



**HAL**  
open science

**La réception de l'Ad monachos et de l'Ad virginem  
d'Evagre le Pontique en latin et en syriaque: édition,  
traduction, analyse**

Matteo Poiani

► **To cite this version:**

Matteo Poiani. La réception de l'Ad monachos et de l'Ad virginem d'Evagre le Pontique en latin et en syriaque: édition, traduction, analyse. Religions. Université de Strasbourg; Hebrew University (Jérusalem), 2023. Français. NNT: 2023STRAK010 . tel-04616463

**HAL Id: tel-04616463**

**<https://theses.hal.science/tel-04616463>**

Submitted on 18 Jun 2024

**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 doctorale	<b>Théologie,</b>
<b>sciences religieuses</b>	ED 270
Université de Strasbourg	

**UNIVERSITÉ DE STRASBOURG**

**ÉCOLE DOCTORALE 270**

**UR 4377**



**THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM**

**DEPARTMENT OF COMPARATIVE RELIGION**

**The Center for the Study of Christianity**

**THÈSE** présentée par :

**Matteo POIANI**

soutenue le : **17 novembre 2023**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg et de  
The Hebrew University of Jerusalem**

Discipline/ Spécialité : **SCIENCES RELIGIEUSES**

**La réception de l'Ad monachos et l'Ad virginem  
d'Évagre le Pontique en latin et en syriaque**

**Édition, traduction et analyse**

**THÈSE dirigée par :**

**M CUTINO Michele**

Professeur, Université de Strasbourg

**Mme BITTON-ASHKELONY Brouria** Professeure, Université Hébraïque de Jérusalem

**RAPPORTEURS :**

**Mme VERONESE Maria**

Professeure, Université de Padoue

**M KOFKY Aryeh**

Professeur, Université de Haifa

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M BETTILOLO Paolo**

Professeur, Université de Padoue

**M CAMPLANI Alberto**

Professeur, La Sapienza Université de Rome

**התקבלותם של *Ad monachos* ו-*Ad virginem* של אוגריוס מפונטוס בלטינית**

**ובסורית**

**מהדורה, תרגום וניתוח**

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

מתאו פויאני

(Matteo Poiani)

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של ברוריה ביטון-אשקלוני ומיקלה קוטינו

(Michele Cutino)

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

נובמבר 2023

## תקציר

מטרת העבודה הנוכחית היא להציע מחקר של הגרסאות הלטינית והסורית של שני חיבורים של אווגריוס מפונטוס (Evagrius Ponticus), נאום לנזירים (*Ad monachos*) 'ול'נאום לבתולות (*Ad virginem*) 'מנקודת מבט היסטורית-פילולוגית. העבודה פותחת בהקדמה ובה מידע נחוץ על חייו ויצירתו של אווגריוס, ולאחר מכן מציעה את שני החיבורים ביוונית המקורית. גוף העבודה מורכב משני חלקים עיקריים. החלק הראשון מוקדש למחקר הגרסה הלטינית הראשונה, ( $S_f$ ) ויכלול גם ניתוח קצר של ההתקבלות המאוחרת יותר (אצל יוהנס קסיאנוס, התרגום הלטיני השני, [ $S_h$ ] ובנדיקטוס מאניאן). חלקה השני של העבודה כולל מחקר פילולוגי של שתי הגרסאות הסוריות ( $S_1, S_2$ ) המשמש בסיס למהדורה בקורתית שלהן, ניתוח התרגום מיוונית לסורית, ולאחר מכן מחקר מפורט יותר של כתבי יד נבחרים ומובאות אצל מחברים מיסטיים סוריים-מזרחיים. הפרק החותם את העבודה בוחן את הדומה והשונה בשתי המסורות, הלטינית והסורית. בסוף העבודה מוצגים הטקסטים המקוריים (יוונית, לטינית וסורית) עם תרגומם לצרפתית.

מילות מפתח: אווגריוס מפונטוס, פילולוגיה לטינית, פילולוגיה סורית, *Ad monachos*,  
*Ad virginem*

# Remerciements

J'ai eu la chance, au cours de mes études, d'avoir à la fois un *Doktovater* et une *Doktormutter*. Mes études doctorales ont commencé à l'ED 270 (Faculté de Théologie Catholique) de l'Université de Strasbourg lorsque le professeur Michele Cutino a accepté un de mes projets de recherche sur le texte grec et syriaque du *De malignis cogitationibus* d'Évagre le Pontique. Les premières études et l'insertion dans un contexte académique plus large m'ont cependant amené à revoir le sujet, et je me suis donc tourné vers l'étude des versions latine et syriaque de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, qui font l'objet de la présente thèse.

Le projet initial sur Évagre m'a été recommandé par mon directeur de mémoire de master (soutenu en mars 2019 à l'Université de Padoue et à l'Université Ca' Foscari de Venise), le professeur Vittorio Berti, et a également été revu par le professeur Emiliano Fiori. Bien que j'aie traité des poèmes syriaques de Cyrillonas pour mon mémoire de master, cette nouvelle piste d'étude s'inscrivait pleinement dans le cadre de mes intérêts pour la mystique syriaque, surtout Isaac de Ninive et Simon de Taibuteh, et de ma fidélité à l'école padouane du professeur Paolo Bettiolo. Je n'exagère pas en disant que la rencontre avec ce dernier a été le véritable tournant non seulement de mes études, mais aussi de ma vie. Aujourd'hui encore, je continue à relire ses ouvrages et ses articles, et je considère le prof. Bettiolo comme un fin interprète de ce monde syriaque que je m'efforce d'étudier. Quant à sa connaissance d'Évagre, chaque mot serait insuffisant.

Après avoir exposé mon projet de thèse à l'ED 270 au professeur Cutino, la professeure Brouria Bitton-Ashkelony m'a accepté en cotutelle, élargissant ainsi mon horizon à un périmètre plus large avec l'Université hébraïque de Jérusalem (HUJI). Les neuf mois que j'ai passés à Jérusalem (d'octobre 2021 à juin 2022, puis de janvier à février 2023) m'ont permis non seulement de travailler en permanence avec la professeure elle-même, mais aussi d'acquérir une connaissance plus approfondie (dans la mesure du possible) de la ville de Jérusalem, des différents groupes de recherche du HUJI, de l'École biblique de Jérusalem (EBAF) et du Centre de recherche français à Jérusalem (CRFJ), qui m'a accueilli en tant que boursier pendant deux mois (novembre-décembre 2022). Les discussions personnelles et collectives au CRFJ (notamment avec la Prof. Estelle Ingrand-Varenne de l'Université de Poitiers) ont été très stimulantes. En plus, ma présence à Jérusalem s'est révélée riche en amitiés dans l'étude non négligeables. La Dr. Marianna Mazzola (alors post-doctorante au Center for the Study of Christianity) a été mon soutien et mon guide en d'innombrables occasions pendant les

nombreuses heures que nous avons passées ensemble à partager le bureau ou les tables de la bibliothèque de l'EBAF ; don Fabrizio Marcello (EBAF) est un ami précieux avec lequel j'ai partagé de nombreuses idées et même un voyage en Suisse pour rencontrer le Père Gabriel Bunge ; Alessia Fontanella, une universitaire prometteuse de San Marino, s'est révélée être un trait d'union incomparable ; les pères dominicains Lukasz Popko OP et Olivier Cattel OP ont été des confidents fidèles dans mes doutes sur la recherche. Au père Massimo Pazzini, Ofm Conv. j'adresse un remerciement chaleureux pour les après-midi passés ensemble et pour l'aides dans la traduction du texte syriaque. Avec Ya'el Krämer j'ai partagé de joyeuses conversations. Je la remercie avec le Dr. Shlomi Efrati pour m'avoir aidé avec l'hébreu. Enfin, je voudrais remercier les professeurs Oded Irshai et Yonatan Moss, directeurs du Centre pour l'étude du christianisme pendant mon doctorat ; lors de mon dernier et bref séjour à Jérusalem, j'ai profité de la compagnie très précieuse de la Dr. Valentina et de la Dr. Eva Rodrigo Gomez, spécialistes du syriaque.

Au cours de l'été 2022, j'ai eu la chance de séjourner pendant dix semaines d'études au Hill Museum and Manuscript Library (HMML) de l'Université Saint John's (Collegeville, Minnesota) : pendant quatre semaines, j'ai étudié l'arménien avancé avec les professeurs Abraham Terian et Jesse Siragan Arlen, et pendant les six semaines suivantes, j'ai profité de la bourse pour analyser les manuscrits syriaques dans la base de données de la HMML, étudier dans un endroit confortable et discuter avec le Père Dom Columba Stewart OSB. Le Dr. Arlen a toujours généreusement partagé avec moi ses connaissances sur les *evagriana armeniaca*. Je lui en suis reconnaissant, et de bien d'autres choses encore.

Le professeur Christian Hornung m'a gracieusement accueilli dans son groupe de recherche doctorale pendant trois mois (octobre-décembre 2022), m'impliquant non seulement dans les séminaires (le *privatissimum* de tradition viennoise, en compagnie du Père Markus, M. Sebastien et M. Luke) mais aussi dans l'Institut Franz-Joseph Dölger, où j'ai eu l'occasion de connaître d'autres bons chercheurs.

La dernière partie de la recherche s'est déroulée à Rome, en tant qu'invité du Centre d'études juives 'Cardinal Bea' de l'Université pontificale grégorienne. Son vice-directeur, le professeur Massimo Gargiulo, a toujours été d'aide. À Rome, j'ai également eu le plaisir de suivre des cours de syriaque II avec le professeur Emidio Vergani et d'arménien II avec le professeur Marco Bais, que je remercie de m'avoir accueilli au second semestre. Pendant mon séjour au Collège pontifical Sant'Anselmo in Urbe (pour lequel je remercie le père prieur Dom Mauritius Wilde OSB), j'ai eu l'occasion de converser avec le professeur don Matteo Monfrinotti, un érudit valable de la tradition alexandrine, ainsi qu'avec le professeur Père Dom

Giulio Meiattini OSB. Mon amitié avec le Père Dom Alfio Giuseppe Catalano OSB s'est avérée fondamentale pour pouvoir discuter de nombreux points d'ecdotique et d'étude des manuscrits latins. De lui, en outre, j'ai pu recevoir beaucoup de sagesse.

Dans le cadre de mon doctorat, j'ai eu le privilège d'organiser un colloque international à l'Université de Strasbourg avec le professeur Michele Cutino le 22 et 23 juin 2022, « Évagre en Orient : novae a(m)bitiones ». Ce fut une occasion très importante de croissance et d'étude.

Le doctorat s'est déroulé sans contrat doctoral ni autre bourse continue. Pendant les deux premières années de mon doctorat (également marquées par la pandémie de la COVID, qui a considérablement impacté les premières étapes de la recherche), j'ai continué à travailler, tout en obtenant par la suite des bourses du CRFJ, The Center for the Study of Christianity, une bourse de Dumbarton Oaks pour l'étude de l'arménien au HMML (Minnesota), une bourse Swenson pour un séjour de six semaines au HMML, une bourse de la banque Santander pour un séjour de trois mois à l'université de Bonn, et enfin une bourse Brenninkmeijer-Werhahn pour un semestre au centre d'études 'Cardinal Bea' de l'Université Pontificale Grégorienne à Rome. Enfin, je suis reconnaissant au Père Abbé Dom Stefano Visintin, OSB et la communauté de Praglia qui m'ont aidé à plusieurs reprises à financer cette recherche.

Je tiens à remercier sincèrement les bibliothèques et les bibliothécaires qui m'ont accueilli et aidé au cours de ces quatre années. Au cours des premières « années de la COVID », j'ai bénéficié d'une aide considérable de la part de la bibliothèque du séminaire de Vérone et de son bibliothécaire, Alberto Savoia. Par la suite, la bibliothèque du monument national de Praglia a été mon point de chute constant, et sans l'aide du bibliothécaire, le Père Dom Pierangelo Massetti, OSB, je n'aurais pas été en mesure de mener à bien cette recherche. La bibliothèque de la HUJI m'a beaucoup aidé dans mes recherches, et la Bibliothèque nationale d'Israël s'est révélée être un fonds de recherche inestimable ; la bibliothèque EBAF a peut-être été la meilleure organisation d'études que j'aie jamais vue, me donnant l'occasion d'étudier dans l'*otium* nécessaire pendant de longues périodes. Mon heureux séjour aux États-Unis a également été fructueux grâce à la bibliothèque de l'université de Saint John's et au HMML qui s'y trouve. A Bonn, le prof. Hornung, ainsi que les autres chercheurs, m'ont chaleureusement accueilli dans la bibliothèque de l'Institut Franz-Joseph Dölger, un petit bijou plein de précieux trésors. Rome avec toutes ses bibliothèques fut la dernière étape de ce voyage bibliographique : la bibliothèque du Collegio Sant'Anselmo s'est avérée très utile, la

bibliothèque du Pontificium Istitutum Orientale (PIO) a été à la hauteur de sa réputation, la bibliothèque du Pontificium Istitutum Patristicum Augustinianum (PIPA) m'a permis de trouver des livres introuvables, et enfin la Bibliothèque Apostolique Vaticane (BAV), la reine des bibliothèques, m'a permis de toucher les manuscrits d'Évagre.

Collecter des manuscrits et les étudier est toujours une tâche ardue et difficile, parfois impossible. Je remercie donc les nombreux collègues qui m'ont aidé dans cette recherche et cette analyse, notamment la Dr. Flavia Ruani (IRHT-CNRS), M. Giovanni Gomiero (Université de Gand), le Père Columba Stewart, OSB (Saint John's Abbey, MN), la Dr. Alice Croq (Université de Nantes), la Dr. Mara Nicosia (Durham University), et le Dr. Adrian Pirtea (Université de Vienne). Outre mes directeurs, plusieurs personnes ont lu et écouté des présentations concernant les chapitres de cette thèse, notamment le Dr. Adrian Pirtea, la prof. Robin Darling-Young, le Père Columba Stewart, OSB, le prof. Paolo Bettiolo, et le prof. Alberto Camplani. En ce qui concerne les langues orientales hors du Syriaque dont je n'ai qu'une connaissance superficielle, j'ai reçu l'aide précieuse de plusieurs chercheurs, dont le Dr. Ivan Petrov, M. Augustin Dickinson, M. Johnatan Egid et le Dr. Timothy Sailors. Leurs suggestions et leurs points de vue ont considérablement amélioré ce travail de thèse.

La Dr. Isabella Maurizio, éminente spécialiste de la linguistique hébraïque du Second Temple, n'a pas été mentionnée dans tous les comptes rendus précédents. Il m'est difficile de dire quelques mots à son sujet. Je ne peux pas compter les innombrables corrections en français qu'elle a patiemment apportées à mes textes illisibles. Je ne peux pas compter les innombrables heures que nous avons passées ensemble à Jérusalem, dans une amitié dont je ne suis pas digne.

J'ai reçu un grand soutien de la part d'universitaires francophones qui ont corrigé la langue française de cette thèse à plusieurs reprises, en particulier la Dr. Isabella Maurizio et la Prof. Estelle Ingrand-Varrenne (Université de Poitier). Le Père Dom Jean-Marie Christiaens, OSB a relu et corrigé l'ensemble de la thèse à plusieurs reprises. Nous le remercions vivement pour son aide précieuse.

D'autres amis m'ont toujours toléré, soutenu et encouragé : Matteo Carlini, don Zeno Carra, Erica Dolci, le Père Dom Gerardo, OSB, Nicola Alberto Morelato, le Dr. don Alberto Nigra, Gabriele Palasciano, Stefano Polato, don Paolo Poli, le Père Gevork Sarghisian, Meinhard Schwarz, le Dr. Zhihuan Zhou (周之桓), la Dr. Alessia Zubani. Pour eux tous, j'éprouve un sentiment de profonde gratitude, même si je n'arrive pas toujours à l'exprimer.

Je dois un immense merci à ma famille, à mon frère Marco (avec son épouse Camilla et leurs fils Edoardo et Francesco) et ma sœur Alice (avec Alessandro). Peut-être qu'*au milieu*

*coule une rivière.* Enfin, à mes parents, qui m'ont toujours soutenu dans mes moindres démarches. Leur aide et leur compréhension n'ont jamais manqué, malgré les nombreux mois passés loin de la maison paternelle. Au terme de ce long voyage, je m'appête à les quitter, car « l'homme quittera son père et sa mère ». Mais si je suis un homme, c'est à eux que je le dois.

*Pro qua re me publice maximas amicis persolvere gratias posse gaudeo*



*La réception de l'Ad monachos et l'Ad virginem  
d'Évagre le Pontique en latin et en syriaque  
Édition, traduction et analyse*

◇	Remerciements_____	1
◇	Table des matières_____	7
◇	Abréviations_____	10
◇	Préface_____	15

	Introduction_____	19
	a Évagre le Pontique : biographie, œuvre et études_____	23
	▪ Notes introductives_____	23
	▪ La formations chez les cappadociens : Pontus et Constantinople_____	24
	▪ Le passage à Jérusalem et en Égypte_____	28
	▪ Œuvres_____	31
	▪ Les études sur Évagre_____	33
	b Présentation des textes grecs de l'Ad monachos et l'Ad virginem_____	36
	▪ Le texte grec_____	36
	▪ Le style d'écriture_____	39
	▪ Les destinataires et l'épistolaire_____	40
	▪ La structure de l'Ad monachos_____	42
	▪ La structure de l'Ad virginem_____	47
	c Les traductions antiques de l'Ad monachos et l'Ad virginem_____	54
	▪ Latin_____	54
	▪ Syriaque_____	54
	▪ Arménien_____	54
	▪ Copte_____	56
	▪ Arabe_____	56
	▪ Éthiopien_____	57
	▪ Géorgien_____	57
	▪ Vieux-Slave_____	58
	d La traduction pendant l'antiquité tardive_____	59
	▪ Introduction_____	59
	▪ La traduction en latin_____	60
	▪ La traduction en syriaque_____	62

	Première partie. L'Ad monachos et l'Ad virginem en latin : manuscrits, textes et contextes_____	69
--	---	----

	- Introduction_____	71
	1. L'édition critique latine de la première version de l'Ad monachos et l'Ad virginem_____	73
	1.1. Liste des manuscrits latins évagriens_____	73

1.1.1. La deuxième version latine de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	77
1.1.2. La version latine mixte de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	77
1.2. La version latine ancienne de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	79
1.3. Le titre de l' <i>Ad monachos</i>	86
1.4. Le titre de l' <i>Ad virginem</i>	88
1.5. Les relations entre les différents manuscrits de l' <i>Ad monachos</i>	89
1.6. Les versions partielles	90
1.7. Le <i>Liber Scintillarum</i> du Defensor de Ligugé : un témoin précieux	91
1.8. <i>Constitutio textus</i> de l' <i>Ad monachos</i>	92
1.9. Les textes dans les manuscrits	93
2. La traduction latine du Ve siècle	95
2.1. Le texte latin de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	95
2.2. Analyse du vocabulaire	100
2.3. La question Rufin	105
2.3.1. Rufin d'Aquilée, esquisses de sa vie	106
2.3.2. Rufin et Évagre, une amitié spirituelle	108
2.3.3. Rufin d'Aquilée traducteur de la sagesse orientale	110
2.3.4. La version latine des <i>Sentences</i> de Sexte	115
2.3.5. Les versions latines des <i>Ad monachos</i> et <i>Ad virginem</i> attribuées à Rufin	117
2.3.6. L'absence de la préface, pourquoi le silence ?	122
2.4. Comparaison entre les traductions de Rufin et les versions latines des <i>Ad monachos</i> et <i>Ad virginem</i>	123
2.4.1. <i>Historia monachorum in Aegypto</i>	124
2.4.2. <i>Sentences</i> de Sexte	126
2.5. Conclusion	126
3. La médiation de Jean Cassien	128
4. La traduction du VIe siècle dans les <i>Verba Seniorum</i>	133
4.1. Le pape Pélage	133
4.2. Les passages évagriens dans les <i>Verba Seniorum</i>	136
5. Les manuscrits de la deuxième traduction de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	141
6. Benoît d'Aniane (747-821)	142

Deuxième partie. L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* en syriaque : manuscrits, textes et contextes 145

- Introduction	147
1. Édition critique syriaque des deux versions de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	149
1.1. Liste de manuscrits évagriens	149
1.2. Manuscrits qui comportent l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	155
1.3. L' <i>Ad monachos</i>	166
1.3.1. L' <i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>	167
- Famille $\alpha$	168
- Famille $\beta$	172
- Le manuscrit <b>D</b>	173
- Établissement du texte de l' <i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>	174

1.3.2.L' <i>Ad monachos</i> S <sub>2</sub>	181
1.3.3.Digression : la différence des titres entre S1 et S2	182
1.4. L' <i>Ad virginem</i>	183
1.4.1.L' <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>	183
- Établissement du texte de l' <i>Ad virginem</i> S <sub>2</sub>	187
1.4.2. L' <i>Ad virginem</i> S <sub>2</sub>	187
- Établissement du texte de l' <i>Ad virginem</i> S <sub>2</sub>	188
1.4.3.L' <i>Ad virginem</i> comme « lettre »	188
2. Les deux traductions syriaques de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	191
2.1. La technique de traduction des deux versions	191
2.1.1. L' <i>Ad monachos</i>	191
- Première version	191
- Deuxième version	198
2.1.2.L' <i>Ad virginem</i>	199
- Première version S <sub>1</sub>	199
- Deuxième version S <sub>2</sub>	201
2.1.3.Comparaison des deux textes	205
- Rapports entre les deux textes en S <sub>1</sub>	205
- Rapports entre les deux textes en S <sub>2</sub>	205
2.1.4.Comparaison des deux versions	206
2.2. Les traductions théologiques de S <sub>1</sub> et S <sub>2</sub>	211
2.2.1.La traduction S <sub>1</sub> de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	212
2.2.2.La traduction S <sub>2</sub> de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	222
2.3. Hypothèse de datation des traductions syriaques de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i>	226
3. Le rôle de l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i> dans l' <i>evagriana syriaca</i> : un essai de nouvelle philologie	228
3.1. Le manuscrit <b>C</b>	228
3.2. Le manuscrit <b>D</b>	231
3.3. Deux manuscrits et deux florilèges	235
3.4. L' <i>Ad monachos</i> et le <i>Praktikos</i> en syriaque	236
3.5. Les manuscrits de l' <i>Ad virginem</i>	239
4. La réception de l' <i>Ad monachos</i> chez les auteurs syriaques	242
Conclusion générale, l' <i>Ad monachos</i> et l' <i>Ad virginem</i> dans la littérature chrétienne du Ve siècle au-delà de Byzance	248
Textes et traductions	260
- Grec	262
- Latin S <sub>r</sub>	399
- Syriaque S <sub>1</sub>	345
- Syriaque S <sub>2</sub>	403
◇ Bibliographie	457



## Abréviations

ACO = *Acta Conciliorum Œcumenicorum*

BO = *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana*

CCCM = *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*

CCSL = *Corpus Christianorum Series Latina*

CCSG = *Corpus Christianorum Series Graeca*

CSCO = *Corpus Christianorum Scriptorum Orientalium*

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*

DS = *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire.*

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*

GEDSH = *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage,*

NDPAC = *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Marietti, 2007)

OCA = *Orientalia Christiana Analecta*

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

OLA = *Orientalia Lovaniensia Analecta*

PO = *Patrologia Orientalis*

SBL = *Society of Biblical Literature*

SC = *Sources Chrétiennes*

ST = *Studi e testi*

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*

TS = *Thesaurus Syriacus*

## Citations d'œuvres d'Évagre

Lorsqu'on cite ces œuvres d'Évagre sans autre références, le texte grec et la traduction française sont tirées d'après les éditions suivantes :

*Ad Anatolium* = ÉVAGRE, *Traité pratique II*, SC 170, p. 482-494 (texte grec sur les pages paires).

*Praktikos* = ÉVAGRE, *Traité pratique II*, SC 170, p. 498-712 (texte grec sur les pages paires).

*Gnostikos* = ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 88-192 (texte grec sur les pages paires).

*Kephalaia gnostika* = GUILLAUMONT, *Les 'six centuries'*, p. 16-257 (S<sub>1</sub> sur les pages paires, S<sub>2</sub> sur les pages impaires).

*Ad monachos* = de cette thèse

*Ad virginem* = de cette thèse



*Quel est ton démon ?*

*εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσης· μεγάλων γὰρ ἔνεκα περιτέον, οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς. ἔσται μὴν,  
ὡς ὁ λόγος φησὶν, εἴαν τις ἐθέλῃ, καὶ ταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα.*

*(Platon, Phèdre 274a)*



## Préface

Un moine d'Égypte, après quinze ans de solitude complète, reçut de ses parents et de ses amis tout un paquet de lettres. Il ne les ouvrit pas, il les jeta au feu, pour échapper à l'agression de souvenirs. On ne peut rester en communion avec soi-même et ses pensées, si on permet aux revenants de se manifester, de sévir. Le *désert* ne signifie pas tant une vie nouvelle que la mort du passé : on s'est enfin évadé de sa propre histoire. Dans le siècle, non moins que dans les thébaïdes, les lettres qu'on écrit, comme celle qu'on reçoit, témoignent qu'on est enchaîné, qu'on n'a brisé aucun lien, qu'on n'est qu'un esclave et qu'on mérite de l'être.<sup>1</sup>

Cet aphorisme d'Emil Cioran peut laisser perplexe. Il a pourtant des sources chrétiennes bien reconnaissables. À une époque où les intellectuels redécouvrent le monde et la culture de l'Antiquité tardive<sup>2</sup>, Cioran n'échappe pas à cette nouvelle vague. Cet extrait cité fait partie d'un recueil d'aphorismes intitulé *De l'inconvénient d'être né*, publié en français en 1973. Dans cette longue réflexion en aphorismes (qui ressemblent tant aux *chapitres* d'Évagre), Cioran s'inspire très souvent des auteurs de l'Antiquité tardive, par exemple de Plotin. Dans notre citation, cependant, nous trouvons un 'moine d'Égypte' anonyme. Cette figure du moine anonyme, ironiquement, est inspiré en grand partie par Évagre le Pontique lui-même. La source de Cioran est Jean Cassien, qui en fait ne cite pas le nom d'Évagre :

J'estime qu'il n'est pas moins nécessaire de rappeler aussi ce fait qu'un frère attentif à la pureté de cœur, et fort soucieux de la contemplation divine. Comme, après quinze ans, on lui avait apporté plusieurs lettres de son père, de sa mère et d'un grand nombre d'amis de sa province du Pont, il prit cette liasse de lettres et, réfléchissant longtemps en lui-même, il dit : « Combien de pensées leur lecture me suggérera-t-elle, qui me pousseront soit à une joie sans contenu, soit à une tristesse stérile ? Pendant combien de jours, me rappelant ceux qui les écrivirent, détourneront-elles l'attention de mon cœur de la contemplation qui est son but ? Après combien de temps cette confusion d'esprit sera-t-elle éliminée et par quel grand labeur cet état de tranquillité à nouveau restauré, si l'esprit ayant été une fois troublé par l'impression des lettres et se rappelant les paroles et les visages abandonnés depuis si longtemps, commence à les revoir une fois encore, à habiter avec eux et leur être présent par l'âme et l'esprit ? En vérité, il ne servirait de rien de les avoir quittés corporellement si par le cœur l'esprit commence à les regarder et admet de nouveau en lui, pour lui redonner vie, une mémoire que quiconque renonçant à ce siècle a, comme un mort, abandonnée. » Retournant tout cela dans son cœur, il décida non seulement de n'ouvrir aucune lettre, mais même de ne pas décacheter le paquet, de peur que repassant en son esprit le nom de ceux qui les avaient écrites où se rappelant leur visage, il n'interrompe l'intention de son esprit. Aussi jet-je-il au feu pour y être brûlé le paquet encore tout ficelé comme il l'avait reçu, disant : « Allez, pensées de la patrie, brûlez toutes ensemble, et ne cherchez plus dorénavant à me rappeler à ce que j'ai fui »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> CIORAN, *Œuvre*, p. 1391

<sup>2</sup> On peut rappeler ici les derniers travaux de Michel Foucault et Michel de Certeau, qui tiennent compte des écrits de Jean Cassien. Pour Foucault voir en dernier KASUMI CLEMENTS, 'Foucault and Brown'.

<sup>3</sup> JEAN CASSIEN, *Institutions*, SC 109, V,32, p. 241-243.

L'histoire est pourtant bien attribuable à Évagre et ce pour plusieurs raisons. Comme nous le verrons plus loin, à la « puritas cordis » correspond l'ἀπάθεια, et à la « contemplatio » la θεωρία (et la γνῶσις en général) évagriennes.

Dans le *Praktikos* 95, on trouve une histoire similaire d'un moine anonyme : « On apprit à un moine la mort de son père ; il dit celui qui la lui annonçait : « Cesse de blasphémer, mon Père est immortel » »<sup>4</sup>. La même histoire est également racontée dans l'*Historia Lausiaca* de Pallade, qui l'attribue directement à Évagre : « La fin de son père lui fut signifiée et il dit à celui qui la lui avait annoncée : « Cesse de blasphémer, car mon père est immortel » »<sup>5</sup>; l'épisode se retrouve également dans les *Apophthegmata Patrum*, dans la collection systématique traduite en latin par le diacre Pélage, « Il a dit aussi : « Un moine répondit au messager lui annonçant la mort de son père : “Cesse de blasphémer, mon Père est immortel” » »<sup>6</sup>. L'attitude d'Évagre est celle d'un choix radical, abandonnant sa patrie jusque dans ses souvenirs. Son nouveau Père est celui qui est aux cieux, et non plus le corévêque du Pont. Les souvenirs du passé, même si ce n'est que par le truchement des lettres qui provoquent des souvenirs et des visages familiers, doivent être éliminés. Cette attitude d'Évagre, transmis jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle, est soulignée par divers auteurs. Elle crée ce charme de la radicalité monastique si bien comprise par Cioran<sup>7</sup>. A côté de ces citations anonymes de Cioran, il existe des œuvres plus spirituelles directement inspirées d'Évagre. Le Père Gabriel Bunge a publié plusieurs ouvrages dans ce sens. En Italie, les publications concernant Évagre et les traductions de ses textes se poursuivent dans diverses séries. En générale dans le monde monastique contemporaine, Évagre est universellement reconnu comme une figure spirituelle de référence. La figure d'Évagre a également fait l'objet d'un roman en 2018, en français, par Emmanuel Godo, *Conversation avenue de France, Paris 13e, entre Michel Houellebecq écrivain et Évagre le Pontique*.

Outre le monde de la philosophie et de la spiritualité, il existe également un intérêt scientifique croissant, qui a débuté dans les universités européennes, en particulier dans l'école parisienne d'Antoine et Claire Guillaumont, et qui s'est étendu jusqu'aux États-Unis. Évagre est le sujet unique de plusieurs conférences, comptes-rendus de conférences, monographies, livres édités, panels ou interventions de grandes conférences internationales. Dans tous les

---

<sup>4</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 171, p. 701.

<sup>5</sup> PALLADE, *Histoire lausiaque*, (éd. Lucot), p. 281.

<sup>6</sup> REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Recueil de Pelage et Jean*, p. 26.

<sup>7</sup> La radicalité monastique a toujours fasciné, on le voit aussi dans la littérature syriaque successive, par exemple la lettre que Dadisho' écrit à son ami Abkosh, citant la radicalité d'Arsène qui refuse la rencontre avec ses amis (texte avec tr. fr. dans GUILLAUMONT et ALBERT, 'Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'hésychia', et une version différente dans PHILLIPS, 'Dadisho' Qatraya's *Letter to Abkosh: The Text according to MS Baghdad Archbishopric of the East n° 210 with Critical Notes and a Translation*).

manuels de patrologie grecque, Évagre occupe un nombre de pages sans cesse ; dans les publications savantes récentes organisées par thème ou par auteur, il y a généralement une section sur Évagre, concernant sa *πρακτική* et donc sa fascinante psychologie, ou pour ses spéculations théologiques d'inspiration origénienne<sup>8</sup>. Évagre est aussi un personnage multifonctionnel, puisqu'il est à la fois cité dans les sections traitant des pères cappadociens<sup>9</sup>, ainsi qu'à l'intérieur des sections sur les pères du désert<sup>10</sup>. Mais sa fortune ne se limite pas à la sphère grecque, car sa fortune dans la sphère orientale, et syriaque en particulier, est énorme.

Notre travail, qui n'est ni philosophique, ni narratif, ni spirituel, se veut plutôt une étude *philologique* d'Évagre. Nous entendons *philologique* au sens plein du mot que lui donne August Boeckh<sup>11</sup>, c'est-à-dire une étude qui part d'un texte, mais qui va bien au-delà, incluant l'histoire qui s'étend autour de ce texte et la réception du texte lui-même. On pourrait dire, après deux siècles de distance des études de Boeckh, que notre étude cherche à voir les hommes derrière ces écrits, comme « l'ogre de la légende. Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier »<sup>12</sup>. Nous pensons et espérons qu'une étude des textes menée de telle manière nous amène bien au-delà de la seule édition critique, car « le sous-sol d'un appareil critique compose une histoire de mentalités »<sup>13</sup>. Si nous n'y sommes pas totalement parvenus, *non s'è fatto apposta*.

---

<sup>8</sup> Voir, en dernier, ZECHER, *Spiritual Direction* ou BARTZIS, 'My God, my God, why have you abandoned me'.

<sup>9</sup> Voir le livre sur les cappadociens de MORESCHINI, *I padri cappadoci*. Aussi dans de Vogüé, *Histoire littéraire. Deuxième partie. Vol. 1*, p. 201-266, Évagre est présenté après les cappadociens et Jean Chrysostome.

<sup>10</sup> Toutes les introductions aux pères du désert ont une partie sur Évagre, et parfois des chapitres entiers.

<sup>11</sup> BOECKH, *La filologia come scienza storica*.

<sup>12</sup> BLOCH, *L'apologie de l'histoire*.

<sup>13</sup> DE CERTEAU, *Fable mystique I*, p. 281.



# Introduction



L'objectif de cette thèse vise l'édition critique des versions latine et syriaques de l'*Ad monachos* (CPG 2435) et l'*Ad virginem* (CPG 2436) d'Évagre le Pontique. Nous visons l'étude des versions latine et syriaque non tant pour éditer le texte grec, mais plutôt pour comprendre la réception d'Évagre dans des milieux hors du monde grec. Ces deux versions, et aussi d'autres, ont été toutes réalisées pendant l'Antiquité tardive à partir d'un texte grec qu'Évagre a écrit durant son séjour en Égypte. Cette première partie servira donc d'introduction générale à l'étude de ces textes. Elle se divise en trois parties : une biographie d'Évagre, ses œuvres et son style. Ensuite un aperçu détaillé de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans le texte original grec (manuscrits, éditions et traductions modernes, structure, public et versions antiques). Pour conclure nous traiterons de la technique de la traduction du grec au cours de l'Antiquité tardive et la présentation de notre méthodologie de recherche.

Bien que notre but ne soit pas l'édition du texte grec, nous savons que ces versions nous aident à la compréhension du texte grec original. Par exemple, on montrera que pour le chapitre 54a de l'*Ad virginem* - perdu en grec - l'étude de la version syriaque, jusqu'ici inédite, a une importance capitale à côté de la version latine déjà connue. Toutefois, bien que des détails mineurs soient présentés, la recherche principale se concentrera sur l'étude de la réception des textes ascétiques d'Évagre.

Deux chapitres sont consacrés à l'édition critique et à l'étude de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Pour trois raisons nous avons opté de diviser les chapitres sur base de la langue et non du texte : les textes sont souvent transmis ensemble (surtout en syriaque) ; les traductions des deux textes sont toujours réalisées par un même traducteur ; les deux langues, le latin et le syriaque, n'ont jamais eu aucun lien pour les traductions d'Évagre. En outre, chaque langue a ses problèmes spécifiques : tandis qu'il est assez aisé de chercher à identifier un traducteur pour la version latine, en syriaque l'anonymat prévaut dans la plupart des traductions, y compris la nôtre. De plus, la tradition manuscrite pour le latin est pauvre, tandis qu'en syriaque les manuscrits surabondent ; la deuxième traduction latine (S<sub>h</sub>) ne semble pas être plus ancienne que la première (S<sub>r</sub>). Elle ne sera donc pas étudiée, alors que les deux versions syriaques, datables du Ve siècle, seront ici éditées, étudiées et comparées.

Un troisième et dernier chapitre résume les informations obtenues par les analyses effectuées tout au long des chapitres précédents. Les différents milieux y seront comparés afin de montrer les diverses attitudes envers Évagre et ses textes.

À la fin des quatre chapitres on trouvera tous les textes avec leur traduction française. Nous avons choisi de les placer après les chapitres discursifs car leur longueur aurait interrompu l'argumentation. Tout d'abord nous avons fait une traduction française du texte grec. Après

cette traduction nous avons réalisé toutes les autres (latin-français et syriaque-français), en conservant le même texte français si la traduction latine ou syriaque ne comportait pas des différences notables. Il sera possible ainsi de confronter les versions anciennes à partir du français.

Le vocabulaire évagrien en langue française est presque toujours celui des traductions d'Évagre dans la collection des *Sources Chrétiennes*.

Pour les versions des textes d'Évagre nous avons gardé la terminologie utilisée par Guillaumont en l'adaptant lorsque le contexte l'exigeait. On parlera donc de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> pour les deux versions syriaques ; S<sub>r</sub> pour la version latine ancienne attribué à Rufin, S<sub>h</sub> pour la deuxième version latine, éditée par Holstenius. Enfin S<sub>rh</sub> pour la version latine qui est un mélange des deux.

## a. Évagre le Pontique : biographie, œuvre et études

### Notes introductives

Plusieurs auteurs ont déjà écrit sur Évagre le Pontique et ont rédigé sa biographie. Parmi les plus importants, nous notons les travaux d'Antoine Guillaumont<sup>14</sup>, Gabriel Bunge<sup>15</sup> et Paolo Bettolo<sup>16</sup>. Nous recourons à ces travaux pour y cueillir toutes les informations concernant la vie d'Évagre<sup>17</sup>.

L'*Historia Lausiaca* 38<sup>18</sup>, la *Vita Sancti Evagrii* qui nous est parvenue partiellement en grec et en copte<sup>19</sup>, aussi qu'une petite partie du chapitre 20 de l'*Historia monachorum in Aegypto*<sup>20</sup> et le témoignage de Socrate de Constantinople<sup>21</sup> sont les sources principales qui nous informent sur la vie d'Évagre<sup>22</sup>. Enfin on dispose d'un apophtegme dans la collection alphabétique<sup>23</sup>. Évagre lui-même nous livre des informations à travers sa correspondance<sup>24</sup>. Elle nous permet de voir qui étaient les destinataires de ses lettres : Mélanie l'Ancienne, Rufin, l'évêque Jean de Jérusalem et autres.

Évagre est né, a passé sa jeunesse et a acquis sa formation dans le Pont et en la Cappadoce. Ces lieux ont déjà été étudiés par plusieurs auteurs, en particulier lorsqu'ils traitent

---

<sup>14</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 25-64.

<sup>15</sup> BUNGE, *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*, p. 12-89.

<sup>16</sup> EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettolo, p. 9-87. Voir aussi BETTILOLO, "Camminava sulle orme del santo Basilio". Evagrio e il vescovo di Cesarea: un rapporto problematico'. Cet article sera examiné plus loin.

<sup>17</sup> D'autres résumés utiles se trouvent dans CASIDAY, *Reconstructing*, p. 9-23, KOSTANTINOVSKY, *Evagrius*, p. 11-19, BAAN, *I « due occhi dell'anima »*, p. 18-29, HARMLESS, *Desert Christians*, p. 311-371.

<sup>18</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 192-202, traduction française PALLADE, *Histoire Lausiaque*, tr. Molinier, p. 165-171. Le chapitre sur Évagre manque dans la plupart des manuscrits grecs.

<sup>19</sup> Texte copte dans AMELINAU, *De Historia Lausiaca*, p. 104-124 (corrections dans DE VOGÛE, 'Les fragments coptes'), texte grec dans BUTLER, *The Lausiaca History*, p. 132-135, traduction française BUNGE, VOGÛE, *Quatre ermites Égyptiens*, p. 153-171 et traduction italienne (avec notes) EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettolo, p. 91-108. Bien que GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 19 considère cette vie comme une apologie évagrienne interpolée, je considère comme valable la position de Bunge. À cette vie (que Bunge estime être une longue récitation faite par Pallade même dehors l'*Historia Lausiaca*) il faudrait, selon Bunge, ajouter deux chapitres préservés en syriaque (édités et traduits dans DRAGUET, *Les formes syriaques*, CSCO 398, p. 364-372 (t), CSCO 399, p. 236-241 (v)).

<sup>20</sup> FESTUGIERE, *Historia monachorum in Aegypto*, p. 123. La version latine faite par Rufin, SCHULZ-FLÜGEL, *Rufinus*, p. 363-364, est plus riche de détails.

<sup>21</sup> *Historia ecclesiastica* IV,23,34-80 (texte grec et traduction française dans SOCRATE, *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*, SC 505, p. 90-99). Sur les rapports entre Socrate et l'*Historia Lausiaca*, voir BUNGE, DE VOGÛE, *Quatre ermites*, p. 57-62. Pour l'importance d'Évagre dans l'œuvre de Socrate, voir WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, p. 230-234, et pour l'origénisme de Socrate en générale, voir MARTINO PICCOLINO, *La Storia della chiesa*, p. 107-152.

<sup>22</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 13-23.

<sup>23</sup> REGNAULT, *Les sentences. Collection alphabétique*, p. 94. Les six apophtegmes qui précèdent ceci sont des citations tirées des œuvres d'Évagre (*Praktikos, Rerum monachalium rationes*). On verra plus tard la traduction latine par Jean et Pélagie de la collection thématique (publié en grec par Guy dans SC), qui nous donne d'autres apophtegmes d'Évagre.

<sup>24</sup> Le texte syriaque est publié par FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 564-611 et traduit en allemand (avec une longue introduction) dans BUNGE, *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*.

des trois Cappadociens<sup>25</sup> Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze. Notre introduction ne prendra pas en considération les liens entre ces lieux et les Cappadociens.

## La formations chez les cappadociens : Pontus et Constantinople

Les parents d'Évagre étaient certainement chrétiens : son père, comme nous l'apprend la version Copte de l'*Historia lausiaca*, fut ordonné prêtre par Basile le Grand dans l'église d'Arkeus<sup>26</sup>. Nous aimerons avancer l'hypothèse que Arkeus est la région autour de la ville de Césarée de Cappadoce<sup>27</sup> (aujourd'hui Kayseri, en Turquie). Pour preuve : à 25 km au sud de Césarée se trouve le mont le plus haut de la région, le mont Αργύρος (Argée), connu en latin comme Arg[a]eus ou Argeos. Sur les monnaies romaines, la ville de Césarée de Cappadoce était représentée par un volcan<sup>28</sup>. Aussi Guillaumont écrit-il : « le copte [dit] qu'il fut fait par Basile, prêtre de « l'Église qui est près de l'Argée », c'est-à-dire de Césarée »<sup>29</sup>. Nous pourrions donc affirmer que le père d'Évagre a été ordonné prêtre dans la région (autour) de Césarée de Cappadoce par Basile lui-même. À cette notice transmise par la version Copte de l'*Historia lausiaca*, nous pouvons ajouter cette information de la version grecque, qui nous parle de l'institution d'Évagre comme *lecteur* alors qu'elle reste muette sur son père. Bettio, de son côté, a déjà prouvé les très fortes relations entre la famille d'Évagre et la famille des Cappadociens<sup>30</sup>, en montrant aussi les connexions entre Basile et Ibore. Nous pouvons encore ajouter un élément : le père d'Évagre était prêtre à Césarée chez Basile, il le suivait et lui était fidèle ; puis, devenu chorévêque à Ibore, sa ville d'origine, il a constitué une famille, tout en restant fidèle à Basile, et en formant son fils Évagre à la même école « cappadocienne ».

---

<sup>25</sup> On peut ici rappeler l'œuvre concise de MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*. Pour Basile, voir ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*. Pour Grégoire de Nazianze, MCGUCKIN, *St. Gregory of Nazianzus*. Le lien entre Évagre et Grégoire de Nysse est étudié dans CORRIGAN, *Evagrius and Gregory* et en dernier dans la thèse de doctorat HARRISON, *L'ivraie et les démons*.

<sup>26</sup> AMELINAEU, *De Historia Lausiaca*, p. 106. Tr. fr. BUNGE et DE VOGÛE, *Quatre ermites*, p. 154-155. Tr. it. EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettio, p. 92.

<sup>27</sup> Pour la description de la région, voir PAULYS, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1919, X.2, col. 1910-1917. La traduction latine de l'*Historia Lausiaca* donne aussi Arkeus, mais en se référant à Évagre : « Primum factus est [Évagre] lector a sancto Basilio ecclesiae Caesariensis episcopo circa fines montis Argaei » (WELLHAUSEN, *Die Lateinische Übersetzung*, p. 621).

<sup>28</sup> Pour exemple les monnaies de Commodus (181-182 après Jésus-Christ) ont au verso la représentation mont Argaios.

<sup>29</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 26 n.4.

<sup>30</sup> EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettio, p. 10 ; BETTIOLO, "Camminava sulle orme del santo Basilio".

Évagre est né et a grandi dans un environnement lié aux pères cappadociens, Basile et les deux Grégoire. Basile, en particulier, aurait eu une incidence sur la vie d'Évagre, en l'ordonnant lecteur. C'est la seule information que les sources nous transmettent à propos de la vie d'Évagre dans le Pont.

Le Pont est une région à nord de la Cappadoce et à sud de la mer Noire. La ville d'Ibore se trouve au confluent des deux fleuves Iris (Kelkit Irmağı) et Lycus (Yeşilirmak)<sup>31</sup>. La ville d'Annisa<sup>32</sup>, d'où Basile et sa famille étaient originaires, n'en est pas éloigné<sup>33</sup>. La ville d'Ibore (Ἰβωρα / Ἰβόρα)<sup>34</sup> est donc le lieu de naissance d'Évagre. Nos informations, très partielles, sont déduites des citations des Cappadociens. Suffragant d'Amasya, « cet évêché très modeste se trouvait dans les environs du domaine familial de S. Basile à Annésoï ». La Cappadoce (Καππαδοκία) englobe toutefois aussi la région du Pont<sup>35</sup>. Comme on a vu ci-dessus, la Cappadoce était probablement la région où le père d'Évagre et Évagre lui-même se formèrent. C'est toujours en Cappadoce qu'Évagre fut ordonné lecteur par Basile de Césarée. Mais de qui et où a-t-il eu cette formation ? Sa formation n'est plus imputable à Grégoire de Nazianze<sup>36</sup>, et elle nous est donc inconnue. Les thèses les plus plausibles sont exposées par Guillaumont : elle aurait eu lieu dans la grande ville de Néocésarée où il aurait acquis « une vaste culture »<sup>37</sup>. L'Asie Mineure dans le IV<sup>e</sup> siècle était déjà une région christianisée. Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, on compte un grand nombre de théologiens, à la fois dans le parti arien que contre ce parti<sup>38</sup>. Bien que les villes d'Éphèse et Constantinople aient été les plus importantes, la Cappadoce était une province très importante, et la ville de Césarée a joué un rôle important<sup>39</sup>. Les trois Cappadociens et les autres savants du IV<sup>e</sup> siècle montrent le niveau culturel très haut des

---

<sup>31</sup> Les deux fleuves confluent aujourd'hui près de la frontière entre la province de Tokat et la province de Amasya.

<sup>32</sup> Une mise à jour récente est dans SILVAS, *The Asketikon*, p. 43-45.

<sup>33</sup> Nos principaux informateurs sur la région sont Ménippe de Pergame, Strabon, Pomponius Mela, Pline l'Ancien, Arrien et Claude Ptolémé (voir BIANCHETTI, CATAUDELLA, GEHRKE, *Brill's Companion to Ancient Geography*, p. 259-273, ici p. 263).

<sup>34</sup> DHGE, Tome XXV, col. 605-606. Il a y ici la question pour la localisation dans la Turquie moderne (examinée aussi par GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 25 n. 4) : il devrait être correspondre au petit village moderne de Iverönü.

<sup>35</sup> DHGE, Tome XI, col. 906-909.

<sup>36</sup> EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettolo, p. 10, Bettolo déconnecte les deux rapports de Sozomène et une lettre de Grégoire envoyée à un certain Évagre. Grégoire a certainement influencé Évagre, comme le souligne la lecture de la notice de Sozomène par GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 33, mais pas dans sa jeunesse, puisqu'Évagre ne l'a probablement rencontré que plus tard à Constantinople.

<sup>37</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 31-32. BUNGE, 'Évagre le Pontique fut-il un condisciple?', suggère qu'Évagre étudia à Antioche avec Jean Chrysostome sous la direction de Libanios. Bien que l'idée soit suggestive, elle reste toujours une hypothèse.

<sup>38</sup> Pour une liste des auteurs, voir QUASTEN, *Patrologia II*, p. 192-304.

<sup>39</sup> DE BERNARDI FERRERO, 'Cappadocia'. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, p. 5-26. Pour une histoire de la Cappadoce pendant l'Antiquité tardive, voir METIVIER, *La Cappadoce*, en particulier les p. 171ss pour les rapports avec la capitale et le rôle des évêques de Césarée.

évêques, qui ont mené ses études à Athènes ou à Antioche avec Libanios<sup>40</sup>. Toutefois, la même ville de Césarée est un centre d'éducation, que l'on peut voir de la présence de trois Cappadociens mais aussi d'Évagre<sup>41</sup>.

Évagre appelle Basile « la colonne de la vérité »<sup>42</sup> (1Tm :3,15) mais, il semble qu'Évagre « n'exprime [par-là] aucun sentiment d'affection personnelle »<sup>43</sup>. Dans une publication Bettiole a largement examiné la relation entre Évagre et Basile<sup>44</sup>. Tandis que la deuxième partie de son article est consacrée aux points communs théologiques, la première explore le milieu basilien dans lequel Évagre a vraisemblablement vécu et grandi. Bettiole approfondit les milieux autour d'Ibore, comme Néocésarée, Césarée et la Galatie. Il est frappé par certains détails : en premier lieu, la présence hypothétique de Basile en Héléнопont et donc il y aurait rejoint sa sœur<sup>45</sup> dans les années '70<sup>46</sup>, et en second lieu, l'insistance d'Évagre sur le rapport avec son père et sa « patrie »<sup>47</sup>. Nous pouvons penser que le rapport avec Basile a été effectivement décisif<sup>48</sup>. Il est écrit dans la version copte de l'*Historia Lausiaca* qu'Évagre, lors de son transfert de Césarée à Constantinople, « marchait sur les traces de saint Basile »<sup>49</sup>. La mort de Basile peut avoir retardé le départ de Césarée pour Constantinople. En effet si Basile meurt en 377 et non en 379, le départ nous explique que « le désarroi consécutif à la fuite du Pont n'a pas été de courte durée »<sup>50</sup>. En effet il écrit dans la *Lettre sur la foi* : Μάλιστα μὲν τῷ ἀδοκίτῳ τότε πληγεῖς, καθάπερ οἱ τοῖς αἰφνιδίοις ψόφοις ἀθρόως καταπλαγέντες, οὐ κατέσχον τοὺς λογισμοὺς, ἀλλ' ἐμάκρυνα φυγαδεύων καὶ ἠὺλίσθην χρόνον ἰκανὸν ἀφ' ὕμῶν<sup>51</sup> (« Complètement frappé par cet événement inattendu, comme ceux qui restent pétrifiés par des bruits imprévus, je ne pouvais plus contenir mes pensées, mais je m'éloignai, et je séjournai loin de vous pour une longue [suffisante ?<sup>52</sup>] période »). Dans ce passage il y a une double citation : ἐμάκρυνα φυγαδεύων καὶ ἠὺλίσθην χρόνον ἰκανὸν ἀφ' ὕμῶν vient du deuxième

---

<sup>40</sup> METIVIER, *La Cappadoce*, p. 325-330.

<sup>41</sup> METIVIER, *La Cappadoce*, p. 330-336.

<sup>42</sup> *Gnostikos* 45.

<sup>43</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 33.

<sup>44</sup> BETTIOLO, “Camminava sulle orme del Santo Basilio”.

<sup>45</sup> MORESCHINI, *I padri cappadoci*, p. 27, 30 et 37 rappelle la distance entre Basile et sa sœur Macrine.

<sup>46</sup> BETTIOLO, “Camminava sulle orme del Santo Basilio”, p. 63-65. Il se réfère au livre du ROUSSEAU, *Basil of Cesarea*.

<sup>47</sup> BETTIOLO, “Camminava sulle orme del Santo Basilio”, p. 68.

<sup>48</sup> BETTIOLO, “Camminava sulle orme del Santo Basilio”. p. 70, mais aussi à p. 75 dans la citation basilienne « nulla v'è [...] di tanto singolare da lasciarsi intravedere un ricordo personale ».

<sup>49</sup> AMELINEAU, *De Historia Lausiaca*, p. 106. BUNGE, DE VOUGÛE, *Quatre ermites*, p. 155.

<sup>50</sup> EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiole, p. 69. L'émotion provoquée par le décès de Basile est aussi soulignée par BAAN, *I «due occhi dell'anima»*, p. 22-23, où il suggère que cela e été une vraie fuite de Césarée, bien qu'il ne prenne pas en considération cette théorie.

<sup>51</sup> BASILIO, *Le Lettere*, p. 86(t)-87(v).

<sup>52</sup> Cette lecture est donnée par Bettiole (« un po' di tempo »), tandis que Forlin Patrucco préfère « lungo tempo ».

discours de Grégoire de Nazianze, ἐμάκρυνα φυγαδεύων καὶ ἠὺλίσθην ἀφ' ὑμῶν χρόνον οὐ μικρόν<sup>53</sup>, qui cite également le Psaume 54,8 (LXX), ἐμάκρυνα φυγαδεύων καὶ ἠὺλίσθην. Ce long discours a été écrit à Annési début 362, dans la solitude d'un monastère basilien. Mais à qui était-il adressé ? Bernardi interprète cette lettre comme un *plaidoyer* : Grégoire s'accuse et se défend face au clergé et aux moines de Nazianze<sup>54</sup>. Il veut manifestement se justifier pour avoir fui Nazianze. Certaines pages sont consacrées à la description du silence du monastère, lieu de sa retraite. Évagre écrit sa *Lettre sur la foi* dans les années 380-381 à Constantinople, sous l'épiscopat de Grégoire même ; le discours de Grégoire était probablement déjà connu. Nous avons juste une lettre d'Évagre qui nous informe assez partiellement et brièvement<sup>55</sup> sur ses affaires entre Césarée et Constantinople, qui l'ont, en quelque sorte, marqué. S'agit-il d'une rupture avec le milieu basilien<sup>56</sup> ? Nous ne pouvons pas répondre à cette question car les sources restent muettes.

À Constantinople il se mit au service de l'évêque Grégoire de Nazianze. Leurs relations étaient sûrement positives<sup>57</sup>, puisque Évagre fut ordonné diacre par lui<sup>58</sup> et que Grégoire lui laissa dans son testament « une chemise, une tunique, deux manteaux et de sous d'or au nombre de trente »<sup>59</sup>. Évagre revêtit certainement le rôle de théologien chez Grégoire et aussi chez Nectaire, son successeur.

Indépendamment de ces notes biographiques, la *Lettre sur la foi* est elle aussi une source importante sur la jeunesse d'Évagre avant son séjour en Égypte. Elle est la preuve qu'il s'était formé à la culture théologique grecque. Cette lettre le montre bien : on y trouve des citations d'Aristote et de l'*Isagogé* de Porphyre. Dans la *Lettre sur la foi* Évagre cherche « à donner une base philosophique à sa position théologique »<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, SC 247, 1978, p. 86.

<sup>54</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, SC 247, p. 29-37.

<sup>55</sup> Gribomont dans le commentaire écrit : « come se l'autore provasse un certo imbarazzo » (BASILIO DI CESAREA, *Le Lettere*, p. 297).

<sup>56</sup> MORESCHINI, *I padri cappadoci*, p. 75 : « La stessa scelta di vita monastica [di Evagrio] va in una direzione ben precisa, che è quella di un monachesimo assai diverso da quello a cui si era dedicato Basilio » (voir aussi plus avant p. 347-348).

<sup>57</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 37-39. EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettio, p. 28-34.

<sup>58</sup> Plusieurs sources comme la vie copte, Socrate et Sozomène nous le disent.

<sup>59</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 38. BEAUCAMP, 'Le testament de Grégoire de Nazianze', p. 36 (t) et p. 37 (v), p. 65-66 le commentaire. Le diacre Theodulos, cité juste après Évagre, reçoit un traitement similaire.

<sup>60</sup> GEHIN, 'Le place de la Lettre', p. 30-36, ici 36. Cet article en général porte avant les études sur le substrat philosophique traditionnel d'Évagre, déjà étudié par LACKNER, 'Zur profanen Bildung des Euagrios Pontikos', p. 17-29 (cfr. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 31-32).

## Le passage à Jérusalem et en Égypte

L'*Historia Lausiaca* nous raconte qu'Évagre quitta Jérusalem après un rêve qui l'avait informé qu'à la cour impériale un mari jaloux voulait se venger<sup>61</sup>. Cet épisode nous apprend qu'Évagre, après la morte de Basile (379), a pris ses distances envers l'environnement cappadocien et que la fuite de Grégoire du siège de Constantinople, le poussa vers une « conversion » monastique<sup>62</sup>, qui se révéla pourtant très difficile, peut-être même à cause de l'atmosphère très intellectuelle qu'il trouva chez Rufin et Mélanie. En fait, à Jérusalem il fut accueilli par Mélanie l'ancienne<sup>63</sup> et Rufin d'Aquilée. Tous les deux sont de fervents lecteurs d'Origène. Rufin (comme on le verra) traduira Origène après son retour en Italie. Ce milieu, idéal pour l'intellectualisme d'Évagre, n'est toutefois pas compatible avec son choix monastique. Il tombe donc malade, et Mélanie le guérit en comprenant ses difficultés spirituelles<sup>64</sup>. À cette guérison correspond la prise d'habit (des mains de Rufin) pendant la Pâque de 383 et l'envoi en Égypte.

Il s'ensuit qu'Évagre arrive en Égypte après Pâques 383. Après une probable rencontre avec Didyme l'Aveugle, non attestée<sup>65</sup>, Évagre se dirige vers sa nouvelle demeure monastique. Vers quel type de monachisme Évagre s'orientait-il ? Comme de coutume les deux premières années de vie cénobitique étaient à Nitrie<sup>66</sup>. Bien que la région ait été appelée « mont de Nitrie »<sup>67</sup> (τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας), le terme indiquait un lieu désert autour du village de Nitrie<sup>68</sup>. Les installations des Kellia et de Scété étaient plus isolées. Cet isolement n'était pourtant pas

---

<sup>61</sup> Je pense que ce problème-là (en simplifiant, la continence) ne doit pas être sous-estimé, car il revient aussi à Jérusalem, dans une forme plus mondaine. La vie copte nous informe : « la jeunesse bouillonnante, l'abondance de savoir verbal, le changement de beaux vêtements – il en changeait deux fois par jour – le firent tomber dans l'orgueil et le plaisir du corps », BUNGE, DE VOGÜE, *Quatre ermites*, p. 157) et en Égypte (« Peu de temps avant sa mort, il déclarait : « Voici trois ans que je ne suis plus troublé par le désir charnel » », PALLADE, *Histoire Lausiaque*, éd. Molinier, p. 171). Voir aussi GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 70-71. Pour le problème autour la sexualité dans le monachisme égyptien ancien, voir ROUSSELLE, *Porneia*, chapitre X, et pour l'*Historia Lausiaca* voir SCORZA BARCELLONA, 'Matrimonio, tentazioni e peccati della carne'.

<sup>62</sup> Ainsi le suggère BAAN, *I « due occhi dell'anima »*, p. 23, en soulignant l'attractivité de la Palestine pour les aspirants ascètes vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>63</sup> Voir COHICK, BROWN HUGES, *Christian Women in the Patristic World*, p. 200-204 et MOINE, 'Melaniana'.

<sup>64</sup> Évagre a toujours estimé Mélanie comme une aide à sa santé, cfr. *Epistula* 1,1 (FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 564, tr. all. BUNGE, *Briefe*, p. 171).

<sup>65</sup> Évagre semble bien connaître Didyme, à tel point qu'il l'insère dans *Praktikos* 98 et *Gnostikos* 48. Un séjour à Alexandrie pour le rencontrer semble probable (GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 45). Rufin avait passé des années comme disciple de Didyme, et il était le chef de file de l'exégèse alexandrine de l'époque (voir SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, p. 204-216, PRINZIVALLI, *Didimo il cieco e l'interpretazione dei salmi*). Une étude comparative sur l'exégèse de Didyme et d'Évagre est encore un pieux souhait.

<sup>66</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 198 : « ἐξέρχεται ἐκδημήσας εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας τὸ ἐν Αἰγύπτῳ. Ἐν ᾧ οἰκήσας δεῦτερον ἔτος τὸ τρίτον εἰσβάλλει εἰς τὴν ἔρημον » (« [il] partit s'exiler sur la montagne de Nitrie qui se trouve en Égypte. Il y habita deux années, et, la troisième, il s'engagea plus avant dans le désert », PALLADE, *Histoire Lausiaque*, p. 169).

<sup>67</sup> CAPPOZZO, *I monasteri*, p. 21 : « Del sito, che si trova oggi quasi certamente presso il moderno villaggio di el-Barnugi, non rimane più nulla ». Pour ὄρος voir WIPSYZCKA, *Moines et communautés*, p. 110-111.

<sup>68</sup> WHITE, *The monasteries*, II, p. 21-22.

absolu : les échanges entre les villes et le désert étaient nombreux et le phénomène monastique ne peut plus être qualifié comme exclusivement *rural*<sup>69</sup>. Les moines étaient quasi sûrement alphabétisés<sup>70</sup> et, concernant Évagre, l'idée qu'il importe des idées étrangères dans le milieu égyptien n'est non plus valable. J'estime au contraire qu'Évagre alla en Égypte car il y trouvait un milieu culturel compatible avec lui<sup>71</sup>. Nous devons certainement tenir compte du succès du monachisme égyptien dans toute la Méditerranée : Basile alla en Égypte pour suivre Eustathe ; Jean Cassien y alla, attiré par la réputation des moines ; Jérôme et Paula visitèrent le mont de Nitrie. Enfin, Rufin et Mélanie l'Ancienne s'y sont rendus aussi. Là-bas elle rencontra abba Pambo et abba Macaire<sup>72</sup>. Leurs fondations monastiques à Jérusalem s'inspirent de celles d'Égypte. Il était donc naturel de penser envoyer Évagre, besogneux et en recherche d'une radicalité évangélique, vers un milieu qui était considéré comme le berceau du monachisme.

Évagre fréquenta l'école de deux Macaire<sup>73</sup>. Macaire le Grand (+390)<sup>74</sup> fut un moine ancien qui vécut avec Antoine pendant ses dernières années, et qui fonda la colonie de Scété dans les années 340 ; Macaire l'Alexandrin (aussi appelé ὁ Πολιτικός, « le citoyen », +394)<sup>75</sup> était plus jeune et son surnom dérive de sa provenance d'Alexandrie et de son séjour à Nitrie et aux Kellia bien plus proches par rapport à Scété d'Alexandrie.

Évagre passa ses quatorze dernières années aux Kellia<sup>76</sup>. Sa vie aux Kellia se passa entre un jeûne strict, peu de sommeil (un tiers de la nuit), et le travail de copiste. Il était sûrement entouré par des élèves, parmi lesquels Jean Cassien et Pallade ; les sources témoignent de l'existence de ce groupe<sup>77</sup>. Les échanges épistolaires témoignent de ses fréquents contacts avec

<sup>69</sup> WIPSYZKA, 'Le monachisme égyptien et les villes', p. 281-336.

<sup>70</sup> SHERIDAN, 'Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano', p. 177-216, en particulier p. 184-189. Encore très valable est l'étude de RUBENSON, *The letters of St. Antony*. Une étude récente, WORTLEY, *An introduction to the Desert Fathers*, p. 137-146. D'AYALA VALVA, *La bibbia nell'esperienza spirituale dei padri del deserto*, souligne l'importance de la Bible et leur méthode de lecture et de méditation.

<sup>71</sup> KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus*, p. 18.

<sup>72</sup> WHITE, *The monasteries II*, p. 75-77.

<sup>73</sup> BUNGE, 'Évagre le Pontique et les deux Macaire'. Pour leur identité voir aussi GUILLAUMONT, 'Le problème des deux Macaire dans les "Apothegmata Patrum"'.  
<sup>74</sup> DS, X, col. 11-13. Évagre l'appela « vase d'élection » (τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, *Praktikos* 95). Voir aussi KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus*, p. 102-107.

<sup>75</sup> DS, X, col. 4-5.

<sup>76</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 198-202, tr. fr. PALLADE, *Histoire Lausiaque*, p. 169-171. Pour le site de Kellia voir WIPSYZKA, *Moines et communautés*, p. 206-212. Pour la vie monastique en général dans ces sites, voir GUILLAUMONT, 'Histoire des moines aux Kellia', p. 151-167, REGNAULT, *La vie quotidienne et HARMLESS*, *Desert Christians*, p. 173-180.

<sup>77</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 57. La vie copte nous dit en effet qu'Évagre recevait chaque jour jusqu'à six personnes (AMELINEAU, *De Historia Lausiaca*, p. 114-115, tr. fr. BUNGE, DE VOGÛE, *Quatre ermites*, p. 161-162). Pour l'hospitalité chez les pères du désert voir en général WORTLEY, *An introduction to the Desert Fathers*, p. 98-115.

le monde extérieur au désert<sup>78</sup>. En plus, Évagre voyagea dans l'Égypte : à Lycopolis pour rencontrer Jean, à Alexandrie pour Didyme et peut-être l'évêque Théophile, à Scété pour rencontrer Macaire le Grand.

Il mourut le jour de l'Épiphanie de l'an 399 à 54 ans<sup>79</sup>. Au printemps qui suivait sa mort, la querelle origéniste éclata encore une fois. Elle ne toucha donc pas Évagre<sup>80</sup>.

Après sa mort ses œuvres ont circulé dans les cercles des moines de toute la Méditerranée orientale<sup>81</sup>. Diadoque de Photicé, né autour l'an 400, a subi sûrement une fascination par les centuries évagriennes. Son œuvre en est le reflet<sup>82</sup>. Claire Guillaumont a montré la diffusion rapide des copies du *Praktikos* en Palestine, à Jérusalem et à Saint Sabas, à Constantinople (l'historien Socrate et Nil d'Ancire) et, à partir de là, au mont Athos<sup>83</sup>. La traduction arménienne du *Praktikos* semble être faite directement du grec. Cette diffusion dans tout l'Orient à partir de la Palestine est peut-être imputable à ses amis Rufin et Mélanie et leur monastère du Mont Olivet.

Après le deuxième concile de Constantinople (553) une vraie *damnatio memoriae* a eu lieu, qui réussit car beaucoup d'œuvres ont été éliminées (brûlées ?) ou mises sous le nom de Nil d'Ancyre. Toutefois, il serait incorrect de dire qu'Évagre a été totalement oublié. Notre étude critique prouvera que le nom d'Évagre dans les manuscrits latins et syriaques n'a jamais créé difficulté. On peut trouver aussi une effigie d'Évagre dans une église datée du XIe siècle<sup>84</sup>. Des représentations d'Évagre se retrouvent aussi dans les manuscrits grecs<sup>85</sup>.

---

<sup>78</sup> Toutefois, comme a affirmé Darling Young, « Unlike the letters of his former teachers and sponsors Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus, or even older contemporaries like Julian or Libanius, the letters of Evagrius were not intended to drum up business as a rhetorical instructor or celebrate urban public life, to extend the influence of a bishop, or to teach publicly (or even to amuse) a wide and sophisticated audience of readers and listeners. Most important, they had little to do with the public affairs, religious or political, of their time. Evagrius's letters were written as personal communications and sent to sympathetic recipients within a tight circle of similarly philosophical ascetics in a limited geographical area, the monastic settlements of northern Egypt and the community associated with Melania and Rufinus on the Mount of Olives in Jerusalem » (DARLING YOUNG, 'The Letter Collection of Evagrius of Pontus', ici p. 161).

<sup>79</sup> Pallade semble y être présent. Cette date, bien qu'elle soit acceptée par tous les savants, est hypothétique.

<sup>80</sup> Tous les commentateurs ont souligné que son nom ne ressort jamais. Sur ce silence les hypothèses abondent.

<sup>81</sup> Pour un nouvel aperçu, BUNGE, « *Évagre le sage* ».

<sup>82</sup> DIADOQUE, *Œuvre spirituelles*, SC 5, p. 23.

<sup>83</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* I, SC 170, p. 390-393.

<sup>84</sup> SCHUSTER, 'Della Basilica di San Martino e di alcuni ricordi Farfensi'. Sur la fresque de cette église, CANTONE, 'La decorazione pittorica', pour l'XIe siècle p. 103.

<sup>85</sup> <https://evagriusponticus.net/images.htm>

## Œuvres

Présenter succinctement toutes les œuvres d'Évagre est un travail quasi impossible et dépasse les limites de notre recherche. La présentation de Guillaumont, presque complète, est encore valable<sup>86</sup>. Une datation précise des œuvres est très difficile, sauf pour l'*Epistula fidei*, datée des années qu'il passa à Constantinople, donc de 379-380. Toutes les autres datent du séjour d'Évagre en Égypte<sup>87</sup>. Guillaumont propose deux grandes périodes<sup>88</sup> :

- entre 383 et 393, *Ad Eulogium, Ad monachos, Ad virginem, Praktikos* (première rédaction), *Gnostikos, Kephalaia gnostika, Scholia (in Psalmos, in Proverbia, in Ecclesiasten)*
- entre 393 et 399, *Praktikos* (deuxième rédaction avec prologue et épilogue), *De malignis cogitationibus* (première rédaction), *De oratione, De malignis cogitationibus* (deuxième rédaction), *Antirrhêtikos, Epistula ad Melaniam*.

Les autres œuvres, qui ne sont pas citées ici, ne portent aucune indication quant à une possible date de composition.

Une grande partie des œuvres évagriennes est constituée de scholies des livres bibliques. Cette œuvre exégétique a été partiellement éditée par Paul Géhin<sup>89</sup>, et elle nous montre le grand souci d'Évagre pour la lecture spirituelle de la Bible conforme à la tradition alexandrine<sup>90</sup>. Ce genre n'a jamais été traduit en latin, syriaque ou arménien et a convergé dans la grande tradition scholiaste, à partir de laquelle les savants ont effectué un grand nombre d'extrapolations<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 99-159. Sa présentation des œuvres d'Évagre (transmises aussi dans autres langues que le grec) n'est pas toujours claire : le premier chapitre (p. 99-111) est établi d'après la tradition indirecte (Socrate et Gennade), et le quatrième (p. 147-159) traite des œuvres plus douteuses (*Capitula discipulorum*, les œuvres transmises en syriaque et arménien) ; toutefois le deuxième et le troisième semblent être regroupements aléatoires. Une mise à jour constante (mais pas toujours précise) est dans la base de données <https://evagriusponticus.net/corpus.htm>. Le deuxième volume du CPG (publié en 1974) a été récemment mis à jour (2023) et se révèle un valable outil de recherche.

<sup>87</sup> La professeure Robin Darling-Young (The Catholic University of America, Washington, DC) a proposé dans plusieurs conférences (et aussi dans des conversations privées) une datation différente, mais elle n'a pas encore publié rien sur le sujet. Un article de Joel Kalvesmaky sera bientôt publié à propos de la datation d'une partie des *Kephalaia gnostika* à la période d'Évagre à Constantinople.

<sup>88</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 169-170. Voir aussi DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, p. 24-27.

<sup>89</sup> EVAGRE, *Scholies aux Proverbes*, SC 340, EVAGRE, *Scholies à l'Écclésiaste*, SC 397, EVAGRE, *Scholies aux Psaumes I*, SC 614, EVAGRE, *Scholies aux Psaumes II*, SC 615.

<sup>90</sup> Le livre BAAN, *I « due occhi dell'anima »* est la seule étude d'une certaine importance sur l'activité exégétique d'Évagre. Toutefois, le livre ne se concentre pas sur les scholies seules mais sur l'*opera omnia* d'Évagre. En bref, il dit : « Per lui l'essenziale nell'interpretazione biblica è la scoperta del senso nascosto, spirituale, reperibile nel testo sacro dei progrediti nella vita spirituale » (p. 82). Déjà Géhin avait souligné cette priorité de la vie spirituelle sur l'exégèse : « Il subordonne entièrement son interprétation à sa conception de la vie spirituelle » (EVAGRE, *Scholies aux Proverbes*, SC 340, p. 18). Pour le rôle de l'exégèse dans la prière, voir aussi STEWART, 'Imageless Prayer', p. 199-201.

<sup>91</sup> RONDEAU, 'Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique' (publié en 1960) a permis une première exploration de ce grand commentaire (qui était mêlé aux scholies d'Origène), publié seulement en 2021. Pour le psautier dans la spiritualité évagrienne, voir DYSINGER, *Psalmody and Prayer*.

Les œuvres en prose abordent des thèmes divers. Le *Rerum monachalium rationes*<sup>92</sup> est un traité qui se concentre sur la quiétude (ήσυχία), vraie base de la vie monastique. L'*Ad Eulogium*<sup>93</sup> est un traité s'adressant à un débutant, mais alors très lettré ; Évagre se place à son niveau, en recherchant un vocabulaire classique et parfois aulique<sup>94</sup>. Ces deux traités, presque les seuls en prose, sont en fait utilisés par Guillaumont pour présenter la théorie monastique générale d'Évagre<sup>95</sup>. Les lettres, qui abordent thèmes variés comme l'occasion d'une visite, la guérison spirituelle, l'envoi d'un texte, questionnaires doctrinaux (*Epistula fidei*, *Epistula ad Melaniam*) sont aussi en prose.

En tout état de cause, le genre littéraire de prédilection d'Évagre est le chapitre, κεφάλαιον<sup>96</sup>. Toutes ses œuvres majeures ont été écrites d'après ce modèle, que se soient la trilogie *Praktikos – Gnostikos – Kephalaia gnostika* ou l'autre trilogie *De oratione – De malignis cogitationibus – Skemmata*<sup>97</sup>, l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, les *Spiritalia sententiae* (CPG 2444), les *Aliae maximae* (CPG 2445), le *De octo spiritibus malitiae* ou encore le très célèbre *Antirrhêtikos*<sup>98</sup>. Cette façon d'écrire, bien qu'elle n'ait pas été inventée par Évagre<sup>99</sup>, lui permet de concentrer l'essentiel en peu des lignes ou en peu de mots, et donc de se débarrasser de tout ce qui n'est pas utile à la vraie compréhension. En plus, ce n'est pas seulement le chapitre même qui a établi une signification, mais aussi la structure même de l'œuvre, l'enchaînement des chapitres. Ce n'est pas un hasard si le *Praktikos* comporte 100 chapitres, le *Gnostikos* 50 et les *Kephalaia gnostika* 540. Le fait qu'il manque 60 chapitres dans les *Kephalaia gnostika* a soulevé depuis l'Antiquité tardive la question de savoir s'ils ont jamais existé. Les anciens avaient ajouté 60 chapitres, c'est-à-dire les *Skemmata*, appelés *Pseudo-Supplementum*, pour combler le vide apparent<sup>100</sup>. Évagre écrit aussi une note pour le copiste

<sup>92</sup> CPG 2441. Le texte manque d'une édition critique ; le texte est lisible dans PG 40, col. 1251-1256, traduction italienne et notes dans EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiolo, p. 167-183, traduction anglaise et notes dans EVAGRIUS, *The Greek Ascetic Corpus*, (éd.) Sinkewicz, p. 1-11 et 233-235, et aussi dans CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, p. 81-88.

<sup>93</sup> Édition critique et traduction française dans ÉVAGRE, *À Euloge*, SC 591.

<sup>94</sup> ÉVAGRE, *À Euloge*, SC 591, p. 17-29.

<sup>95</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 177-204.

<sup>96</sup> Pour une analyse précise de ce genre, voir KALVESMAKI, 'Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters' et GEHIN, 'Les collections de *Kephalaia* monastiques'.

<sup>97</sup> STEWART, 'Imageless Prayer', p. 182-184.

<sup>98</sup> Pour une présentation et traduction anglaise de ce traité, voir EVAGRIUS, *Talking Back*. L'édition critique vient paraître dans SC pour soins de père Fogielman (une mise à jour sur la tradition manuscrite PIRTEA, 'The Oriental Version').

<sup>99</sup> Les *Sentences* de Sexte (texte grec dans CHADWICK, *The Sentences of Sextus* ; pour l'étude de différents aspects, y compris la relation avec Évagre, voir PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*) étaient déjà célèbres à l'époque (elles sont citées par Origène), et il faut remarquer que des κεφάλαια furent écrits aussi par les manichéens.

<sup>100</sup> *Skemmata* (CPG 2433) n'a pas encore été étudié, et sa tradition manuscrite (dans plusieurs langues) reste confuse (voir GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 131-132). Dans le commentaire de Babaï le Grand aux *Kephalaia gnostika*, Babaï commente aussi le supplément (FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 422-470).

avant le texte du *Praktikos* : « Je prie les frères qui lisent ce livre et qui désirent le recopier de ne pas lier un chapitre à l'autre, ni de placer sur la même ligne la fin du chapitre qui vient d'être écrit et le commencement de celui qui va l'être, mais de faire commencer chaque chapitre par son propre commencement, selon la division que nous avons marquée aussi par des numéros ; ainsi, en effet, il sera possible de sauvegarder l'ordonnance par chapitres et, en même temps, ce qui est dit sera plus clair »<sup>101</sup>. L'agencement n'est pas seulement important pour les œuvres majeures (*Praktikos*, *Gnostikos*,...) mais aussi toutes pour les autres. Le *De oratione*, par exemple, comporte 153 chapitres pour des raisons précises qu'Évagre lui-même explique dans l'introduction : « Le nombre cent est en lui-même carré ; tandis que cinquante-trois est triangulaire et sphérique, car vingt-cinq sphérique, puisque cinq fois cinq font vingt-cinq »<sup>102</sup> et il continue<sup>103</sup>. Dans l'*Ad monachos*, sujet de notre enquête, on ne trouve pas de numérotation précise, mais cela ne signifie pas l'absence de toute structure. En bref, le κεφάλαιον est le genre qu'Évagre a sûrement le plus aimé, utilisé et raffiné pendant sa vie d'écrivain.

## Les études sur Évagre

Les études modernes sur Évagre<sup>104</sup> ont débuté après la publication de la monographie rédigée par Otto Zöckler en 1893<sup>105</sup>. Au début du XXe siècle d'importantes éditions critiques furent publiées<sup>106</sup>. Jusqu'aux années 50 du XXe siècles, les nombreuses études, philologiques et doctrinales, comme celles de Irénée Hausherr et Joseph Muylersmans ont éveillé l'intérêt pour Évagre. La découverte d'une version différente des *Kephalaia gnostika* par Antoine Guillaumont a donné un nouvel essor aux études évagriennes, avec des éditions critiques<sup>107</sup> et des études sur la doctrine d'Évagre<sup>108</sup>. Cette école d'études, marquée par un souci philologique<sup>109</sup>, part du postulat qu'Évagre est, comme avait dit Von Balthasar, plus 'origéniste

<sup>101</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* II, SC 171, p. 497 en note.

<sup>102</sup> ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, SC 589, p. 213.

<sup>103</sup> La structure du *De oratione* est compliquée, voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, SC 589, p. 375-381 (une autre explication avec des figures par Messana dans EVAGRIO, *La preghiera*, p. 28-33. JOEST, 'Die arithmetische Feinstruktur im Traktat *De oratione* des Evagrius Pontikos' suggère un autre type de lecture basé toujours sur la numérologie. P. Giorgio Giurisato vient bientôt publier un ouvrage sur la structure du *De oratione*).

<sup>104</sup> Après les articles de CASIDAY, 'Gabriel Bunge' et DELCOGLIANO, 'The Quest for Evagrius of Pontus', de loin le meilleur résumé a été achevé par BAAN, I « *due occhi dell'anima* », p. 34-55, en particulier le tableau p. 53.

<sup>105</sup> ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus*. En effet, au début du XVIIIe siècle, TILLEMONT, *Mémoires*, X, p. 368-386, avait consacré un chapitre à Évagre.

<sup>106</sup> FRANKENBERG, *Euagrius Pontikos*. GRESSMANN, 'Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos'. EVAGRIUS, *Vark' ew matenagrut 'iwnk': T'argmanealk' i hunē i hay barbar i E. daru*.

<sup>107</sup> GUILLAUMONT, *Les six centuries des "Kephalaia gnostica"*. ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 170-171. ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356. ÉVAGRE, *Sur les pensées*, SC 438.

<sup>108</sup> GUILLAUMONT, *Les "Kephalaia gnostica"*. GUILLAUMONT, *Un philosophe*.

<sup>109</sup> Le continuateur de l'œuvre de Guillaumont est son élève Paul Géhin, ancien directeur de la section grecque de l'IRHT, CNRS, Paris. Ses travaux philologiques sur Évagre, encore en cours, sont des points fixes de la recherche.

que Origène<sup>110</sup>. Comme on peut le remarquer dans le titre de l'ouvrage posthume de Guillaumont, *Un philosophe au désert*, qui reprend le titre de son article de 1972<sup>111</sup>, le point de départ pour analyser Évagre, selon cette école, est la philosophie<sup>112</sup>. Un bon nombre des savants a suivi cette ligne d'étude, comme François Refoulé, Michael O'Laughlin, Elizabeth Clark et István Perczel. Depuis les années 1980, Gabriel Bunge a commencé à publier des articles, en privilégiant la doctrine, la prière et la spiritualité d'Évagre, plutôt que l'édition des textes<sup>113</sup>. Bunge entreprend un renouveau des études avec la remise en cause de la condamnation d'Évagre au deuxième concile de Constantinople en 553. Il juge les études de Guillaumont viciées par cette condamnation. Il est d'avis que Guillaumont avait proposé une christologie évagrienne hérétique, cohérente avec le jugement de la postérité<sup>114</sup>. Cette 'école bénédictine' compte des auteurs comme Jeremy Driscoll, Mark Sheridan, Augustin Casiday, Luke Dysinger, Izsák Baán, dans une certaine mesure Columba Stewart et Julia Konstantinovskiy, et tout récemment Leszek Misiarczyk<sup>115</sup>. En fait les deux courants d'études s'appuient non seulement sur différents jugements à propos de la christologie ou de la théologie en général, mais se concentrent sur des textes différents : Bunge privilège les *Praktikos-Gnostikos* et les *Scholia*, tandis que Guillaumont a étudié en détail les *Kephalaia gnostika*. Malheureusement les deux courants refusent parfois de s'écouter<sup>116</sup> et les critiques deviennent acerbes<sup>117</sup>. Toute une série des livres seront inspirés par ces courants. À propos de la première controverse origéniste de la fin du IV<sup>e</sup> siècle Elizabeth Clark s'appuie sur les études de Guillaumont<sup>118</sup>, tandis que l'étude

<sup>110</sup> VON BALTHASAR, 'Metaphysik und Mystik', p. 32: « Er ist origenistischer als Origenes ».

<sup>111</sup> GUILLAUMONT, 'Un philosophe au désert'.

<sup>112</sup> Voir, par exemple, GEHIN, 'La place de la lettre', p. 53-55.

<sup>113</sup> Toutefois il a aussi prêté attention aux textes, en traduisant toutes les lettres, BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*.

<sup>114</sup> Bunge accuse souvent Guillaumont d'avoir créé une Christologie évagrienne « particulière » (voir en dernier BUNGE, *Les enseignements d'Évagre* et BUNGE, « *Évagre le sage* »). On trouve des positions similaires dans des auteurs moins 'apologétiques', par exemple ALCIATI, 'Origene, gli antropomorfiti e Cassiano', p. 102 n. 31.

<sup>115</sup> MISIARCZYK, *Eight Logismoi*.

<sup>116</sup> Les uns citent rarement les autres. Les citations des œuvres de Bunge dans GUILLAUMONT, *Un philosophe* sont peu et critiques. Au contraire, l'école 'bénédictine' cite bien sûr les Parisiens, à cause de leurs travaux philologiques. Toutefois, l'approche critique parfois abuse le dessus et, par exemple, on renverse complètement l'étude de Guillaumont sur les *Kephalaia gnostika* jusqu'au point que la version plus proche à l'original devient S<sub>1</sub> et non S<sub>2</sub> (il me semble que le seul à le proposer soit CASIDAY, *Reconstructing*, p. 64-71, Bunge n'ayant jamais affirmé une telle chose).

<sup>117</sup> Voir GEHIN, 'Les développements récents', p. 122-123 : « Soucieux de réhabiliter Évagre au regard de l'orthodoxie et de le décharger des lourdes accusations qui pèsent sur sa doctrine, l'auteur développe la thèse inverse, selon laquelle la mystique d'Évagre est résolument "trinitaire et personnaliste" et repose sur des bases scripturaires et théologiques évidentes. Il entre dans de telles vues, de nature apologétique ou polémique, et dictées par un souci louable d'édification spirituelle des lecteurs, une certaine dose d'anachronisme et beaucoup d'extrapolations ».

<sup>118</sup> CLARK, *The Origenist Controversy*. Le livre se base sur l'idée que la controverse a été alimentée par Évagre lui-même juste avant sa mort (voir la récitation de SHERIDAN, 'Elizabeth A. CLARK, *The Origenist controversy*').

de Bunge sur les *Capitula discipulorum*<sup>119</sup> voulait démontrer que les chapitres étaient élaborés et rédigés bien après la mort d'Évagre, et non par ses disciples directs comme Géhin affirme dans son édition critique.

En dehors de la polémique entre les deux écoles, un nombre croissant d'étude est consacré au monachisme égyptien du IVe-Ve siècle, en tenant compte non seulement des œuvres d'Évagre mais d'autres sources telles que l'épiscopat de Théophile d'Alexandrie, les lettres d'Ammonas, les *Apophthegmata Patrum*. Bien que de nombreux progrès aient été réalisés, la situation résulte encore aujourd'hui, à notre avis, confuse et délicate. Nous estimons que pour bien comprendre Évagre, il faut avant tout le lire. Un trop grand nombre de traités est encore inédit. Cette thèse vise l'étude de la première réception d'Évagre en latin et syriaque à partir des éditions critiques. Nous sommes convaincus que seulement une profonde analyse des manuscrits et des textes peut nous aider à comprendre la réception d'Évagre. Comme on a écrit dans la *Préface* de cette thèse, nous voulons avoir recours à une approche philologique.

---

<sup>119</sup> BUNGE, *Les enseignements d'Évagre*.

## b. L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Le texte grec

Ce chapitre vise à présenter deux textes qui sont au cœur de la thèse, *Ad monachos* et *Ad virginem*<sup>120</sup>. Notre travail consiste en effet en une étude systématique des traductions latine et syriaque de ces deux textes : il faut donc comprendre en premier lieu leur origine. L'analyse des textes grecs proposée ici est strictement conforme aux traductions latines et syriaques.

Comme pour d'autres textes d'Évagre, le texte original en grec de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* nous est parvenu. L'édition critique fut réalisée par Hugo Gressmann en 1913<sup>121</sup>. Pour le texte de l'*Ad monachos* il avait utilisé cinq manuscrits grecs, l'édition latine de Lukas Holstenius et un manuscrit syriaque<sup>122</sup>. En fait, il faut noter que le choix de Gressmann de tenir compte de l'édition latine et du manuscrit syriaque n'est pas le meilleur, car l'édition latine de Holstenius ne donne pas le texte latin le plus ancien, et le manuscrit syriaque choisi est tardif. Néanmoins, cette édition reste précieuse. Une petite mise à jour a été faite par Muyltermans, qui a collationné deux autres manuscrits grecs<sup>123</sup>. Robert Sinkewicz a bien profité de cette mise à jour dans sa traduction<sup>124</sup>, qui apporte les ajustements nécessaires : quand elle s'éloigne de la version de Gressmann, il signale les variantes grecques qu'il a choisies dans les notes en bas des pages<sup>125</sup>. Pour notre étude comparative, le texte de Gressmann, avec les améliorations de

---

<sup>120</sup> Une breve présentation se trouve dans DE VOGÜE, *Histoire littéraire. Deuxième partie. Vol. 1*, p. 255-260.

<sup>121</sup> GRESSMANN, 'Nonnenspiegel und Mönchsspiegel', p. 143-165.

<sup>122</sup> Manuscrits grecs : Città del Vaticano, Barberinianus Graecus 515 (XIIIe siècle), Città del Vaticano, Vaticanus Graecus 703 (XIVe-XVe siècle), Mont Athos, Athos Protatou, 26 (IX-Xe siècle), Mont Athos, Athos Russikon 635 (XVIIe siècle), Città del Vaticano, Vaticanus Ottobonianus Graecus 436 (XVe siècle). Version latine : *Codex Regularum* (PG 40, col. 1277C-1282D, Gressmann croit que la version de la PG est la version de Rufin). Manuscrit syriaque : Città del Vaticano, Vaticanus sirius 126 (XIIIe siècle), N de notre édition critique syriaque.

<sup>123</sup> MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite*, p. 66-69, il a collationné les manuscrits Paris, Coislin graecus 109, ff. 185-189 et Paris, Parisinus graecus 1188, ff. 125v-130v. À la p. 70 on notera cette conclusion : « la collation n'a fourni aucune variante vraiment notable par rapport au texte imprimé ».

<sup>124</sup> En fait il ne renvoie pas directement au travail de Muyltermans, mais il me semble qu'il l'utilise. Il utilise aussi un autre manuscrit, le Mont Athos, Monê Megistes Lauras Γ 93 (XIIIe siècle) (pour ce manuscrit voir ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 170, p. 175-182 et ÉVAGRE, *À Euloge*, SC 591, p. 101-102) ; ce manuscrit préserve le chapitre de l'*Historia Lausiaca* sur Évagre et le nom d'Évagre est préservé et pas effacé (e.g. Εὐαγρίου μοναχοῦ κεφάλαια πρακτικά).

<sup>125</sup> EVAGRIUS, *The Greek Ascetic Corpus*, (éd.) Sinkewicz, p. 299-300. Il y aurait aussi quatre autres manuscrits signalés sur la plateforme *Pinakes* (<https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/12397/>) : Mont Athos, Monê Batopediou 57 (XIIIe siècle), Halmuros, Monê Xenias 2 (XVIe siècle), Oxford, Corpus Christi College 284 (XIVe siècle), Città del Vaticano, Vaticanus graecus 2028 (Xe-XIe siècle, Italie du Sud).

Sinkewicz, sera le texte sélectionné<sup>126</sup>. Quant à l'*Ad virginem* on a seulement un manuscrit<sup>127</sup>. Le texte grec omet une partie importante, le chapitre 54a, reconstructible par les témoins latins et syriaque. Gressmann dans le dernier chapitre de l'*Ad virginem* n'écrit pas *καὶ ὁμοουσίου* mais le signale en note, tandis que nous (et à l'instar de Sinkewicz dans sa reconstruction) l'avons intégré au texte. Le dernier chapitre se révèle être quasi identique à la finale de l'*Ad Eulogium*, voici la comparaison de deux textes :

<p><i>Ad Eulogium</i>, exhortation finale</p> <p>Οἱ ἐμοὶ λόγοι, ᾧ τέκνον, εἴρηγται πρὸς σε, τὰ δὲ ῥήματά μου τηρεῖτω σὴ καρδία· μέμνησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντος σε καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας τριάδος.<sup>128</sup></p>	<p><i>Ad virginem</i> 56</p> <p>Οἱ ἐμοὶ λόγοι, τέκνον, εἴρηγται πρὸς σε, τὰ δὲ ἐμὰ ῥήματα τηρεῖτω σὴ καρδία. μέμνησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντός σε, καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου τριάδος.</p>
--	--

Le seul mot qui diffère est l'avant-dernier, qui est *ἁγίας* pour l'*Ad Eulogium* et *ὁμοουσίου* pour l'*Ad virginem*. Toutefois, on notera que la variante *ὁμοουσίου* pour *ἁγίας* dans l'*Ad Eulogium* est présente dans un grand nombre des manuscrits. En effet, pour l'*Ad virginem*, *ὁμοουσίου* est attesté dans les deux versions latines (S<sub>r</sub> « homousion, idest unius substantiae », S<sub>h</sub> « unius substantiae »), tandis que la version syriaque S<sub>2</sub> simplifie toute la phrase et écrit seulement ܐܘܠܘܓܝܘܡ ܐܘܠܘܓܝܘܡ ܐܘܠܘܓܝܘܡ ܐܘܠܘܓܝܘܡ (« et n'oublie pas la sainte Trinité ! »), en éliminant aussi « adorable ». Je considère donc la présence de *ὁμοουσίου* justifiée par les versions latines et l'unique codex grec<sup>129</sup>, et je propose aussi la même lecture pour la finale de l'*Ad Eulogium*<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> La version arménienne, qui semble faite à partir du grec et non du syriaque, confirme toutes les leçons choisies par Sinkewicz. Une autre petite amélioration est MÜHMELT, 'Zu der neun'. Le chapitre 54 de l'*Ad monachos* est maintenu dans les *Apophthegmata patrum* de la série alphabétique, PG 65, col. 173, D, quatrième apophtegme. La PG reproduit l'édition de J. B. Cotelier de 1677, qui se base sur le Par. Gr. 1599 (voir l'analyse de la série alphabétique dans GUY, *Recherches*, p. 16-58). On n'a pas de différences notables par rapport au texte de Gressmann.

<sup>127</sup> Città del Vaticano, Barberinianus graecus 515 (XIII<sup>e</sup> siècle). La section évagrienne du manuscrit comporte les folia 50r-84v.

<sup>128</sup> EVAGRE, *À Euloge*, SC 591, p. 408.

<sup>129</sup> Comme on verra après, la version syriaque S<sub>1</sub> ne nous aide pas puisqu'elle s'arrête au chapitre 50 et la deuxième version arménienne (très tardive) se base sur cette version syriaque S<sub>1</sub>. La première version arménienne s'arrête au chapitre 27.

<sup>130</sup> Est-ce que *ἁγίας* est une variante plus simple à comprendre dans des textes exhortatifs ?

De tout ce qu'on a observé, on peut bien déduire déjà que d'un point de vue philologique, les versions occidentale et orientales sont un précieux instrument pour confirmer certaines leçons ou compléter une partie manquante des textes, comme AdVir 54a<sup>131</sup>.

La tradition manuscrite grecque nous donne aussi des indices précieux pour comparer le texte grec avec la version syriaque. Comme j'ai pu le constater, tous les manuscrits grecs cités contiennent le *Praktikos*, qui est l'œuvre majeure d'Évagre sur l'ascèse monastique. Certains manuscrits, comme le Città del Vaticano, Ottobonianus graecus 436 - un « florilège anarchique » selon Richard<sup>132</sup> - ne retiennent que quelques phrases du *Praktikos*. En général, la tradition manuscrite grecque semble unanime dans l'association de l'*Ad monachos* au *Praktikos*. Mieux, on peut considérer les manuscrits en question comme témoins d'une circulation des œuvres d'Évagre d'une façon plus ou moins cohérente. Le manuscrit Parisinus graecus 1188 a conservé pour l'*Ad monachos* des leçons anciennes, par exemple au chapitre 112<sup>133</sup>. Ce que confirment aussi les versions orientales (syriaque et arménienne) et la version latine. Le Parisinus Coislin 109 confirme le maintien des leçons originales (comme celles du chapitre 115). Ces manuscrits sont les seuls qui ont à la fois l'*Ad monachos* et le *Praktikos* intégralement. On pourrait imaginer que quand le *Praktikos* n'est pas en abrégé, les autres textes, comme l'*Ad monachos*, sont aussi complets. On vient de constater que le Vaticanus Ottobonianus Graecus 436 ne reprend que quelques phrases du *Praktikos*<sup>134</sup> et on notera qu'ici l'*Ad monachos* n'est pas complet, car il s'arrête au chapitre 39. Est-ce que cet exemple de la bonne conservation du *Praktikos* et de l'*Ad monachos* ensemble répète-t-il aussi dans la tradition manuscrite syriaque ? Le *Praktikos* et l'*Ad monachos* sont parmi les œuvres les plus copiées du corpus syriaque évagrien, et, de ce que j'ai pu noter maintenant, leur circulation est associée. Pour une confrontation plus précise et plus approfondie des manuscrits syriaques et latins, on doit toujours prendre en considération l'état de conservation en grec, car les traditions latine et syriaque ont des approches similaires et différentes. La tradition manuscrite grecque nous livre les œuvres d'Évagre comme un corpus plus ou moins uni, et la tradition syriaque, comme on verra plus tard, agit ensemble de façon analogue. En revanche, la tradition latine a omis les autres textes d'Évagre, et, en dissociant l'*Ad monachos* d'autres œuvres, elle l'a gardé

---

<sup>131</sup> L'édition critique en syriaque qu'on va aborder dans les chapitres suivants nous sera fort utile pour une future édition critique du texte grec.

<sup>132</sup> RICHARD, *Opera minora I*, 1 col. 510.

<sup>133</sup> MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite*, p. 69.

<sup>134</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique I*, SC 170, p. 279-282.

comme une exhortation monastique. En latin - comme on verra plus loin - on trouve l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans les collections de règles ou exhortations.

L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* ont été traduits plusieurs fois et dans plusieurs langues modernes ; pour le texte grec l'édition de référence est toujours celle de Gressmann. Pour l'*Ad monachos* on a deux traductions italiennes<sup>135</sup>, deux traductions anglaises<sup>136</sup>, une traduction française<sup>137</sup>, deux allemandes<sup>138</sup> et en d'autres langues encore<sup>139</sup>. Le texte de l'*Ad virginem* est presque toujours traduit à la suite de l'*Ad monachos*<sup>140</sup>. Nous avons fourni une traduction des textes à partir de la traduction française de Lavaud de 1967. On a traduit seulement ce qui se trouve en grec, sans les ajoutes du latin et syriaque. Les versions orientales et latines, sont toutefois prises en compte pour le choix des variantes.

### Le style d'écriture

Socrate de Constantinople (380-450) consacre le chapitre XXIII du quatrième livre de son *Histoire Ecclésiastique* aux moines d'Égypte<sup>141</sup>. Évagre y est présenté comme disciple de deux Macaire et il y revête une place beaucoup plus importante que les autres. Si pour les autres personnages Socrate nous transmet seulement des anecdotes et apophtegmes, pour Évagre il cite les titres de certaines œuvres desquelles, par ailleurs, il tire des longues citations<sup>142</sup>. L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* sont cités après le *Praktikos*, le *Gnostikos*, l'*Antirrhêtikos* et les *Kephalaia gnostika* : ἔτι μὴν καὶ στιχηρὰ δύο, ἓν πρὸς τοὺς ἐν τοῖς κοινοβίοις ἢ ἐν συνοδίαις μοναχοῦς καὶ ἓν πρὸς τὴν παρθένον, « enfin deux ouvrages en vers, l'un *Aux moines dans les couvents et les communautés*, l'autre *À la vierge* »<sup>143</sup>. Socrate utilise le mot στιχηρός (« disposé par lignes / vers »), qui, en général, indique la composition d'un livre poétique de la Bible ou un ouvrage composé en vers ou petits paragraphes. Avant Socrate, Pallade avait déjà utilisé le mot στιχηρός dans ce sens<sup>144</sup>. Cette double signification est possible pour nos textes : la liaison poético-biblique, avec le *Livre des Proverbes*, par exemple est très forte et la construction en

<sup>135</sup> EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiolo, p. 147-160. EVAGRIO, *Sentenze*, p. 35-51.

<sup>136</sup> EVAGRIUS, *The Greek Ascetic Corpus*, (éd.) Sinkewicz, p. 122-131. DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 45-70.

<sup>137</sup> *Lettre de l'Abbaye Saint-Martin* 124 (1967), p. 21-31.

<sup>138</sup> EVAGRIUS, *Worte an die Mönche*, p. 47-70. EVAGRIUS, *Ad monachos*, p. 170-215.

<sup>139</sup> On peut consulter le site [www.evagriusponticus.net](http://www.evagriusponticus.net) géré par Joel Kalvesmaki. Il faut noter que toutes les éditions ne sont pas présentes, en outre il manque la référence à quel texte (ou partie du texte) a été traduit.

<sup>140</sup> On compte une traduction allemande de l'*Ad virginem* seul (WEISE, 'Der „Nonnenspiegel“').

<sup>141</sup> SOCRATE, *Historie Ecclésiastique. Livres IV-VI*, SC 505, p. 80-99.

<sup>142</sup> SOCRATE, *Historie Ecclésiastique. Livres IV-VI*, SC 505, p. 90-96, cfr. aussi l'introduction, p. 7. Voir aussi GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 22 et BUNGE, 'Un condisciple', p. 170-173.

<sup>143</sup> SOCRATE, *Historie Ecclésiastique. Livres IV-VI*, SC 505, p. 90-91.

<sup>144</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 398.

petits chapitres rend chaque paragraphe indépendant. Curieusement Socrate n'utilise pas γνῶμαι ni παροιμίαι pour désigner ces écrits. Cette désignation n'est non plus retenue en syriaque ou en latin, où les textes ont reçus des titres comme 'exhortation', 'lettre',... Cette information de Socrate nous apprend qu'il connaissait un texte probablement proche de celui qui nous avons aujourd'hui, puisque le titre qu'il donne est tout à fait identique. Le titre latin<sup>145</sup> de l'*Ad monachos* « SENTENTIAE » devrait correspondre à κεφάλαια.

La langue de l'*Ad monachos* a été taxée par Caterina Morrone de « niveau moyenne »<sup>146</sup> Ce choix semble être cohérent avec le caractère exhortatif du traité, qui s'adresse à tous les moines. Le vocabulaire de l'*Ad monachos* semble être repris par nombreux auteurs de cette culture : Thalasse (évêque de Césarée de Cappadoce entre 438 et 452), Dorothée de Gaza (mort entre le 565 et le 580) et Jean Climaque (mort environ 649)<sup>147</sup>.

### Les destinataires et l'épistolaire

Les destinataires sont vraisemblablement Rufin et Mélanie et leurs communautés de Jérusalem<sup>148</sup>. À la fin du IV<sup>e</sup> siècle la vie monastique à Jérusalem était florissante, et Mélanie, lors d'un retour de l'Égypte, arriva à Jérusalem en 373 y fonda un monastère double<sup>149</sup>, dont Rufin fera partie en 381<sup>150</sup>. Depuis la fondation du monastère double de Mélanie, de nombreux monastères de Jérusalem créèrent un réseau en liaison avec la cour impériale et assurait à la ville une élite religieuse<sup>151</sup>. Évagre avait passé une certaine période à Jérusalem. Cette ville représentait pour lui un cercle d'amis qu'il a maintenu pendant des années grâce à sa correspondance<sup>152</sup>. Cette liaison n'est pas repérable dans la tradition manuscrite grecque. Aucun indice ne nous informe que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* étaient adressés à Mélanie et Rufin. La tradition latine a séparé les deux textes des lettres d'envoi de la même façon que la tradition grecque. En revanche, la tradition syriaque nous permet de confirmer l'hypothèse. Pour l'*Ad virginem* on peut se baser sur la Lettre 20 adressée à Sévère, où Évagre écrit : « Le modèle [ܘܢܘܢ=τύπος] de ces choses, voici, le livre que nous t'envoyons te l'enseignera »<sup>153</sup>. Tous les

<sup>145</sup> Voir le chapitre *Édition critique latine*.

<sup>146</sup> On se réfère à MORRONE, 'La lingua delle « Sentenze ai monaci »'.

<sup>147</sup> MORRONE, 'La lingua delle « Sentenze ai monaci »', p. 402 n. 15.

<sup>148</sup> Voir la discussion dans DRISCOLL, *The 'Ad Monachos'*, p. 37-43.

<sup>149</sup> MOINE, 'Melaniana', p. 19-20. Peut-être que l'idée vient de l'Égypte, voir PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, n. 29-30, p. 144-149.

<sup>150</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 92ss.

<sup>151</sup> BITTON-ASHKELONY, 'Monastic Networks', p. 351-361.

<sup>152</sup> BUNGE, *Briefe*, p. 145-159.

<sup>153</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 578-580. BUNGE, *Briefe*, p. 200. EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiolo, p. 132. Ici FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 578 : ܘܢܘܢ ܕܥܘܒܪܝܢ ܕܥܘܒܪܝܢ ܕܥܘܒܪܝܢ ܕܥܘܒܪܝܢ ܕܥܘܒܪܝܢ ܕܥܘܒܪܝܢ. GUILLAUMONT,

commentateurs ont retenu que le livre cité ici était l'*Ad virginem*. La tradition manuscrite syriaque a elle aussi maintenu cette liaison : le manuscrit Mingana 68 aux ff. 68v-70r contient la lettre 20 à Sévère et est suivi immédiatement l'*Ad virginem*. En arménien la situation est identique, par la simple raison que l'arménien traduit les lettres à partir du syriaque. Le manuscrit BL Add. 14578, ff. 158v-160r, comporte l'*Ad virginem* avec le titre « Lettre à une vierge », et il est placé juste avant la collection des lettres. Dans la tradition latine le texte était connu comme « EPISTULA ». Pour l'*Ad monachos* il n'y a pas de tradition manuscrite que lie l'*Ad monachos* à une épître spécifique, mais on peut imaginer une situation semblable qui a une césure dans la transmission. La tradition syriaque, qui suit probablement la tradition grecque, a rassemblé toutes les lettres en les dissociant des écrits attachés à eux. La reconstruction probable de l'*Antirrhêtikos* faite par Guillaumont confirmera dans ce sens cette hypothèse<sup>154</sup>. Il y aurait la lettre de Lukyos à Évagre (tirée de l'arabe<sup>155</sup>) et d'Évagre à Lukyos (la lettre numéro 4<sup>156</sup>) avant le texte même de l'*Antirrhêtikos*<sup>157</sup>. L'histoire rédactionnelle du *Praktikos*, et plus généralement de la trilogie *Praktikos-Gnostikos-Kephalalaia gnostika*, a bien montré qu'Évagre, après une première composition « sans destinataires », envoya ses écrits à Anatolios. Cette deuxième rédaction de la trilogie est confirmée par les versions syriaques et arméniennes<sup>158</sup>. Bien que les œuvres n'aient pas été rédigées en forme épistolaire, elles ont finalement connu une diffusion dite 'épistolaire', qui lui permettait une direction spirituelle à distance<sup>159</sup>. D'autres ouvrages envoyés à un destinataire nommé explicitement sont l'*Ad Eulogium* (CPG 2447) et le *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* (CPG 2448). Fogielman confirme leur caractère épistolaire et leur théologie pour des 'débutants'<sup>160</sup>. De plus, il faut citer le *De oratione*, qui d'après de nombreux savants est adressé à Rufin<sup>161</sup>, et se présente comme une réponse à une demande précise : « J'admire et envie beaucoup ton désir pour l'excellent projet des chapitres sur la prière »<sup>162</sup>. Si la trilogie *Praktikos-Gnostikos-Kephalalaia gnostika* était conçue pour elle-

---

*Un philosophe*, p. 110 traduit ainsi : « Mais de cela, quel est le modèle ? Voici que le livre que nous t'envoyons te l'apprendra ».

<sup>154</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 107-108.

<sup>155</sup> HAUSHERR, 'Eulogios – Loukios'.

<sup>156</sup> Texte syriaque dans FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 568, fragment grec dans GUILLAUMONT, 'Fragments grecs'.

<sup>157</sup> Cette reconstruction a été faite par Brakke pour sa traduction en anglais (EVAGRIUS, *Talking Back*, p. 47-52).

<sup>158</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* I, SC 170, p. 389.

<sup>159</sup> En général pour la correspondance didactique, voir LEONTE, 'Didacticism in Byzantine Epistolography', en particulier p. 234-239. Bunge, en revanche, pense que toutes les œuvres d'Évagre sont « des écrits de circonstance » (BUNGE, « *En Esprit et Vérité* », p. 219).

<sup>160</sup> ÉVAGRE, *A Euloge*, p. 10-12.

<sup>161</sup> BAMBERGER, *Evagrius Ponticus*, p. 51 et p. 52 n.1. SINKEWICZ, *Evagrius of Pontus*, p. 184. BUNGE, *Evagrius Pontikos*, p. 129. YOUNG, 'The Role of Letters', p. 163. Voir la position plus prudente de Géhin, « il n'y a aucune certitude sur ce point » (ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 14-15).

<sup>162</sup> ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 210-211.

même et après l'envoi à Anatolios, d'autres œuvres, comme le *De oratione*, ont été écrites pour répondre à demande précise. L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* semblent faire partie de cette dernière catégorie : Évagre les a écrits et envoyés explicitement pour donner des règles aux communautés de Rufin et Mélanie à Jérusalem<sup>163</sup>.

En résumé, l'*Ad virginem* et l'*Ad monachos* furent envoyés à Jérusalem avec une lettre d'envoi pour chaque œuvre dont seulement celle de l'*Ad virginem* a survécu, alors que la tradition grecque a séparé les œuvres des lettres d'envoi, et que la tradition syriaque (et à sa suite l'arménienne) a gardé le lien entre la lettre 20 et l'*Ad virginem*.

### La structure de l'*Ad monachos*

Le titre grec dans l'édition de Gressmann, Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαίαις μοναχοῦς, utilise le mot μοναχός tandis que les versions latine et syriaque préfèrent le mot « frères » (« fratres » et ܩܘܪܝܢܐܝܢ). Les termes grecs ἀδελφός et μοναχός indiquent tous les deux le moine. Dans le titre de l'*Ad monachos* il y a un contexte communautaire (ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαίαις). Pense-t-il Évagre à sa propre situation semi-cénobitique des Kellia ? La question en fait est plus philologique qu'épistémologique. Une partie du titre se trouve déjà dans le *Praktikos* 5 : τοῖς δὲ ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαίαις κατεργαζομένοις τὴν ἀρετὴν τοὺς ἀμελεστέρους τῶν ἀδελφῶν ἐφοπλίζουσι, en traduction : « mais contre ceux qui s'exercent à la vertu **dans les monastères ou dans les communautés**, ils arment les plus négligents **d'entre les frères** »<sup>164</sup>. Ce titre coïncide dans une certaine mesure avec le titre attesté par Socrate (πρὸς τοὺς ἐν τοῖς κοινοβίοις ἢ ἐν συνοδαίαις μοναχοῦς), avec la notable différence de la présence du mot « frères ». Les versions syriaque et latine attestent aussi à l'unanimité « frères ». Heureusement, il y a un manuscrit grec du XIe siècle, Par. gr. 1188, qui porte ἀδελφούς à la place de μοναχοῦς<sup>165</sup>. On peut faire confiance à ce manuscrit, car il est le seul à porter d'autres leçons qui se révèlent être meilleures<sup>166</sup>. Le titre deviendrait donc Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαίαις ἀδελφούς.

Pour en revenir au chapitre 5 du *Praktikos* Guillaumont considère κοινόβιον et συνοδία comme des synonymes et donc une figure de style<sup>167</sup>. On peut discuter si les deux termes sont totalement équivalents. Pallade, qui a connu Évagre, qui a été son disciple et avait visité les

<sup>163</sup> BITTON-ASHKELONY et KOFKY, 'Monasticism in the Holy Land', p. 262-263.

<sup>164</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* II, SC 171, p. 504-505. DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 37 n. 1 a remarqué qu'un poème de Grégoire de Nazianze comporte un titre très similaire Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ μοναχοῦς (PG 37, col. 642A, tr. it. GREGORIO, *Poesie/I*, p. 126).

<sup>165</sup> MUYLDERANS, *À travers*, p. 68. ÉVAGRE, *Traité pratique* I, SC 170, p. 142-152.

<sup>166</sup> MUYLDERANS, *À travers*, p. 69-70

<sup>167</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* II, SC 171, p. 504-505. Pour κοινόβιον en Égypte voir WIPSYCYKA, *Moines et communautés*, p. 284-288.

monastères de la Palestine, de Jérusalem et de l'Égypte, utilise différents termes : pour la plupart des cas il utilise μονή et μοναστήριον, parfois κοινόβιον, ἀσκητήριον et συνοδία. Néanmoins, il faut prendre en considération la difficulté du vocabulaire, qui est très variable. Dans le même chapitre Pallade utilise μονή et μοναστήριον pour indiquer une même localisation<sup>168</sup>, bien que parfois il semble utiliser les deux en les opposant<sup>169</sup>. Le terme συνοδία indique la communauté en général, et il est employé avec μοναστήριον pour indiquer la situation de Mélanie à Jérusalem<sup>170</sup>. Est-ce qu'Évagre pense à deux situations monastiques différentes ? Συνοδία pourrait indiquer une situation plus « libre », dans un milieu de la ville, où les voyageurs passent pour une retraite spirituelle, comme l'a fait Évagre quand il s'est enfui de Constantinople et s'est réfugié à Jérusalem. Il faudrait avoir un cadre général plus précis, et rechercher dans plusieurs sources des IVe-Ve siècles l'emploi différent de chaque terme<sup>171</sup>. Pour notre enquête il suffit de rester ouvert à d'autres interprétations possibles que la seule apodictique de Guillaumont.

Le texte est formé par 137 petits chapitres : les plus brefs ne comptent que quelques mots (AdMon 68 : Γνώσει προστίθεται σοφία, / ἀπάθειαν δὲ τίκτει φρόνησις) tandis les plus longs comptent jusqu'à 15 lignes (AdMon 126). Bien qu'on ait déjà présenté auparavant le style de 'chapitre' (κεφάλαιον), les savants ont souligné que l'*Ad monachos* est fondé sur le livre des *Proverbes* et le livre des *Psaumes*<sup>172</sup>.

La structure de cette œuvre se révèle assez logique, car on peut constater une progression de la πρακτική à la γνωστική, jusqu'à la θεολογική. Cette structure, qui semble être vraiment à la base de toute la théologie d'Évagre, est l'ossature qui contient et organise l'*Ad monachos*. Dans sa thèse sur l'*Ad monachos* Jeremy Driscoll a essayé de reconstruire une forme globale bien structurée<sup>173</sup>. Le texte, après une introduction (AdMon 1-2) se développe en deux parties : des 3 vers 106 et des 107 vers 136 ; une petite conclusion d'un seul vers clôt le texte (AdMon

<sup>168</sup> Voir PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, n. 18, p. 86.

<sup>169</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, n. 7, p. 36-40.

<sup>170</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, n. 46, p. 224.

<sup>171</sup> Le terme συνοδία est utilisé aussi par Basile de Césarée dans le *Sermo asceticus* (CPG 2891 ; PG 31, col. 876B). Dans Cassien, donc en latin, parmi les termes « coenobium » et « monasterium » semble y être une petite nuance : « Plusieurs emploient indifféremment ces deux appellations, de monastère et de maison de cénobites. Il y a pourtant cette différence : le monastère désigne seulement le logis, l'endroit même où habitent des moines ; la maison de cénobites signifie en même temps le caractère de la profession et le genre de vie. De plus, on peut appeler monastère la demeure d'un seul moine ; l'autre appellation, au contraire, ne convient qu'aux maisons où nombre de personnes vivent en commun sous le même toit. On donne aussi le nom de monastère aux lieux habités par les associations de sarabaïtes » (CASSIEN, *Conférences III 18-24*, SC 64, p. 22).

<sup>172</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 307-322, en particulier p. 314ss.

<sup>173</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 71-157.

137). Selon Driscoll cette structure bipartite, qui est bien évidemment inégale (104 vers contre 30 vers), a un axe central AdMon 67. Cet axe n'est pas isolé, et s'insère dans un contexte plus large, celle d'une *chaîne*. L'idée de la chaîne des vertus est en fait la structure basilaire de l'interprétation de Driscoll. Tous les versets sont liés entre eux grâce à des chaînes plus ou moins longues : « The structure itself is his message »<sup>174</sup>. La construction qu'on retrouve ici, suit en quelque sorte celle du *Praktikos* : la première partie (AdMon 6-53) explique les voies pour acquérir l'impassibilité, tandis que la deuxième partie (AdMon 54-90) se concentre sur l'impassibilité elle-même<sup>175</sup>. Une partie est pour les débutants, l'autre pour les plus avancés. Cette progression est tout à fait logique, puisque Évagre conçoit son œuvre de façon progressive : *Praktikos, Gnostikos, Kephalaia gnostika*<sup>176</sup>. Cette logique n'est pas abandonnée dans l'*Ad monachos*. Le texte débute par les vertus (AdMon 3-7) et le chapitre 3, en particulier, résume tout le texte « Foi, principe de la charité, / fin de la charité, connaissance de Dieu ». Il détermine le rythme du parcours à faire : foi, charité, connaissance. Du début jusqu'à la fin. Les chapitres 3-19 constituent une chaîne plus longue<sup>177</sup> ; suit la chaîne 20-37 et 38-53 ; la chaîne 54-62 précède la chaîne centrale, c'est-à-dire 63-72. AdMon 67 marque la moitié de l'itinéraire vers Dieu : si en AdMon 3 la connexion était entre l'ἀγάπη et la foi, maintenant il y a un lien parmi l'ἀπάθεια, l'ἀγάπη et la γνῶσις<sup>178</sup>. Le chapitre 73 est très important car il focalise l'attention du lecteur « Écoute, moine, les paroles de ton père »<sup>179</sup>. Dans les chapitres 73 à 92 il y a une autre chaîne ; la dernière chaîne de la partie pratique va de chapitre 93 au chapitre 106. À 107 commence la partie gnostique jusqu'à 122 ; la dernière section se déroule de 123 à 136. Cette chaîne est la plus longue chaîne monothématique de l'œuvre donc le thème est la vraie et la fausse connaissance<sup>180</sup>. Les quatre derniers chapitres finalement traitent de la connaissance de la Sainte Trinité, ou du Royaume de Dieu : « Le royaume de Dieu est la science de la sainte Trinité »<sup>181</sup>.

En coupant le texte en deux parties, celle pratique et celle gnostique, la position de Christoph Joest est similaire à celle de Driscoll<sup>182</sup>. Mais Joest voit d'autres répartitions dans les

<sup>174</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 160.

<sup>175</sup> ÉVAGRE, *Traité Pratique I*, SC 170, pp. 117-118.

<sup>176</sup> ÉVAGRE, *Traité Pratique II*, SC 171, p. 492-493.

<sup>177</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 83.

<sup>178</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 251-253.

<sup>179</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 109-110. Ce chapitre est retenu par quelques traditions (par exemple la copte) comme 'introduction' à l'*Ad monachos* entier.

<sup>180</sup> DRISCOLL, *The 'Ad monachos'*, p. 145-157. Il faut noter la présence du chapitre 126, le plus long de l'*Ad monachos*, formé par 16 lignes.

<sup>181</sup> ÉVAGRE, *Traité Pratique II*, SC 171, p. 500-501 (Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος).

<sup>182</sup> EVAGRIUS, *Der Mönchsspiegel*, p. 126-142.

deux parties. La partie pratique (AdMon 3-106) se divise en une pratique pour les anachorètes (AdMon 3-72) et une pour les cénobites (AdMon 73-106). Cependant, il faut souligner que cette lecture du texte conduirait à une lecture historique trompeuse du texte lui-même. En effet, si le texte a été envoyé à la communauté de Rufin, il serait plus correct de considérer la première partie comme centrée sur le moine individuel, tandis que la seconde partie est orientée vers des questions qui concernent la communauté dans les relations interpersonnelles entre les moines. Outre cette division générale en trois parties, Joest propose d'autres subdivisions mineures. La première partie est elle-même divisée en trois : les débutants (AdMon 3-38), une allégorie sur la fête (AdMon 39-45) et les avancés (AdMon 46-72). La seconde partie se divise en quatre : introduction (AdMon 73), les vices dans le monastère (AdMon 74-87), la paternité spirituelle (AdMon 88-92) et les vertus dans le monastère (AdMon 93-106). Joest ne s'arrête pas là et subdivise en outre la partie gnostique (AdMon 107-136) en quatre parties : après l'introduction (AdMon 107), débute une succession de chiasme :

- le but (AdMon 108-110), la mauvaise direction (AdMon 111-114) et la ressource (AdMon 115-117) ;
- l'allégorie eucharistique (118-120) ;
- la ressource (Ad Mon 121-122), la mauvaise direction (AdMon 123-131), le but (AdMon 132-136).

Comme on le voit, la troisième subdivision reflète à la première, et au centre il y a l'allégorie eucharistique, très importante pour Évagre, car elle sera adoptée dans la spiritualité successive. Joest donne aussi une image très suggestive, celle de la spirale, qui nous aide grandement à la compréhension du texte<sup>183</sup>. Cette image tridimensionnelle correspond au mouvement du texte : lentement il procède autour des mêmes thèmes, il propose presque toujours une seule chose. Parfois on croit qu'il change de sujet, mais en vérité il le tourne toujours autour du même thème. Doucement on s'aperçoit du chemin parcouru, de la destination finale, c'est-à-dire la γυνῶσις. Au fur et à mesure que le texte se développe, on se rapproche systématiquement à l'objet envisagé. Comme une spirale à cône, la base est plus large (AdMon 3-106) et le sommet plus étroit (AdMon 107-136). Cette image correspond aussi au sens d'immobilité que l'on peut ressentir dans la lecture, et que justifie la parcellisation dans bon nombre des manuscrits en toutes les langues. La circulation autour des mêmes thèmes pourtant risque ennuyer le lecteur.

---

<sup>183</sup> EVAGRIUS, *Der Mönchsspiegel*, p. 126 : « in Art kreis- oder spiralförmiger Meditation langsam auf ihr Ziel zu ».

Ces thèses de Driscoll et Joest méritent qu'on s'y attarde, car plusieurs indices nous amènent à la même conclusion. Le texte n'est pas une simple exhortation monastique. Il trace un itinéraire de la *πρακτική* à la *γνωστική* jusqu'à la *θεολογική*, une synthèse sans précédente dans les œuvres d'Évagre. Un texte comme le *Rerum monachalium rationes* s'occupe seulement des bases de la vie monastique, un autre, comme le *Sur les pensées*, est un traité pour le plus avancés. La trilogie *Praktikos-Gnostikos-Kephalaia gnostika* a une autre envergure et répartit nettement les arguments dans trois écrits séparés. L'*Ad monachos* n'innove pas comme le *Praktikos*, il n'a pas une description du bon maître comme le *Gnostikos* ou les réflexions théologiques des *Kephalaia gnostika*. C'est un traité synthétique, qui comprend toute la théologie monastique d'Évagre : il débute son texte par la question de l'héritage et du co-héritage, il expose la théorie de la *πρακτική* (le jeûne, la pauvreté, la douceur et la colère,...) et la théorie de la *γνωστική* (la Trinité, la providence, les raisons ou *λόγοι*). Ce n'est pas pour autant un traité spéculatif, mais plutôt un résumé de la théologie monastique d'Évagre de la *πρακτική* à la *γνωστική*. Il est loin d'avoir une simplification comme le *Rerum monachalium rationes*, et toutefois il ne contient pas toute la théologie d'Évagre (par exemple, pour la *πρακτική*, les huit esprits ne sont pas mentionnés).

Henrik Rydell Johnsén a proposé récemment un autre modèle qui s'inspire plus de la *rhétorique* et se base plus sur les sources utilisées par Évagre que sur son contenu. Dans son article, il propose de se concentrer sur « literary conventions related to argumentation, codified in rhetorical handbooks and rhetorical exercises (the so-called progymnasmata) »<sup>184</sup>. Cette intuition le conduit à une vision plus formelle du texte en prenant comme texte révélateur d'Évagre le *Progymnasmata* du Pseudo-Hermogenes. Après une analyse très fine, il trouve six constantes : une proposition principale, des propositions contrastantes, des comparaisons, des paradigmes monastiques, des jugements tirés de la Bible et, enfin, des exhortations<sup>185</sup>. Il illustre son propos par d'abondants détails<sup>186</sup> et il propose deux schémas : l'un plus général<sup>187</sup> et un autre plus spécifique<sup>188</sup>. Il partage avec Driscoll et Joest la notion de enchaînement, qui se révèle être encore une fois la vraie clé pour entrer dans la complexité du texte. Le texte n'est pas écrit pour un lecteur superficiel, mais il faut le lire scrupuleusement plusieurs fois pour l'intégrer dans sa propre vie spirituelle. Ce choix de Johnsén est dans la lignée des études qui cherchent

<sup>184</sup> JOHNSEN, 'Reading Kephalaia', p. 72.

<sup>185</sup> JOHNSEN, 'Reading Kephalaia', p. 78-79.

<sup>186</sup> JOHNSEN, 'Reading Kephalaia', p. 80-83.

<sup>187</sup> JOHNSEN, 'Reading Kephalaia', p. 86.

<sup>188</sup> JOHNSEN, 'Reading Kephalaia', p. 87-88.

les racines philosophiques ou la *paideia* classique dans l'œuvre d'Évagre. Bien que nous préférions une autre approche de l'œuvre évagrienne, il faut avouer la cohérence générale de l'article de Johnsén : il nous a donné une preuve ultérieure de la formation d'Évagre au sein du milieu pédagogique grec<sup>189</sup>.

### La structure de l'*Ad virginem*

La structure de l'*Ad virginem* est comparable à celle de l'*Ad monachos* car le texte est aussi formé de 56 petits chapitres. Quant au contenu il y a aussi des similitudes avec l'*Ad monachos* : l'*Ad virginem* débute par une exhortation indiquant la conduite générale dans le monastère (aimer Dieu, la mère et les sœurs) ; à la fin dans une ultime exhortation (semblable à celle de l'*Ad monachos*), Évagre s'adresse directement à la vierge en l'invitant à observer ses paroles.

Grâce à la correspondance, nous avons plus d'informations par rapport aux autres correspondantes d'Évagre sur Sévère. L'*Ad virginem* semble lui être adressé, bien qu'il contienne une perspective plus large. L'exhortation en fait est adressée « À la vierge », au singulier. Il semble toutefois refléter un style commun et doit donc être inséré dans un formulaire, comme le *De virginitate* du Pseudo-Athanase semble le confirmer<sup>190</sup>. Le singulier n'a pas toujours été bien interprété dans la tradition syriaque, où, comme on verra par la suite, il porte parfois le titre « Aux vierges ».

Dans la lettre d'accompagnement (la n. 20<sup>191</sup>) Évagre cite explicitement ce texte, qui lui sert de guide dans la « recherche de notre Seigneur »<sup>192</sup>. Dans une autre lettre (la n.8 à Mélanie<sup>193</sup>) Évagre l'exhorte à retenir ses filles qui veulent venir le trouver dans le désert, et dans la n. 7<sup>194</sup> il dit explicitement à Rufin qu'il a refusé un déplacement à Sévère. Cette attitude d'Évagre envers Sévère n'est pas du tout étrangère à la spiritualité des Pères du désert<sup>195</sup>.

---

<sup>189</sup> En particulier voir GEHIN, 'La place de la *Lettre sur la foi*', p. 30-36. Aussi dans CORRIGAN, *Evagrius and Gregory*, il y a nombreuses pages sur les emprunts de Platon, Aristote, etcetera.

<sup>190</sup> Ce texte est bien plus tardif bien qu'quoique presque impossible à dater. Il semble ressembler une série de traditions qui le précèdent en passant souvent de « tu » à « vous » et du féminin au masculin (BRAKKE, *Pseudo-Athanasius On Virginitate*, CSCO 592, p. XII).

<sup>191</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 578-580. BUNGE, *Briefe*, p. 200. EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettio, p. 132.

<sup>192</sup> ܩܘܪܝܢܐ ܡܠܟܐ. Le mot ܩܘܪܝܢܐ traduit probablement le grec ζητήμα (PAYNE-SMITH, *Thesaurus* I, col. 558), et le verbe ζητεύω a un sens de « demander » mais aussi « chercher » et « indiquer philosophiquement » (LIDDEL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 756). Voir dans *Praktikos* 50,6-7 le significat de « chercher les λογούς », ou *Gnostikos* 21,1-2 la recherche de choses spirituelles dans l'Écriture (et donc des actions du gnostique en sens propre) ; voir aussi l'usage chez ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, SC 589, p.440, index au ζητεῖν.

<sup>193</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 572. BUNGE, *Briefe*, p. 184-185.

<sup>194</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 572. BUNGE, *Briefe*, p. 183-184.

<sup>195</sup> Voir en général ELM, 'Virgins of God', le chapitre 8 « Desert Mothers and Wandering Virgins: The *Apophthegmata Patrum* », p. 252-282, et en particulier p. 277-281 pour la discussion sur les lettres d'Évagre.

L'*Ad virginem* est donc un traité pour la communauté des vierges de Jérusalem, et en même temps il se veut un moyen pour empêcher des femmes à se déplacer<sup>196</sup>. La relation distante qu'Évagre instaure n'est pas seulement une exigence due à la distance effective entre Jérusalem et l'Égypte, mais aussi une barrière qu'Évagre érige en étant bien conscient de la faiblesse des moniales et des moines.

Dans ses articles sur l'*Ad virginem*<sup>197</sup>, Susanna Elm a proposé et démontré que l'*Ad virginem* était conçu comme un texte normatif pour la vie ascétique de la communauté de Mélanie<sup>198</sup>. La communauté, constituée de vierges égales entre elles, tourne autour la 'mère', qui détient en fait un contrôle notable. Comme à l'habitude Évagre met en place les conseils ascétiques : abstinence, jeûne, éviter les hommes. Il insiste beaucoup sur la prière, qui règle toute la journée. Il écrit par exemple : « Que le soleil levant voie le livre en tes mains » (AdVir 4), « Psalmodie de tout ton cœur » (AdVir 35), « Ne livre pas ton âme aux mauvaises pensées / de peur qu'elles ne souillent ton cœur » (AdVir 38). Elm concentre son attention donc sur la vie proposée par Évagre : s'il n'y a pas de γνώσις pour les femmes, quelle est alors la solution ? Elle note qu'Évagre utilise le *Cantique des Cantiques* plus souvent qu'ailleurs, en montrant que ce livre est la référence par excellence : une « union mystique » qui ne s'achève pas par la γνώσις mais par les noces avec Christ. Dans cette vie les vierges peuvent parvenir à l'ἀπάθεια et à l'ἀγάπη, mais la γνώσις, qui pour Évagre est strictement liée à l'enseignement, leur est exclue. Évagre, comme à bien montré Dysinger<sup>199</sup>, utilise l'exégèse pour guider le pratique à la science, pour l'orienter vers le développement spirituel. La γνώσις fait partie de la section *contemplative* du système évagrien, et « Evagrius' conviction that contemplation establishes a transforming relationship between the contemplative and the object or person who is contemplated »<sup>200</sup>. La personne est insérée dans le livre de Dieu, qu'est la création ; c'est le gnostique qui est chargé de lire le livre de la création, c'est-à-dire de comprendre et d'étudier le monde créé, et en conséquence de guider la vie spirituelle du pratique à travers l'exégèse<sup>201</sup>.

Si on part de ces observations de Elm, on peut se demander pourquoi il y a un paragraphe, le 54a, totalement dédié aux sujets théologiques. Ce n'est pas le seul cas où Évagre

---

<sup>196</sup> Évagre suggère également à d'autres occasions de ne pas se déplacer, par exemple dans le *De octo spiritibus malitiae* VI (PG 79, col. 1157D : φυτὸν ἀνδρανὲς ἔκλινεν αὔρας λεπτή, καὶ φαντασία ἀποδημίας εἴκλυσεν ἀκεδιαστήν, "Une brise légère fait plier une plante chétive et une fantaisie de voyage attire l'insouciant").

<sup>197</sup> ELM, 'The *Sententiae*' ; ELM, 'Evagrius'.

<sup>198</sup> ELM, 'The *Sententiae*', p. 400.

<sup>199</sup> DYSINGER, 'An exegetical way'.

<sup>200</sup> DYSINGER, 'An exegetical way', p. 40.

<sup>201</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 24-40.

relate un dialogue théologique avec une femme. La *Lettre à Mélanie*<sup>202</sup> est, selon Bettiolo<sup>203</sup>, un essai théologique bien construit, qui aborde beaucoup de questions importantes pour l'eschatologie évagrienne. Cette lettre, mais aussi les autres adressées à Mélanie, sont des témoignages éloquentes de la considération et de l'estime qu'Évagre avait envers Mélanie. Si la γνῶσις est interdite aux vierges, pourquoi y a-t-il alors ce paragraphe et la *Lettre à Mélanie* ? Le paragraphe de AdVir 54a débute par la création (*Deus fundavit coelum et terram* /  $\kappa\omicron\lambda\kappa$   $\kappa\iota\kappa\alpha$   $\kappa\omega\epsilon$   $\rho\delta\iota\kappa$ ) pour s'achever avec la résurrection et le jugement final (δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς, / ἄσβεῖς δὲ οἰκήσουσι σκότος)<sup>204</sup>. On peut noter qu'il n'est pas très long, 14 lignes, et qu'il n'explique pas le chemin à parcourir de la γνῶσις<sup>205</sup> ; en plus, selon les indications d'Évagre lui-même, le gnostique doit enseigner<sup>206</sup>, et ici il n'y a aucune référence à l'enseignement. Pourtant, les vierges ne sont pas illettrées ou incapables de comprendre les choses les plus complexes de la doctrine chrétienne. Il est très clair qu'Évagre s'adresse de façon générale aux moines et moniales, car il utilise le masculin *neutre* : « δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς, / ἄσβεῖς δὲ οἰκήσουσι σκότος » ; il expose ici une théorie générale, non un jugement destiné aux seules moniales. Évagre, bien qu'il construise la γνωστική seulement pour les seuls moines, ne renonce pas à faire de la théologie (dans le sens moderne) avec les vierges. Il faut souligner que dans AdVir 17, 43 et 53, à travers Mt 25,1-13, il y a une liaison avec *Gnostikos* 7<sup>207</sup>, qui dit : « Le gnostique s'exercera toujours à faire l'aumône et sera prêt à être bienfaisant. Et, s'il manque d'argent, il mettra en branle l'instrument de son âme. Car, de toutes les façons, il est de sa nature de faire l'aumône, ce dont ont manqué les cinq vierges dont les lampes se sont éteintes »<sup>208</sup>. Guillaumont commente en disant que par « aumône » on doit entendre la charité de l'enseignement. On doit s'interroger sur la lecture qu'Évagre fait : la péricope de Mt 25,1-13 est-elle différente dans l'*Ad virginem* et le *Gnostikos* ou y a-t-il un lien ? Le passage le plus intéressant parmi les trois est AdVir 7 : « N'écarte pas le pauvre [πένητα] au temps de la tribulation [θλίψεως], / et l'huile ne manquera pas en ta lampe ». Il faut bien comprendre qui est le pauvre auquel se réfère Évagre, étant donné qu'il emploie le neutre. La

<sup>202</sup> Il y a en fait le problème du vrai destinataire de la lettre : bien que Bunge soit convaincu que le destinataire est Rufin, on a recours à la tradition manuscrite qui indique Mélanie comme l'adressée (voir GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 144 n. 2).

<sup>203</sup> EVAGRIO, *Lo scrigno della sapienza*.

<sup>204</sup> Voir l'analyse dans BUNGE, 'Origenismus', p. 32ss.

<sup>205</sup> Sour les étapes de la vie gnostique, voir GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 283ss.

<sup>206</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 24-40.

<sup>207</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 98-99 ; EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiolo, p. 142.

<sup>208</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 99. EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiolo, p. 244 il y a "misericordia" à la place de "aumône".

seule référence au *pauvre* dans le *Praktikos* est au n. 26<sup>209</sup>, où Évagre définit un « nous » (c'est-à-dire les lecteurs) pauvres, et qui ont besoin de « la table », i.e. « l'hospitalité ». Guillaumont souligne justement que la même raison d'hospitalité se retrouve dans AdMon 15, mais il renvoie aussi à AdVir 41 : « La charité détourne les désirs mauvais / les cadeaux apaisent le ressentiment ». *Praktikos* 26 et AdMon 15 sont liés par les cadeaux/présents. Comme le souligne Driscoll en commentant AdMon 15, la place centrale est assurée à la prière, et il voit beaucoup des liens avec le *De oratione*<sup>210</sup>. En fait, ces images sont liées à la prière, et le lien se fait par Mt 25,1-13 : AdVir 43 et 53 traitent du rapport avec Dieu, l'époux (43) et l'illuminateur (53). Comment considérer Mt 25,1-13 dans l'*Ad virginem* et le *Gnostikos* ? Cette péricope évangélique permet à Évagre un discours qui part de la *πρακτική* pour aller plus loin : dans le contexte gnostique, la miséricorde doit soutenir l'enseignement de la science<sup>211</sup>, tandis que dans les conseils aux vierges la miséricorde doit soutenir la lumière de l'époux. C'est dans ce sens qu'on lit l'*Ad virginem*, comme proposé par Elm, où la « mystical union with the divine is achieved not through *gnōsis*, but through a heavenly wedding with Christ »<sup>212</sup>. La connaissance nuptiale est-elle la seule possible pour les vierges ?

Dans sa première lettre à Mélanie (la n. 1<sup>213</sup>) Évagre se réfère à elle comme « archétype » (ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ) et « forme de patience » (ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ ⲛⲉⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲛⲟⲩ). En particulier le mot d'« archétype » (ἀρχέτυπον) est employé dans le *Gnostikos* 50<sup>214</sup>, qui est traduit en S<sub>1</sub> par ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ. Mais en S<sub>3</sub>, qui est une révision de S<sub>1</sub><sup>215</sup>, le mot est traduit par ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ, la même expression que dedans la lettre. Si le traducteur de la lettre utilise le mot ἀρχέτυπον, il faut bien envisager la possibilité qu'une femme puisse être archétype pour les gnostiques. Cette lettre prouve bien qu'Évagre échange avec Mélanie à propos de la vision de Dieu (ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ) par Job et de la connaissance du Christ (ⲉⲗⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓ ⲛⲉⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲛⲟⲩ). Robin Darling-Young, en se référant à cette lettre, écrit qu'Évagre « has in mind a supervision of women with men associated »<sup>216</sup>. Mélanie est donc une femme qui supervise un monastère double et guérit les malades, comme c'était le cas d'Évagre lui-même quand il était à Jérusalem<sup>217</sup>. La *Lettre à Mélanie* et la première

<sup>209</sup> ÉVAGRE, *Traité Pratique* II, SC 171, p. 561 « Les présents apaisent la rancune : crois-en Jacob qui, par des dons, amadoua Ésaü qui marchait à sa rencontre avec quatre cents hommes. Mais nous qui sommes pauvres, suppléons à notre indigence par la table ».

<sup>210</sup> DRISCOLL, *The 'Ad Monachos'*, p. 179-186.

<sup>211</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 99 en note.

<sup>212</sup> ELM, 'Evagrius', p. 112 et aussi p. 120.

<sup>213</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 564-566.

<sup>214</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 192.

<sup>215</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 58-60.

<sup>216</sup> YOUNG, 'The Path to Contemplation', p. 85.

<sup>217</sup> PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 198.

lettre témoignent l'attitude généralement positive qu'Évagre avait envers l'ascétisme féminin. Une femme pouvait-elle conduire un monastère, ou Mélanie était-elle une exception ? Les autres lettres d'Évagre à Mélanie montrent encore cette attitude positive envers la femme. La lettre 31 est une lettre de remerciement pour l'hospitalité (réelle ou spirituelle ?) de Mélanie, et Évagre espère que Dieu « lui [à Mélanie] enseigne la connaissance de la justice et lui révèle la sagesse de ses secrets »<sup>218</sup>. Dans la lettre 35 Évagre la remercie encore car elle prend soin de lui et l'assure qu'elle verra « les bonheurs de Jérusalem tous les jours de [sa] vie » (Psaume 127,5). Bunge, en note, spécifie que « les bonheurs de Jérusalem sont donc les bonheurs de la contemplation »<sup>219</sup>. On se trouve donc dans un contexte gnostique. Dans la lettre 36<sup>220</sup> Évagre lui dit que le Seigneur lui donnera la « couronne de la justice », qui est en fait, en se référant à *Kephalaia gnostika* I,75<sup>221</sup>, le symbole de la science sainte. Dans la même lettre 36, après la couronne Évagre utilise l'expression « cohéritier des saints » (Ⲙⲟⲩⲁⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲩ), qui est un thème très cher à Évagre et utilisé déjà dans l'incipit de l'*Ad monachos*. Il affirme aussi dans *Kephalaia gnostika* III,72 que « L'héritage du Christ est la science de l'Unité ; et, si tous deviennent cohéritiers du Christ, tous connaîtront l'Unité sainte. Mais il est impossible qu'ils deviennent cohéritiers, si auparavant ils ne sont pas devenus ses héritiers ». Le co-héritage est donc plus important que l'héritage. Toujours dans la lettre 36 il écrit ensuite que Mélanie recevra « la sagesse de Dieu », qui est le Christ. Dans la lettre 1 il avait déjà affirmé que lui-même et Mélanie étaient en train d'acquérir la « science du Christ » Ⲙⲟⲩⲁⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲩ<sup>222</sup>. La lettre 36 finit par une prière d'Évagre qui espère que Dieu donne à Mélanie le pouvoir sur « dix villes » pour lui permettre de conduire les âmes « de la malice à la vertu et de l'ignorance à la connaissance du Christ ». Surgit alors la question de savoir quelle place avait Mélanie (et donc les femmes) dans la théologie et l'anthropologie d'Évagre. D'après les informations rassemblées on peut déduire que Mélanie arrive à la connaissance du Christ, qu'elle guérit Évagre et peut guérir beaucoup d'autres âmes. En fait, elle est un archétype, un modèle pour tous, hommes et femmes confondus. Ces facultés ne sont pas la caractéristique du 'pratique', mais du 'gnostique'. Le recours à la théologie nuptiale pour les vierges n'empêche pas Évagre de connecter Mélanie à

<sup>218</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 586. BUNGE, *Briefe*, p. 218-219.

<sup>219</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 588-590. BUNGE, *Briefe*, p. 223, « Die Güter Jerusalems sind daher die Güter der Kontemplation ».

<sup>220</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 590 (numéro 36, ⲁ). BUNGE, *Briefe*, p. 225-226 (numéro 37).

<sup>221</sup> C'est intéressant voir que dans S<sub>1</sub> "science sainte" devienne "science de la Trinité sainte".

<sup>222</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 564. BUNGE, *Briefe*, p. 171.

certaines traits propres au gnostique. En plus AdVir 55 se réfère à βασιλεία τοῦ Θεοῦ, qui, selon le *Praktikos* 3 est « la connaissance de la Sainte Trinité », c’est-à-dire l’échelon le plus haut<sup>223</sup>.

Comme nous l’avons mentionné au début, l’*Ad virginem* contient des citations du *Cantique des Cantiques*, ce qui est très rare chez Évagre<sup>224</sup>. Pourquoi Évagre semble-t-il préférer le *Cantique des Cantiques* pour les vierges et l’exclure presque entièrement pour les moines ? La question n’est pas simple, car ce livre est, depuis Origène, lié à la connaissance mystique<sup>225</sup>. Il faudrait bien examiner les lettres d’Évagre (encore mal éditées et seulement en traduction allemande) et les confronter avec tous les autres textes d’Évagre, quant aux similitudes et les oppositions. On peut aussi noter que l’image de l’époux est aussi présente dans la lettre 25, adressée à Anatole, un correspondant qui apparaît souvent dans la vie d’Évagre. Dans le dernier paragraphe, Évagre utilise l’image de la « couronne de justice », laquelle, comme on l’a vu, est présente dans la lettre 37 à Mélanie. Dans la *Grande Lettre* à Mélanie, Évagre utilise une autre image théologique, à savoir l’expression « poitrine de Jésus » (Jn 13,23-25)<sup>226</sup>, qui dans AdMon 120 est identifié à « la connaissance de Dieu » et se trouve en fait dans la partie *gnostique* du texte. On voit donc que pour ceux qui peuvent atteindre les degrés les plus hauts de la vie gnostique, Évagre utilise des images qui sont très importantes et employées dans les *Kephalaia gnostika*. Que ce soit un homme ou une femme, pour indiquer les degrés les plus hauts le vocabulaire il utilise l’image de l’époux, la « couronne de justice » et l’enseignement. Elizabeth Clark a montré que très souvent ces femmes nobles romaines avaient une certaine autorité grâce à leur lignée<sup>227</sup>, pourtant Évagre propose une progression spirituelle-théologique jusqu’aux hauts niveaux auxquels un/e moine/moniale peut accéder. Il s’agit de deux choses bien différentes, l’autorité séculière d’un part et l’autorité spirituelle d’autre part : bien que le/la supérieur/e du monastère ait l’autorité pour le conduire, la vie spirituelle est *individuelle*. Selon le schéma d’Évagre, elle seule permet à l’ascète d’accéder au Royaume de Dieu et pas seulement au Royaume des Cieux. L’*Ad virginem* se place dans cette ligne ascétique,

<sup>223</sup> Voir *Kephalaia gnostika* I,74 (« La lumière du *nous* se divise en trois, à savoir : en la science la Trinité [ⲛⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲓⲁⲓⲁⲓ] adorable et sainte, en la nature incorporelle et corporelle, et en l’intellection des natures des créatures ») et II,4 (« la quatrième [transformation] est le passage de toutes à la science de la Trinité sainte »).

<sup>224</sup> ÉVAGRE, *Scholies aux Psaumes*, SC 615, p. 211 note au scholion 4.

<sup>225</sup> Voir par exemple *De malignis cogitationibus* 42 (ÉVAGRE, *Sur les pensées*, SC 438, p. 296-297). Pour la liaison entre les livres bibliques et l’ascèse du moine, aussi en comparaison avec Origène, voir BAAN, I « *due occhi dell’anima* », en particulier p. 83-88 et 136-138 et aussi ce qui écrit Bettiole dans EVAGRIO, *Per conoscere lui*, (éd.) Bettiole, p. 48-50. Certes, le *Cantique des Cantiques* est ‘traditionnel’ dans le vocabulaire sponsale pour les vierges.

<sup>226</sup> VITESTAM, *Seconde partie*, p. 28. Paragraphe n. 67 dans BUNGE, *Briefe*, p. 330 et n. 15 dans EVAGRIO, *Lo scrigno*, p. 34.

<sup>227</sup> CLARK, ‘Authority and Humility’, en particulier p. 25-27.

qui dépasse la vie habituelle de πρακτική-γνωστική et propose une vie monastique qui peut même parvenir au Royaume de Dieu.

Cette discussion nous permet de comparer les milieux monastiques latin et syriaque. Avaient-ils compris de la même façon toute cette théologie féminine d'Évagre ? Dans les chapitres suivants on cherchera à retracer l'histoire manuscrite de l'*Ad virginem* et on essaiera de comprendre comment il a été perçu et s'il était bien lu ou oublié. On peut d'ores et déjà comprendre que la finesse théologique d'Évagre n'était pas bien comprise ou transmise au dehors des cercles monastiques.

## c. Les traductions antiques de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* ont eu une très vaste diffusion, de l'Italie à la Géorgie et l'Arménie jusqu'au monde arabo-phoné. L'*Ad monachos* est probablement l'écrit le plus traduit parmi les œuvres évagriennes<sup>228</sup>. Rufin peut mettre à son nom une large diffusion en Occident. La diffusion orientale est tout à fait notable<sup>229</sup>. Nous avons trouvé les textes, ou un seul d'entre eux, dans sept langues orientales au total. Suite une liste des toutes les traductions antiques que nous avons rassemblées<sup>230</sup>.

### Latin

Rufin a traduit l'*Ad monachos*, l'*Ad virginem* et d'autres œuvres évagriennes pendant son séjour en Italie après son expérience monastique à Jérusalem. Cette traduction fut révisée plus tard, peut-être pendant la période carolingienne. Le premier chapitre de notre thèse vise particulièrement la première traduction et aborde de manière générale la deuxième.

### Syriaque

En syriaque il y a deux traductions différentes des deux textes, très proches. On parlera largement de ces versions dans le deuxième chapitre.

### Arménien

De nombreuses œuvres d'Évagre ont survécu en arménien. Bien qu'elle ne soit pas irréprochable de point de vue philologique, l'édition de Sarghissian contient la plupart, sinon la totalité, des œuvres d'Évagre qui ont survécu en arménien<sup>231</sup>. Comme dans la tradition syriaque, Évagre n'a pas subi dans la tradition arménienne la *damnatio memoriae* qui s'est produite dans la tradition grecque. On trouve également des représentations d'Évagre dans la riche tradition arménienne de la miniature<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> GEHIN, 'Les développements récents', p. 113.

<sup>229</sup> Pour la réception en Orient voir en générale GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 149-157.

<sup>230</sup> Presque toutes ces traductions ont été signalées par GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 109-110 et par Kalvesmaki dans *evagriusponticus.net*.

<sup>231</sup> De nouvelles études sur l'édition Sarghissian et *Evagriana armeniaca* seront publiées par Hovsep Karapetyan et Jesse Siragan Arlen. Pour la vie d'Évagre de Pallade en version arménienne, voir BLANCHARD, GRIFFIN, HORN et TIMBIE, 'The Armenian Version'.

<sup>232</sup> STONE, *The Kaffa Lives*, p. 156-157.

Dans l'édition de Sarghissian, l'*Ad monachos* est publié à partir de deux manuscrits<sup>233</sup> ; il est donc nécessaire de procéder à une nouvelle édition critique qui tient compte de l'ensemble de la tradition manuscrite, qui est beaucoup plus vaste. Le texte semble avoir été traduit du grec et a été conservé dans son intégralité à l'exception des chapitres 69a et 76a. L'absence de ces deux chapitres s'explique très simplement. La ponctuation de Sarghissian révèle une division du texte légèrement différente de celle proposée par Gressmann<sup>234</sup>. Par exemple, le chapitre 15 ne serait pas composé de six styches mais de quatre plus deux et le chapitre 112, au lieu de quatre, serait composé de quatre styches, c'est-à-dire 2+2 ; les chapitres 27 et 28 ne formeraient qu'un seul chapitre. Mais autres fois même des chapitres longs comme le 124 coïncident avec la division utilisée dans l'édition critique grecque. Sarghisan indique que l'*Ad monachos* porte dans certains manuscrits le titre de « troisième discours », Ճսւն երրորդ, puisqu'il suit immédiatement le *Prakitkos* et le *Gnostikos*.

De l'*Ad virginem*, nous disposons de deux versions en arménien, appelées V<sub>1</sub> et V<sub>2</sub>. La version V<sub>1</sub> est dérivée du syriaque et fait partie du corpus des lettres d'Evagre en arménien. Ce corpus a été récemment édité<sup>235</sup>. L'*Ad virginem* y figure comme la lettre 22, comme dans certains manuscrits syriaques, ainsi que nous le montrerons plus loin. Sarghissian n'ignorait cependant pas que le texte avait son autonomie, et dans une longue note il compare les différentes attestations, à tel point que dans l'apparat critique il y a aussi des variantes latines<sup>236</sup>. Gressmann n'a pas utilisé l'édition de Sarghissian pour l'édition critique du texte grec, mais il y est revenu dans un autre article l'année suivante<sup>237</sup>. Avec Willy Lüdtké il y compare le texte arménien à celui qu'il a édité et arrive à la conclusion qu'il s'agit d'une traduction du syriaque et non du grec. L'étude de Darling Young et Karapetyan montre que l'ensemble de l'épistolaire a également été traduit à partir d'un modèle syriaque, datant probablement de XI<sup>e</sup> siècle environ. La version V<sub>2</sub> de l'*Ad virginem*, qui ne comporte que 27 chapitres, a été éditée par Muyltermans<sup>238</sup> et semble également avoir pris une version syriaque comme modèle.

<sup>233</sup> EVAGRIUS, *Varke' ew*, éd. SARGHISSIAN, p. 114-124.

<sup>234</sup> Dans la syntaxe arménienne, la division majeure (le point) est indiquée par les deux points :.

<sup>235</sup> DARLING YOUNG et KARAPETYAN, *Evagrius Ponticus. Lettres*, CSCO 704.

<sup>236</sup> EVAGRIUS, *Varke' ew*, éd. SARGHISSIAN, p. 355-356 note \*. Il s'agit évidemment de S<sub>n</sub>, c'est-à-dire de la version imprimée qui était disponible dans le PG 40.

<sup>237</sup> GRESSMANN, LÜDTKE, *Euagrios*, p. 87-90.

<sup>238</sup> MUYLDERMANS, *Fragment arménien*, p. 81-83.

## Copte

Bien qu'Évagre ait vécu en Égypte, il ne semble pas que beaucoup de ses œuvres aient été traduites en copte<sup>239</sup>. Parmi les rares œuvres traduites, citons-le *De octo spiritibus malitiae*, une paraphrase du *Notre Père*<sup>240</sup> et l'*Ad monachos*.

Seule une partie de l'*Ad monachos* a survécu en copte, dans un manuscrit tardif, publiée par Quecke il y a 40 ans<sup>241</sup>. Cette version est très intéressante pour plusieurs raisons. Avant tout elle montre qu'Évagre fut traduit en copte et donc que ses textes circulaient aussi en Égypte. L'autre considération concerne la manipulation du texte même. Le texte, notamment dans sa forme intégrale, n'a pas survécu comme dans les autres traditions. Il est fragmenté, on a seulement les chapitres 34 à 36, de 46b à 51b, de 53 à 56, de 60 à 67, de 77 à 87, de 89 à 95 et en conclusion 100 et 105 ; en exergue est placé le chapitre 73, qui fait fonction d'introduction.

## Arabe

Pour la tradition arabe, le dernier article de Paul Géhin, à partir de l'œuvres de Georg Graf et de Kamil Samir<sup>242</sup>, est significatif. Il nous permet vraiment d'avancer dans la connaissance de l'*Evagriana arabica*. Il y a plusieurs collections d'Évagre en arabe. Par exemple un grand recueil avec beaucoup d'œuvres et des extraits d'autres textes qui sont la preuve de diverses traductions tirées du grec ou de l'arabe. Le texte de l'*Ad monachos* est dans le grand recueil, et se trouve rattaché aux œuvres majeures comme le *Praktikos* ou l'*Antirrhêtikos*, etcetera. Le texte est presque inconnu et inédit. L'article de Samir reste encore la meilleure source pour les éditeurs, et la classification faite par Géhin est un très bon point de départ<sup>243</sup>.

Le texte de l'*Ad virginem* se retrouve dans des manuscrits tardifs<sup>244</sup>. Géhin note les fausses attributions par les savants et indique qu'il y a un autre manuscrit plus ancien qui comporte des différences notables. Il transcrit et traduit finalement les cinq premières lignes avec leur traduction française.

Comme Géhin l'a bien souligné, ces traductions d'Évagre en arabe pourraient nous éclairer sur l'importance d'Évagre au Proche Orient qui va au-delà que la seule tradition syriaque. En plus, les versions éthiopiennes et géorgiennes sont tirées de cette traduction arabe.

---

<sup>239</sup> Une synthèse toujours valable est celle de MUYLDERMANS, 'Euagriana coptica'.

<sup>240</sup> LAGARDE, *Catena*, p. 13-14.

<sup>241</sup> QUECKE, 'Auszüge aus Evagrius'.

<sup>242</sup> GEHIN, 'La tradition arabe' ; GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur I*, p. 397-399 (voir non seulement sous Évagre mais aussi Nil) ; SAMIR, 'Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte'.

<sup>243</sup> GEHIN, 'La tradition arabe', p. 102.

<sup>244</sup> GEHIN, 'La tradition arabe' p. 92-94.

Les souhaits de Samir sont, après plus de 30 ans, encore valables même si non achevés : « une édition du texte arabe [...] s'impose »<sup>245</sup>.

## Éthiopien

Quelques œuvres d'Évagre ont été traduites en éthiopien<sup>246</sup>.

Le texte de l'*Ad monachos* est inséré dans une *Collectio monastica* ; l'édition est tirée d'après deux manuscrits du XVIII<sup>e</sup> siècle. La *Collectio monastica*<sup>247</sup> consiste en 67 chapitres inégaux. La version arabe supposée originale n'a pas encore été étudiée. Évagre est cité plusieurs fois : deux apophtegmes<sup>248</sup>, celui sur la charité<sup>249</sup> et celui sur la mort de son père<sup>250</sup>, un extrait<sup>251</sup> du *De octo spiritibus malitiae* et le texte presque complet de l'*Ad monachos*<sup>252</sup>. Cette version complète de l'*Ad monachos* suppose une version complète de l'*Ad monachos* en arabe. Une étude approfondie de la version arabe, encore inédite, comparée avec la version en gə'əz pourra nous éclairer sur la circulation de ce texte d'Évagre qui est passé unique mais intégralement.

Une traduction en gə'əz de l'*Ad virginem* est été identifiée dans un grand manuscrit du XX<sup>e</sup> siècle (probablement)<sup>253</sup> ; le texte semble être complet jusqu'au chapitre 56, et on note parfois la présence de marques qui divisent les chapitres. On peut bien supposer une *vorlage* arabe. Il est intéressant de noter sa position en plein milieu du *De octo spiritibus militiae*.

## Géorgien

Dans son édition du catalogue du mont Sinaï Garitte signale un grand manuscrit<sup>254</sup> (320 folia) avec toute une série d'auteurs monastiques comme Antoine, Évagre, Ammonas, Isaac de Ninive, Jean Cassien, Jean et Barsanuphius, et bien d'autres. Évagre occupe toute une section de 14 folia (26r-39r), où on trouve nombre de ses œuvres : l'*Ad monachos*, l'*Ad Anatolium*, le *De octo spiritibus malitiae*, l'*Ad Eulogium*, le *De Vitiis quae opposita sunt virtutibus*. Du texte

---

<sup>245</sup> SAMIR, 'Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte', p. 152.

<sup>246</sup> SPIES, 'Die äthiopische Überlieferung der Abhandlung des Evagrius περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν'.

<sup>247</sup> ARRAS, *Collectio monastica*, CSCO 238-239. Depuis notre ignorance de la langue gə'əz, on fait référence à la traduction latine du volume 239.

<sup>248</sup> ARRAS, *Collectio monastica*, CSCO 239, p. 97.

<sup>249</sup> Le sixième de la collection alphabétique (REGNAULT, *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*, p. 94).

<sup>250</sup> Déjà présent dans Pallade (PALLADIO, *La storia Lausiaca*, (éd.) BARTELINK, p. 202).

<sup>251</sup> ARRAS, *Collectio monastica*, CSCO 239, p. 37-39.

<sup>252</sup> ARRAS, *Collectio monastica*, CSCO 239, p. 106-112.

<sup>253</sup> <https://www.vhmmml.org/readingRoom/view/201009>

<sup>254</sup> GARITTE, *Catalogue*, p. 97-122.

de l'*Ad monachos* on a seulement les cinq premiers chapitres. On suppose qu'il est traduit de l'arabe.

### Vieux-Slave

On ne sait pas combien d'œuvres d'Évagre ont été traduites en vieux-slave. L'*Ad monachos* est conservé dans au moins deux manuscrits, Sin. 650, ff. 258r-264v et Belgr. 401, ff. 29r-31v. L'*Ad monachos* est inclus dans un texte plus long<sup>255</sup>, qui contient au moins 39 phrases. En réalité la numérotation commence au numéro 66 et va jusqu'à numéro 84, et les 26 premières sentences coïncident avec certains chapitres de l'*Ad monachos*, à savoir les chapitres 3, 4, 5, 6, 7, 11, 14, 15, 19, 21, 31, 46, 48, 49, 50, 51, 58, 66, 78, 85, 86, 87, 94, 96, 97, 133.

---

<sup>255</sup> Voir GRESSMAN et LÜDTKE, 'Evagrius Ponticus', p. 95. La collation de ces deux manuscrits a été faite par le dr. Ivan Petrov.

## d. La traduction du grec pendant l'Antiquité tardive

### Introduction

Le christianisme de l'Antiquité tardive a créé une situation favorable pour l'émergence de nombreuses langues. Le syriaque et le copte par exemple sont deux langues qui se développent dans les premiers siècles du christianisme et qui deviendront bientôt des langues associées ou identifiées au christianisme même. Ces communautés syriaque et copte désiraient d'avoir des textes sacrés compréhensibles<sup>256</sup>. D'où la traduction de la Bible en syriaque au cours du deuxième siècle et en copte au cours du troisième siècle<sup>257</sup>. Ces églises ayant ensuite besoin d'autres textes, la traduction à partir du grec devenait qualitativement intéressante pour elles. Ces traductions permettaient encore en plus des contacts culturels non secondaires : « It was primarily in Late Antiquity, however, that translation emerged as a significant factor in the bridging of these traditions, while in a variety of cultural contexts – notably among the Goths, Syrians, and Armenians – it provided the motivation and the catalyst for the emergence of literary traditions, and in some instances, of literacy himself »<sup>258</sup>. Comme on verra dans certains cas spécifiques, la traduction<sup>259</sup> de la théologie du grec implique l'acceptation et l'assimilation d'un vocabulaire spécifique que la culture qui l'accueil n'avait pas développé. Ce problème existait déjà à l'époque de Cicéron, quand il propose un nouveau vocabulaire spécifique pour bien rendre la philosophie de Platon ou grecque en général<sup>260</sup>. Les traducteurs latins et syriaques ont donné à leurs lecteurs la possibilité de développer leur théologie grâce à l'apport de la théologie grecque et de son vocabulaire.

Dans les chapitres suivants, on tentera d'expliquer brièvement comment les milieux latin et syriaque traduisaient à partir du grec pendant les IVe-Ve siècles. Cet encadrement nous permettra d'analyser les traductions de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, et de voir les continuités et les ruptures, la spécificité des traductions et leur adhésion aux conventions littéraires. On verra tout particulièrement qu'au-delà des divergences entre la traduction *verbum*

---

<sup>256</sup> La Bible était aussi le premier livre traduit en arménien juste après la création de l'alphabet par Machtots en 404.

<sup>257</sup> BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, p. 17. ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura copta*, p. 135.

<sup>258</sup> LAMBERTON, 'Theory and practice', p. 1160.

<sup>259</sup> Pour une vision générale par thème de la traduction pendant l'antiquité tardive, voir KING, 'Translation'.

<sup>260</sup> Voir LEVY, 'Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary'. Pour la relation de Cicéron avec la philosophie grecque, voir STRIKER, 'Cicero and Greek Philosophy' and GUIE, 'Cicero's Attitude to the Greeks'. À paraître DOWSON, *Philosophia Translata: The Development of Latin Philosophical Vocabulary through Translation from Greek*.

*de verbo* et une traduction plus « libre »<sup>261</sup>, les auteurs anciens voulaient en effet « préserver le style et la force des mots » (*genus omne verborum vimque servavi*)<sup>262</sup>.

Sur base de ce que nous savons, la *structure* de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* a toujours été respectée dans les manuscrits syriaques et latins, et le texte garde son autonomie, sans être mêlé ou confondu avec d'autres écrits d'Évagre ou du pseudo-Évagre. De petits changements se produisent certes à l'intérieur du texte. Mais en général on peut dire que ces deux milieux ont compris les textes dans leur intégrité structurale. Finalement, les outils que nous allons décrire en détail respecte à l'étude du texte de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* pourront être opérationnels. Cette étude comparative de la structure des textes des deux traditions sera proposée ailleurs.

## La traduction en latin

Dès les premiers siècles, une traduction latine de la Bible s'imposait. On commença vers la fin du II<sup>e</sup> siècle dans l'Afrique romaine<sup>263</sup> une traduction appelée *Vetus latina*<sup>264</sup>. Cette traduction ne fut pas complétée ni organisée par un groupe des personnes spécifique, mais plutôt réalisée indépendamment pour chaque livre. Certains auteurs, comme Tertullien, traduisaient eux-mêmes les citations de la Bible grecque<sup>265</sup>. Il faut souligner que la traduction latine a été effectuée selon une technique de traduction étroitement liée au texte grec<sup>266</sup>. Cette traduction semble être vivante et modifiable ; le texte et en particulier son vocabulaire, varie entre la recension africaine et européenne (appelée une fois *itala*). Cette histoire mouvante du texte latin a eu une fixation radicale avec la traduction entreprise par Jérôme lors de son séjour en Palestine<sup>267</sup>. Jérôme conçoit la Bible à partir de sa structure hébraïque, sa fameuse *hebraica veritas*, débattue avec Augustin<sup>268</sup> pour achever une traduction complète de la Bible pour un

---

<sup>261</sup> Le problème était déjà présente à l'époque de Cicéron (I<sup>er</sup> siècle a. J.-C.) pendant l'hellénisation de la culture romaine aussi dans l'éducation (voir MARROU, *Histoire de l'éducation*, p. 374-388). Toutefois on doit souligner la faiblesse de telle définition, qui simplifie une situation plus nuancée (BARR, *The Typology of Literalism*, en particulier p. 280 : « These classifications, however, are very rough and impressionistic »). Une analyse sur ces catégories (en incluant le grec, la latin, l'hébreu et le syriaque) se trouve dans BROCK, 'Aspects of Translation Technique in Antiquity'.

<sup>262</sup> POWELL, 'Translation and culture', ici p. 1136.

<sup>263</sup> Sur l'importance de l'Afrique pour l'église latine voir BARDY, *La question des langues*, p. 94-99,

<sup>264</sup> Pour un résumé récent voir BOGAERT, 'The Latin Bible', p. 505-514 et BOGAERT, 'The Vetus Latina (Old Latin)'.

<sup>265</sup> Par exemple, ROTH, 'Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel?'.

<sup>266</sup> BOGAERT, 'The Vetus Latin (Old Latin)', p. 630: "The Latin translators respected their Greek source text. In the best-preserved books and sections of books, we may easily verify their word-for-word rendering of the Greek." Voir aussi KEDAR, 'The Latin Translations'.

<sup>267</sup> BOGAERT, 'The Latin Bible', p. 514-522. KELLY, *Jerome*, p. 153-167.

<sup>268</sup> PRINZIVALLI, '«Sicubi dubitas, Hebraeos interrogas»', p. 186-194. KATO, 'Greek or Hebrew?', MOORE, 'Graeca Veritas', JEROME, *Préfaces aux livres de la Bible*, SC 592, p. 77-156 et GRAVES, 'The Septuagint in the

monde latin qui ne comprenait presque plus le grec<sup>269</sup>. Cependant, l'activité de traduction de Jérôme ne s'est pas limitée à la Bible. C'est pourquoi on peut compter Jérôme à juste titre parmi les grands traducteurs de l'Antiquité tardive chrétienne<sup>270</sup>. Sa connaissance de la langue et de la culture grecque est très vaste<sup>271</sup>, et il n'est pas téméraire de le rapprocher de Cicéron. Sa lettre 57<sup>272</sup>, qui porte le titre *De optimo genere interpretandi*, écrite en 395-396, se base sur le *De optimo genere oratorum* écrit par Cicéron en 46 av. J.-C.<sup>273</sup>. Dans cette lettre, Jérôme justifie l'emploi d'une traduction libre, en donnant des exemples tirés des auteurs classiques (Cicéron, Horace et d'autres), et des évangélistes en concluant avec l'exemple des traductions récentes telles que la *Vita Antonii* d'Évagre d'Antioche<sup>274</sup>. Cette présentation du travail de Jérôme ne s'arrête pas là. En effet, il affirme d'une part que la Bible doit être traduite mot à mot, et d'autre que le littéralisme d'Aquila n'est pas adéquat. La traduction biblique de Jérôme oscille donc dans un équilibre très précaire, entre la compréhension globale du texte et l'adhérence fidèle à la version originelle. Le problème de la traduction demeure. Puisque les occidentaux ne comprennent plus le grec, ces traductions s'avèrent nécessaires. On constate par conséquent deux phénomènes : une demande pressante de traductions (par les évêques, prélats ou amis de Rufin et de Jérôme) et l'utilisation fréquente par les traducteurs de préfaces<sup>275</sup>. Rufin et Jérôme s'opposent l'un contre l'autre : Jérôme précède son ami Rufin dans la traduction d'Origène, et Rufin pour sa part entre en conflit avec lui<sup>276</sup>. Les deux se disputent sur la qualité des traductions respectives, l'un accusant l'autre d'infidélité au texte original<sup>277</sup>. La réalité est que tous les deux modifient le texte d'après leur point de vue propre<sup>278</sup>.

---

Latin World', p. 614-617. Pour un point de vue postcolonial, voir Garceau, 'The *fidus interpres* and the fact of slavery: Rethinking classical and patristic models of translation'.

<sup>269</sup> Voir BARDY, *La question des langues*, p. 155-229. Voir aussi WRIGHT, 'Access to the Source', où il explique le changement d'attitude des traducteurs en relation à la connaissance de la langue grecque par les latinophones. À l'époque où les Romains savaient le grec, affirme Canellis, le « but [de la traduction] n'était pas, selon la réserve d'Horace, d'être un *fidus interpres*, mais d'offrir une production littéraire élégante, puisque la traduction n'était ni utilitaire, ni jugée d'après son exactitude » (JEROME, *Préfaces aux livres de la Bible*, SC 592, p. 157). Cependant, ces catégories étaient utilisées par les anciens.

<sup>270</sup> Sur son activité, encore valable le résumé en KELLY, *Jerome*, p. 141-152. Sur les premières traductions CAVALLERA, *Saint Jérôme I*, p. 62-72.

<sup>271</sup> BARDY, *La question des langues I*, p. 202-207.

<sup>272</sup> HIERONYMUS, *Epistulae I-LXX*, CSEL 54, p. 503-526. Pour le contexte autour la lettre CAVALLERA, *Saint Jérôme I*, p. 216-219.

<sup>273</sup> McELDUFF, *Roman Theories of Translation*, p. 96-121.

<sup>274</sup> Voir le plan de la lettre dans, JEROME, *Préfaces aux livres de la Bible*, SC 592, p. 115-116 et p. 157-158 n. 2.

<sup>275</sup> Toutes les préfaces de Rufin sont éditées par Simonetti, RUFINUS, *Opera*, CCSL XX, p. 3-17 et 232-285.

<sup>276</sup> CONSOLINO, 'Le prefazioni di Girolamo e Rufino', p. 95 « Quella di Rufino vuol essere dunque una sfida, condotta in nome della verità, [...] contro chi condanna Origene stesso ».

<sup>277</sup> Les discussions des deux portent surtout sur la traduction du *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν) d'Origène (sur l'état des textes latins de Rufin et Jérôme voir ORIGÈNE, *Traité des principes I*, SC 252, p. 23-29).

<sup>278</sup> STUDER, 'À propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin' et FERNANDEZ, 'Gli interventi dottrinali di Rufino nel *De Principiis* di Origene'.

Cet aperçu général nous oblige à avouer l'impossibilité d'une systématisation complète pour l'étude de la traduction du grec en latin<sup>279</sup>. L'étude de Nicola Pace sur la traduction du *De principiis* par Rufin<sup>280</sup> est un modèle en ce qui concerne la sphère doctrinale, et doit être prise en considération. Le volume édité par Maurizio Girolami<sup>281</sup> comprend aussi un bon nombre d'articles sur l'activité de Rufin comme traducteur. Mais l'impossibilité de systématisation globale doit être imputée à la pluralité de genres des textes traduits : la Bible (on rappellera que Jérôme avait révisé le texte grec avant le volte-face vers la *hebraica veritas*<sup>282</sup>), des homélies, des exégèses, des sentences, de l'histoires. Le texte que nous allons analyser est différent des autres textes qui ont fait l'objet d'étude dans le résumé que l'on vient de proposer. *L'Ad monachos* et *L'Ad virginem* ne sont pas en prose mais ils sont formés par des petits chapitres autonomes. Notre travail se focalisera sur deux points particuliers : l'examen de la structure générale et détaillée du texte et l'évolution de signification des termes techniques.

### La traduction en syriaque

L'Ancien Testament, qui avait déjà été traduit de l'hébreu en syriaque entre le Ier et le IIIe siècle, se trouve parmi les premiers textes traduits en syriaque<sup>283</sup>. Cette traduction se révèle être déjà une interprétation<sup>284</sup>, et la prédominance de la culture grecque dans la théologie pousse les chefs de l'église syriaque à entreprendre une nouvelle traduction qui respecte plus le grec<sup>285</sup>. Cette opération était également possible grâce à la situation particulière de la Mésopotamie, où « significant numbers of individuals in northern Syria, even outside the cities, had productive control of Greek »<sup>286</sup>. La littérature syriaque est par conséquent associée aux écrits grecs depuis les premiers siècles<sup>287</sup>. L'influence du grec sur la structure de la langue syriaque est évidente, comme l'a bien démontré Butts dans son étude, affirmant qu'il y a « several cases in which grammatical replication occurred in Syriac already by the second century »<sup>288</sup>. Bien que l'étude

<sup>279</sup> Voir les deux articles récapitulatifs de CHIESA, 'Ad verbum o ad sensum?' et 'Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo'.

<sup>280</sup> PACE, *Ricerche sulla traduzione*.

<sup>281</sup> GIROLAMI, *L'Oriente in Occidente*.

<sup>282</sup> *Pars pro toto*, sur les Psaumes voir ESTIN, *Les Psautiers de Jérôme*.

<sup>283</sup> Pour une synthèse voir WEITZMAN, *The Syriac version*, HAAR ROMENY, 'The Syriac Versions' et LOOPSTRA, 'The Syriac Bible', p. 293-296.

<sup>284</sup> BROCK, *The Bible*, p. 23-27.

<sup>285</sup> BROCK, *The Bible*, p. 27-29.

<sup>286</sup> TAYLOR, 'Bilingualism and Diglossia', p. 314.

<sup>287</sup> POSSEKEL, 'The emergence', p. 310 : « Syriac authors [...] avidly engaged with their surrounding cultures, a process facilitated by the presence of bilingual writers ». Pour une synthèse de la traduction du grec au syriaque sur cette ligne de recherche, voir le récent UBIERNA, 'Syriac'.

<sup>288</sup> BUTTS, *Language Change*, ici p. 201.

de Butts se concentre sur les écrits en syriaque et non sur les traductions du grec<sup>289</sup>, il reflète néanmoins le souci grammatical et syntaxique de la culture syriaque par rapport au grec. Ceci est bien résumée auparavant par Sebastian Brock, qui note un passage progressif de l'antagonisme vers l'assimilation<sup>290</sup>. Brock constate un premier réflexe de rejet de la culture grecque qui va en s'atténuant pendant toute l'Antiquité tardive<sup>291</sup>. Cette atténuation, ou assimilation, se déroule via les traductions du grec, qui progresse en trois périodes<sup>292</sup> : 1) première période (IVe siècle), 2) transition (Ve-VIe siècles), 3) VIIe-VIIIe siècles. La traduction<sup>293</sup> consistait *grosso modo* en une transposition de la culture grecque à la culture syriaque, qu'on peut par exemple constater dans le changement des noms des dieux grecs en nom de dieux sémitiques et la transposition d'expressions grecques en expressions syriaques<sup>294</sup> ; la structure de base est le paragraphe, et les termes spécifiques ne sont pas systématiquement traduits<sup>295</sup>. En s'appuyant en particulier sur les importantes études de Sebastian Brock<sup>296</sup>, les chercheurs s'accordent à affirmer que dans un premier temps la traduction du grec au syriaque était plus 'libre' car *reader-oriented*, c'est-à-dire une traduction qui comporte toute une série de modifications ou d'ajoutes afin de rendre le texte plus compréhensible pour le lecteur final. Avec Philoxène de Mabboug nous assistons à une première transition renouvelée au texte biblique et les autres textes fondamentaux pour la doctrine miaphysite en construction, bien que l'attitude envers le grec et la nouvelle traduction n'ait pas été univoque<sup>297</sup>. Il représente donc le point charnière vers la dernière phase de la traduction syriaque du grec, à savoir les VIIe et VIIIe siècles, où la structure portante n'est plus le paragraphe mais le mot seul, une technique que Brock a appelée *text-oriented*<sup>298</sup>. Toutefois, il faut souligner que Philoxène, mort en 523<sup>299</sup> et peu doué pour le grec et est héritier d'une tradition scholastique qui connut en même temps la langue grecque et la langue syriaque côte

<sup>289</sup> BUTTS, *Language Change*, p. 5.

<sup>290</sup> BROCK, 'From Antagonism to Assimilation'. Voir aussi BROCK, 'Charting the Hellenization'.

<sup>291</sup> BROCK, 'From Antagonism to Assimilation', p. 17.

<sup>292</sup> Pour une synthèse avec un quatrième période, voir BROCK, 'Translation : Greek to Syriac'.

<sup>293</sup> Je me réfère à la synthèse de TAYLOR, 'Early translations', p. 1190-1191. Dans BROCK, 'Towards a History', il y a une exposition concentrée sur la traduction de la Bible.

<sup>294</sup> BROCK, 'From Antagonism to Assimilation', p. 17-25.

<sup>295</sup> Voir l'étude systématique de Cyrille d'Alexandrie par KING, *The Syriac Versions*, en particulier p. 83ss.

<sup>296</sup> BROCK, 'Charting the Hellenization'. Voir aussi l'imposant article du 2021 BROCK, 'The Chronological Development'.

<sup>297</sup> MICHELSON, "'It Is Not the Custom of Our Syriac Language ...'", en particulier p. 21 : « the translation [de la Bible] was not designed to be an assimilation of a Greek text for Syriac readers but an assimilation of Syriac readers into the conceptual world created by Greek texts ».

<sup>298</sup> Voir *pars pro toto* l'analyse des traductions patristique en WICKHAM, 'Translation techniques'. Pour une évaluation de la traduction de Jacques d'Édesse (VIIe siècle), voir LASH, 'Techniques of a Translator'.

<sup>299</sup> Pour la vie de Philoxène voir DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, p. 9-101.

à côte pour une longue période<sup>300</sup>. Si Philoxène n'était le mieux qualifié pour traduire les pères grecs<sup>301</sup>, la culture grecque autour de lui était encore florissante et continuait de la *paideia* grecque<sup>302</sup>. Son attention pour une nouvelle traduction<sup>303</sup> doit être contextualisée dans ce milieu où des cultures se mélangent, et où la culture syriaque s'intéresse à la culture philosophique populaire grecque en la traduisant<sup>304</sup>. Dans ce milieu culturel florissant, comme affirme King, « the rise of the citation-based theological argument and the rise of translation [are] the principal input mechanism for Syriac theology and for the inner development of Syriac religion and culture »<sup>305</sup>.

Cette introduction générale, espérons-le, nous permet de saisir l'attitude de la culture syriaque a vis à vis de la culture grecque<sup>306</sup>, comme l'activité de traduction le fait bien paraître. Le monde syriaque ne manque donc pas de traductions depuis le début. Non seulement la Bible était traduite, mais aussi certains écrits gnomiques comme l'histoire de Aḥiqar<sup>307</sup> ou d'autres œuvres perdues qui étaient lues par Éphrem<sup>308</sup>. Après très tôt la mort de Basile de Césarée (379), dans les dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle, ses œuvres ont été traduites en syriaque selon un style similaire à celui évoqué plus haut, en ayant recours à la paraphrase « libre »<sup>309</sup>. En fait, la traduction du *Petit Ascéticon* n'est pas seulement une version dans une autre langue<sup>310</sup>, mais une vraie « inculturation » dans la culture ascétique syriaque, où le traducteur est aussi un « continuateur » de Basile dans l'élaboration du texte<sup>311</sup>. Une si ambitieuse traduction de Basile est cohérente avec les traductions grec-syriaques de la même époque, attestées par le manuscrit syriaque le plus ancien, BL Add. 12150, daté de 411 à Édesse<sup>312</sup>. Ce codex présente seulement

<sup>300</sup> KING, 'Education in Syriac World', p. 175-176.

<sup>301</sup> *Contra* Guillaumont qui l'a proposé comme traducteur d'Évagre, voir WATT, 'Philoxenus and the Old Syriac Version', p. 74.

<sup>302</sup> BECKER, *Fear of God*, p. 11-12.

<sup>303</sup> Sur ce travail de traduction, voir DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, p. 117-125, MICHELSON, "It Is Not the Custom of Our Syriac Language ...", p. 10-21, FEGHALI, 'Philoxène de Mabbog et la traduction'.

<sup>304</sup> En général FIORI, 'Translations from Greek to Syriac'.

<sup>305</sup> KING, *The Syriac Versions*, p. 25.

<sup>306</sup> On doit dire qu'il y a aussi des traductions du syriaque au grec, notamment Éphrem dans le IV<sup>e</sup> siècle (ZIMBARDI, 'Translation from Syriac into Greek', et la bibliographie p. 296 n. 4) et Isaac de Ninive au IX<sup>e</sup> siècle (BROCK, 'Syriac into Greek at Mara Saba')

<sup>307</sup> ARZHANOV, *Syriac Sayings*, p. 73.

<sup>308</sup> POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts*.

<sup>309</sup> TAYLOR, 'Les Pères cappadociens', p. 45-46.

<sup>310</sup> Je reprends les analyses de Anna Silvas dans BASIL, *Questions of the Brothers*, en particulier p. 21ss.

<sup>311</sup> Voir per exemple ce que dit Anna Silvas dans l'introduction à BASIL, *Questions of the Brothers*, en particulier p. 35 : « QF 154 is an almost linguistic discussion on the difference between 'holiness' and 'justice'. This is more than a loose paraphrase, it is a complete rethinking of the answer. The result is, if one may say so, a considerable improvement on the original. This is clearly a sensitive religious thinker at work ». Pour les interventions plus théologiques dans un autre traité, le *De Spiritu Sancto*, de Basile, voir TAYLOR, *The Syriac Versions*, CSCO 577, p. XIX-XXXII et MASPERO, *Dio trino*, p. 172-178.

<sup>312</sup> WRIGHT, *Catalogue II*, p. 631-633. Voir l'analyse non seulement interne mais aussi contextualisée dans la ville d'Édesse faite par MILLAR, 'Greek and Syriac in Edessa', p. 104ss.

des textes qui sont originellement en langue grecque : Tite de Bosra, Clément de Rome, Eusèbe de Césarée et un *Martyrologue*. À partir de ce manuscrit, Fergus Millar conclut à l'existence d'une « organic relationship of Greek-speaking and Syriac-speaking Christianity »<sup>313</sup> au début du Ve siècle dans la ville d'Édesse. La traduction d'un père cappadocien aussi complexe que Basile ne fait pas exception, et fut probablement contemporaine de l'entreprise de traduction des écrits du BL Add. 12150<sup>314</sup>. L'étude de la traduction du *Contra manichaeos* de Titus de Bostra, présent dans ce manuscrit, a été entreprise il y a quarante ans<sup>315</sup>. L'étude s'attarde à cinq points principaux : les doublets, les constructions, l'ordre des mots, la traduction du comparatif et le lexique. Comme ces auteurs l'affirment, ce n'est qu'une esquisse qui mérite d'être approfondie ailleurs. Toutefois, cette analyse être très utile pour notre approche, car elle se concentre sur de petits éléments, qu'on pourrait les résumer ainsi :

- a) Un seul mot (verbe ou substantif) en grec peut être traduit en syriaque par deux mots liés avec un waw (ܘ) ou un dolath (ܐ) ; on préfère aussi la *variatio* pour les doublets, à savoir une traduction formée par différents doublets.
- b) Influence sur la construction syntaxique.
- c) L'ordre des mots en syriaque correspondant à l'ordre des mots en grec.
- d) Rendu inusuel du comparatif par trois systèmes spécifiques :
  - a. ܘܢܘܪܘܢ + mot (+ܘܢܘܪܘܢ) ;
  - b. Comparatif au génitif ;
  - c. ܘܢܘܪܘܢ et ܘܢܘܪܘܢܘܢ rendent le comparatif absolu.
- e) Lexique cohérent pour des termes techniques.

Poirier et Sensal concluent que « cette version [de Titus de Bostra] présente, *grosso modo*, les caractéristiques des traductions dites *verbum de verbo* », bien qu'il n'y ait pas de constance<sup>316</sup>. On voit donc que déjà dans les traductions à cheval sur IVe-Ve siècle, la technique du *verbum de verbo* est présente et appliquée. On passe à une analyse, bien plus ample, par Daniel King sur la traduction des œuvres de Cyrille d'Alexandrie, réalisée pendant l'épiscopat de Rabbula d'Édesse (411-435). King prend en considération des unités plus amples, notamment les écrits entiers. Par conséquent l'opposition entre traduction libre et littérale n'est pas plus utile pour la

<sup>313</sup> MILLAR, 'Greek and Syriac in Edessa', p. 106.

<sup>314</sup> Une liste des œuvres probablement traduites entre le IVe et Ve siècle se trouve dans KING, *The Syriac Versions*, p. 20 : Grégoire de Nazianze, pseudo-Justine, *Apologie d'Aristide*, la *Vita Antonii*, etcetera.

<sup>315</sup> POIRIER et SENSAL, 'Du grec au syriaque'.

<sup>316</sup> POIRIER et SENSAL, 'Du grec au syriaque', p. 317.

compréhension d'un corpus si large<sup>317</sup>. Il énumère 10 outils divisés en deux groupes par lesquels on peut classer et analyser les écrits de Cyrille<sup>318</sup> :

1. Techniques d'édition
  - a) Unités de traduction plus grandes
    2. Traitement des unités de traductions plus grandes
    3. Restructuration des unités de traduction plus grandes
  - b) Unités de traductions plus petites
    4. Ordre des mots
    5. Équivalence formelle des constructions verbales
    6. Équivalence formelle d'autres constructions syntactiques
    7. Unité lexicale
    8. Équivalence lexicale
    9. Mots d'emprunt
    10. Néologismes

Cette analyse de King est très détaillée et, à notre avis, elle est encore toujours la meilleure. L'analyse que nous proposons de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* tendra surtout compte du deuxième groupe des petites unités, vu que les traducteurs syriaques ont gardé la forme générale des écrits. King nous fournit quelques outils, à savoir :

4. l'ordre de mots n'est pas toujours significatif ;
- 5-6. l'équivalence formelle des constructions verbales et non verbales se déroule à la fois pour la construction morphologique et pour la construction morphosyntaxique ;
7. l'étude du seul mot (composite or rhétoriquement rendu, par ex. hendiadys) ;
8. concordance (ou moins) des mots grecs et mots syriaques ;
9. le mot d'emprunt, utilisé dans le passé pour dater les textes anonymes, maintenant avec la fonction de comprendre le vocabulaire ;
10. un néologisme indique la complexité d'un texte qui s'impose par une autre langue.

L'étude que nous allons effectuer sur les deux traductions syriaques d'Évagre tiendra compte de ces études, et des outils spécifiques de King.

---

<sup>317</sup> KING, *The Syriac Versions*, p. 63.

<sup>318</sup> KING, *The Syriac Versions*, p. 64-66.

Les traductions à Édesse pendant le Ve siècle sont encore un terrain à fouiller. Si King a bien étudié les traductions des textes en prose de Cyrille d'Alexandrie prônées par Rabbula et qui faisait partie du parti miaphysite, on manque, par exemple, d'études sur les traductions de Théodore de Mopsuestia, dont on sait qu'elles ont été réalisées précisément à Édesse au cours de Ve siècle. Notre étude se concentre sur les traductions des textes gnomiques d'Évagre.



## Première partie

L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* en latin : manuscrits, textes  
et contextes



## Introduction

Ce chapitre traite principalement de la version la plus ancienne de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Dans un souci d'exhaustivité, d'autres questions concernant la réception d'Évagre en Occident seront également abordées, ainsi que succinctement la médiation de Cassien et les autres traditions latines concernant Évagre<sup>319</sup>.

La première étape est philologique : bien que l'édition critique de l'*Ad virginem* ait été achevée par André Wilmart et celle de l'*Ad monachos* par Jean Leclercq, il nous a semblé qu'une présentation plus claire des manuscrits à l'appui d'autres témoins, quoique mineurs, aiderait à mieux comprendre le texte. Ce bref essai philologique sera suivi d'une étude de la traduction comparée étroite avec les textes grecs qui nous sont parvenus. Enfin, une comparaison avec l'œuvre de Rufin conclura cette section. On tentera de démontrer que la traduction latine de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, qui ne s'appuie que sur des sources indirectes et non sur les manuscrits, peut être attribuée à Rufin grâce à une comparaison avec sa traduction des *Sentences* de Sixte.

La deuxième section de cette partie vise les autres moyens, même si grossièrement, par lesquels Évagre s'est fait connaître en Occident : la médiation de Cassien (qui ne le mentionne pourtant jamais), la traduction latine des *Apophthegmata Patrum* au VI<sup>e</sup> siècle par Pélage et Jean, la deuxième traduction de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, enfin les citations dans la *Concordia regularum* de Benoît d'Aniane.

Pour indiquer les deux versions de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, on utilisera les sigles suivants : S<sub>r</sub> pour la plus ancienne<sup>320</sup>, S<sub>h</sub> pour la plus récente<sup>321</sup> et S<sub>rh</sub> pour celle qui utilise et mélange les deux autres. Ces appellations dérivent de celles utilisées par Antoine Guillaumont à propos des versions syriaque (S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>, S<sub>3</sub>).

Ce chapitre se veut donc être une approche générale des *evagriana latina* qui visera à étudier plus en détail la réception d'Évagre dans le christianisme occidental et l'Antiquité tardive.

---

<sup>319</sup> Pour un résumé des *evagriana latina*, voir STEWART, 'Evagrius'.

<sup>320</sup> La "r" minuscule indique « Rufin », que nous aimerions proposer comme traducteur de cette version.

<sup>321</sup> La "h" minuscule indique « Holstenius », qui était le premier à éditer cette version.



# 1. L'édition critique latine de la première version de *l'Ad monachos* et *l'Ad virginem*

## 1.1 Liste des manuscrits latins évagriens

Comme nous le verrons plus loin, *l'Ad monachos* et *l'Ad virginem* sont inclus dans des manuscrits latins qui contiennent des recueils de règles monastiques. Ce qui a entraîné leur large diffusion produisant un grand nombre d'exemplaires. Le traité *De octo spiritibus malitiae*, quant à lui, est également conservé en quantité des manuscrits considérable. Compte tenu de la complexité du sujet et de l'impossibilité d'avoir accès à la thèse de doctorat de Diego Marchini<sup>322</sup>, nous ne traiterons ici que des manuscrits contenant *l'Ad monachos* et *l'Ad virginem* dans *S<sub>r</sub>*. Cette liste a été compilée à partir des articles de Wilmart et Leclercq, une base de données, *Early Medieval Monasticism*, accessible sur internet<sup>323</sup> et la base de données du HMML. Au total 33 manuscrits contiennent *l'Ad monachos* et 3 *l'Ad virginem*, pour un total de 35 manuscrits, car un contient tous les deux textes.

Paris, Bibliothèque Nationale :

- **lat. 12634 (VIIe siècle) = C**
- lat. 2708 (deuxième moitié XVe siècle)<sup>324</sup> : ff. 15r-18v INCIPIUNT PROVERBIA SANCTI EVAGRII EPISCOPI VIRI DOCTISSIMI
- **lat. 2994A (IXe siècle) = P**
- **n.a. lat. 239 (Xe siècle) = S**

München, Bayerische Staatsbibliothek :

- **CLM 14096 (VIIIe-IXe siècle) = B**
- CLM 14423 (IXe siècle)<sup>325</sup> : f. 7v [*sine titulo*]

---

<sup>322</sup> MARCHINI, 'La tradizione latina', indique sept manuscrits pour la version B (qui serait plus ancienne) et neuf manuscrits pour la version A. En ce qui concerne cette dernière version, l'auteur indiqué est toujours Nil (d'Ancyre). Lorsqu'elle est complète, elle est suivie du petit traité (probablement de Nil, mais également attesté en syriaque sous le nom d'Évagre) *De magistris et discipulis*. Le texte a été précédemment édité par Emery Bigot à Paris en 1680.

<sup>323</sup> <http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Evagrius-Proverbia-ad-monachos.html>.

<sup>324</sup> Fiche bibliographique <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc60503b>. Ce manuscrit omit un nombre de chapitres (entiers ou partiels), voir LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 197 n. 19.

<sup>325</sup> Numérisé <https://portail.bibliissima.fr/en/ark:/43093/mdata74401f7aedff60472b7e47feadefef0a06283e5>. C'est une sélection des chapitres et il fait suite à Isidore de Seville.

Lambach, Stiftsbibliothek :

- XXXI (IXe siècle)<sup>326</sup> : ff. 91v-96v REGULA SANCTI EVAGRII EPISCOPI

St. Gallen, Stiftsbibliothek :

- 926 (IXe siècle)<sup>327</sup> : f. 318-323 INCIPIUNT PROVERBIA SCI EVAGRII EPI

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica :

- **Reg. lat. 140 (IXe siècle) = R**
- Vat. Lat. 5051 (XIe-XIIe siècle)<sup>328</sup> : f. 130r INCIPIUNT PROVERBIA SCI EVCHARII EPI<sup>329</sup>  
f. 135v EXPLICIUNT PROVERBIA SCI EVCHARII EPI
- **Barb. Lat. 421 (XIe siècle) = L**

Zurich, Zentralbibliothek :

- Rh. Hist. 28 (Kat. 566) (IXe siècle)<sup>330</sup> : ff. 118v-124v INCIPIUNT PROVERBIA SCI EVAGRII  
EPI

Karlsruhe, Landesbibliothek :

- Perg. Aug. 111 (IXe siècle)<sup>331</sup> : ff. 11r-13v INCIPIUNT PROVERBIA EVAGRII

Arezzo, Biblioteca municipale :

- **312 (XIe siècle) = A**

Silos, Biblioteca del Monasterio de Santo Domingo :

- ms 1 (945 après J.-C.) : ff. 273r-278v INCIPIT PROUERBI SANCTI EBAGRI EPISCOPI

Valvanera, Monasterio benedictino :

- Smaragde de Valvanera (954 après J.-C.) : il est une copie de Silos, ms 1<sup>332</sup>

---

<sup>326</sup> Numérisé <https://manuscripta.at/diglit/resch/0001> .

<sup>327</sup> Numérisé <http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0926/318>.

<sup>328</sup> Numérisé [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.5051/0001](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5051/0001).

<sup>329</sup> Note en marge que le texte a été collationné par Holstenius.

<sup>330</sup> Numérisé <https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz0028rntv>.

<sup>331</sup> Numérisé <https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz00289f7b>.

<sup>332</sup> LECLERCQ, *L'ancienne version*, p. 197.

Madrid, Biblioteca Nacional :

- 10092 (Xe siècle) = M

Monastero di Montevergine :

- MS 2 (XIIIe siècle) = E

Vérone, Biblioteca Capitolare :

- Codex LVI (54) (IXe siècle) = V

Steinaweg, Stiftsbibliothek :

- Göttweig 112 (57) (XIIe siècle)<sup>333</sup> : ff. 70r-72v INCIP PVERBIA SCI EVAGRII EPI

Graz, Universitätsbibliothek :

- 480 (XIIe siècle)

Klosterneuburg, Augustiner-Chorherreustift :

- Code 570 (XIVe siècle) : ff. 101v-103r
- Code 587 (XIIe siècle)<sup>334</sup> : INCIPIUNT PVERBIA SCI EVAGRI EPISCOPI ff. 101v-103r

Lilienfeld, Stiftsbibliothek :

- 113 (XVe siècle)<sup>335</sup> : ff. 127v-129r

Admont, Stiftsbibliothek :

- 331 (XIIe siècle)<sup>336</sup> : f. 61r INCIPIUNT PROVERBIA EVAGRII EPISCOPI  
f. 63v FINIUNT PROVERBIA SCI EVAGRII EPI
- 833 (XVIIe siècle) : ff. 229v-240r (deux fois [?]<sup>337</sup>)

Vienne, Nationalbibliothek :

---

<sup>333</sup> Numérisé <https://manuscripta.at/diglit/AT2000-112/0062>.

<sup>334</sup> Numérisé <https://manuscripta.at/diglit/AT5000-587/0192>.

<sup>335</sup> Numérisé [https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=LILIEN-SLA\\_HS\\_113\\_10KX8LB-en#search](https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=LILIEN-SLA_HS_113_10KX8LB-en#search).

<sup>336</sup> Numérisé <https://manuscripta.at/diglit/AT1000-331/0001/scroll?sid=e67bbc7f991f083d827a86d4e444269a>.

<sup>337</sup> <http://18.235.151.129/detail.php?msid=10105>

- 1550 (XIIe siècle) : ff. 121v-125v
- 3878 (XVe siècle) : ff. 170v-173r
- 3912 (1458 après J.-C.)<sup>338</sup> : ff. 245r-247r INCIPIUNT PROVERBIA SANCTI EVAGRY

Salzbourg, St. Peterstift :

- b. IX. 20 (XVe siècle) : ff. 23-25

Oxford, Bodleian Library :

- Lyell 60 (olim Mle 194 D.32) (moitié XVe siècle)<sup>339</sup> :  
ff. 154r-154v et 206v-207v INCPIUT PUBIA SCTI EUAGRII

Toulouse, Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine (*olim* Bibliothèque Municipale) :

- 162 (*olim* I.91) (XIIe siècle) = T

Milan, Biblioteca Ambrosiana :

- A49 Sup. (XIIIe siècle) = U

Roma, Biblioteca nazionale centrale di Roma :

- Ms.Vitt.Em.1348 (première moitié IXe siècle)<sup>340</sup> :  
*Ad virginem* S<sub>n</sub> : ff. 104r-106r INCIPIT SERMO SCI AUGUSTINI AD VIRGINES

Orléans, Bibliothèque Municipale :

- Manuscrit 73 (70) (IXe siècle)

### 1.1.1 La deuxième version latine de l'Ad monachos et l'Ad virginem

Bien qu'elle ne soit pas l'objet de notre recherche, la seconde version, comme le montre la liste des manuscrits, n'est marquée d'aucune couleur. Elle revêt une grande importance dans l'histoire de la tradition textuelle<sup>341</sup>. Pour l'*Ad monachos*, il existe 21 manuscrits (datés d'entre

<sup>338</sup> Numérisé [https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL\\_8676932&order=1&view=SINGLE](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_8676932&order=1&view=SINGLE).

<sup>339</sup> Numérisé <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/2c3b2343-3606-40b7-bdad-ff221bc1b036/>.

<sup>340</sup>

Numérisé

[http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/manoscrittoantico/BNCR\\_Ms\\_VE\\_1348/BNCR\\_Ms\\_VE\\_1348/1](http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/manoscrittoantico/BNCR_Ms_VE_1348/BNCR_Ms_VE_1348/1).

Description et bibliographie <https://manus.iccu.sbn.it/risultati-ricerca-manoscritti/-/manus-search/cnmd/68921>.

<sup>341</sup> Malheureusement, certains chercheurs confondent encore cette version avec celle (probable) de Rufin, ignorant souvent (ou interprétant mal) les études de Leclercq et Wilmart (EVAGRIUS, *Der Mönchsspiegel*, p. 145 et 152, et JENAL, *Italia ascetica*, p. 418-419 n. 6).

le IXe et le XVe siècle), et pour l'*Ad virginem*, trois manuscrits (deux du IXe et un du XIIIe siècle). On ne sait pas exactement à quel(s) manuscrit(s) Holstenius a recours pour son édition de l'*Ad monachos* S<sub>h</sub>, bien qu'il soit fort probable qu'il ait utilisé un seul manuscrit, notre **R**<sup>342</sup>. Leclercq, de toute façon, avait déjà identifié une parenté possible entre plusieurs manuscrits de cette seconde version, les regroupant en trois branches de la tradition.

Pour l'édition de l'*Ad virginem* S<sub>h</sub>, l'unique manuscrit utilisé par Holstenius aurait dû être notre **R**<sup>343</sup>.

### 1.1.2 La version latine mixte de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Dans la liste ci-dessus, il y a quatre manuscrits surlignés en vert : **ELTU**. Ils font partie de ce que Leclercq a appelé la tradition mixte<sup>344</sup>, et peuvent effectivement être considérés comme tels en raison des mélanges entre les deux traductions différentes. Bien que cette version ne soit pas l'objet de notre travail, le texte sous-jacent est le plus ancien que nous ayons étudié. Toutefois, pour réaliser une étude systématique, il faut également disposer de l'édition critique de la deuxième version, que nous n'aborderons pas ici. En guise de travail préliminaire, nous nous contentons de fournir une description des quatre manuscrits. Ils se caractérisent par leur ancienneté - entre le XIe et le XIIIe siècle - et par la présence de deux manuscrits en écriture de Bénévent.

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 421<sup>345</sup> = **L**

111 ff., XIe siècle, écriture de Bénévent, examen autoptique. Ce manuscrit, de petit format, contient une version de la *Regula Benedicti* qui dérive du manuscrit Casinensis 446<sup>346</sup>, écrit lui aussi en Italie du Sud (écriture de Bénévent).

Le texte de l'*Ad monachos* commence au f. 130r au chapitre 39a (« Festivitas ») jusqu'au chapitre 41a. Suivent les chapitres 46, 48, 47, 51, 74, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101. Au f. 131v après le chapitre 101 commence un autre texte (INCIPIIT ORDO...).

Bien que le manuscrit en général pose beaucoup des problèmes, on peut expliquer 'l'interpolation évagrienne' par la perte de quatre feuillets, qui auraient contenu la fin des règles

---

<sup>342</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 196.

<sup>343</sup> WILMART, 'Les versions latines', p. 145-146. Une traduction allemande partielle de cette version existe dans NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, vol. 2, p. 248-249.

<sup>344</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 202-203. Il n'avait que **E**.

<sup>345</sup> PIERALISI, *Inventarium codicum, mss., Bibliothecae Barberinae*, p. 80-81 (Catalogue manuscrit de la Vaticane numérisé [https://digi.vatlib.it/view/INV\\_Sala.cons.mss.336.rosso](https://digi.vatlib.it/view/INV_Sala.cons.mss.336.rosso)). HANSLIK, *Benedicti Regula*, p. LIX. Numérisé [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.lat.421](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.421).

<sup>346</sup> HANSLIK, *Benedicti Regula*, p. XL.

de Basile et l'incipit de l'*Ad monachos*<sup>347</sup>. Si on prend le f. 130r comme échantillon, on note qu'il contient six chapitres (39, 40, 41a, 46, 48, 47, 51a), on peut donc supposer que les quatre pages manquantes pouvaient au maximum contenir vents chapitres environ.

- *Ad monachos* [sine titulo] S<sub>rh</sub> : ff. 130r-131v

• Toulouse, Bibliothèque Municipale, ms 162 (l, 91.)<sup>348</sup> = **T**  
215 ff., XIIe siècle (ff. 1-79v), XIIIe siècle (ff. 80-215). Ce manuscrit contient de nombreux œuvres de Césaire d'Arles pour les moniales et les moines. Toutefois on trouve au début l'*Ad monachos* d'Évagre (mais attribué à Jérôme !), suivi des *Apophthegmata Patrum* (encore sous le nom de Jérôme mais en effet c'est la version du diacre Pélage du VIe siècle) et de Nil d'Ancyre (c'est-à-dire Évagre) le *De octo spiritibus malitiae*<sup>349</sup>. Aux ff. 66r-66v on trouve l'*Ad virginem* dans sa deuxième version.

- *Ad monachos* S<sub>rh</sub> : PROVERBIA EVAGRII DE GRECO IN LATINO TRANSLATA A BEATO IERONIMO, ff. 1r-2v, EXPLICIUNT PROVERBIA BEATI EVAGRII

- *Ad virgines* S<sub>h</sub> : AD VIRGINES ff. 66r-66v

• Avellino, Biblioteca Statale di Montevergine, ms 2<sup>350</sup> = **E**  
73 ff., XIIIe siècle<sup>351</sup>. Écriture de Bénévent, produit peut-être au monastère de Montevergine. *Non vidi*.

- *Ad monachos* S<sub>rh</sub> : SENTENTIAE. INCIPIT LIBER AD ORATIONUM SANCTORUM PATRUM EGIPTORUM AD PROFECTUM MONACHORUM<sup>352</sup>, ff. 40-51<sup>353</sup>

<sup>347</sup> WILMART, 'Le discours de Saint Basile', p. 227 n. 1.

<sup>348</sup> ROBERT, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Tome VII, p. 92-95. Numérisé <https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?reproductionId=1207>.

<sup>349</sup> Il devrait faire partie de la récénsion B, mais MARCHINI, 'La tradizione latina', ne le mentionne pas explicitement.

<sup>350</sup> PDF avec un catalogue sur le site de la bibliothèque. LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 202-203. Voir aussi FAGNONI, *Il corpus di Porcario*, p. 164-165.

<sup>351</sup> Leclercq pense au XIe siècle, mais cette date est improbable, car le monastère a été fondé par Guglielmo da Vercelli (1085-1142).

<sup>352</sup> Leclercq ne donne pas dans le titre le mot SENTENTIAE.

<sup>353</sup> Le manuscrit a été restauré après l'étude de Leclercq dans les années 1960, ce qui expliquera la numérotation différente.

- Milano, Biblioteca Ambrosiana, A49 sup.<sup>354</sup> = U

159 ff., XVe siècle. Plusieurs mains.

- *Ad monachos* S<sub>rh</sub> : IN NOMINE DOMINI INCIPIT LIBER ADHORTATIONEM SANCTORUM PATRUM EGYPTIORUM AD PROPECTUM MONACHORUM, ff. 128r-133r

## 1.2 La version latine ancienne de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Dans la liste ci-dessus, les manuscrits contenant la version la plus ancienne sont signalés en bleu<sup>355</sup> et la sigle S<sub>r</sub>. Jean Leclercq pour l'édition critique de l'*Ad monachos* avait utilisé les manuscrits **CMPR**, et nous aimerons ajouter aussi **ABV**. André Wilmart pour l'édition de l'*Ad virginem* avait utilisé **S**, qui demeure comme seule témoin survécu.

Aucun manuscrit ne contient les deux œuvres, sauf **R**, qui, comme nous le verrons, présente deux versions différentes. Malheureusement, la tradition manuscrite n'est pas aussi riche qu'en syriaque, mais on peut supposer que les deux textes ont subi (dès le début ?) une fracture dans l'histoire de la tradition textuelle.

- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12634<sup>356</sup> = C

Il s'agit peut-être du manuscrit le plus intéressant des *evagriana latina*. En effet, il s'avère être non seulement le plus ancien manuscrit pour notre texte, mais aussi pour nombreux d'autres écrits, tels que les Règles de Lérins, la *Regula Eugippi* et même la *Regula Basili*. De nombreuses études ont été menées sur ce manuscrit, mais puisque Leclercq ne le mentionne pas, il semble opportun de revenir sur l'analyse du manuscrit.

Le manuscrit dans son ensemble comprend 165 ff. et il est constitué de trois différents *codices* de longueur inégale<sup>357</sup> : un fragment de huit folia (qui contient notre texte) et deux manuscrits complets (ff. 9-76 et ff. 77-165)<sup>358</sup> ; écriture unciale. La première notice sur ce manuscrit remonte au XIe siècle, quand on sait qu'il était à l'abbaye de Corbie. Les premiers folia sont

<sup>354</sup> *Inventario Ceruti*, vol. 1, p. 712-713.

<sup>355</sup> Le point de départ est évidemment l'édition critique LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 197-198. Toutefois on doit signaler que je n'ai pas trouvé les citations dans le *Liber de virtutibus* d'Albain signalé par Leclercq ; il cite aussi le *Liber deflorationum* dans le manuscrit Troyes 215 (Clairvaux XIIIe siècle), et les citations seront au f. 155v, mais, des informations que nous avons, le manuscrit a seulement 131 folia.

<sup>356</sup> GENESTOUT, 'Le plus ancien témoin'. LOWE, CLA, vol. V, n° 645, p. 36. VANDERHOVEN, MASAI, *La Règle du Maître*, p. 26-113 (voir la note critique de MOHRMANN, *Regula Magistri. A propos de l'édition diplomatique*). Numérisé <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90668277>.

<sup>357</sup> Au XVIIIe siècle, il existait également une quatrième partie, aujourd'hui conservée à Saint-Petersbourg (Bibliothèque impériale, Q.v.I.5). L'élégante couverture actuelle est postérieure à son transfert à la Bibliothèque nationale (qui a eu lieu pendant la Révolution française), probablement à l'époque de Louis-Philippe (1830-1848).

<sup>358</sup> Les savants ne s'accordent pas si les mains sont les mêmes ou pas.

cependant d'une main différente que le reste du manuscrit<sup>359</sup>, quoique du même lieu de production (peut-être le même du Paris, BN 12205).

La deuxième et troisième partie semblent plus anciennes que la première, datant peut-être de la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Quant à la datation des huit premiers folia, bien que tous s'accordent sur leur ancienneté, il y a de petites nuances. Alors que Génestout propose la moitié du VII<sup>e</sup> siècle, Vanderhoven et Masai proposent généralement le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>360</sup>. Le désaccord porte toutefois sur la provenance du manuscrit. Lowe, avec Vanderhoven et Masai, affirme qu'il provient du sud de l'Italie, rapprochant ainsi les huit premiers folia du reste du manuscrit. Génestout est d'un avis différent, et préfère une origine française comme l'abbaye de Luxeuil. Il nous semble cependant que les similitudes internes entre les premières folia et le reste du manuscrit et la similitude entre C et le Paris, Bibliothèque Nationale 12205, est indéniable. En accord avec Lowe, nous considérons donc que la proposition d'une production dans le sud de l'Italie (probablement en Campanie) est raisonnable.

Les huit premiers folia sont cependant très partiels : il s'agit d'un extrait d'un manuscrit qui était manifestement plus grand. Le premier texte est la finale de la *Regula Quattor Patrum*. La partie manquante ne peut pas remplir tout le cahier (en supposant qu'il s'agissait également de huit folia), et on peut déduire qu'elle a été précédée d'un autre texte. Après la *Regula Quattor Patrum*, on trouve la *Secunda Regula Patrum* (f. 3v INCIPIT STATUTA PATRUM, f. 6r EXPL STATUTA PATRUM) et enfin l'*Ad monachos* d'Évagre. Notre texte d'Évagre est également mutilé, puisqu'il ne contient que les 48 premiers chapitres et le début du chapitre 49 (seulement les mots « somnus mult[us] »).

Leclercq affirme qu'il présente « des graphies hispaniques » (on peut citer la confusion entre b/v et b/p<sup>361</sup>) et que sa latinité est déficiente<sup>362</sup>.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : INCIPIT SERMO AD MONACOS, ff. 6r-8v.

• Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2994A<sup>363</sup> = P

193 ff. ; ff. 1-72 IX<sup>e</sup> s., minuscule carolingien ; ff. 73-193 VIII<sup>e</sup> s., wisigothique. La seconde partie du manuscrit ne concerne pas notre sujet. Elle est complètement séparée de la première,

---

<sup>359</sup> Notons par exemple les lettres « r » et « a », qui sont très différentes.

<sup>360</sup> Au lieu de cela, c'est le reste du manuscrit qui semble être de la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>361</sup> LOWE, CLA, vol. V, n° 645, p. 36.

<sup>362</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 204 n. 75.

<sup>363</sup> *Catalogue général des manuscrits latins*, t. III, p. 377-380. HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum*, t. I, p. 227. Ces deux catalogues écrivent 194 ff. TRISTANO, 'Periferia del mondo occidentale', p. 144-146.

et ne partage ni sa datation, ni sa localisation (Septimanie), ni son écriture, ni son contenu (Isidore de Séville et commentaires bibliques).

La première partie du manuscrit est un florilège de 36 textes patristiques (pour la plupart fragmentaires) : Cyprien, Léon, Basile, Cassiodore et d'autres auteurs.

L'*Ad monachos* est attribué à Ambroise, évêque de Milan. Le fait le plus intéressant est que toute la première partie du manuscrit (ff. 1-72) est adressée aux vierges : on y trouve des exhortations pour les vierges par plusieurs auteurs, comme Cyprien, Cassiodore, Isidore. Notre texte est placé au milieu de ces textes destinés aux vierges et au lieu d'Évagre on trouve Ambroise, donc il s'agit probablement d'une erreur de copiste, qui a copié un texte pour les moines parmi des textes pour les vierges<sup>364</sup>.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : SERMO SANCTI AMBROSII EPISCOPI AD EOS QUI IN CENOBIIS HABITANT, ff. 31r-42r.

• Paris, Bibliothèque Nationale, n.a. lat. 239<sup>365</sup> = S

83 ff. Le manuscrit est divisé en deux parties inégales de trois mains différentes : ff. 1-67 (Xe siècle) et ff. 68-83 (XIe siècle). Tout est écrit en minuscules wisigothiques pas très soignées<sup>366</sup>. Le lieu de production des deux parties n'est pas clair, mais on peut remonter jusqu'aux monastères féminins en Aragon ou près de Silos<sup>367</sup>. Il y a, comme c'est l'habitude dans les manuscrits produits en Espagne, le glissement b/v (e.g. « generabit » pour « generavit »).

Au f. 43v, on trouve un petit colophon « Expliciunt regule puellarum. Deo gratias », qui semble se référer à toute la section commençant au f. 1 avec la règle de Léandre. L'*Ad virginem* est inséré dans ce contexte, et notamment dans une section de 'lettres' (26r INCIPIT EPISTOLA BEATI JHERONOMI AD EUSTOCIAM DIRECTAM, f. 30v INCIPIT EPISTOLA SANCTI AMBROSI AD GERMANAM SUAM DIRECTA, f. 33v *Ad virginem*, f. 38r INCIPIT EPISTOLA BEATI JHERONOMI AD QUANDAM VIRGINEM).

C'est le seul manuscrit qui contient l'*Ad virginem* S<sub>r</sub>.

---

<sup>364</sup> Une hypothèse, probable mais non vérifiable, serait que le copiste ne connaissait pas un « saint Évagre » et il a donc utilisé un nom plus connu.

<sup>365</sup> <http://www.litteravisigothica.com/articulo/codex-of-the-month-vi-paris-bn-nal-239>, <http://www.mirabileweb.it/manuscript/paris-biblioth%C3%A8que-nationale-de-france-n-a-lat-239-manuscript/10201>. Numérisé <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84559307>.

<sup>366</sup> Le copiste de la première partie semble être Vilulfus (CLARK, *Collectanea Hispanica*, p. 53 ; entrée complète dans DELISLE, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, p. 78).

<sup>367</sup> La seconde partie du manuscrit semble avoir été écrite pour un monastère féminin dédié à saint Pélage (martyrisé en 926 après J.-C.).

- *Ad virginem* S<sub>r</sub> : INCIPIT EPISTOLA EVACRI AD VIRGINEM DIRECTAM, f. 33v-38r.

- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 14096<sup>368</sup> = **B**

101 ff., fin du VIII<sup>e</sup> siècle (ou début du IX<sup>e</sup> siècle), production sur l'île (Cornouailles, Pays de Galles, Angleterre), conservé au monastère de St. Emmeram (Regensburg)<sup>369</sup>. Si les spécialistes s'accordent sur sa datation, Lehner conteste le lieu de production du manuscrit, qui ne doit pas nécessairement se trouver sur l'île, mais pourrait aussi se situer sur le continent, comme d'autres indices semblent l'indiquer. Des indications claires d'une copie hispanique se trouvent dans les abréviations telles que *srhl* pour *Israhel* ou *epscs* pour *episcopus*, et la confusion de *b/v*. Le texte d'Isidore, *De ortu et obitu patrum*, témoigne selon l'éditeur d'une étape intermédiaire entre les manuscrits insulaires et ceux du nord de la France<sup>370</sup>. Cet indice supplémentaire ne peut que renforcer les soupçons quant à sa rédaction, qui est donc encore plus incertaine.

*Ad monachos* d'Évagre est inclus dans une liste d'auteurs anciens, appelée *Testimonia Patrum* : Cassien, Martin de Braga, Ambroise, Prospère d'Aquitaine, Grégoire I, Jérôme, les *Sentences* de Sextus. Cette collection semble être compilée pendant le VII<sup>e</sup> siècle, car on ne lit pas Isidore de Séville (qui bientôt deviendra très célèbre<sup>371</sup>) et il y a une note relative à Dagobert I<sup>er</sup><sup>372</sup>. Le texte de l'*Ad monachos* n'est pas conservé dans son intégralité mais correspond à une sélection de vingt chapitres : 11cd, 46, 50, 18, 60, 26, 22cd, 36, 34, 78, 86, 95, 85, 67, 107, 101, 102, 103, 112cd, 115.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : INCIPIUNT TESTIMONIA DE SENTENTIAS EUAGRI, ff. 81r-81v.

- Vérone, Biblioteca Capitolare, Codex LVI (54)<sup>373</sup> = **V**

91 ff., premier tiers du IX<sup>e</sup> siècle, Vérone. Le manuscrit semble avoir été produit à Vérone dans la bibliothèque du chapitre et y être resté toujours, comme l'indiquent les notes de l'archidiacre Pacifico (première moitié IX<sup>e</sup> siècle) et le catalogue a été élaboré au XVII<sup>e</sup> siècle. Les relations

---

<sup>368</sup> LEHNER, *Florilegia*, p. 46-48. ISIDORO. *De Ortu et Obitu Patrum*, p. 62-63. Numérisé <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00035053?page=1>.

<sup>369</sup> La reliure qui s'est confectionnée lors de la restauration médiévale pourrait suggérer un localisation originale différente, peut-être la cathédrale de Regensburg.

<sup>370</sup> Chapparro Gómez indique entre autres le Paris, BN lat. 2824, produit au VIII<sup>e</sup> siècle dans le monastère de Corbie.

<sup>371</sup> Dans le *Liber Scintillarum* de Defensor de Ligugé (fin VII<sup>e</sup> siècle), 700 citations sur 1800 sont d'Isidore.

<sup>372</sup> LEHNER, *Florilegia*, p. 44-46.

<sup>373</sup> SPAGNOLO, *Manoscritti*, p. 106-107. LEHNER, *Florilegia*, p. 48-50. ISIDORO, *De Ortu et Obitu Patrum*, p. 65-66.

entre **B** et **V** sont très étroites, à tel point qu'on pourrait presque les considérer comme des copies l'une de l'autre<sup>374</sup>. S'ils ne sont pas des copies, ils sont en tout cas très proches, d'autant plus qu'ils ne diffèrent que de quelques décennies l'un de l'autre<sup>375</sup>. Un indice qui m'invite à diviser les deux manuscrits est une variante, qui est si significative qu'elle ne peut s'expliquer autrement que par le fait que les deux manuscrits ont deux antigraphes différents : au n° 14 **B** a « Caritatem praecedat humilitas » alors que **V** a « Caritatem praecedat scientia ». Si on examine les autres textes, le manuscrit véronais se distingue de **B** par le texte d'Isidore, *De ortu et obitu patrum*<sup>376</sup>.

L'*Ad monachos* n'est pas conservé dans son intégralité mais il n'existe qu'une sélection de chapitres, identiques à ceux de **B**. Au f. 81r, il y a une note de la main de l'archidiacre Pacifico qui ajoute le chapitre 34 dans un ordre différent cet ordre ne correspond à aucun autre manuscrit connu, ni à l'*Ad monachos* S<sub>h</sub>. Sa main est signalé come **V**<sub>1</sub>.

Avant chaque sentence il y a « Item illic » (« Item » se trouve aussi en **B**). Elle pourrait être une indication qui se maintient depuis l'extrapolation des sentences du texte complet et indique que les sentences viennent du même-ouvrage.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : INCIPIUNT TESTIMONIA DE SENTENTIIS EUAGRI AD FRATRES, ff. 80v-81v.

- Vatican, Biblioteca Apostolica, Reg. lat. 140<sup>377</sup> = **R**  
150 ff., monastère de Fleury<sup>378</sup>, examen autoptique. Écrit en minuscule carolingien, ce manuscrit, produit à Fleury, se divise de quatre parties distinctes : ff. 1-2, XIe siècle ; ff. 3-26, début du IXe siècle ; ff. 27-74, début du IXe siècle ; ff. 75-150, début du IXe siècle. Il semble s'agir d'une période assez prolifique pour le monastère de Fleury, où l'on est passé de l'ancienne bibliothèque monastique, constituée de codex méridionaux italiens, à un *scriptorium* possédant sa propre écriture et capable de produire des doubles à des fins pédagogiques. Les différentes parties de ce manuscrit sont donc produites à une époque où l'abbaye s'apprête à devenir un

---

<sup>374</sup> Un indice qui mènerait à ces conclusions est la composition presque identique (LEHNER, *Florilegia*, p. 46).

<sup>375</sup> Si ISIDORO, *De Ortu et Obitu Patrum*, p. 62 a raison de le placer au début du IXe siècle, ce qui signifie que les deux manuscrits sont pratiquement contemporains.

<sup>376</sup> **V** semble avoir un ajout qui lui est propre, indiquant peut-être une antigraphie différente. Cependant, l'étroite similitude dans la mise en page du *Florilegium* avec **B** demeure.

<sup>377</sup> REIFFERSCHIED, *Bibliotheca Patrum Latinorum*, p. 400-405. WILMART, *Codices reginenses latini I*, p. 337-339. MOSTERT, *The library of Fleury*, p. 258 (BF1349-1352). <http://www.mirabileweb.it/manuscript/citt%C3%A0-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manoscrypt/7906>. Numérisé [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Reg.lat.140](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.140).

<sup>378</sup> Pour un résumé historique de cet important monastère, avec une attention particulière à la bibliothèque, voir MOSTERT, *The library of Fleury*, p. 15-33, d'où nous tirons nos informations.

centre de réforme qui concernera de nombreux monastères du Saint-Empire romain germanique, ce qui se fera quelques décennies plus tard.

Le manuscrit est un témoin important des anciennes règles monastiques de l'Antiquité tardive jusqu'à l'époque carolingienne. Parmi les plus anciens textes conservés ici, on trouve les écrits d'Évagre, mais aussi Athanase ; parmi les plus récents, Alcuin (+804). Il est probable que la constitution de ce manuscrit n'ait pas eu lieu à un moment précis, mais se soit étalée dans le temps. Il y a des traces d'une lecture conventuelle dans les marges, comme : « [ist]a sententia n[on est] legenda in [con]ventu » (f. 106v). Wilmart affirme que de ce manuscrit dérivent presque toutes les règles de l'*Appendice* du *Codex Regularum*<sup>379</sup>. On peut se demander si la main qui a écrit « EVAGRII monachi » en marge du titre de l'*Ad virginem* (f. 149r) ne pourrait pas être que de Holstenius.

Le manuscrit peut être divisé en deux grandes parties : une anthologie monastique contenant divers auteurs, allant de Cassien à Grégoire en passant par Alcuin (ff. 3-26) et une partie plus réglementaire-exhortative (ff. 27-150) ; cette dernière est elle-même divisée en deux parties, à savoir les règles et exhortations pour les moines (ff. 27r-120v) et les règles et exhortations pour les vierges (ff. 120v-150v).

Pour la reconstruction de notre tradition manuscrite, ce codex est intéressant, car non seulement il contient les deux œuvres, mais aussi le texte de l'*Ad virginem* qui correspond à une autre version et non à celle que Wilmart considère comme la plus ancienne. Son argument est que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* proviennent manifestement de deux copies différentes, étant donné qu'elles ne sont pas contiguës dans le manuscrit<sup>380</sup> ; étant donné qu'aujourd'hui nous retenons les deux textes de deux différentes versions, la thèse de Wilmart est confortée.

Le texte porte des signes de ponctuation, comme le point-virgule, qui semblent séparer les chapitres. Il y a parfois des effacements ; ils sont signalés par Leclercq dans son édition critique mais non par nous, puisqu'ils nous semblent être des corrections du copiste lui-même.

À la fin de l'*Ad monachos* on trouve la rubrique : EXPLICIT HOMELIA SECUNDUM MATTHEUM. On ne comprend pas le pourquoi de cette indication, tout-à-fait incongrue.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : INCIPIUNT PROVERBIA EVACRII EPISCOPI AD EOS QUI IN CENOBIIS ET SI[XE]NODICHIIS HABITANT FRATRES, ff. 114v-118v ;

---

<sup>379</sup> WILMART, 'Les versions latines', p. 145. Ce manuscrit pourrait être considéré comme une 'alternative' au *Codex Regularum* promulgué par Benoît d'Aniane précisément à la même époque (cf. DIEM, 'Inventing the Holy Rule').

<sup>380</sup> WILMART, 'Les versions latines', p. 146.

- *Ad virginem* S<sub>h</sub> : INCIPIT AD VIRGINES, ff. 149r-150v. Dans la marge « EVAGRII monachi ».

- Biblioteca municipale d'Arezzo 312<sup>381</sup> = A

275 (ou 279<sup>382</sup>) ff., dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit n'a pas été pris en considération par Leclercq, bien qu'il ait mentionné son existence dans l'introduction<sup>383</sup>. Il s'agit du témoin le plus récent de S<sub>r</sub>. Le texte ne comporte pas de titre, mais la lettre initiale (H) est bien enluminée, ce qui suggère qu'il s'agit d'un nouveau texte. Le texte de l'*Ad monachos* lui-même n'est pas complet, il ne comporte que huit chapitres : 1 (sans la dernière ligne), 6, 39, 40, 41a, 73 (sans les deux dernières lignes), 86, 92. Deux autres textes suivent sans aucune solution de continuité. Le premier est tiré des *Institutiones* de Cassien, V,8<sup>384</sup>. Le second est un long passage de l'*Historia ecclesiastica* de Bède, I, 27, 26-28<sup>385</sup>. Notons deux particularités : le passage de Cassien n'est annoncé d'aucune façon, et comme il ne diffère pas du texte précédant Évagre, il semble en être la suite naturelle ; le passage de Bède est marqué à côté dans la marge au début et à la fin<sup>386</sup>. Ainsi, le texte d'Évagre ne recoure qu'au f. 245v.

Le manuscrit se compose de plusieurs ouvrages monastiques, dont l'inédit Pseudo-Jérôme *Exhortatio sive ammonitio ad monachos*<sup>387</sup> et l'*Admonitio ad monachos* du Pseudo-Basile<sup>388</sup>.

Pour la graphie, le « ae » devient « e » (par exemple « heredes » pour « haeredes ») ; avant la « p » on trouve à la fois la « n » et la « m ».

- [*Ad monachos*, sine titulo] f. 245v

- Madrid, Biblioteca Nacional 10092 (*olim* 5, 36)<sup>389</sup> = M

194 ff., Xe (ou IX<sup>e</sup>) siècle, minuscule wisigothique, cathédrale de Tolède. Au f. 1r se trouve un index d'une main postérieure (peut-être moderne ?). Le manuscrit contient un certain nombre

<sup>381</sup> Catalogue sur <http://www.mirabileweb.it/manuscript/arezzo-biblioteca-citt%C3%A0-di-arezzo-312-manuscript/213368>. Voir aussi FAGNONI, *Il corpus di Porcario*, p. 100-101.

<sup>382</sup> Il y a deux mises en page, une en haut au stylo et une en bas au crayon. Comme le catalogueur, nous suivons celui de la marge inférieure droite écrite au crayon.

<sup>383</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 198.

<sup>384</sup> CASSIANUS, *De Institutis*, CSEL 17, p. 87.

<sup>385</sup> BEDE, *Histoire ecclésiastique*, SC 489, p. 234-240. Ce chapitre semble être indépendant dans au moins sept autres manuscrits (LAISTNER, *A Hand-List of Bede Manuscripts*, p. 104).

<sup>386</sup> f. 245r et f. 247v.

<sup>387</sup> Il existe un autre ouvrage du Pseudo-Jérôme portant le même titre (voir [http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Jerome\\_Sermo\\_ad\\_monachos.html](http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Jerome_Sermo_ad_monachos.html)).

<sup>388</sup> Cette œuvre se trouve également dans le manuscrit E aux ff. 34v-40r (une édition avec d'autres manuscrits a été réalisée dans WILMART, 'Le discours de Saint Basile').

<sup>389</sup> HARTEL, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, p. 263-264. (<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000060234>) CLARK, *Collectanea Hispanica*, p. 47. Numérisé <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000060234&page=1>

d'œuvres de Jean Chrysostome, de Valerius de Bierzo, de Jérôme, de saint Paul évêque des Égyptiens<sup>390</sup> et Évagre.

- *Ad monachos* S<sub>r</sub> : INCIPIUNT SENTENTIE SANCTI EVAGRI AD FRATRES, ff. 113v-123v

- Orléans, Bibliothèque Municipale ms 73 (70)<sup>391</sup>

Ce manuscrit, datable au IX<sup>e</sup> siècle, se compose actuellement de 159 ff. mais initialement elle devait en posséder plus. Nous le savons par une liste au f. 1. SENTENTIAE EUAGRII MONACHI qui apparaît comme le quatrième écrit. Malheureusement, les cahiers manquants n'ont pas été retrouvés<sup>392</sup>, et nous n'avons donc pas la certitude que le texte se trouvant dans ce manuscrit faisait partie de l'ancienne traduction qui nous intéresse ici. Nous ne lui avons donc pas donné d'initiales. Pourtant, nous le considérons comme probable étant donné son origine française et sa localisation à Fleury, en accord avec les autres manuscrits mentionnés ci-dessus.

### 1.3 Le titre de l'*Ad monachos*

Le titre des huit témoins cités de l'*Ad monachos* n'est jamais uniforme<sup>393</sup>. Le titre grec présumé et tiré de l'édition de Gressmann est Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις ἀδελφούς. Un seul témoin latin semble porter la traduction complète du titre grec. C'est le manuscrit **R** avec INCIPIUNT PROVERBIA EVACRII EPISCOPI AD EOS QUI IN CENOBIIS ET SI[XE]NODOCHIIS HABITANT FRATRES. La partie correspondante au grec a été mise en italique. La consonance est si forte qu'il est presque impossible de douter de son ancienneté. La forme SINODOCHIIS corrigée en XENODOCHIIS dans le manuscrit même pose question. Pourquoi cette correction ? XENODOCHIIS dérive de « xenodochium »<sup>394</sup>, ou « maison d'hôtes », alors que SINODOCHIIS semble être une simple variante avec XE>SI. Toutefois, il ne semble pas déraisonnable de penser également à une correction tardive. Gennade écrit qu'Évagre a composé « et coenobitis ac synoditis »<sup>395</sup>, une reprise et une modification du titre grec τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις. Si « coenobitis »

---

<sup>390</sup> Nous n'avons pas pu déterminer qui est cet auteur et quelle œuvre est reproduite ici ; d'après nos recherches, elle est inédite, s'étend sur les ff. 92v-113v et est suivie par Évagre. Même si nous ne savons pas de quel texte il s'agit et qui en est le véritable auteur, est-ce une coïncidence qu'un auteur égyptien soit proche de l'œuvre d'Évagre ?

<sup>391</sup> *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, vol. 31, p. 363-364. BOGAERT, 'La Préface de Rufin', p. 36-38. LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 198, n. 24. Numérisé <https://mediatheques.orleans-metropole.fr/ark:/77916/FRCGMBPF-452346101-01A/D18010691>

<sup>392</sup> Ils sont probablement introuvables, car ils avaient déjà disparu au XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>393</sup> Malheureusement, Leclercq dans son édition critique fournit sur le titre des données partielles et erronées.

<sup>394</sup> Un emprunt évident au grec ξενοδοκεῖον.

<sup>395</sup> RICHARDSON, *Gennade. Liber de viris illustribus*, p. 65. L'échange entre le "y" et le "i" est courant dans le latin de l'Antiquité tardive, et il est donc devenu facilement « sinoditis ».

est clairement dérivé de « coenobita », le problème se situe quant à la traduction du mot « synoditis » et de son origine : que signifie « synodotus » (« celui qui vit dans les lieux communs ») ? Le terme se retrouve dans la littérature juridique telle que le *Codex Theodosianus* 11,30,57 (daté au 438) et le *Codex Iustinianus* 1,4,6 (daté au 529). Gennade semble déduire ce mot du « synodochium », qui désigne un petit monastère<sup>396</sup>. Contrairement à Gennade, le titre latin de **R** ne change pas la forme originare, mais la signification du « synodochium » reste toutefois un peu obscure car ce mot n'est pas courant. Cette difficulté lexicale peut donc être à l'origine de la modification : ne comprenant pas le terme, qui s'avère être un calque (modifié) inhabituel du grec, la solution est de le normaliser par l'usage d'un mot plus courant, c'est-à-dire la maison d'hôtes, ou « xoenodochium ». L'attestation de Gennade et la modification du manuscrit confirment cependant qu'un autre mot a été placé dans le titre original, à savoir SINODOCHIIS, un mot rar de Rufin à partir du mot « sinodochium » pour le grec συνοδιαίς ?<sup>397</sup> Un autre manuscrit, **P**, conserve le titre, bien que dans une forme réduite : SERMO SANCTI AMBROSII EPISCOPI AD EOS QUI IN CENOBIIS HABITANT. Il semble que ET SI[XE]NODOCHIIS était superflu. Soit parce que c'était un synonyme, soit parce qu'il n'était pas bien compris, il a été enfin supprimé. En même temps FRATRES (FRS) est placé au début du texte mais suivi par un point avant HAEREDES ; on peut donc bien supposer une faute du copiste, qui aura compris FRATRES comme rattaché au texte plutôt qu'au titre. Ces deux témoins comportent également un autre indice, à savoir la présence d'EPISCOPI, bien que dans **P** il s'agit d'Ambroise et non d'Évagre, probablement en raison d'une erreur de traduction ou parce que le copiste ne connaissait pas d'évêque nommé Évagre et que la paternité ambrosienne lui semblait donc plus logique. Cette attribution épiscopale à Évagre, non attestée par les biographies<sup>398</sup>, nous semble unique<sup>399</sup>. Cependant, les deux manuscrits diffèrent dans la définition de l'écrit, PROVERBIA pour **R** et SERMO pour **P**. Le titre PROVERBIA se justifie par la teneur des phrases et leur réelle proximité stylistique, thématique et référentielle avec le livre des Proverbes. Une autre possibilité pour le choix de PROVERBIA est donnée par le texte lui-même, puisque dans le chapitre 137 la traduction latine dit « Memoramini dantis vobis in Domino manifesta

<sup>396</sup> DU CANGE, *Glossarium mediae et infimiae latinitatis*, VI. Band O-S, p. 494.

<sup>397</sup> Les attestations du *Glossarium mediae et infimiae latinitatis* sont de l'époque carolingienne. On attende encore la publication de la lettre « S » du *Thesaurus linguae latinae*.

<sup>398</sup> En effet, il semble qu'Évagre, alors qu'il se trouvait en Égypte, se soit brièvement enfui en Palestine pour éviter d'être élu évêque par Théophile d'Alexandrie.

<sup>399</sup> La troisième attribution, indirecte et donc non certaine, se trouve dans le manuscrit 73 d'Orléans, où Évagre est désigné comme « monachus ». Cette attribution se trouve dans le chapitre de Gennade sur Évagre (« Evagrius monachus »).

proverbia »<sup>400</sup> ; le texte est donc identifié comme « proverbia », et peut donc aussi avoir été identifié ainsi dans le titre par le copiste de **R**. L'autre titre, *SERMO*, est également utilisé par **C**, le plus ancien manuscrit (VIIe siècle), et **P**. Le troisième titre, qui semble être le plus répandu, est *DE SENTENTIIS/SENTENTIAE* (**BVM** et peut-être le manuscrit perdu d'Orléans). Ce terme semble, selon le témoignage indirect de Gennade, traduire le grec κεφάλαιον, où le *Praktikos* est appelé « Centum sententiarum » et le *Gnostikos* « Quinquaginta sententiarum ». Le témoignage de Jérôme de la lettre 133 en est une confirmation supplémentaire (« edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας »).

*SERMO* est probablement une traduction du λόγος, et il serait ainsi attesté dans la version arménienne (Ճսոն). Λόγος est aussi présent dans le titre du *Praktikos* (ΛΟΓΟΣ ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ ΚΕΦΑΛΑΙΑ Ρ').

Un autre élément à prendre en considération est *AD FRATRES* au lieu de *AD MONACHOS*, utilisé par **MRV**. Cette particularité s'est produite aussi en grec, c'est-à-dire une synonymie de *FRATRES* (ἀδελφούς) et *MONACHOS* (μοναχούς)<sup>401</sup>. En latin cette variante a deux spécificités : elle ne se trouve que dans les manuscrits qui portent le titre *DE SENTENTIIS/SENTENTIAE* et elle coïncide avec le titre syriaque (ܠܘܟܝܢܐ ܕܥܘܒܪܝܝܬܐ). Dans le manuscrit Paris, Graec. 1188 (XIe siècle), collationné par Muyltermans<sup>402</sup>, ἀδελφούς apparaît au lieu de μοναχούς. Si on considère également les autres variantes significatives<sup>403</sup>, ce manuscrit grec fournit une preuve supplémentaire que les traditions syriaque et latine peuvent également comporter des variantes valables. *AD FRATRES* nous semble donc appartenir à la première traduction dérivée du grec original.

Une reconstruction possible du titre dans la forme originale de Rufin pourrait donc être :  
[*SERMO*] *SENTENTIAE EVAGRII AD EOS QUI IN COENOBIIS ET SINODICHIIS HABITANT FRATRES*.

#### 1.4 Le titre de l'*Ad virginem*

Malheureusement le texte intitulé *Ad virginem* dans la version *S<sub>r</sub>* n'est attesté que dans un seul manuscrit, il est donc plus difficile d'avoir un texte critique. Nous reproduisons l'édition de André Wilmart. Le manuscrit dit *INCIPIIT EPISTOLA EVACRI AD VIRGINEM DIRECTAM*, que nous avons normalisé et corrigé en *INCIPIIT EPISTOLA EVAGRII AD VIRGINEM DIRECTA*. Bien que on doive tenir compte du contexte du manuscrit, on rappelle encore que l'*Ad virginem* est placé

<sup>400</sup> Μέννησθε τοῦ δεδοκότος ὑμῖν ἐν Κυρίῳ σαφεῖς παροιμίας. Je rappelle seulement que παροιμία est le mot propre du livre des Proverbes (Παροιμιαί Σαλωμώντος).

<sup>401</sup> Les deux termes étaient aussi synonymes en grec, voir LORIE, *Spiritual terminology*, p. 35-36.

<sup>402</sup> MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 68-69.

<sup>403</sup> Voir l'introduction aux textes grecs.

parmi des autres lettres (Jérôme, Ambroise, ...), le titre *EPISTOLA* ne doit pas nous étonner si l'on compare à la tradition syriaque, qui place aussi *Ad virginem* ou avec le titre de « Lettre » (ܠܗܝܘܠܐ) ou parmi les lettres mêmes<sup>404</sup>. Gennade nous informe que le livre traduit par Rufin était « ad virginem Dea sacratam libellum ». Étant donné la concordance (partielle) entre le latin et le syriaque, on peut envisager (sans aucune preuve directe) que *EPISTOLA* fait partie du titre original latin car dans la tradition manuscrite grecque (reprise indirectement dans la tradition syriaque) il y avait déjà une attestation de l'*Ad virginem* comme lettre (peut-être à cause de la confusion avec la lettre d'accompagnement à Severa). Contre cette hypothèse on peut penser que la tradition latine et la tradition syriaque ont formulé indépendamment (donc sans aucune base commune grecque) le titre « lettre » pour *Ad virginem*.

### 1.5 Les relations entre les différents manuscrits de l'*Ad monachos*

Rien qu'en considérant les titres, nous constatons un lien évident entre **P** et **R** (en raison de la présence du titre sous une forme plus complète) d'une part, et **BVM** (en raison de l'utilisation de *SENTENTIAE*) d'autre part. **C**, quant à lui, semble être indépendant. Cette reconstitution semble s'accorder avec les brèves notes de Leclercq<sup>405</sup>, qui souligne que **P** et **R** présentent les mêmes omissions (surtout le chapitre 21c) et des erreurs courantes, tandis que **C** et **M** ont des orthographies hispaniques. Le manuscrit **A**, à son tour, peut être rangé dans le groupe des **PR** ; bien qu'il ne compte que huit chapitres, nous y trouvons des particularités propres à **A** seul et d'autres communes avec les **PR**, comme au chapitre 1 « verba] verbum », au chapitre 6 « servitatem] servitute », 27b *om.*, au chapitre 93 « Domini] Dei » (**P** seul), à la fin ils ont *EXPLICIT* (**M** *AMEN*). Au groupe **CM** on peut également rattacher les manuscrits **BV** pour les mêmes raisons que Leclercq, c'est-à-dire une écriture avec des traits hispaniques, ainsi que la similitude du titre (uniquement avec **M**).

Le seul point où les manuscrits divergent est le chapitre 67 : **PRM** ont « inpassibilitas » alors que **B** a « humilitas » et **V** « scientia ». Cet échange peut difficilement s'expliquer par une erreur paléographique<sup>406</sup> ; il est probable que « inpassibilitas » a été changé parce qu'il n'était pas compris, ou parce que l'anathème de Jérôme dans la lettre 133 envers l'*ἀπάθεια* était toujours de vigueur.

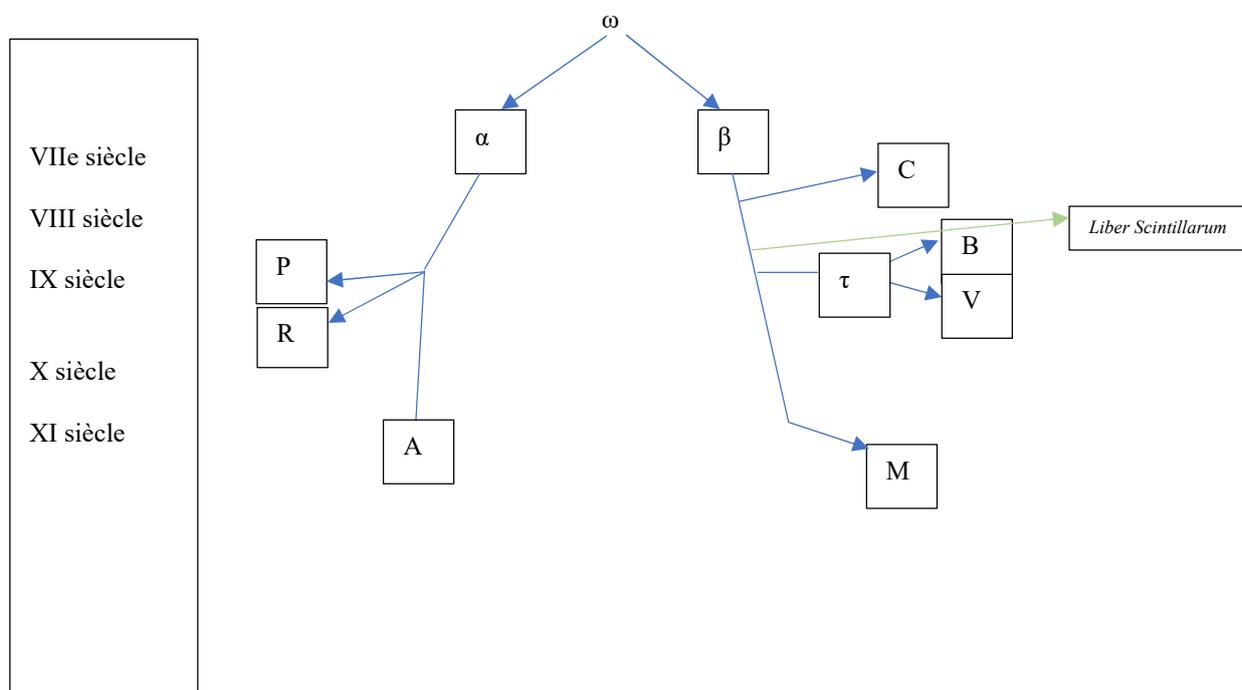
<sup>404</sup> Cette tradition syriaque est passée à l'arménienne.

<sup>405</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 204 n. 75.

<sup>406</sup> Bien qu'il y ait une similitude dans la deuxième partie des mots « inpassibilitas » et « humilitas », ils diffèrent en longueur.

Bien qu'il soit possible que la partie manquante de **C** et les antigraphes des manuscrits ne contenant qu'une sélection très précise (**BVA**) aient contenu le chapitre 99b, les manuscrits qui nous sont parvenus ne le conservent pas.

Voici donc un probable *stemma codicum*.



## 1.6 Les versions partielles

Comme nous l'avons vu, ce texte de l'*Ad monachos* n'a pas parvenu intégralement dans tous les manuscrits. Si certains manuscrits sont des témoins partiels en raison des pages manquantes (je pense à **C**, qui aurait été un très bon ancien témoin, s'il avait survécu dans son intégralité), d'autres portent un texte délibérément partiel. C'est-à-dire, **A** présente un choix de chapitres dans l'ordre original, alors que **BV** est non seulement partiel mais aussi réagencé.

**A** ne sélectionne que huit chapitres : 1 (sans la dernière ligne), 6, 39, 40, 41a, 73 (sans les deux dernières lignes), 86, 92. Le texte qui émerge n'est donc pas aléatoire, mais se dessine en deux parties commençant par le chapitre 1 et le chapitre 73 (plus une conclusion avec le chapitre 92). Les chapitres 1, 73 et 92 ont été sélectionnés comme charnière du recueil en raison de leur caractère exhortatif ; 1 « Haeredes Dei audite verba Dei », 73 « Audi, monache sermones patris tui », 92 « sanctus qui conservat sermones patrum suorum ». Dans les trois cas, il s'agit d'une invitation à écouter les paroles de Dieu ou des pères. Dans la première section, la juxtaposition des chapitres 6 et 39-41 est justifiée par le thème de la chair dans son acception charnelle et spirituelle. Le chapitre 6 donne une indication générale sur la souffrance

douloureuse de la chair qui s'ensuit, et au 39 un exemple concret du prétexte de la fête pour manger de la viande et boire du vin ; les chapitres 40 et 41 précisent ensuite ce que signifie une fête pour un moine, puis une exégèse ascétique de 'Pâques', 'Pentecôte' et 'Fête' est proposée. Avec le chapitre 73 commence une autre petite section exhortative, poursuivie par l'exemple négatif du chapitre 86 (« Piger monachus... et somnicolus »). Enfin, le chapitre 92, qui s'inscrit dans la continuité des chapitres 1 et 73, propose l'exemple du moine bienheureux qui garde les commandements du Seigneur (évoqués au chapitre 1) et garde les paroles des pères (déjà citées en 73). Ce choix constitue donc un petit essai ascétique, qui n'a d'autre prétentions que d'utiliser quelques chapitres spécifiques pour souligner trois choses : l'obéissance à Dieu et aux pères, la continence de la chair et le bon comportement général.

**BV** ne maintiennent pas l'ordre du texte mais le changent, créant ainsi quelque chose de bien différent. Les vingt phrases qui y sont conservées, plus ou moins intégralement, peuvent être rassemblées en sous-groupes de quelques phrases. Les trois premiers chapitres approfondissent les « visiones malas » en relation avec le sommeil, insistant ainsi sur la veille ; les chapitres 4-5-6 traitent de l'argent et de la pauvreté ; les 7-8 sous des métaphores naturelles ; les 9-10 avec la supériorité dans certains cas du séculier sur le moine ; les 11-12-13 comparent le mauvais moine au bon ; les 14-15-16 sont une section plus spéculative et théologique sur l'âme ; les 17-18-19-20 traitent du thème de la nourriture, à la fois dans un sens littéral et spirituel, la mettant en relation les personnes âgées et les jeunes. Entre sens réel et allégorique, ce petit recueil se présente comme une brève exhortation autour de thèmes fondamentaux pour le monachisme (latin) de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen Âge : le réveil, la nourriture, la relation avec les personnes âgées et la possibilité pour un jeune de les dépasser en espérance et en sagesse, la préservation d'une âme pure dans le monastère.

### 1.7 Le *Liber Scintillarum* du Defensor de Ligugé : un témoin précieux

Bien qu'elle sorte du cadre strict de notre étude, nous ne pouvons ignorer une similitude remarquable entre les choix de deux de nos témoins (**BV**) et les citations directes du *Liber Scintillarum* par Defensor de Ligugé<sup>407</sup>. **BV** compte vingt phrases, alors que le *Liber Scintillarum* n'en compte que dix. Neuf de ces dix phrases sont présentes dans **BV**. On peut donc avancer deux hypothèses : ou Defensor a lu ce florilège, ou le florilège et Defensor ont un archétype commun. Un autre indice qui me conduit à confirmer leur similitude est l'anonymat d'Évagre dans le *Liber Scintillarum*, qui pourrait coïncider avec le titre général « Testimonia

<sup>407</sup> L'édition du *Liber Scintillarum* se trouve dans DEFENSOR, *Liber scintillarum*, CCSL CXVII/1, et la liste des citations évagriennes p. 247.

Patrum » du florilège. Des recherches plus approfondies sur le *Liber Scintillarum* et ses sources pourraient clarifier la dépendance ou non de ces deux importants témoins du haut Moyen Âge.

Cette concordance des sources peut cependant être renforcée par la datation des deux écrits, qui s'avère être inexactement située au début du VIIe siècle pour le *Testimonia Patrum* (**BV**), et à la fin du VIIe siècle pour le *Liber Scintillarum*. La compilation des florilèges était une pratique naissante au début du Moyen Âge. Notre *Testimonia Patrum* pourrait être un des premiers florilèges, qui a également servi de source au *Defensor*<sup>408</sup>.

### 1.8 *Constitutio textus* de l'*Ad monachos*

Comme mentionné ci-dessus, l'édition critique a déjà été réalisée au milieu du siècle dernier par Leclercq. Celui-ci a pris en considération, pour le texte et les notes de bas de page, les quatre manuscrits **CMPR** mais pas **ABV**. Leur apparition ne modifie pas substantiellement le texte reconstitué par Leclercq.

En revanche, les absences ou les variantes que Leclercq avait retenues sur base de la seconde version sont confirmées. Pour notre part, nous nous tiendrons plutôt à la tradition manuscrite, en retouchant le texte le moins possible et en le conciliant – pour les variantes attestées – avec le texte critique grec. Nous signalons donc qu'au chapitre 1a de l'*Ad monachos* nous conservons la leçon « verba », puisque « sermones » n'est pas attesté (mais plutôt le singulier « verbum ») ; le chapitre 99b n'est pas non plus attesté et est donc omis ; au chapitre 133 nous rétablissons « corporum » à la place de « incorporalium », inventé à partir du grec et de S<sub>h</sub>. Nous considérons en revanche comme correcte la correction « providentium » > « providentiae » au chapitre 132, puisqu'elle se base sur des critères internes en référence au chapitre 135<sup>409</sup>.

Le texte qui en résulte est donc l'édition de Leclercq avec les modifications suivantes : les chapitres que Leclercq intègre à partir de la version grecque et de la version S<sub>h</sub> ne sont pas inclus ; les deux codices **BV** sont ajoutés.

---

<sup>408</sup> Pour une introduction sur les florilèges latins, voir GREGOIRE, 'I padri nel Medio Evo', p. 765-769.

<sup>409</sup> Le manuscrit **M** témoigne que le mot « prudentiae » était à l'origine au singulier, mais en même temps qu'une corruption s'est produite avec la chute de deux voyelles.

## 1.9 Les textes dans les manuscrits

Après cette partie strictement philologique qui nous a permis d'analyser le texte de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* S<sub>r</sub> dans ses variantes afin de parvenir à un (hypothétique) texte original, nous aimerions faire une brève pause pour étudier les manuscrits d'une manière différente. Il est en effet possible d'examiner non seulement le texte à l'intérieur du manuscrit, mais aussi d'étudier le contexte dans lequel se place le texte. On peut donc se demander si la provenance des différents manuscrits peut nous aider à comprendre le texte et sa fortune. Les localisations plus ou moins certaines sont la France pour **PR**, l'Italie centrale pour **A**, l'Italie méridionale pour **C**, l'Espagne pour **MS**, l'île (Cornouailles, Pays de Galles, Angleterre)/Nord de la France pour **B**, l'Italie septentrionale pour **V**. En outre, comme nous l'avons vu, les manuscrits **BV** se caractérisent par de larges extraits d'Isidore de Séville et sous une écriture ibérique. Cependant, ces deux manuscrits, ainsi que **A**, s'inscrivent dans une autre étape de la réception, à savoir leur 'anthologisation' par thèmes. Les premières étapes sont représentées par les autres manuscrits. Nous nous intéresserons plus particulièrement à **C**, le plus ancien manuscrit qui nous soit parvenu. Son caractère fragmentaire est en soi une limite pour la reconstruction du texte, mais, heureusement, il est précédé d'une série de témoins assez importants. L'*Ad monachos* est conservé jusqu'au chapitre 48 comme dernier texte des 8 premiers folia, qui font partie d'un cahier qui s'avère être le second d'un manuscrit perdu. Les autres textes sont la *Regula Patrum* et la *Secunda Regula Patrum*. Bien que la question de leur origine (Lérins ou Italie du Sud) soit très débattue, ils sont présentés comme des textes des pères égyptiens. Bien entendu, ces textes ne sont pas encore appelés 'règles' mais, dans ce manuscrit spécifique, « statuta ». Notre texte, comme nous l'avons vu, s'intitule au contraire comme « Sermo ad monachos ». Il y a donc une différence entre les deux dans le titre, mais ils sont juxtaposés. Quelle est la raison de ce rapprochement ? À notre avis, les hypothèses sont doubles. L'*Ad monachos* a été traduit par Rufin alors qu'il se trouvait au monastère de Pinetum (donc entre Rome et Naples) et les deux *Regulae* sont d'une origine italienne. Leur proximité prouverait donc leur origine géographique commune. Ou bien, quelle que soit leur origine, ces trois textes étaient considérés comme des 'régulateurs'. Même à première vue l'*Ad monachos* l'est certainement moins que les autres, mais cela n'enlève rien au fait que son style exhortatif aurait pu être utile à la régulation spirituelle. Si nous nous tournons plutôt vers le manuscrit **M**, nous trouvons un autre indice en commun avec **C**, à savoir le caractère 'égyptien' des auteurs. En effet, l'*Ad monachos* de **M** est précédé d'une exhortation d'un certain Paul évêque des Égyptiens, non identifié par ailleurs. Le manuscrit **P**, malgré sa position erronée dans un contexte exclusivement féminin, confirme le caractère général ascétique et normatif. Le

manuscrit **R**, enfin, est un témoin digne d'être étudié, car il contient le texte d'Évagre parmi d'autres textes ascético-exhortatifs.

## 2. La traduction latine du Ve siècle

Dans ce qui suit, nous nous proposons d'analyser l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans leurs caractéristiques les plus marquantes. L'analyse de la technique de composition sera suivie d'une étude plus détaillée du vocabulaire. Après l'étude des manuscrits et de l'édition critique que nous avons réalisée, une étude plus détaillée des textes eux-mêmes nous permettra ensuite d'aborder le dernier problème, à savoir l'attribution possible de ces œuvres à Rufin.

### 2.1 Le texte latin de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Les textes de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* ont survécu dans leur intégralité, puisque seules de petites parties manquent (il manque le chapitre 99b à l'*Ad monachos* et le chapitre 10 à l'*Ad virginem*). En outre l'*Ad virginem* comporte un chapitre supplémentaire, appelé 20a par nous. Comme ce chapitre manque dans S<sub>h</sub> et n'est attesté dans aucune autre version, soit grecque soit syriaque S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>, nous supposons qu'il s'agit d'un ajout à cette version ou au manuscrit lui-même, mais comme *Ad virginem* est un *codex unicus*, nous ne pouvons pas supposer davantage, et nous avons le chapitre inclus dans le corpus du texte.

Très souvent, lorsqu'il y a un participe présent en grec, en latin il y a « qui/quaе » plus le verbe au présent. L'*Ad monachos* 6 traduit Ὁ δουλαγωγῶν « Qui in servitatem redigit » et l'*Ad virginem* 23 Ὁ καλλωπίζουσα « Quae exornat ». Parfois on trouve un participe, par exemple dans *Ad monachos* 82 (Ὁ καλλωπίζων « Exornans » ; πληρῶν = « ornans ») et 57 (Ἐπιθυμῶν « Concupiscens », ἀντεχόμενος « continens ») et *Ad virginem* 44 (προσπίπτων « cadens »).

La traduction est, en quelque sorte, strictement *verbatim* : au δέ correspond un « autem » (dans *Ad monachos* 73 fois sur 74 et *Ad virginem* 15 fois sur 16) ; γάρ est traduit avec « enim » (dans *Ad monachos* 14 fois sur 16<sup>410</sup> et dans *Ad virginem* 5 sur 6). L'exclamation οὐαί (*Ad monachos* 22) est traduit « vae ».

La succession des mots est presque toujours respectée : si le sujet est au début, on le trouvera aussi en latin ; de même pour un objet.

---

<sup>410</sup> Nous retenons qu'au vers 130 il y a un γάρ qui est omis en grec, mais qui a survécu en latin et en syriaque (ou il y a ܘܢܝܢ en deuxième position comme en latin).

*Ad monachos 13a*

Ἄνεμος σφοδρὸς ἀποδιώκει νέφη

Ventus validus effugat nubes

*Ad monachos 28*

Κτῆσαι γνῶσιν καὶ μὴ ἀργύριον / καὶ σοφίαν ὑπερ πλοῦτον πολύν.

Posside scientiam et non argentum, / et sapientiam super divitias multas.

*Ad virginem 2a*

Τίμα τὴν μητέρα σου ὡς μητέρα Χριστοῦ

Honora matrem tuam sicut matrem Christi

*Ad virginem 33a*

Μὴ προενέγκῃς λόγον ἐκ στόματός σου ἐν ἐκκλησίᾳ κύριου

Ne proferas verbum de ore tuo in ecclesia Domini

Toutefois, à la fois dans l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* il y a un chapitre qui inverse les sujets et les objets, tout en gardant l'ordre des mots.

*Ad monachos 56*

Πνεῦμα ἀκηδίας ἀπελαύνει δάκρυα, / πνεῦμα δὲ λύπης συντρίβει προσευχήν.

Spiritum accidiae abigunt lacrymae, / spiritum autem tristitiae contribulat oratio.

*Ad virginem 41b*

μνησικακίαν δὲ ἀνατρέπει δῶρα

memoria autem malitiae avertit dona

Parfois on trouve les mots ou phrases grecs doublés :

*Ad virginem 9c*

βλάβη

**haec inaequalitas** noxia

*Ad virginem 42*

Ἡ καταλαλοῦσα λάθρα τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς

Quae detrahit sorori suae, vel facere aliquid praesumit occulte

Ou les expressions sont développées :

*Ad monachos* 62e

τότε γάρ σε δι' αέρος **πτοήσουσιν** οἱ ἐχίτροί

tunc enim te per aera **pauore percuciet** inimici

Pour certains termes moins importants on trouve une double traduction, en préférant la *varietas*. Par exemple κόσμος est traduit en deux façons différentes à l'*Ad monachos* 27 : « decor » et « ornamentum ».

Comme l'avait signalé dom Wilmart<sup>411</sup>, le texte de l'*Ad virginem* présente des mots particuliers et inusuels : « macefacio » (hapax), « murmuratrix » (hapax), « gratificus » (employé par Rufin dans le *De benedictione patriarcharum*), « livescere » (par Rufin dans le prologue des *Clementinae Recognitiones* et par le poète Claude Claudien).

En résumé : il ne s'agit pas d'une traduction paraphrastique, mais au contraire très littérale. Au IVe siècle on trouve d'autres traductions aussi strictes, par exemple l'anonyme *Vita Antonii*.

En partant de l'étude de Leclercq, on peut l'élargir l'horizon pour voir avec précision les nuances propres, sans identifier un traducteur pour le moment. Wilmart dans son étude de l'*Ad virginem* (de 1911) ne pouvait pas effectuer ce travail car l'édition de Gressmann est datée au 1914. On ajoute que le texte édité par Leclercq a été déjà utilisé par Lorie dans son étude sur la terminologie spirituelle de la première traduction anonyme de la *Vita Antonii*<sup>412</sup>.

Leclercq avait déjà compilé un petit vocabulaire grec-latin<sup>413</sup>, mais son but était la comparaison avec S<sub>h</sub>. Wilmart quant à lui avait publié son édition de l'*Ad virginem* avant l'édition du texte grec, et par contre n'a pas pu proposer une telle liste.

σωφροσύνη = castitas

<sup>411</sup> WILMART, 'Les versions latines', p. 151.

<sup>412</sup> LORIE, *Spiritual Terminology*.

<sup>413</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 201-202.

φρόνησις = prudentia  
σοφία = sapientia  
γνωστικός = cognitor  
θεόλογος = divina loquens  
θυμός = animositas  
πρακτικός = actuosus / actualis

Pour *Ad virginem* le vocabulaire est un petit peu différent :

ἀγνεία = castitas  
φρόνησις = sapientia  
θυμώδης = animosa  
πραεῖα = mansueta

À cette liste nous pouvons ajouter d'autres mots très importants :

ἀναχώρησις = separatio  
κενοδοξία μακρά = inanis gloria et iactantia  
θεωρία = visio / inspectio  
ἀπάθεια = impassibilitas  
μοναχός = monachus  
πορνεία = fornicatio  
ὀργή = ira  
λυπή = tristitia  
ὑπερηφανία = superbia  
ἀκηδία = accidia  
γνώσις = scientia / cognitio  
ἀγάπη = caritas  
ἀγαπάω = diligo  
μνησικακία = memoria malitiae  
πραῦς = mitis  
μετάνοια = paenitentia  
ἀγνωσία = inscitia  
νοῦς καθαρός = mens pura  
λόγος = ratio  
λογισμός = cogitatio

Ces sont les principaux mots sur lesquels on s'arrêtera. Il y a aussi d'autres qui pourraient nous aider mais qui sont tout à fait habituels :

πίστις = fides

ἐλπίς = spes

πνεῦμα = spiritus

ψυχή = anima

κόσμος = decor / ornamentum

δίκαιος = iustus

θρόνος = sedes

ἀνάστασις = resurrectio

μακάριος = beatus

λόγος = sermo / verbum

γινώσκω / ἐπιγώσκω = cognosco

σάρξ = caro

Nous avons signalé que κενοδοξία μακρά est traduit par deux termes, puisqu'on le trouve ainsi dans le texte. J'ai placé le mot λόγος dans deux listes : dans la seconde, le sens est très habituel, c'est un discours tenu par quelqu'un ; mais dans la liste de paroles notables, j'ai voulu démontrer que le traducteur a compris le terme dans un contexte théologique. En plus : le mot γνώσις est traduit de deux façons, par « scientia » ou « cognitio ». Un certain nombre de paroles sont des translittération du grec (« monachus », « pentecosten »,...), comme c'était déjà dans la *Vita Antonii* et certains autres qui sont presque une traduction étimologique (μνησικακία devient « memoria malitiae », θεόλογος devient « divina loquens »<sup>414</sup>).

Les données exposées ici semblent confirmer notre intuition (toujours implicite dans les études) que les deux textes sont le produit du même traducteur.

En bref, la traduction des deux textes est stable et cohérente, le traducteur a cherché une stricte concordance avec le texte original<sup>415</sup>. Les divergences de vocabulaire seront analysées tout de suite.

---

<sup>414</sup> Il est curieux de noter, et l'on expliquera plus tard, qu'en syriaque aussi le texte est traduit littéralement.

<sup>415</sup> LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 200.

## 2.2. Analyse du vocabulaire

Dans le survol précédent on a vu que si nombreux mots ont été traduits par une façon banale, d'autres toutefois requièrent notre attention. La base de notre enquête est l'étude, désormais classique, de Loirié sur le vocabulaire ascétique latin ancien.

On part du mot λόγος qui se traduit de trois manières. Le sens premier est simple : « sermo » ou « verbum » traduisent le discours, la sentence, le mot, la parole. L'ambiguïté du mot grec est démêlée par différentes traductions latines. Λόγος est traduit par « verbum » dans *Ad monachos* 126 et, quelques lignes plus loin, ῥῆσις est traduit lui aussi par « verbum » (tandis qu'au 1 il est traduit par « dictum »). Une variation similaire se rencontre dans l'*Ad virginem* 33 où λόγος est « verbum », tandis que à 56 ῥήματα donne « verba ».

Le deuxième sens de λόγος est celui de « ratio » aux chapitres 110, 116 (deux fois), 132, 133, 135 de l'*Ad monachos*<sup>416</sup>. La traduction par « ratio » est pour le moins très particulière. Le traducteur a compris ici que le λόγος chez Évagre n'est pas seulement la « raison » ou le « discours », mais qu'il est, depuis le stoïcisme, l'explication rationnelle qui existe dans la créature<sup>417</sup>. La doctrine d'Évagre est divisée en deux parties : si la première partie est attentive à l'homme même dans son intériorité (πρακτική), la deuxième partie (γνωστική) considère aussi les aspects publics du moins comme l'exégèse et l'enseignement. Comme Driscoll a expliqué, l'*Ad monachos* n'est pas seulement une simplification de la théorie monastique évagienne. Il est une synthèse de la πρακτική et de la γνωστική. Dans la γνωσις, l'accent est mis sur l'étude des êtres ou sur Dieu. Les derniers chapitres de l'*Ad monachos* traitent ces sujets. Dans ces passages, il y a λόγοι ἀσωμάτων (*Ad monachos* 116 et 133) et λόγοι τῶν αἰώνων (*Ad monachos* 110 et 116), et enfin λόγοι en général (*Ad monachos* 132 et 135). Ces expressions sont liées à une partie plus profonde de la doctrine énoncée au début du *Praktikos*. En effet comprendre la raison pour laquelle on combat les démons nous permet de les combattre avec science (γνωσις)<sup>418</sup>. Dans l'*Ad monachos* 110 Évagre compare la contemplation de la Trinité (θεωρία αὐτῆς) à celle des êtres rationaux, en plaçant la première au niveau plus haut et en la comparant à la science de la Trinité (γνωσις τριάδος). C'est évident que le sens de « ratio » est très souvent associé à la γνωσις<sup>419</sup>. Les λόγοι (comme raisons des êtres) appartient à la section au niveau plus profonde de la doctrine, exposée dans l'*Ad monachos* après le chapitre 106 : c'est ici qu'on

---

<sup>416</sup> Peut-être aussi le chapitre 108 dans l'original grec, mais le latin a « sermo » et non « ratio ».

<sup>417</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 29-30.

<sup>418</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* II, SC 171, p. 615 dans la note.

<sup>419</sup> Voir aussi le chapitre 116a γνωσις λόγου ἀσωμάτων, traduit par « scies rationes incorporalium ».

trouve la traduction λόγος= « ratio ». Le traducteur a donc bien compris le sens, en différenciant la traduction de λόγος parmi « verbum / sermo » d'une partie, et « ratio » de l'autre.

Λογισμός dans l'*Ad monachos* aussi est bien compris dans son sens de 'pensée', et donc rendu avec « cogitatio ». Le mot « cogitatio » traduit aussi διαλογισμός dans l'*Ad virginem*. Déjà dans Cicéron et Thucydide le mot avait une signification à la fois positive et négative, donc aussi une pensée maligne. Cassien utilise aussi « cogitatio » avec cette signification négative de λογισμός<sup>420</sup> et ainsi on la retrouve dans la traduction latine de l'*Historia lausiaca*<sup>421</sup>. Le traducteur de l'*Ad monachos* est redevable de cette tradition.

La traduction de μετάνοια (*Ad monachos* 53) par « paenitentia » est claire. Elle est ici conçue dans le sens chrétien de *changement* de l'impureté à la pureté. Dans 2Cor 12,21 le verbe μετανοησάντων est traduit par Jérôme (et la *Vetus latina*) par « non egerunt paenitentiam ». Chez Évagre μετάνοια n'est pas attestée et dans le *Praktikos* elle est complètement absente. Il semble que pour le traducteur latin le choix était la référence biblique. Le terme n'est pas usuel dans la littérature monastique la plus ancienne, puisqu'il manque chez la *Vita Antonii* en grec et donc dans les traductions latines.

Un autre terme est ἀναχώρησις, traduit par « separatio » (*Ad monachos* 8). La traduction classique chez Hérodote ou Thucydide est « retraite / refuge ». La signification d'« absence » est aussi attestée. Dans ce dernier cas cela inclut aussi l'absence du monde et la fuite du monde. Dans les deux versions de la *Vita Antonii* l'expression ἀναχώρησις et le verbe ἀναχωρέω sont traduits par « secessio / secedere », qui est étymologiquement plus proche du français et couvre aussi une signification non monastique<sup>422</sup>.

Ἀγάπη (et le verbe ἀγαπάω) est utilisée plusieurs fois, en particulier dans l'*Ad virginem*. Le traducteur préfère varier la traduction stricte. Au chapitre 1 on trouve « diligere » et « amare », aux chapitres 3 et 19 « diligere », au chapitre 36 encore « amare »<sup>423</sup>. Dans l'*Ad monachos* le verbe ἀγαπάω est toujours traduit par « diligo » (chapitres 84, 85, 91, 115, 126),

---

<sup>420</sup> Voir par exemple CASSIEN, *Institution cénobitiques*, SC109, p. 512 sous la rubrique « cogitatio » les références aux λογισμοί.

<sup>421</sup> Voir PALLADIO, *Storia lausiaca*, p. 128 et WELLHAUSEN, *Die lateinische Übersetzung*, p. 573, où on trouve la correspondance οἱ λογισμοί > « cogitationes ». Il est intéressant de noter qu'il s'agit d'une section où Évagre est cité.

<sup>422</sup> LORIE, *Spiritual Terminology*, p. 59-60.

<sup>423</sup> Dans *Ad monachos* 18 le verbe « amare » traduit le grec φιλέω.

tandis que pour ἀγάπη on rencontre « caritas » (3, 8, 9, 16, 42, 67) ou « dilectio » (67, 122). La simultanéité des deux termes dans le chapitre 67 nous suggère une *variatio* plutôt qu'un usage spécifique.

Dans les deux textes, il semble y avoir une tendance *moralisatrice*, en particulier dans le domaine de la sexualité. Dans *Ad monachos* 7, le mot σωφροσύνη est traduit par « castitas », et dans *Ad virginem* 23 par « pudicitia ». En outre, l'*Ad monachos* 82 traduit μετὰ σωφρόνων par « cum castis ». Déjà le terme grec, partant du sens général de prudence ou bon sens, avait une connotation liée à la sphère sexuelle. Dans le dialogue platonicien *Phèdre*, au 237e, ce terme exprime la *tempérance* : entre le désir inné des plaisirs (ἐπιθυμία ἡδονῶν) et le mode de vie acquis qui tend vers le meilleur conduit (τὸ ἄριστον), la *tempérance* exprime cette seconde condition. Le passage du Nouveau Testament 1 Timothée 2:9 semble également s'exprimer dans un sens tout à fait similaire : ὡσαύτως καὶ γυναικας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς « et pareillement les femmes, en une tenue digne avec pudeur et de la tempérance ne se parant pas de tresses ». Si la *Vulgate* préfère dans ce passage rendre σωφροσύνη par « sobrietas », certaines versions de la *Vetus latina* attestent déjà « pudicitia » ou même « castitas »<sup>424</sup>. C'est précisément la traduction du terme grec par deux termes différents qui m'amène à penser à un accent moralisateur par opposition à la neutralité 'philosophique' de l'original grec<sup>425</sup>. L'« esprit de *tempérance* » dans l'*Ad monachos* 7b (dans la version grecque) est ainsi interprété comme un « esprit de *chasteté* » en opposition à l'« esprit de fornication » de 7a ; le traducteur utilise « intemperans » pour rendre ἀκρατής, ce qui amène à penser que le concept de « temperantia » faisait partie dans son vocabulaire, et qu'il a toutefois décidé de ne pas l'utiliser. La traduction dans l'*Ad virginem* 23 (« pudicitia ») semble être un synonyme, puisqu'il préfère utiliser au chapitre 55 « castitas » pour le mot ἀγνεία. Dans ce même chapitre 55 de l'*Ad virginem*, la traduction de παρθένος ψυχὴ par « âme inpolluée » est intéressante : au lieu d'un littéral « intacta / pur », il a préféré un adjectif qui nie (avec le préfixe « in- ») une condition de saleté, de contamination.

La traduction des termes θυμός/θυμοδής est ambiguë, car on trouve d'une part « animosus/animositas » (*Ad monachos* 12, 30, 98 et *Ad virginem* 45), et d'autre part « furor » (*Ad monachos* 35-36 et *Ad virginem* 8). Dans l'*Ad virginem* 41, il est traduit par « indignatio ». Ainsi, au terme technique évagrien, on préfère une certaine variété de termes.

<sup>424</sup> FREDE, *Epistula ad Timotheum I*, p. 469.

<sup>425</sup> En syriaque, les termes qui apparaissent sont toujours voisins à la racine ܥܦ « s'abstenir / être chaste ».

Φρόνησις dans l'*Ad monachos* est toujours traduit par « prudentia » (68, 69, 123, 126, 131), sauf dans un cas particulier, et l'explication semble assez simple : dans tous les cas (sauf au 80), il est accompagné d'autres mots, comme σοφία (« sapientia »). Dans l'*Ad monachos* 80 « Ne dis pas : "Aujourd'hui je reste ; demain je sortirai" / Ce n'est pas en prudence que tu as raisonné là-dessus » on trouve plutôt la traduction « sapientia », qui est propre à σοφία comme nous l'avons vu. L'absence de termes de comparaison contraint le traducteur à choisir un synonyme, ou du moins un mot au sens très voisin, sans être obligé de le comparer à d'autres termes déjà présents. C'est ce que confirme le couplet « jumeau » de l'*Ad virginem* 9 (« Ne dis pas : "Aujourd'hui, je mange ; demain je ne mangerai pas", / car ce n'est pas prudent pour toi de faire ainsi »). Ici aussi, comme on ne mentionne pas de σοφία, le traducteur avait à sa disposition l'autre mot « sapientia ». Dans l'*Ad virginem* 36, toujours en l'absence de σοφία, le terme φρονίμη est traduit par « sapiens », confirmant ainsi le choix du mot et reliant encore une fois les deux textes.

Tant νοῦς que διάνοια sont traduits soit par « mens » (*Ad monachos* 73, 107, 136 et *Ad virginem* 40) soit par « sensus » (*Ad monachos* 13 et 48). Le traducteur a parfois préféré un sens proche de la partie 'intellectuelle' de l'homme (en n'utilisant pourtant le mot « intellectus »), et d'autres fois un sens plus 'corporel'. Si dans l'*Ad monachos* 48 la traduction de διάνοια par « sensus » se comprend, la traduction νοῦς « sensus » dans le chapitre 13 n'est pas claire. Le chapitre 13, qui traite du rapport avec la « scientia » (γνώσις), est une section de la doctrine évagrienne qui ne concerne nullement la corporéité. La traduction des deux termes grecs par le latin « mens » indique plutôt que les deux sont synonymes ; une telle synonymie n'est pas propre à Évagre, puisque le νοῦς est la partie la plus importante de l'homme, créée lors de la première création avant la corporéité, et qu'elle indique la véritable essence de l'homme.

Le terme ψυχή est également traduit par « mens » dans l'*Ad virginem* 6. Il est clair que le terme « mens » n'est pas pour le traducteur latin un terme 'technique' clé pour comprendre l'anthropologie évagrienne. Dans l'*Ad monachos* 47, ψυχή est rendu par « cor » ; dans ce cas, la traduction peut avoir été guidée par l'idée de Dieu comme scrutateur du cœur<sup>426</sup>. Parfois l'idée biblique du 'cœur' a été une équivalence de l'idée grecque de l'âme'.

---

<sup>426</sup> Cfr. 1Sam 16,7 ὁ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν.

L'adjectif καθαρά est traduit par « munda » (*Ad monachos* 65, *Ad virginem* 38) ; son contraire, ἀκάθαρτος, par « immunda » (*Ad monachos* 65). Dans *Ad virginem* 65, καθαρά προσευχή est rendue par l'expression « munda oratio », que l'on trouve aussi chez Augustin.

Μνησικακία est rendu, dans les deux textes, par « memoria malitiae », une expression assez rare, que nous n'avons trouvée que dans la citation du *De octo spiritibus malitiae* d'Évagre par Defensor de Ligugé<sup>427</sup>.

Ακηδία est traduit différemment dans les deux textes. Dans l'*Ad monachos* 55-56 c'est « accidia »<sup>428</sup> tandis que dans l'*Ad virginem* 39 il y a « taedium ». Les deux mots latins sont utilisés respectivement dans les deux versions latine (celle d'Évagre d'Antioche et celle anonyme) de la *Vita Antonii*<sup>429</sup>. La pluralité de traductions pour ἀκηδία est également rapportée par Cassien : « Sextum nobis certamen est, quod Graeci ἀκηδίαν vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus nuncupare »<sup>430</sup>. Il semble donc qu'il s'agisse de deux synonymes presque valables pour le traducteur de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*.

« Visio » et « inspectio » sont les deux termes par lesquels le latin rend θεωρία (*Ad monachos* 109, 110, 119, 132 et 135)<sup>431</sup>. Ici encore, comme auparavant, aucun terme n'est attribué univoquement. Si « visio » peut être considérée comme une traduction plutôt littérale du terme grec, « inspectio » est plutôt une traduction du terme compris dans le système théologique d'Évagre. Il nous semble pourtant que le traducteur, en choisissant deux termes différents, a cherché une certaine logique. Les chapitres 110 et 116 traitent en effet des « rationes saeculorum » (λόγοι αιώνων), et le choix de « inspectio » est donc tout à fait justifié si l'on comprend θεωρία comme « observation / examen / étude ». Les « siècles » ne sont pas vus dans un sens strictement littéral, mais plutôt dans le sens « examinés » et « étudiés ». Le chapitre 135 se lit ainsi Κόσμων θεωρία πλατύνουσι καρδίαν, / λόγοι δὲ προνοίας καὶ κρίσεως ὑποῦσιν αὐτήν (« Les contemplations des mondes élargissent le cœur. / Les paroles [raisons] de providence et de jugement l'élèveront »). Elle est une reprise de *Gnostikos* 48, qui se lit un

---

<sup>427</sup> DEFENSOR, *Liber d'étincelles* I, SC 77, p. 294 (le texte grec du *De octo spiritibus malitiae* dans PG 79, col. 1154-1155 confirme la présence de μνησικακία).

<sup>428</sup> Le mot semble se rapprocher d'une forme qui deviendra l'italien (*acedia*) plutôt que de la forme plus courante que l'on trouve dans les textes latins, à savoir « *acedia* ». Curieusement, S<sub>h</sub> a « *acedia* ».

<sup>429</sup> LORIE, *Spiritual terminology*, p. 127.

<sup>430</sup> CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, SC 109, p. 384.

<sup>431</sup> La traduction avec « visio » se trouve aussi dans les versions latines de la *Vita Antonii*, tandis que les autres (Cassien, Augustin) préfère « contemplatio » (LORIE, *Spiritual terminology*, p. 157-158).

peu différemment : Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λόγους ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις (« Tu trouveras les raisons concernant le jugement dans la diversité des corps et des mondes »)<sup>432</sup>. Même au chapitre 135 de l'*Ad monachos*, donc, la traduction de θεωρία par « inspectio » semble respecter la logique du chapitre 110, c'est-à-dire un lien logico-sémantique avec λόγοι (« raisons ») et donc l'« étude » des éléments créatifs. Au chapitre 110 « connaissance des incorporels », au 119 « êtres créés », au 135 « siècles »<sup>433</sup>. Dans les deux autres chapitres, 109 et 132, le terme « visio » est plutôt utilisé car il s'agit soit de la vision de Dieu, soit de son jugement, donc d'une action directe de sa part. Il est donc curieux que ce soit ce terme même qui ait été choisi puisque la controverse origéniste sur la possibilité de voir Dieu dans la prière venait de s'éteindre ou était encore en cours.

### 2.3 La question « Rufin »

Rufin d'Aquilée est un personnage-clé au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, bien qu'il ait passé plusieurs années dans un silence complet. Ses traductions et son implication dans la controverse avec Jérôme sur Origène sont un des points saillants pour comprendre le débat théologique au début du Ve siècle et la diffusion des certaines idées orientales en l'Occident. Ses traductions d'Origène et des pères cappadociens ont survécu pendant les siècles, et ont influencé la pensée occidentale jusqu'à la renaissance.

Ce chapitre se propose d'examiner la question de l'attribution à Rufin de la traduction de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Une esquisse de la vie de Rufin et un aperçu sur les rapports entre Rufin et Évagre s'imposent tout au début. On se concentre sur l'activité traductrice de Rufin en délinéant sa technique de traduction. Après un panorama général, on se focalisera sur les *Sentences* de Sexte. Enfin, on traitera de l'attribution à Rufin des versions latines de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* par les sources indirectes (déjà examinées partiellement par des autres chercheurs) et est présentée une nouvelle étude comparative entre les traductions incontestablement rufiniennes (surtout les *Sentences* de Sexte) et nos deux textes.

---

<sup>432</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 186-187.

<sup>433</sup> En grec comme en latin, il y a une ambiguïté, car on trouve αὐτῆ / « eius ». Si en grec il peut s'agir de la Trinité, en latin, en revanche, le choix de « inspectio » suggère plutôt de renvoyer le pronom à γνῶσις ἁσωμάτων.

### 2.3.1 Rufin d'Aquilée, esquisses de sa vie

Rufin est né à Concordia vers 345<sup>434</sup>. On n'a presque aucune information sur sa formation<sup>435</sup>. On peut penser que Rufin étudia à Rome en suivant les traces de son (ex-)ami Jérôme<sup>436</sup>. L'amitié et les relations entre ces deux traducteurs, probablement les plus grands de l'antiquité tardive, sont une clé de lecture importante pour la compréhension de la vie de Rufin et de son *modus* de traduire.

Après ses études romaines, Rufin retourna à « Venetia et Histria », non à Iulia Concordia, mais plutôt à Aquilée. Ici la présence de l'évêque Chromace et le passage récent d'Athanase, de Hilaire de Poitiers et d'Eusèbe de Verceil qui revenaient de l'Orient, ont donné à la ville d'Aquilée et à sa vie cléricale une renommée aura particulière. Bien que Jérôme ait appelé la vie cléricale autour de l'évêque Chromace un « chorus beatorum », il reste difficile de l'imaginer comme une vraie communauté monastique ; toutefois elle était active jusqu'à 374<sup>437</sup>. Comme Fedalto l'indique, il est probable que le déplacement de Rufin en Orient soit dû à une recherche de cette vie monastique tant convoitée<sup>438</sup>. Rufin visita non seulement l'Égypte<sup>439</sup>, mais aussi les communautés de Mésopotamie et d'Édesse<sup>440</sup>. En Mésopotamie il connaît des amis de Basile et Grégoire. Il est donc possible qu'il y découvre les *Regulae* de Basile qu'il traduira plus tard ? Si ces règles ont été traduites en syriaque à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, on peut penser que leur diffusion avait commencé quelques décennies plus tôt, c'est-à-dire lorsque Rufin visita la Mésopotamie, environ entre 379-380. L'intérêt de Rufin va surtout au modèle monastique de Basile et Grégoire, et il sera de fait son modèle à Jérusalem<sup>441</sup>. Sa soif d'étude l'ont poussé à étudier chez Dydimé à Alexandrie, choisissant ainsi une exégèse allégorique qui trouve sa source en Origène<sup>442</sup>. Après ces voyages, il choisit Jérusalem, qui devient son domicile entre 381 et 397. C'est ici qu'il rejoint le monastère sur le mont d'Oliviers

---

<sup>434</sup> On se réfère principalement à la monographie FEDALTO, *Rufino di Concordia*, qui synthétise les données de F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* et C. P. HAMMOND-BAMMEL, 'The last Ten Years'. Sur l'histoire de la ville et les environs, voir *Rufino di Concordia e il suo tempo* II et FEDALTO, *Rufino di Concordia*, p. 18-41.

<sup>435</sup> Voir la synthèse de JENAL, *Italia ascetica*, p. 600-608 et FEDALTO, *Rufino di Concordia*, p. 49-53.

<sup>436</sup> SCHOLZ, 'Il « Seminarium Aquileiense »'. SPINELLI, 'Ascetismo' (qui corrige l'article de Scholz). FEDALTO, *Rufino*, p. 49-51.

<sup>437</sup> JENAL, *Italia ascetica*, p. 25-27.

<sup>438</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 52-53.

<sup>439</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 62-87. Ce voyage en Égypte était bien accueilli par Jérôme qui lui écrit : « audio te Aegypti secreta penetrare, monachorum invisere choros et caelestem in terris circuire familiam » (ep. 3,1 dans SAINT JEROME, *Lettres* I, p. 11).

<sup>440</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 88 ss. Qu'il rencontre là-bas les « fils/filles du pacte » syriaques, dont témoigne Éphrem, est probable, mais indémontrable.

<sup>441</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 95.

<sup>442</sup> *Pars pro toto* voir l'introduction de Simonetti dans RUFIN, *Les bénédictions des patriarches*, SC 140, p. 25-33 e SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, p. 284-289.

fondé (et financé) par Mélanie l'ancienne<sup>443</sup>. Quelques années plus tard, Jérôme arrive à Jérusalem<sup>444</sup> avec Paula<sup>445</sup>. Ces années passées à Jérusalem sont pour Rufin une période de silence, d'étude et d'enseignement, mais aussi de controverses avec Jérôme<sup>446</sup> conclues par un armistice en janvier 397. La paix conclue, Rufin retourne bientôt en Italie<sup>447</sup>, où il reste, hormis quelques voyages, jusqu'à sa mort en 410 env. Cette période italienne est plus connue grâce aux traductions qu'il achève et à son autodéfense contre les accusations de Jérôme<sup>448</sup>. Dès son arrivée à Rome, il entasse des rapports officiels avec le pape Sirice et il se déplace souvent entre le monastère du Pinetum, Rome et Aquilée. En plus il commence la traduction Origène sur invitation pressante d'un certain Macaire<sup>449</sup>. Presque toujours sur commande, il traduit beaucoup d'œuvres grecques qui ont grandement influencé la spiritualité occidentale, à savoir les règles de Basile<sup>450</sup>, les *Sentences* de Sexte<sup>451</sup>, l'*Historia monachorum in Aegypto* et d'autres textes encore<sup>452</sup>. De ces années il résulte une production très intense, qui nécessitait aussi d'importants financements pour la production, la reproduction et finalement la distribution. Comme à Jérusalem, ses amis de la riche aristocratie romaine, Mélanie l'ancienne, Mélanie la Jeune encore plus riche<sup>453</sup> et Paulin de Nole, ont joué un rôle prépondérant<sup>454</sup>. Ils seront finalement ses amis, et les derniers compagnons de sa vie, lorsqu'ils fuient vers l'Afrique, où se trouvaient les latifundia de Mélanie. Les invasions barbares<sup>455</sup> étaient alarmantes pour la société romaine, et la famille de Mélanie eut le souci de vendre les propriétés pour fuir vers le sud avec les amis<sup>456</sup>. En Sicile, à Syracuse plus précisément, Rufin continue à traduire Origène.

---

<sup>443</sup> Sur la fondation de ce monastère, voir MOINE, 'Melaniana', p. 23-25 et DIETZ, *Wandering Monks*, p. 143-145.

<sup>444</sup> Sur l'importance de Jérusalem pour Jérôme, voir BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred*, p. 65-105 et en particulier 72-79.

<sup>445</sup> Sur le séjour à Jérusalem et Bethlehem voir KELLY, *Jerome*, p. 116-140.

<sup>446</sup> La question est trop complexe pour la développer ici. Voir VILLAIN, 'Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène' et JEROME, *Apologie contre Rufin*, SC 303, p. 40\*-75\*.

<sup>447</sup> JENAL, *Italia ascetica*, p. 60-64 et 396-417 sur le retour de Rufin en Italie.

<sup>448</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 127ss. JENAL, *Italia ascetica*, p. 589-594. Pour les textes les plus importants de Jérôme sur cette controverse voir HIERONYMUS, *Contra rufinum*, CCSL LXXIX.

<sup>449</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 141-143. Cette traduction d'Origène relança la controverse avec Jérôme, qui se termina par une rupture définitive.

<sup>450</sup> Voir SILVAS, *The Asketikon*.

<sup>451</sup> Texte latin en face au grec CHADWICK, *The Sentences*, p. 9-63 ; voir les études de BOUFFARTIGUE, 'Du grec au latin', et PEVARELLO, *The Sentences*, p. 17-26.

<sup>452</sup> Pour une chronologie possible, voir le tableau dans FEDALTO, *Rufino*, p. 203-207.

<sup>453</sup> Pour sa vie en général CLARK, *Melania the Younger*, et pour sa conversion ascétique voir JENAL, *Italia ascetica*, p. 76-89.

<sup>454</sup> Cette situation financière très confortable de Rufin peut être à l'origine d'une certaine jalousie de Jérôme, qui a vécu dans la précarité dont témoignent ses requêtes constantes auprès des *matrones* romaines.

<sup>455</sup> Pour un résumé voir HALSALL, *Barbarian Migrations*, p. 200-217, et KULIKOWSKI, *Rome's Gothic Wars*, p. 154-177.

<sup>456</sup> Voir aussi BROWN, *Through the Eye*, p. 291-300.

Ce sera son chant du cygne<sup>457</sup>. Il meurt en 410 ou 411 dans l'Italie du Sud, dans le recueillement qui était la caractéristique propre à sa vie<sup>458</sup>.

### 2.3.2 Rufin et Évagre, une amitié spirituelle

Comme on a vu auparavant dans la vie d'Évagre et ci-dessus dans la vie de Rufin, les deux ont eu des rapports très étroits pendant des années, lorsqu'Évagre passa deux ans à Jérusalem et plus tard quand Évagre se déplaça en Égypte. Selon la reconstruction de Bunge<sup>459</sup>, dix lettres de l'épistolair d'Évagre<sup>460</sup> sont adressées à Rufin : les lettres 5, 7, 10, 19, 22, 32, 36, 40, 44, 49<sup>461</sup>. Grâce à ces épîtres on dispose d'informations cruciales. Ce fut Mélanie qui à Jérusalem guérit Évagre. Dans la lettre 22,1 Évagre affirme d'avoir reçu l'habit de Rufin « le jour de Pâques dans lequel tu m'as donné l'habit saint »<sup>462</sup>.

La traduction de l'*Historia monachorum in Aegypto* par Rufin forme un témoignage précieux de son amitié avec Évagre. Cette traduction, on le verra plus loin, n'est pas seulement une traduction, mais aussi une adaptation, et Rufin ne ménage pas ses efforts pour y insérer des informations sur Évagre lui-même. Les deux textes donc ne sont pas d'un part un 'original' et d'autre part 'une 'corruption', mais plutôt un 'original' et sa 'réécriture' à partir de la traduction latine. Rufin reste un traducteur, mais il ajoute des informations fiables, puisqu'il avait connu et vécu avec Évagre à Jérusalem, et qu'il connaissait très bien le milieu monastique égyptien. Dans la version grecque<sup>463</sup> le petit chapitre raconte que :

< περὶ ἀββᾶ Εὐαγρίου / περὶ Εὐαγρίου >

15. Εἶδομεν δὲ καὶ Εὐάγριον, ἄνδρα σοφὸν καὶ λόγιον, ὃς τῶν λογισμῶν ἱκανὴν εἶχεν διάκρισιν ἐκ πείρας τὸ πρᾶγμα παρεληφώς. ὃς πολλάκις κατελθὼν εἰς Ἀλεξάνδρειαν τῶν Ἑλλήνων τοὺς φιλοσόφους ἀπεστόμιζεν. 16. οὗτος παρήγγελλεν τοῖς μεθ' ἡμῶν ἀδελφοῖς ὕδατος μὴ κορέννυσθαι : « Οἱ γὰρ δαίμονες, φησί, τοὺς ὑδροτελεῖς τόπους συνεχῶς ἐπιβαίνουσιν ». ἄλλους τε πολλοὺς πρὸς ἡμᾶς περὶ ἀσκήσεως ἐποίησατο λόγους ἐπιστηρίζας ἡμῶν τὰς ψυχὰς. 17. Πολλοὶ τε αὐτῶν οὔτε ἄρτον ἤσθιον οὔτε ὀπώραν, ἀλλὰ πικρίδας μόνον. τινὲς δὲ αὐτῶν οὐδὲ ἐκάθευδον ὄλην τὴν νύκτα, ἀλλ' ἢ καθήμενοι ἢ ἐστῶτες ἄχρι πρωῖ ἐνεκαρτέρουν εὐχόμενοι.

<sup>457</sup> Sur la préface aux *Homiliae in Numeros* d'Origène voir LO CICERO, 'Barbari, fuga e letteratura'.

<sup>458</sup> C'est dans ce sens-là qu'on lit le titre de la dernière partie de l'article de VILLAIN, 'Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène', p. 184 « Le Travailleur silencieux et pacifique ».

<sup>459</sup> BUNGE, *Brieffe*. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 141 n. 2 ne compte que six lettres : 7, 19, 22, 32, 44, 49.

<sup>460</sup> BURINI DE LORENZI, 'Gli epistolari cristiani', p. 184 : "Passando dal III al IV e V sec., sia in oriente che in occidente, si assiste alla fioritura della epistolografia, nel contesto di quel periodo definito più volte "aureo" [...]. Il fiume della corrispondenza sembra senza argini e diventa specchio della fitta rete di relazioni". Sur l'épistolographie en Égypte pendant le IV<sup>e</sup> siècle (mais sans les lettres d'Évagre), voir McNary-Zak, *Letters and Asceticism in Fourth-Century Egypt*.

<sup>461</sup> Toutefois, il y a certitude quant aux épîtres 22, 32, 36 et probabilité pour les autres.

<sup>462</sup> ⲕⲉⲓⲟ ⲕⲁⲃⲁⲕ ⲛⲓ ⲃⲁⲧⲁ ⲛⲁⲃⲓ. ⲛⲁⲃⲁⲛⲓ ⲕⲁⲃⲁⲕ. La version grecque (mais pas la copte) de l'*Historia lausiaca* affirme que Mélanie elle-même a donné l'habit à Évagre (PALLADE, *Histoire Lausiaque*, p. 168-169).

<sup>463</sup> FESTUGIERE, *Historia monachorum*, p. 123.

« 15. Nous avons vu aussi Évagre, homme savant et éloquent, qui était puissamment doué pour discerner les pensées : c'est de l'expérience qu'il avait acquis ce don. Il descendait souvent à Alexandrie et fermait la bouche aux philosophes païens. 16. Il recommandait aux frères qui m'accompagnaient de ne plus se gorger d'eau : « Les démons en effet », disait-il, « entrent continuellement dans les lieux chargés d'eau. » Il nous tint encore bien d'autres propos sur l'ascèse, et raffermi ainsi nos âmes. 17. Beaucoup de ces moines ne mangeaient ni pain ni fruit, mais seulement des chicorées amères. Certains d'entre eux ne dormaient même plus de toute la nuit, mais, assis ou debout, persévéraient jusqu'au matin dans la prière »<sup>464</sup>.

La versionne latine<sup>465</sup> relate que :

XXVII < De Evagrio >

7.1 Vidimus ibi et sapientissimus virum ac per omnia mirabilem, Evagrium nomine, cui inter ceteras animi virtutes tanta concessa est gratia discernendorum spirituum, et *purgandarum*, sicut apostolus dicit, *cogitationum*, ut nullus alius putetur ex patribus ad tantam subtilium et spiritualium rerum scientiam pervenisse. 7.2 Cui, quamvis rebus ipsis et experimentis et, quod est super omnia, per gratiam dei magna conlata fuerit intellegentia, accessit tamen et hoc, ut multo tempore instructus fuerit a beato Macario, quem famosissimum in dei gratia signisque et virtutibus insignem fuisse omnibus notum est. 7.3 Hic ergo Evagrius incredibilis erat abstinentiae, super omnia tamen monebat fratres, si qui forte studium gererent vel humiliandi corporis vel fantasias ad eo daemonum propellendi, ne in bibenda aqua largiore mensura uterentur. 7.4 Dicebat enim: quia si aqua multa corpus infundatur, maiores fantasias generat et largiora receptacula daemonibus praebet. Sed et multa alia de abstinentia summa cum libratione edocebat. 7.5 Ipse autem non solum aqua parcissime utebatur, sed et pane penitus abstinebat.

« 7.1 Là nous vîmes aussi un homme très sage et admirable en tout, nommé Évagre : parmi toutes les autres vertus de l'âme, si grande était la grâce qu'il avait reçue de discerner les esprits et de purifier, comme dit l'Apôtre, les pensées, qu'aucun autre parmi les pères, pensait-on, n'avait atteint une telle science des choses subtiles et spirituelles. 7.2 Et, encore qu'une grande intelligence lui ait été procurée par les faits mêmes et l'expérience et, ce qui est au-dessus de tout, moyennant la grâce de Dieu, il eut en outre l'avantage d'être instruit pendant longtemps par le bienheureux Macaire qui, cela est bien connu de tous, a été très fameux par la grâce qu'il avait reçue de Dieu et remarquable par ses miracles et ses vertus. 7.3 Cet Évagre était donc incroyable pour l'abstinence, et pourtant il exhortait les frères s'ils, par hasard, fournissaient un effort ou pour humilier le corps ou pour repousser de lui les fantaisies des démons, afin de ne faire usage d'une mesure plus grande que celle utilisée quand on boit de l'eau. 7.4 Il disait en fait : (cela) parce que si le corps est rempli de beaucoup d'eau, il gendre des fantaisies majeures et fournit des réceptacles plus grands pour les démons. Il enseignait toutefois d'autres choses sur l'abstinence avec un très haut équilibre. 7.5 En plus, lui-même non seulement utilisait très peu d'eau, mais il s'abstenait complètement du pain »<sup>466</sup>.

Les études ont démontré que non seulement l'*Historia monachorum in Aegypto* a été composée par des moines (sept ?) du monastère de Rufin<sup>467</sup> sur le Mont des Oliviers (appelé

<sup>464</sup> FESTUGIERE, *Les moines d'Orient* IV/1, p. 114. Traduction anglaise dans CAIN, 'Rufinus' *Historia monachorum*, p. 301-302.

<sup>465</sup> SCHULZ-FLÜGEL, *Tyrannius Rufinus*, p. 363-364.

<sup>466</sup> Traduction partielle de GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 71-72 revue et complétée. Traduction anglaise dans CAIN, 'Rufinus' *Historia monachorum*, p. 301-302.

<sup>467</sup> CAIN, *The Greek Historia monachorum*, p. 33-39 ; à p. 48 il propose l'idée que Anatolius (l'adressé du *Praktikos*) pourrait être le compilateur de l'œuvre, toutefois « I do not wish to press the case for Anatolian authorship of the HM too hard, but it nevertheless is worth entertaining as an intriguing and potentially promising possibility ».

aussi la « Montagne sacrée »), mais que toute l'œuvre est écrite 'dans l'esprit d'Évagre'<sup>468</sup>. Comme on peut le voir ci-dessus, Rufin a modifié le récit pour souligner l'ascèse d'Évagre et sa sagesse obtenue grâce à la pratique<sup>469</sup>, et par contre il ne mentionne pas ses relations avec les philosophes païens<sup>470</sup>. Évagre n'est pas présenté comme le « philosophe » du désert ou le théologien qui combat les païens ou les autres hérétiques chrétiens, comme par exemple dans la présentation d'Antoine par Athanase, mais il est le champion de l'ascèse ; sa liaison à Macaire est explicite (« multo tempore instructus fuerit a beato Macario »), son endurance dans le jeûne est solide et en même temps enracinée dans l'enseignement<sup>471</sup>. Les informations dans la version latine peuvent donc être considérées à titre de mémoires personnels de Rufin d'après son amitié avec Évagre. À travers la traduction il omet certains détails (comme ses voyages à Alexandrie) et ajoute son témoignage.

### 2.3.3. Rufin d'Aquilée traducteur de la sagesse orientale

Nous devons maintenant nous concentrer sur la manière de traduire de Rufin, un thème très débattu et réévalué ces dernières années. Le sujet est si vaste qu'un grand nombre d'études y a été dédié, y compris un colloque il y a quelques années<sup>472</sup>. En particulier, la *ratio interpretandi* de Rufin a été comparée très souvent avec celle de Jérôme<sup>473</sup>.

Pendant sa vie Rufin a traduit beaucoup d'œuvres<sup>474</sup>. Gennade nous informe que Rufin a traduit Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Évagre, Sexte, Clément de Rome, Pamphile martyr de Césarée, Eusèbe de Césarée et Origène. Malheureusement, nous ne disposons plus de toutes ces traductions. Dans sa table récapitulative<sup>475</sup> Fedalto localise et date la première

<sup>468</sup> CAIN, *The Greek Historia monachorum*, p. 245-259 (on prend l'expression de l'article sur l'*Historia lausiaca* de DRAGUET, 'L'« Histoire Lausiaque » une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre'), ici p. 265 : « Both Anon. and especially Rufinus not only extol the figure of Evagrius of Pontus but also give a highly favorable, not to mention rather prolific, representation of the very teachings that stand at the center of his ascetic mysticism and indeed help to define this "system" of thought as peculiarly Evagrian. ». Il y a bien sûr d'autres sources, telle que la *Vita Antonii* (CAIN, *The Greek Historia monachorum*, p. 80-91).

<sup>469</sup> CAIN, 'Rufinus' *Historia Monachorum*, p. 303.

<sup>470</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalai gnostica'*, p. 72.

<sup>471</sup> Cette ascèse équilibrée dans l'enseignement était très commune (voir WORTLEY, 'Sleep and Desert Fathers', en particulier p. 29-30).

<sup>472</sup> GIROLAMI, *L'orient in occidente*.

<sup>473</sup> *Pars pro toto* PRINZIVALLI, 'Origene predicatore e i suoi traduttori latini: la *ratio interpretandi* di Girolamo e Rufino', p. 187-210 et LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 121-125.

<sup>474</sup> Un résumé dans GRAPPONE, *Omellie origeniane*, p. 16-26. CASTAGNO 'L'uso 'politico' delle traduzioni' montre que les traductions de Rufin ne sont pas seulement occasionnelles, mais elles font partie d'une opération plus large pour « difendere [...] la memoria dei monaci origenisti » (p. 68).

<sup>475</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 203-207.

traduction des *Règles* de Basile au monastère du Pinetum<sup>476</sup> en 397<sup>477</sup>. Pendant le carême du 398 Rufin traduit les deux premiers livres du *De principiis* et ensuit les livres 3-4 et l'*Epistola Clementis ad Iacobum*. La traduction des homélies de Grégoire de Nazianze<sup>478</sup>, de Basile et d'Adamantius sont probablement de 399 et celle des homélies d'Origène sur Josué et l'*Anulus Sexti* (c'est-à-dire les *Sentences* de Sexte) de 400. L'année 402 est consacrée à l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée. La traduction de l'*Historia monachorum in Aegypto*<sup>479</sup> et les *Sentences* d'Évagre se situeraient quant à elles en 403-404 ; les deux années suivantes sont dédiées aux *Homélies* sur Genèse, Exode et Lévitique d'Origène. Suivent le commentaire d'Origène aux Romains et les *Recognitiones Clementis* en 405-406. Les dernières années, en fuyant les barbares, passées en compagnie de Mélanie la Jeune, sont encore dédiées aux *Homélies* d'Origène sur le Cantique des Cantiques, sur le premier Livre de Samuel et sur les Nombres.

Rufin traduit non seulement des ouvrages monastiques comme les *Règles* de Basile ou l'*Historia monachorum in Aegypto*, mais aussi des ouvrages à caractère historique telle que l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée<sup>480</sup>, en y ajoutant deux livres<sup>481</sup>, et des œuvres théologiques telle que le *De principiis* d'Origène. De même que dans les œuvres non monastiques, comme l'*Historia ecclesiastica*, le monachisme y revêt une importance significative et les modèles monastiques s'imposent ou se superposent aux modèles des martyrs, à la fois dans la sphère féminine que masculine<sup>482</sup>. La traduction et l'ajout des martyrs sont tout-à-fait fondamentaux : comme a déjà montré Daniel Boyarin, le martyre n'est pas seulement un fait, mais un discours, un procès qui définit ses propres frontières, ses modèles à suivre<sup>483</sup>. Rufin offre des « modèles de sainteté masculin et féminin »<sup>484</sup>, qui le font un

<sup>476</sup> Cette localité n'a pas encore été identifiée (voir JENAL, *Italia ascetica*, p. 96-98 et 137-141). RIPART, *Les déserts de l'Occident*, p. 42-45 l'identifie avec le même monastère cité par Jérôme dans l'épître à Océanus, et le situe près de la ville de Rome, sur la côte (mais plus au nord par rapport à la ville de Terracine, proposée par Murphy) ou peut-être dans une île.

<sup>477</sup> Cette date ne paraît pas fortuite, mais elle s'insère dans la controverse origéniste, PRINZIVALLI, 'La controversia origeniana di fine IV secolo', p. 42 : « Queste dunque sono le cognizioni messe a disposizione delle élites romane dal partito antiorigeniano nel 397 e a questo punto è la situazione quando dalla Palestina arriva a Roma Rufino. Fino ad allora egli, a differenza di Girolamo, non ha mai scritto neppure una riga. Questo dato consente di apprezzare sino in fondo l'iniziativa di Rufino che apre un inedito capitolo della sua storia privata ».

<sup>478</sup> Pour la traduction de ses œuvres voir WAGNER, *Rufinus, the Translator*, MORESCHINI, 'Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno', LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 55-63, LO CICERO, '« Eloquentiae praefulgidum lumen »'. Pour une étude comparative des traductions de Basile et de Grégoire, LO CICERO, 'Rufino e i Cappadoci'.

<sup>479</sup> SCHULZ-FLÜGEL, *Tyrannius Rufinus*, p. 46-47 propose les années 399-400. Elle affirme, par exemple, que le chapitre sur Évagre semble être écrit avant la mort d'Évagre. Cette date n'est pas retenue par d'autres savants.

<sup>480</sup> Voir l'ample étude ROBBE, *Ecclesiasticam Historiam in latinum vertere*.

<sup>481</sup> Pour une première étude voir VILLAIN, 'Rufin d'Aquilée et l'*Histoire ecclésiastique*', p. 185-210.

<sup>482</sup> THELAMON, 'Monachisme dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée'. ROBBE, 'Non solum pro pietate'.

<sup>483</sup> BOYARIN, *Dying for God*, p. 93 ss. Voir aussi ALCIATI, *Monaci d'Occidente*, p. 49.

<sup>484</sup> ROBBE, 'Finalità e tecniche della traduzione della *Historia Ecclesiastica*', p. 179-200, ici p. 193 : "offre al lettore modelli di santità sia maschili sia femminili".

représentent de la première historiographie chrétienne qui doit encore se développer en Occident. Il comble le déficit avec sa traduction, fondamentale pour tout l'occident, et bien après l'antiquité tardive, qui commence à « constituer la mémoire collective de l'Église pour l'avenir »<sup>485</sup>. Comme Mme Robbe y fait allusion, au temps de Rufin le martyr se confond avec l'ascétisme, et on peut donc considérer l'étude de Malone sur le moine comme nouveau martyr<sup>486</sup>. Le martyr est un nouveau baptême et le droit chemin vers la perfection car il est une *imitation* du Christ. Mais le martyr n'est pas pour tous : il n'apparaît que pendant les persécutions et il ne peut jamais être volontaire. La voie pour tous doit être différente. Malone prétend que le passage du martyr vers une nouvelle forme est due à la théologie alexandrine, à Clément et Origène tout particulièrement<sup>487</sup>. Bien qu'aujourd'hui on a une vision différente de l'ascétisme tardo-antique, on peut néanmoins situer dans l'Égypte du début de IV<sup>ème</sup> siècle les origines de l'ascétisme à venir. Les pratiques ascétiques de Antoine ou de Pacôme sont de « petits martyrs »<sup>488</sup>, et comme a souligné Brakke, la figure d'Antoine résume toutes les caractéristiques du martyr : lutte contre le paganisme, mourir pour Dieu, défaire les démons. La *Vita Antonii* d'Athanase marque clairement le passage du martyr au monachisme<sup>489</sup>. La vie de l'ascète n'est pas seulement mentale, mais remplace le martyr corporel : le combat contre les démons est avant tout physique<sup>490</sup>.

Il y a donc au cours de la seconde moitié du IV<sup>ème</sup> siècle des écrivains qui placent le monachisme égyptien comme alternative au martyr. Que Rufin veuille s'insérer dans cette histoire se comprend : il supprime les deux dernières parties de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et il ajoute des livres dans lesquels le monachisme a une place prépondérante. Rufin est bien conscient de l'historiographie précédente. Rufin met l'accent sur le monachisme comme clé de lecture pour le présent. Dans ce cadre on peut comprendre l'*Historia monachorum in Aegypto* comme écrite pour les moines et en particulier pour les cénobites<sup>491</sup>, puisque l'anachorétisme n'était pas diffusé en Occident. Le modèle de Rufin est et reste toujours celui du monachisme basilien : « il a clairement voulu faire vivre l'enseignement basilien exactement dans le désert de Scété »<sup>492</sup>. Rufin propose les modèles d'obéissance du désert intérieur, en négligeant le monachisme de pacômien qui intéressait plutôt Jérôme,

<sup>485</sup> THELAMON, 'Rufin: l'*Histoire Ecclésiastique* et ses lecteurs occidentaux', p. 163-178, ici p. 166.

<sup>486</sup> MALONE, *The Monk*.

<sup>487</sup> MALONE, *The Monk*, p. 1-26.

<sup>488</sup> MALONE, *The Monk*, p. 47-51.

<sup>489</sup> MALONE, *The Monk*, p. 44-46. BRAKKE, *Demons and the Making*, p. 23-47.

<sup>490</sup> BRAKKE, *Demons and the Making*, p. 30. Les démons ont un corps car ils ont été aussi de νόης

<sup>491</sup> LO IACONO, 'Le traduzioni monastiche di Rufino', p. 117-137.

<sup>492</sup> LO IACONO, 'Le traduzioni monastiche di Rufino', p. 127 : "ha evidentemente voluto far vivere l'insegnamento basiliano proprio nel deserto di Sceti".

proposant une synthèse originale entre anachorétisme et cénobitisme<sup>493</sup>. Les traductions rufiniennes d'œuvres dogmatiques, historiques ou monastiques ont toutes le même but : le *profectus legentium*<sup>494</sup>. Ce principe théologique guide toute l'activité de Rufin. Examinons maintenant quelques détails de certaines traductions avant de se concentrer sur le *Sentences* de Sexte.

La traduction du *De principiis* a connu plusieurs publications<sup>495</sup>, en particulier celle de Nicola Pace *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*. Cette étude, ensemble avec d'autres produites toujours par Pace<sup>496</sup> mais aussi par d'autres savants<sup>497</sup>, est cruciale pour comprendre la traduction des textes dogmatiques par Rufin. Pace fait une analyse attentive de la traduction du *Περὶ Ἀρχῶν* par Rufin, en tenant compte des études de Bardy. Elle se base sur quatre grands chapitres : premièrement les altérations, en second lieu les passages de Rufin qui ne sont pas présents en Origène, en troisième lieu les extraits d'Origène qui ne sont pas dans Rufin et enfin une comparaison entre les traductions de Rufin et Jérôme. Les altérations, comme le chapitre qui occupe environ toute la première moitié du livre, sont analysées en détail, et fournissent de précieuses informations sur Rufin qui change le sens originel d'Origène<sup>498</sup>. Il remplace des termes philosophiques par un vocabulaire plus adapté<sup>499</sup>, il simplifie le texte grec, qui est parfois très difficile à comprendre<sup>500</sup> et emploie d'autres techniques. En général Rufin ne remplace pas les passages périlleux ou douteux du point de vue doctrinal. Sa technique de traduction uniquement sur la Trinité et au Fils, au sujet desquels le Concile de Nicée avait défini une orthodoxie plus précise par rapport à Origène<sup>501</sup>. Pour illustrer certains concepts il utilise d'autres passages et images d'Origène lui-même. Les changements majeurs sont ceux à connotation moralisante<sup>502</sup> : Rufin, comme dans ses autres œuvres, recherche une lecture prudente pour ses lecteurs occidentaux bien que le *Περὶ Ἀρχῶν* se veut spéculatif<sup>503</sup>. La conclusion de Pace est très équilibrée : « S'il est vrai que Rufin a permis au monde occidental d'ouvrir les yeux sur un horizon d'idées et suggestions

---

<sup>493</sup> LO IACONO, 'Le traduzioni monastiche di Rufino', p. 136.

<sup>494</sup> LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 118-120.

<sup>495</sup> GRAPPONE, *Omellerie origeniane*, p. 58 « Gli studi moderni sulle tecniche di traduzione adottate da Rufino [...] si sono concentrati a lungo quasi esclusivamente sul *De principiis* » (le livre a été publié en 2007).

<sup>496</sup> PACE, 'Un passo discusso della traduzione rufiniana del "Peri Archon" di Origene (I 6, 2)', p. 199-220.

<sup>497</sup> FERNANDEZ, 'Gli interventi dottrinali di Rufino nel *De principiis* di Origene', p. 27-44

<sup>498</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 34.

<sup>499</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 40-45.

<sup>500</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 71-80.

<sup>501</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 154-157. PRINZIVALLI, 'Origene Predicatore', p. 206.

<sup>502</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 203-204 GRAPPONE, *Omellerie origeniane*, p. 168-184.

<sup>503</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 207 e n. 45.

théologiques de très grande importance [...], il est également vrai que ces idées ne sont pas toujours conformes à l'original »<sup>504</sup>. Pace tente aussi une comparaison entre Jérôme et Rufin concernant le *Περί Ἀρχῶν*<sup>505</sup>. Il partage la prudence circonspecte de ses prédécesseurs, telle que Cruozel, Simonetti ou Moreschini<sup>506</sup>.

Après les études de Pace, Emanuela Prinzi Valli a fait à son tour une comparaison similaire pour les *Homiliae* d'Origène<sup>507</sup>. Elle a prouvé que la traduction « mot par mot » de Jérôme ne permet pas une vraie intelligence du texte d'Origène. Antonio Grappone, pour sa part, qui aborde aussi la question des homélies, dit que Rufin est essentiellement un « porteur fidèle/loyal », car ces modifications concernent quatre aspects : la doctrine trinitaire post-nicéenne, l'anthropologie monastique, l'exégèse et la propension moralisante<sup>508</sup>.

Les monographies plus récentes de Robbe et Lo Cicero ont changé le paradigme et l'axe de recherche, en se focalisant sur la *qualité* des traductions. Dans ces livres, les deux chercheuses montrent que les traductions de Rufin se présentent comme des œuvres littéraires, dans lesquelles la culture romaine de Rufin s'intègre dans un contexte grec<sup>509</sup>. La chose, peut-être la plus étonnante, est que dès sa première traduction (les *Règles* de Basile) sa technique est déjà raffinée<sup>510</sup>. S'il arrive en Italie sans n'avoir produit aucune œuvre littéraire ou de traduction, il est pourtant évident que ses années passées à Jérusalem n'étaient pas inactives.

Un détail qui se rencontre dans les analyses détaillées est le phénomène du redoublement. Monica Wagner a répertorié pour la seule traduction de l'*Apologetica* de Grégoire de Nazianze, une grande série de doubles que ce soit pour traduire un mot, une idée, ou une phrase entière<sup>511</sup>. La même technique était déjà appliquée dans la première traduction de Rufin, à savoir les *Règles* de Basile<sup>512</sup>. Les interventions de Rufin ne sont pas seulement additionnelles, mais aussi parfois soustractives<sup>513</sup>.

En bref, on pourrait conclure que Rufin se place à la fin du IV<sup>e</sup> siècle dans un contexte culturel très riche de passage des textes d'Orient à l'Occident et il s'y insère avec ses caractéristiques. Il connaît très bien non seulement Origène, mais toutes la littérature en langue

---

<sup>504</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 210.

<sup>505</sup> PACE, *Ricerche sulla tradizione*, p. 162-196.

<sup>506</sup> GRAPPONE, *Omélies origénienne*, p. 59-65.

<sup>507</sup> PRINZIVALLI, 'Origène prédicateur'.

<sup>508</sup> GRAPPONE, 'Omélies tradotes e/o tradites?', p. 113-115.

<sup>509</sup> Cette nouvelle attitude envers la traduction rufinienne semble être la même dans GRAPPONE, *Omélies origénienne*, p. 210.

<sup>510</sup> SILVAS, *The Asketikon*, p. 128.

<sup>511</sup> WAGNER, *Rufinus, the Translator*, p. 35-39.

<sup>512</sup> SILVAS, *The Asketikon*, p. 114-116.

<sup>513</sup> WAGNER, *Rufinus, the Translator*, p. 40-43. SILVAS, *The Asketikon*, p. 124-126.

grecque produite jusqu'alors. Quand il retourne en Italie, ses connaissances sont sollicitées par des amis ou des supérieurs des monastères. C'est à ce point que ses compétences émergent, et il commence à traduire un grand nombre d'œuvres qui ont survécu jusqu'à aujourd'hui. Sa technique de traduction a été étudiée et analysée par plusieurs savants, qui, à leur tour, ont des avis partagés. Confiance ou méfiance envers les traductions rufiniennes ? *Videant consules*. Quant à nous en ce qui concerne notre thèse, nous aimerons plutôt chercher dans la pléthore des traductions de Rufin une qui pourrait rassembler à l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans Sr.

#### 2.3.4 La version latine des *Sentences* de Sexte

Les *Sentences* de Sexte sont une œuvre de caractère 'ascétique' attribué au philosophe pythagoricien Sexte<sup>514</sup>. Les premiers témoignages sont dans le *Contra Celsum* (248 ca.) et le *Commentaire à Matthieu*<sup>515</sup> d'Origène, mais on retrouve des indices dans Clément d'Alexandrie (+215)<sup>516</sup>. La collection, telle qu'elle nous est parvenue dans les deux manuscrits grecs, a subi une refonte chrétienne perceptible<sup>517</sup>. Le texte a été traduit deux fois en syriaque, en arménien et en d'autres langues orientales<sup>518</sup>.

Rufin, on l'a vu auparavant, traduit le *Sentences* de Sexte en les attribuant au Pape Sixte II de Rome (+258) : « Sextum in Latinum verti, quem Sextum ipsum esse tradunt qui apud vos id est in urbe Roma Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus »<sup>519</sup>. On connaît bien le reproche de Jérôme, qui, avec une acribie philologique plus poussée de celle de Rufin, signale que les *Sentences* étaient le produit d'un philosophe et non pas d'un Pape de Rome<sup>520</sup>. Toutefois, dans la tradition syriaque les *Sentences* sont également attribuées au Pape Sixte<sup>521</sup>. On pourrait donc penser que Rufin a traduit d'après un témoin qui indiquait le Pape comme l'auteur. La 'christianisation' d'œuvres philosophiques grecques est un procédé bien connu dans l'antiquité tardive. Le cas plus éclatant est peut-être le *Manuel* d'Épictète<sup>522</sup>, adapté trois fois par et pour

<sup>514</sup> Cette attribution, pas claire, est de Jérôme (PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*, p. 21).

<sup>515</sup> CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, p. 107-117. PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*, p. 10-16.

<sup>516</sup> WILSON, *The Sentences of Sextus*, propose de connections avec Clément tout au long du livre.

<sup>517</sup> RAMELLI, 'The Sentences of Sextus and the Christian Transformation of Pythagorean Asceticism'. En fait, tout le livre PEVARELLO, *The Sentences of Sextus* est dédié à cette question.

<sup>518</sup> WILSON, *The Sentences of Sextus*, p. 6. Pour la version arménienne voir CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, p. 6-7.

<sup>519</sup> CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, p. 9.

<sup>520</sup> CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, p. 117-137. PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*, p. 17.

<sup>521</sup> LAGARDE, *Analecta syriaca*, p. 2: ܟܘܨܩܝܢܐ ܕܫܝܚܐ ܕܫܝܚܐ ܕܫܝܚܐ ܕܫܝܚܐ ܕܫܝܚܐ ܕܫܝܚܐ

<sup>522</sup> HUTTUNEN, 'Epictetus' Views on Christians: A Closed Case Revisited' propose non seulement des rapprochements, pour ainsi dire, philosophiques entre le christianisme émergent et le *Manuel*, mais aussi des citations directes de chrétiens à l'intérieur du *Manuel*.

les chrétiens<sup>523</sup>. Ainsi il a été commenté pendant toute l'époque byzantine<sup>524</sup>. Pour en revenir aux *Sentences*, Rufin définit le livre comme un « enchiridion », en raison de sa « brevités » qui se réfère à la fois au contexte et à la forme. Cette définition se rapproche de celle du *Manuel* d'Épictète et d'autres aussi, comme a bien montré Antonio Carlini<sup>525</sup>. La brièveté pour faciliter la mémorisation : c'est le principe qui a guidé Rufin dans sa compilation, et qui a permis aux *Sentences* de devenir un 'manuel d'ascétisme'<sup>526</sup>.

Dans la préface aux *Sentences* de Sexte, Rufin indique trois caractéristiques du style dit 'gnomique' : la *brevitas*, la *vehementia* et l'*esse manifestum*<sup>527</sup>, c'est-à-dire la brièveté, la force et la clarté. Grâce à ces trois caractéristiques, Avita (destinataire de l'œuvre) peut lire en peu de versets des grands thèmes majeurs pour toute une vie et qui sont compréhensibles même si elle inexperte<sup>528</sup>. La « brevités » est donc le principe directeur de l'œuvre. Mais quelle est la *technique* de traduction qu'a appliqué Rufin ? La question, pas trop acquise, a été abordée par Jean Bouffartigue<sup>529</sup>, lequel, bien conscient des autres traductions rufiniennes, conclut l'article par la constatation que cette traduction est « de verbo ». Il arrive à cette conclusion après une évaluation de la traduction comparée des traductions gréco-latines d'époque classique (le *Timée* de Platon traduit par Calcidius), d'Irénée de Lyon et des glossaires.

Rufin respecte une stricte concordance seulement pour certains mots<sup>530</sup>, par exemple ἄνθρωπος = « homo », ἀνὴρ = « vir ». Pour d'autres, comme le champ sémantique des mots autour 'penser', la traduction est très variée<sup>531</sup>. Le redoublement, tant apprécié par Rufin comme on a vu plus haut, n'est pas employé à tout moment, mais il est limité à quelques cas<sup>532</sup>.

Finalement, Bouffartigue énumère quatre points qui rendent cette traduction « de verbo » méritoire<sup>533</sup> : 1) la simplicité du texte grec ; 2) le contrôle par le traducteur (et donc non un assujettissement) ; 3) les langues sont voisines quant à leur structure et au vocabulaire<sup>534</sup> ; 4) identité des conditions culturelles.

---

<sup>523</sup> Étude et édition critique dans BOTER, *The Encheiridion of Epictetus* ; mise à jour des manuscrits dans GEHIN, 'Les adaptations chrétiennes du Manuel d'Épictète'.

<sup>524</sup> ANONYME, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, SC 503.

<sup>525</sup> CARLINI, 'Le sentenze di Sesto'. Pour une comparaison, CARLINI, 'Rifacimenti cristiani di opere pagane'.

<sup>526</sup> PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*, p. 17-19.

<sup>527</sup> RUFINUS, *Opera*, CCSL XX, p. 259. LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 50, avec les références à la rhétorique.

<sup>528</sup> COCO, *Basilio Magno, Isaia di Scete, Iperechio, Marco l'eremita. Sentenze Spirituali*, p. 14. Pour cette 'simplicité' féminine, voir LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 47-49.

<sup>529</sup> BOUFFARTIGUE, 'Du grec au latin'.

<sup>530</sup> Les tables avec les correspondances gréco-latin et latin-grec se trouvent dans COULIE, DUBUISSON, CENTAL, *Thesaurus Sententiarum Sexti*, CCTPG, p. 31-88.

<sup>531</sup> Le schéma rend clair la liberté BOUFFARTIGUE, 'Du grec au latin', p. 88.

<sup>532</sup> BOUFFARTIGUE, 'Du grec au latin', p. 89.

<sup>533</sup> BOUFFARTIGUE, 'Du grec au latin', p. 92.

<sup>534</sup> Ce point ne doit pas être sous-estimé, comme montre la traduction en arménien de Philon d'Alexandrie : elle est si très proche au texte grec, mais presque incompressible et très difficile.

Rufin connaissait le texte des *Sentences* probablement grâce à son séjour en Égypte et à sa fréquentation d'Origène et d'Évagre.

### 2.3.5 Les versions latines de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* attribuées à Rufin

Dans les manuscrits il n'y a aucune trace d'un traducteur probable, sauf pour le manuscrit T qui indique Jérôme<sup>535</sup>, mais on peut conclure que c'est la réputation de Jérôme plutôt que l'attestation historique qui a conduit le copiste à noter cette identification.

Deux sources nous signalent une traduction de ces œuvres<sup>536</sup> :

- les notices rédigées par Gennade de Marseille sur Rufin et Évagre ;
- la lettre 133 de Jérôme.

Dans deux notices Gennade nous informe des traductions rufiniennes d'Évagre. La première concerne Rufin :

Denique maximam partem Græcorum bibliothecæ Latinis exhibuit, Basilii scilicet Caesariensis Cappadociae episcopi, Gregorii Nazianzeni, eloquentissimi hominis, Clementis Romani 'Recognitionum' libros, Eusebii Caesariensis Palestinae 'Ecclesiasticam historiam', Sixti Romani 'Sententias', Euagrii 'Sententias', Pamphili martyris 'Adversam mathematicos'.<sup>537</sup>

La deuxième notice concerne Évagre :

Evagrius monachus, supra dicti Macarii familiaris discipulus, divina et humana litteratura [instructus atque] insignis, cuius etiam liber, qui adtitulatur *Vitae Patrum*, velut continentissimi et eruditissimi viri mentionem facit, scripsit multa monachis necessaria, e quibus ista sunt : *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones*, quas aut primus advertit aut inter primo didicit, octo ex Sanctorum tantum Scripturam testimoniis opposuit libros, ad similitudinem videlicet Domini, qui temptatori suo semper Scripturarum testimoniis obviavit, ita ut unaquaque vel diaboli vel vitiatæ naturæ suggestionum contra se habeat testimonium. Quod tamen opus eadem simplicitate, qua in Graeco inveni, iussus in Latinum transtuli. Conposuit et anachoretis simpliciter viventibus librum *Centum sententiarum* per capitula digestum et eruditus ac studiosis viris *Quinquaginta sententiarum*, quem ego Latinum primus feci. Nam superiorem olim translatum, quia vitiatum et per tempus confusum vidi, partim reinterpretando partim emendando auctoris veritati restitui. Conposuit et coenobitis ac synoditis doctrinam aptam vitae communis et ad virginem Deo sacratam libellum competentem religioni et sexui. Edidit et paucas sententias valde obscuras et, ut ipse in his ait, solis monachorum cordibus agnoscibiles, quas similiter ego Latinis edidi. Vixit longa aetate signis et virtutibus pollens.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> PROVERBIA EVAGRII DE GRECO IN LATINO TRANSLATA A BEATO IERONIMO. À Jérôme dans les manuscrits médiévaux sont attribuées beaucoup de traductions, voir par exemple MATHISEN, 'The Use and Misuse of Jerome in Gaul during Late Antiquity', p. 205-208.

<sup>536</sup> La préface à l'*Anulus Sexti* (RUFINUS, *Opera*, CCSL XX, p. 259) pourrait donner l'impression qu'il y a une référence à *Ad monachos*, mais BOGAERT, 'La préface', a exclu cette hypothèse. Pour une révision de l'attribution, voir FAGNONI, *Il corpus di Porcario di Lérins*.

<sup>537</sup> RICHARDSON, *Hieronymus*, p. 67-68. HERDING, *Hieronymi*, p. 78-79.

<sup>538</sup> RICHARDSON, *Hieronymus*, p. 65. HERDING, *Hieronymi*, p. 75-76.

En partant de la fin, Gennade ne semble pas bien informé sur la vie et la mort d'Évagre. En fait Évagre est mort à approximativement 53 ans<sup>539</sup>. Mais si on examine la première partie, la fréquentation chez Macaire semble bien correspondre à la situation réelle<sup>540</sup>. Probablement que Gennade avait connaissance, de quelque manière, de la vie d'Évagre (probablement par l'*Historia Monachorum* en latin). Dans les deux notices on trouve des informations qui correspondent aux textes latins qui ont survécus jusqu'à aujourd'hui : le *De octo spiritibus malitiae*, l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Ces œuvres ne sont pas citées avec les titres que nous utilisons, mais, on l'a vu, avec des titres à la fois originaux et développés. Gennade nous informe qu'il y avait aussi une traduction du *Praktikos* et une du *Gnostikos*, désormais perdues dans les oubliettes de l'histoire. Si on met ensemble les deux notices, on constate une grande similitude. Gennade dit ne pas d'avoir traduit les « coenobitis ac synoditis doctrinam aptam vitae communis et ad virginem Deo sacratam libellum competentem religioni et sexui » car Rufin avait déjà traduit les « Euagrii 'Sententias' ». Sous différents titres ces textes pourraient bien être l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Gennade dit plutôt avoir traduit l'*Antirrhêtikos* (« *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones* »), le *Gnostikos* (« *Quinquaginta sententiarum* »), et un autre œuvre (« paucas sententias valde obscuras » : *Skemmata ? Kephalaia Gnostika ? De proverbii et eorundem expositionibus* ?<sup>541</sup>). Il dit aussi avoir révisé le *Praktikos* (« *Centum sententiarum* »). Peut-on alors en déduire que les « sententias » de la notice sur Rufin sont aussi les cent chapitres du *Praktikos* ? Étant donné que les chapitres évagriens sont aussi brefs dans le *Praktikos*, c'est probable que le *Praktikos* est compris dans « sententias », sans exclure pour cela l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Selon Gennade il y a donc trois œuvres traduites par Rufin : le *Praktikos*, l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Quant à l'*Antirrhêtikos* Brakke a remarqué des détails intéressants<sup>542</sup> : Gennade parle de *vices* et non de *démons* ou de *pensées* ; de plus, les vices peuvent parvenir de Satan ou de l'humanité déchue. Brakke appelle, de façon convaincante, la collection « testimonia Scripturarum », que Gennade fait référence à d'autres collections comme l'*Ad Fortunatum* et l'*Ad Quirinum* de Cyprien de

<sup>539</sup> CONTRERAS, 'Évagrion Pontico', p. 337 n. 25 remarque qu'on ne trouve pas cette référence à sa longue vie dans l'édition du même texte par Herding (HERDING, *Hieronimi*, p. 75-76), et donc il peut s'agir d'une interpolation (la vie ainsi longue est propre à Antoine, et donc peut être un *topos*).

<sup>540</sup> BUNGE, 'Évagre le Pontique et les Deux Macaire'.

<sup>541</sup> Gennade dit « paucas », tandis les *Kephalaia gnostika* sont composées par 540 chapitres (voir aussi CONTRERAS, 'Évagrion Pontico', p. 338-339). Les *Skemmata* peuvent être une solution, bien que très spéculatifs et peu monastiques ; néanmoins ils sont aussi « obscuras » que les *Kephalaia gnostika*. *De proverbii et eorundem expositionibus* est suggéré par GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 135-136 (appelé *Instructions*, CPG 2477) et STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 227 n. 29, trouve de similarités et de parallèles avec le texte syriaque édité per Muyldermans.

<sup>542</sup> EVAGRIUS, *Talking Back*, p. 5-7.

Carthage<sup>543</sup>. Si la suggestion de Brakke est exacte, on devrait attribuer une place importante d'Évagre dans la spiritualité occidentale. Du moins Gennade le pensait-il.

Il nous reste à poser la question qui est Gennade. Quelle place a-t-il ? Gennade<sup>544</sup> a vécu dans la deuxième moitié du Ve siècle, puisqu'il connaît le pape Gélase (492-496). Il n'a pas limité son activité de traduction au seul Évagre : dans la notice sur Timothée d'Alexandrie<sup>545</sup>, il nous informe qu'il avait aussi lui-même traduit une œuvre de cet évêque miaphysite contre Nestorius. Comme le souligne Pricoco : « The outlines are brief and often elusive, but most derive from direct knowledge and provide a precious panorama of the intellectual and spiritual life of the 5<sup>th</sup>-c. Gaul ». La compilation de cette liste montre l'intérêt pour le monachisme et l'exaltation du presbytérat. Il faut noter que Gennade complète la liste de Jérôme avec beaucoup de personnages orientaux. Il insère en particulier Jacques, le savant persan<sup>546</sup>, Paulona élève d'Éphrem, les deux Isaac d'Antioche, Nestorius, Pierre d'Édesse et Samuel d'Édesse. En plus il y a d'autres écrivains syriaques d'Antioche ou écrivains égyptiens, comme Pacôme et ses successeurs. C'est étrange de rencontrer ici des écrivains syriaques. Sur Paulona nous avons seulement une notice tardive du *Testament d'Éphrem*<sup>547</sup>. Le nom d'Isaac d'Antioche recouvre en fait plusieurs auteurs : selon Jacques d'Édesse (630-708) et les sources anciennes on devrait avoir trois Isaac différents<sup>548</sup>. Gennade nous parle que de deux auteurs (notices 26 et 67), probablement les plus célèbres<sup>549</sup>. Plus intéressants sont les notices sur Pierre et Samuel d'Édesse, des auteurs aujourd'hui presque oubliés. Tous ces indices ont porté Salvatore Pricoco à avancer l'hypothèse que Gennade connaissait le syriaque. En effet, les notices sur Paulona, élève d'Éphrem, sur Jacques (i.e. Aphraate<sup>550</sup>) et sur Isaac d'Antioche semblent confirmer cette hypothèse, vu qu'on n'a aucune traduction grecque (et à fortiori latine) de ces auteurs.

---

<sup>543</sup> EVAGRIUS, *Talking Back*, p. 7-9.

<sup>544</sup> Toutes les informations viennent de PRICOCO, 'Gennadio di Marsiglia', et Charles MURIN, 'Gennade'.

<sup>545</sup> RICHARDSON, *De viris illustribus*, p. 86.

<sup>546</sup> Il se réfère probablement à Aphraate.

<sup>547</sup> DUVAL, 'Le testament de Saint Éphrem' p. 298. Nouvelle édition critique dans BECK, *Des Heiligen*, CSCO 334, p. 43-69 (t).

<sup>548</sup> Voir MATHEWS, 'Ishaq of Antioch', 'Ishaq of Amid', 'Ishaq of Edessa' dans GEDSH.

<sup>549</sup> Les informations qu'il nous donne sont très précises (RICHARDSON, *De viris illustribus*, p. 71-72 : Isaac scripsit De sancta Trinitate et De incarnatione Domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis confirmans ita in una deitate tres esse personas, ut tamen sit in singulis aliquid proprium, quod non habeat alia, Patrem scilicet hoc habere proprium, quod ipse sine originine origo sit aliorum Filium, hoc habere proprium, quod genitus genitore non sit posterior Spiritum Sanctum hoc habere proprium, quod nec factus nec genitus et tamen sit ex altero. De incarnatione vero Domini ita scripsit, ut manentibus in ea duabus naturis una credatur Filii Dei persona.) Ces informations sera utilisé aussi dans la *Bibliotheca Orientalis* d'Assemani (voir POIANI, *Le notizie erudite*, p. 400-404).

<sup>550</sup> Pour le double nom d'Aphraate voir APHRAATE, *Les exposés*, SC 349, p. 33-34 et AFRAATE, *Le esposizioni*, vol. 1, p. 8-9. Il faut noter que Gennade le confonde avec l'évêque Jacques de Nisibe, donc sa notice pose problème.

Parallèlement à ces notices sur les auteurs syriaques, si on peut lui faire confiance nous pouvons déduire que Gennade disposait de manuscrits latins (« superiorem olim translatum, quia vitiatum et per tempus confusum vidi ») et grecs d'Évagre.

Le deuxième témoignage sur la traduction rufinienne est la lettre 133 de Jérôme, adressée à Ctésiphon<sup>551</sup>. Elle est datable de 414-415<sup>552</sup>, quinze ans après la mort de Évagre et quatre ans après celle de Rufin. Jérôme envoie cette lettre à Ctésiphon de l'espoir de le convaincre de ne pas soutenir les thèses de Pélage. La datation de la lettre coïncide avec les années les plus acharnées de la lutte antipélagienne par Augustin<sup>553</sup>.

Euagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad uirgines, scribit ad monachos scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περί ἀπαθείας, quam nos 'inpassibilitatem' vel 'inperturbationem' possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et uitio commouetur et – ut simpliciter dicam – uel saxum uel deus est. huius libros per orientem Graecos et interpretante discipulo eius Rufino Latinos plerique in occidente lectitant.

Jérôme place Évagre dans une liste d'hérétiques qui sont impliqués dans la doctrine de l'« impeccantia » (ἀναμαρτησία); il y occupe la troisième place après Mani et Priscillien<sup>554</sup>. Il présente la théorie d'Évagre sur l'ἀπάθεια, en proposant deux traductions et une simplification explicative ; puis il élargit ses horizons et affirme qu'en Occident Évagre est lu grâce aux traductions de Rufin. Or, Jérôme ne dit pas quels livres sont traduits par Rufin, mais il souligne seulement le thème de l'ἀπάθεια. Parmi les autres écrits, le *Praktikos*, l'*Ad monachos* et l'*Antirrhêtikos* correspondent bien à la théorie monastique d'Évagre sur l'impassibilité. Le mot « sententias » est probablement la traduction de κεφαλαία, utilisé dans le titre du *Praktikos* et, comme on a vu dans l'édition critique, utilisé dans le titre de certains manuscrits ; c'est aussi ce même terme qu'utilise Gennade. La référence à Mélanie (« eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras ») est en revanche plus obscure. Jérôme, a-t-il connaissance de la *Lettre à Mélanie* (CPG 2438) ? Guillaumont résume la question en disant que Jérôme ne connaît pas toutes les œuvres d'Évagre<sup>555</sup>. On peut aussi se demander pourquoi Jérôme rattache le nom d'Évagre à la polémique antipélagienne. Les savants ont démontré comment, en effet, la 'subtilité' théologique de Jérôme est plus une hache qu'un bistouri, et que dès lors son esprit

<sup>551</sup> Édition critique HILBERG, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars III*, CSEL 56, p. 241-260.

<sup>552</sup> CAVALLERA, *Saint-Jérôme*, p. 324-325. CAIN et LÖSSL, *Jerome*, p. 65.

<sup>553</sup> Voir BROWN, *La vie de Saint Augustin*, p. 403-433. Daté mais pratique le volume SCHAFF, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Volume V Saint Augustin: Anti-Pelagian Writings*. Pour une synthèse des œuvres antipélagiennes d'Augustin dans ses dernières années WEAVER, *Divine Grace*, p. 1-35.

<sup>554</sup> FERREIRO, 'Jerome's Polemic'.

<sup>555</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaiia gnostica'*, p. 68.

polémique le pousse à des juxtapositions incohérentes<sup>556</sup>. La connexion créée par Jérôme entre « *impeccantia* » et ἀπάθεια et la philosophie stoïcienne le conduit à une condamnation théologique (et non ascétique) qui n'est pas solide. Toutefois on doit admettre des liens entre Pélage et Évagre : d'une part le stoïcisme<sup>557</sup>, et d'autre part leur ami commun Rufin. Je pense que ce n'est pas un hasard si Évagre est cité par Jérôme trois fois pendant la période de la controverse pélagienne<sup>558</sup>. Sans tenir compte de cette lettre, Peter Brown a apporté la preuve que Pélage, qui connaissait Rufin, bénéficiait du soutien économique de Mélanie et Paulin de Nole<sup>559</sup>. Cette lettre montrerait donc que la connexion parmi eux n'était pas à situer seulement au niveau personnel (financement, support romain) mais aussi au niveau théologique (ainsi nous informe Jérôme). Évagre n'était pas aussi âgé que Mani, au contraire il était (probablement) connu de Jérôme<sup>560</sup> et son attachement à Rufin, après la controverse origéniste<sup>561</sup>, fragilise sa position. Toutefois, selon Caruso<sup>562</sup>, il faut tenir compte que l'anthropologie de Pélage et celle d'Évagre (d'origine origénienne) sont très divergentes sur ce point, puisqu'ils proposent deux modèles d'humanité différents<sup>563</sup>. Pourtant, les accusations de Jérôme se basent sur une technique rhétorique dite de 'généalogie d'hérétiques'<sup>564</sup>. Guillaumont souligne justement que celle-ci est la seule accusation de Jérôme envers Évagre : on ne trouve chez lui aucune accusation concernant les doctrines plus 'origénistes'<sup>565</sup>.

Ces données ont amené les savants à proposer Rufin comme traducteur de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*<sup>566</sup> : Guillaumont dit que Rufin est probablement le traducteur des

<sup>556</sup> PLINVAL, *Pélage*, p. 273-274. MISIARCZYK, '*Impassibilitas et impeccantia*'.

<sup>557</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 67.

<sup>558</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 66.

<sup>559</sup> BROWN, 'Patrons of Pelagius'. JENAL, *Italia ascetica*, p. 70-71. Sur le système de financement en général voir BROWN, *Through the Eye*, p. 273-288 et pour Mélanie la Jeune et sa richesse JENAL, *Italia ascetica*, p. 484-488. Voir aussi LAYTON, 'Plagiarism and Lay Patronage of Ascetic Scholarship' et GIROLAMI, 'Rufino e la mediazione culturale', p. 13 n. 5.

<sup>560</sup> Nous ne disons pas que Jérôme avait bien compris la théologie d'Évagre, mais que c'est presque impossible que Jérôme n'ait eu jamais entendu le nom d'Évagre, qui a vécu à Jérusalem pour deux ans.

<sup>561</sup> Pour une connexion 'origéniste' pour Pélage, voir MALAVASI, « Erant autem ambo iusti ante Deum ».

<sup>562</sup> CARUSO, *Ramusculus origenis*, p. 545-547.

<sup>563</sup> Il semble donc que l'accusation d'origénisme soit un traquenard pour présenter sous un mauvais jour les adversaires (voir par exemple l'usage qui semble faire Pélage contre Jérôme, CARUSO, 'Le accuse di Pelagio', p. 121. Les accusations d'origénisme semblent venir aussi de Pallade, MALAVASI, *La controversia pelagiana*, p. 247-249).

<sup>564</sup> MALAVASI, *La controversia pelagiana*, p. 240-252 ; pour des autres différences théologiques entre Pélage et les 'origénistes' (Jean de Jérusalem et Évagre) voir p. 47-54.

<sup>565</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* I, SC 170, p. 99. À notre avis ce silence de Jérôme est l'énième preuve que les doctrines d'Évagre n'étaient pas centrales dans la controverse de ces années, et que Guillaumont voulait chercher par tous les moyens des accusations contre Évagre pour confirmer sa thèse sur Évagre comme 'philosophe origéniste du désert'.

<sup>566</sup> FEDALTO, *Rufino*, p. 176 indique Rufin comme traducteur mais il n'indique pas quelle version.

versions anciennes<sup>567</sup>, et, bien que très prudent, Columba Stewart partage la même opinion<sup>568</sup>. Celui-ci s'appuie sur l'étude de Leclercq, qui est également prudent ; Christoph Joest et Lucio Coco ne semblent pas prendre en considération l'étude de Leclercq, et ils affirment que les textes publiés dans PG (appelés S<sub>h</sub> par nous) sont ceux que la tradition considère comme traduits par Rufin<sup>569</sup>. Stewart a suggéré de confronter les versions publiées par Leclercq et Wilmart avec les traductions rufiniennes d'Origène. Cette suggestion semble justifiée et nous l'appliquerons dans une certaine mesure. On expliquera plus loin des autres voies comparatives que nous avons choisi.

### 2.3.6 L'absence de la préface, pourquoi le silence ?

Les deux que nous avons de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dont nous disposons sont dépourvus de préface. Pourtant les manuscrits, comme l'avons vu dans notre introduction aux textes latins, présentent un titre et, bien souvent, citent le nom d'Évagre. Si ces traductions sont vraiment de Rufin, pourquoi ne pas le mentionner<sup>570</sup> ? La préface aux traductions était un dispositif qui permettait de présenter le texte à un public nouveau, pour faire l'éloge des commanditaires ou des amis<sup>571</sup>, pour expliquer les circonstances de la traduction et pour affirmer l'autorité de la traduction même<sup>572</sup>. On peut se poser la question pourquoi les textes d'Évagre qui circulaient alors ne comportent pas de préface ou une attribution à Rufin. Mais Caroline Hammond, en élargissant le regard, a noté que toutes les œuvres traduites pendant cette période, l'*Historia monachorum* et les trois commentaires d'Origène, manquent d'une préface<sup>573</sup>. Est-ce un choix délibéré pour assurer l'anonymat de Rufin ? Hammond, après cette fine présentation, ne donne pas de réponse définitive, et préfère conclure prudemment « Unfortunately certainty is not attainable »<sup>574</sup>, Grappone par contre parle d'un écrit *in loco* au Pinetum, où les riches finances permettaient une traduction 'libre' de commission<sup>575</sup>. De cet

---

<sup>567</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 78.

<sup>568</sup> STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 209 et 212.

<sup>569</sup> EVAGRIO, *Sentenze*, p. 8-9. EVAGRIUS, *Der Mönchsspiegel*, p. 145 et 152 (l'erreur de Joest était déjà signalée par STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 228 n. 32). De la même opinion sont QUASTEN, *Patrology*, III, p. 173, et ELM, 'The *Sententiae*', p. 396 bien qu'ils citent les travaux de Wilmart et Leclercq.

<sup>570</sup> Le manuscrit latin T indique Jérôme comme traducteur !

<sup>571</sup> Sur les destinataires de Rufin voir, GRAPPONE, *Omèlie origeniane*, p. 26-52. Pour un exemple sur l'évêque Cromace, voir LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 72.

<sup>572</sup> Voir CONSOLINO, 'Le *prefazioni* di Girolamo e Rufino'. L'étude de LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 17-125, a montré l'importance capitale des préfaces rufiniennes pour comprendre la façon de traduire de Rufin.

<sup>573</sup> HAMMOND, 'The Last Ten Years', p. 397ss.

<sup>574</sup> HAMMOND, 'The Last Ten Years', p. 399.

<sup>575</sup> GRAPPONE, *Omèlie origeniane*, p. 46-47.

*argumentum e silentio* il n'est pas possible d'en dire plus, sinon que la manque d'une préface dans les manuscrits a fait oublier toute la référence à la paternité de la traduction.

C'est intéressant noter dans la liste de Gennade que les *Sentences* d'Évagre sont citées juste après l'*Anulus Sexti* (les *Sentences* de Sexte). Dans la préface de Rufin à l'*Anulus Sexti* il y a l'indication d'une autre œuvre (« Addidi praeterea et electa quaedam religiosi parentis ad filium, sed breue totum, ut merito omne opusculum uel enchiridon si Graece uel Latine anulus appelleretur »<sup>576</sup>) dont différentes suggestions ont été proposées : soit l'*Admonitio* de Pseudo-Basile, soit l'*Ad monachos* d'Évagre, les traités pélagiens, les sentences de Sénèque ou les *Disticha* de Caton<sup>577</sup>. Quant à nous, nous pensons qu'il est bien clair que l'attribution à l'*Ad monachos* d'Évagre est improbable<sup>578</sup>. Néanmoins, Gennade les considère comme très proches, puisqu'ils sont les deux seuls de nature gnomique. Comme Daniele Pevarello a montré, Rufin n'a rien ajouté en plus pour prétendre à une plus grande autorité sur les *Sentences*, puisque la version syriaque aussi porte le nom de Sexte évêque de Rome<sup>579</sup>. En plus, la connexion entre les *Sentences* de Sexte et celles d'Évagre est très étroite, la version arménienne lie les deux œuvres et les transmettait ensemble. Bien que dans le monde latin la situation soit différente, on peut penser que Rufin avait une situation ambiguë, lorsque les deux commençaient à être mélangés. Casiday estime que Évagre est directement concerné dans la rédaction des *Sentences* d'Évagre et donc qu'il a été le protagoniste du passage à Rufin<sup>580</sup>. Cette idée lui est venue après avoir constaté que la traduction arménienne n'est pas basée sur le syriaque mais sur le grec.

#### 2.4 Comparaison entre les traductions de Rufin et les versions latines de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Arrivés à ce stade, il nous semble impératif de comparer la traduction de nos deux textes, analysés ci-dessus, avec les traductions indubitablement rufiniennes. Les textes pris en considération seront deux : un chapitre de l'*Historia Monachorum in Aegypto* et les *Sentences* de Sexte. Ces deux textes ont été choisis pour différentes raisons : dans le premier cas on verra de façon détaillée comment la traduction des termes techniques évagriens ne coïncide pas avec nos textes et dans le deuxième cas on constate un fait tout à fait similaire de traduction *verbum de verbo*.

---

<sup>576</sup> RUFINUS, *Opera*, CCSL XX, p. 259. Voir LO CICERO, *Tradurre i Greci*, p. 49-52.

<sup>577</sup> BOGAERT, 'La préface de Rufin aux *Sentences* de Sexte', p. 26-46, ici 42-45.

<sup>578</sup> COCO, *Basilio Magno, Isaia di Scete, Iperechio, Marco l'eremita. Sentenze Spirituali*, p. 10-11 affirme la probabilité sur la base de CHEDWICK, *The sentences*, p. 118.

<sup>579</sup> PEVARELLO, *The Sentences of Sextus*, p. 17.

<sup>580</sup> CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, p. 173.

### 2.4.1 *Historia monachorum in Aegypto*

Le texte de l'*Historia monachorum in Aegypto* a une histoire trop complexe pour être résumée ici<sup>581</sup>. La version grecque précède certainement la version latine de Rufin. Les vieilles thèses sur la priorité du latin sont périmées<sup>582</sup>. La production du texte est attribuable à un (ou plusieurs) moines du monastère de Rufin à Jérusalem<sup>583</sup>, et, comme on a déjà remarqué, Rufin s'y sent libre d'ajouter des informations personnelles. Si l'*Historia monachorum in Aegypto* a été écrite dans l'«esprit d'Évagre», la traduction rufinienne quant à elle veut accentuer cette liaison pour divulguer l'enseignement d'Évagre<sup>584</sup>. Le premier chapitre sur Jean de Lycopolis a été particulièrement retouché par Rufin qui y ajoute plusieurs éléments et organise le chapitre de manière différente<sup>585</sup>. La partie finale du chapitre contient des termes évagriens, et nous aimerions ici les analyser brièvement en comparant le grec au latin :

<p>63. καλὸς μὲν οὗτος καὶ πάνυ καλὸς ▪ πρακτικὸς γὰρ καὶ ἐργάτης ἐστὶν τῶν ἐντολῶν, ἀλλὰ περὶ τὰ γήϊνα ἀσχολεῖται. κρείττων γε μὴν τούτου καὶ μείζων ὁ θεωρητικὸς ἐκεῖνος ὁ ἀπὸ τῶν πρακτικῶν ἐπὶ τὴν νόησιν ἀναδραμῶν παρῆς ἐτέροις ταῦτα φροντίζειν, αὐτὸς δὲ καὶ ἑαυτὸν ἀπαρνησάμενος καὶ ἑαυτοῦ λήθην ἔχων πολυπραγμονεῖ τὰ οὐράνια εὐλοτοῦ πάντων τῶ θεῷ παριστάμενος, ὑπ'οὐδεμιᾶς φροντίδος ἐτέρας ὀπισθεν κατασπώμενος. ὁ τοιοῦτος γὰρ σὺν θεῷ διάγει, σὺν θεῷ πολιτεύεται, ἀπαύστοις ὕμνοις ὕμνων τὸν θεόν.<sup>586</sup></p>	<p>7.8 [...] sunt ergo et isti probabiles et valde probabiles, qui in bonis actibus placent deo et sunt <i>operarii inconfusibiles mandatorum dei</i>. Sed tamen haec omnia terrenos habent actus et erga materia corruptibiles gerentur.</p> <p>7.9 Qui vero in exercitio mentis desudat et spiritales intra semetipsum excolit sensus, longe illis superior iudicandus est. Locum namque intra semetipsum praeparat, ubi sanctus spiritus habiter, et oblivionem quodammodo capiens terrenorum sollicitudinem gerit de caelestibus et aeternis.</p>
--	---

<sup>581</sup> Les problèmes surgissent surtout à propos de la consonance entre la version latine de Rufin et le témoignage de Sozomène. CAIN, *The Greek Historia*, p. 9-32, qui est nôtre référence majeure, résout la question en proposant une lecture de la version latine par Sozomène.

<sup>582</sup> Le texte grec est édité dans FESTUGIERE, *Historia monachorum in Aegypto*, p. 5-138. Sur la fiabilité de cette édition critique, voir CAIN, *The Greek Historia*, p. 31-32. Nous voudrions ajouter que l'édition critique de Festugière est une valable, et une nouvelle révision à partir de la situation des manuscrits aujourd'hui serait nécessaire.

<sup>583</sup> CAIN, *The Greek Historia*, p. 33-57.

<sup>584</sup> CAIN, *The Greek Historia*, p. 259-270 (et très similaire CAIN, 'Rufinus' *Historia monachorum*).

<sup>585</sup> SCHULZ-FLUGEL, *Historia monachorum*, p. 55-56. Dans le livre de Cain, l'importance de Basile et de ses règles traduites en latin par Rufin est ignorée.

<sup>586</sup> FESTUGIERE, *Historia monachorum in Aegypto*, p. 34 (tr. fr. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient IV/1*, p. 27 : « 63. Il est méritant, certes, il l'est au plus haut point : car il met en pratique et en œuvres les commandements, même s'il n'est occupé que des choses terrestres. Meilleur toutefois et plus grand, le contemplatif qui s'est retiré de l'activité vers la connaissance. Il a laissé à d'autres le soin des choses d'ici-bas, et, pour ce qui le concerne, après s'être renoncé lui-même et avoir atteint à l'oubli de soi, il s'empresse aux choses du ciel : libre de tout souci, il se tient auprès de Dieu, nulle pensée contraire ne le tire en arrière. Un tel homme passe sa vie avec Dieu, c'est avec Dieu qu'il a commerce, célébrant Dieu par des hymnes sans fin. »).

	7.10 Constituit enim semetipsum semper ante conspectum dei et omnes praesentium rerum sollicitudines post tergum iaciens solo divini desiderii calore constringitur et ideo in laudibus dei positus et hymnis et psalmis die ac nocte non potest satiari. <sup>587</sup>
--	--

On peut constater clairement comment le chapitre 63 a été amplifié par Rufin par l'introduction de détails et de morceaux<sup>588</sup>. Pour les détails, nous notons comment il amplifie le final du chapitre : ἀπαύστοις ὕμνοις ὑμνῶν τὸν θεόν devient « ideo in laudibus dei positus et hymnis et psalmis die ac nocte non potest satiari ». Dans d'autres ajoutes, Rufin accentue la différence entre celui qui fait des bonnes actions, et celui qui s'occupe des choses de l'Esprit. Tous les deux sont considérés dans la perspective de l'avenir : celui qui fait de bonnes actions est donc comme 'un ouvrier irréprochable' (en citant 2Tm 2,15) devant Dieu, lors du jugement éternel. Toutefois, ses bonnes actions sont de ce monde qui passe. Au contraire, celui qui prête attention aux « choses de l'Esprit », contemple (uniquement !) celles qui sont « célestes et éternelles ». Ils oublient le présent, car le « désir divin » les pousse à la louange à Dieu et donc déjà à l'avenir.

Le texte grec des paragraphes 62-63 contient des thèmes chers à Évagre, tels que la contemplation (θεωρία), l'intellect pur (νοῦς καθάρος), le pratique (πρακτικός) et le contemplatif (θεωρητικός)<sup>589</sup>. La division entre ceux qui pratiquent les bonnes œuvres ou les vertus et ceux qui tendent à une proximité à Dieu est soulignée par Rufin dans sa traduction<sup>590</sup>. Toutefois le vocabulaire qu'il utilise ne coïncide pas avec celui des versions latines de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Si nous nous tournons vers d'autres passages de l'*Historia*

<sup>587</sup> SCHULZ-FLUGEL, *Historia monachorum*, p. 274 (tr. it. RUFINO, *Storia dei monaci*, (a cura di G. Trettel), p. 66-67 : « 7.9 Sono costoro in tutta verità che sono graditi a Dio per il bene che compiono; sono costoro che operano secondo i comandi divini; essi non temeranno d'essere confusi davanti a Dio (2Tm 2,15). Pure tutte queste realtà contengono in se stesse qualcosa di terreno, perché riguardano cose destinate alla corruzione. Invece, colui che attende assiduamente all'attività dello spirito, colui che coltiva in sé le realtà dello spirito, costui – si deve concludere – costui è molto più in su di quegli altri. Dentro di sé prepara una cella interiore dove prende dimora lo Spirito Santo; l'uomo spirituale lascia perdere in qualche modo tutte le cose terrene: attende unicamente alle cose celesti ed eterne. Egli sta sempre di fronte a Dio; lascia alle spalle tutte le preoccupazioni del tempo presente; lo infiamma unicamente il desiderio divino; attendendo alle lodi di Dio, non si sazia mai giorno e notte di salmeggiare e di alzare i suoi inni al Signore. »).

<sup>588</sup> Voir aussi DE VOGÜE, *Histoire littéraire*, t. 3, p. 340-341.

<sup>589</sup> Pour une analyse de ce chapitre et des échos évagriens voir CAIN, *The Greek Historia*, p. 247-249.

<sup>590</sup> CAIN, 'Rufinus' *Historia monachorum*, p. 305 : « But there is another, more pressing reason why Rufinus rewrites Anon.'s version of the story [scil. l'original grec], and that is to superimpose a distinctly Evagrian template onto it ».

*monachorum* on y trouve des mots évagriens tel que ἀπάθεια<sup>591</sup>, confortant la distance entre les deux vocabulaires.

Un point de ressemblance entre les traductions de l'*Historia monachorum in Aegypto* et l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* est l'absence d'une préface.

#### 2.4.2 Sentences de Sexte

La traduction des *Sentences* de Sexte par Rufin est, à notre avis, un élément central qui plaide en faveur de Rufin comme traducteur ainsi que de nos deux textes. Dans l'introduction aux traductions de Rufin au paragraphe précédent sur l'*Historia monachorum in Aegypto*, on a vu plusieurs cas d'ajouts par Rufin. La traduction des *Sentences* de Sexte est en revanche littérale et un reflet fidèle du texte grec. Les deux textes divergent pourtant pour différentes raisons, parmi lesquelles le fait noter que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* sont plutôt courts et que leurs vocabulaires sont différents. Toutefois on note aussi traits communs. Le verbe ἀγαπάω est traduit de deux façon, « diligere » et « amare » à la fois dans les *Sentences* (101, 106, 158, 442, 444) et dans *Ad virginem* (1, 3, 19, 36). De même pour le mot νοῦς pour lequel on trouve une double traduction « mens » et « sensum ». Διάνοια dans les *Sentences* est toujours « mens », sauf une fois (57) lorsque on trouve « cogitatio », tandis que dans l'*Ad monachos* on trouve pêle-mêle soit « sensum » (48) soit « mens » (73). Néanmoins, la comparaison entre les *Sentences* et l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* au niveau du vocabulaire ne peut pas s'arrêter là, car les mots particuliers et techniques (ἀκηδία, ἀπάθεια, γνωστικός, πρακτικός) propres à Évagre ne figurent pas dans les *Sentences*.

La traduction *verbum de verbo* est bien le trait commun le plus fort : la traduction des *Sentences* (jamais mis en discussion et confirmé par les sources directes et indirectes) est la preuve que Rufin pouvait traduire en usant cette technique « mot à mot » lorsque la situation l'exigeait. La force de la brièveté et la véhémence des impératifs et des futurs portent le traducteur à préserver le texte dans sa forme originale, en le retouchant que très peu.

## 2.5 Conclusion

Jérôme dit que les *Sentences* de Sexte traitent de l'ἀπάθεια et l'impeccabilité<sup>592</sup>, mais Chadwick justement se demande s'il ne s'est pas trompé<sup>593</sup>. Le thème de l'ἀπάθεια est effectivement

---

<sup>591</sup> CAIN, *The Greek Historia*, p. 252-253.

<sup>592</sup> REITER, *Sancti Eusebii Hieronymi In Hieremiam Prophetam. Libri sex*, CSEL LIX, p. 267.

<sup>593</sup> CHADWICK, *The sentences*, p. 119-121.

commun aux *Sentences* de Sexte et aux deux textes d'Évagre, pourtant on pourrait penser que Rufin ait voulu approfondir cet argument à travers ces textes. Ils sont avec le *Règles* de Basile parmi les textes les plus 'ascétiques' de son activité de traduction. Les trois traductions (*Sentences*, *Ad monachos*, *Ad virginem*) partagent en outre la technique *verbum de verbo*, utilisée pour garder la *vehementia* et le style. Ces considérations confirment ce que les sources indirectes nous ont déjà dit : Rufin a traduit l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* d'Évagre le Pontique, et la version S<sub>r</sub> de ces écrits, attestée dans des manuscrits très anciens, est probablement celle de Rufin lui-même. En effet, si on a démontré que Rufin n'emploie pas le même vocabulaire pour l'*Historia monachorum in Aegypto* que pour l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, c'est parce qu'il utilise différents registres pour des interlocuteurs différents. La traduction de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* devrait être étudiée ensemble avec celle des *Sentences* de Sexte comme une nouvelle façon de s'approcher aux textes grecs dans la littérature latine. Est-ce que on peut y ajouter l'*Admonitio ad filium spiritualem* de Basile ? Si la thèse de Anna Maria Fagnoni s'avère correcte<sup>594</sup>, ce texte pourrait être vraiment attribué à Basile (*pace* de Vogüé) et donc être considéré comme une traduction rufinienne. Bien que la version grecque de ce texte manque, les études futures pourrons confronter tous ces textes pour voir si une technique de traduction distincte a été utilisée pour les textes théologiques d'une part et les œuvres historiques d'autre part.

---

<sup>594</sup> FAGNONI, *Il corpus di Porcario*. Le texte latin a été édité dans LEHMANN, *Erforschung. V*, p. 220-245 (tr. fr. dans BAGUENARD, *Dans la tradition basilienne*, p. 313-362).

### 3. La médiation de Jean Cassien

Les études sur Jean Cassien et Évagre le Pontique se sont multipliées ces dernières années. Les monographies de Salvatore Marsili<sup>595</sup> et Hans-Oskar Weber<sup>596</sup> ne donnent qu'un premier aperçu, qui nous permet pourtant de conclure à la dépendance textuelle de Jean Cassien à l'égard de la pensée et des écrits d'Évagre. Dans cette courte section, nous voudrions donc proposer une comparaison avec Évagre à d'autres domaines, moins étudiés, comme celui du vocabulaire, proposé plus haut pour l'étude détaillée de l'*Ad monachos*. Cependant, une petite prémisse historique sur la vie et les vicissitudes de Cassien, qui s'est croisé pendant une période celui d'Évagre, semble opportune.

Le manque d'éléments biographiques<sup>597</sup> et l'opacité de ses écrits rendent Cassien presque insaisissable<sup>598</sup>. Son lieu de naissance fait encore l'objet de nombreuses conjectures. L'incertitude demeure : les spécialistes sont divisés quant à ses origines en Scythie ou en Gaule. D'autres lieux encore ont été proposés, comme Athènes, Palestine, Séert<sup>599</sup>. Il semblerait que sa langue maternelle ait été le latin, bien qu'il ait parlé grec pendant une grande partie de sa vie à cause de ses longs séjours en Méditerranée orientale. Les dates de ses voyages sont largement déduites de ses propres œuvres, bien que des sources contemporaines nous livrent d'autres éléments de comparaison. Au début du Ve siècle, il était à Constantinople pour être ordonné diacre par l'évêque Jean Chrysostome. Cassien avait quitté l'Égypte après un séjour d'une dizaine d'années, où il était arrivé en Palestine. À partir de ces quelques données, les historiens ont daté sa naissance dans les années 60, son installation en Palestine, avec Germanus, son ami, dans les années 80 et, vers 386, son installation en Égypte<sup>600</sup>. Bien que le milieu monastique égyptien ait manifestement été son lieu de prédilection<sup>601</sup> (sinon les *Institutiones* et les *Conlationes* ne s'expliqueraient pas), les spécialistes pensent que son départ l'Égypte a été provoqué par la controverse sur l'origénisme. Après Constantinople, il passa une période à Rome, mais même à ce sujet, nous ne disposons d'aucune source ni d'aucune autre information, si ce n'est la publication du *De incarnatione Domini contra Nestorium* (CPL 514). Bien qu'il

---

<sup>595</sup> MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*.

<sup>596</sup> WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus*.

<sup>597</sup> Pour la biographie de Cassien nous nous référons aux travaux de STEWART, *Cassian*, p. 3-26 et Alciati (introduction à CASSIANO, *Conversazioni con i padri*, p. 66-91). La seule source ancienne qui nous parle de Cassien est Gennade de Marseille au chapitre 62 (RICHARDSON, *Hieronymus*, p. 82).

<sup>598</sup> Voir aussi CASIDAY, *Tradition and Theology*, p. 3 : « Cassian would have been happy enough to disappear behind his writings ».

<sup>599</sup> Pour cette dernière voir les suggestions intéressantes dans YEVADIAN, 'Sur la patrie de Jean Cassien'.

<sup>600</sup> STEWART, *Cassian*, p. 143 n. 29 tire cette date du silence de Cassien à propos de Jérôme à Bethléem.

<sup>601</sup> STEWART, *Cassian*, p. 16 : « Marseilles was a natural haven for someone like Cassian ».

ait été décrit comme un traité théologique peu faible et incohérent d'un point de vue christologique<sup>602</sup>, cet écrit est néanmoins important car il nous montre les liens de Cassien avec l'église institutionnelle de l'époque, tant en Orient qu'en Occident<sup>603</sup>. Enfin, comme on le sait, il a passé ses dernières années dans le sud de la Gaule, probablement à Marseille, en contact étroit avec les moines de Lérins ; la fondation de 'deux monastères' à Marseille semble toutefois relever du mythe<sup>604</sup>. Sa mort est antérieure à 450. Le succès de Cassien dans l'Occident chrétien ne peut être sous-estimé<sup>605</sup>. Comme un maître spirituel respecté, lu et copié par les moines, rassemblé dans diverses anthologies, ses textes ont influencé au fil des siècles des générations de moines depuis l'Antiquité tardive. Au dernier chapitre de la *Regula Benedicti*, il est comparé à Basile parce qu'il dispense les meilleurs enseignements sur la perfection de la vie<sup>606</sup>. Avec d'autres rares cas comme Ambroise, il fait également partie des pères traduits en grec<sup>607</sup> et il est également inclus dans les *Apophthegmata patrum* ; des traductions syriaques et arabes ont vu le jour à partir de ces versions grecques<sup>608</sup>.

Son séjour en Égypte parmi les pères du désert fait suite à un séjour en Terre Sainte, plus précisément à Bethléem. Le flux de pèlerins occidentaux augmentait au cours de ces décennies, mais, curieusement, la ville de Jérusalem n'est jamais mentionnée par Cassien<sup>609</sup>. Ce séjour dans le monastère de Bethléem est pour Cassien une période de formation monastique, mais il l'estime inférieure au monachisme égyptien<sup>610</sup>. L'Égypte est donc l'endroit

---

<sup>602</sup> STEWART, *Cassian*, p. 22-24. Il y a toutefois des difficultés à étudier le texte en lui-même, MAXWELL, 'The Christological Coherence', MIRRI, 'Elementi teologici', et plus globalement CASIDAY, *Theology and Tradition*, p. 215-258 (il reprend toutes les critiques à la christologie de Cassien et il essaie de la connecter à sa théorie monastique).

<sup>603</sup> Le traité a été écrit en 430 à la demande de l'archidiacre Léon (puis pape de 440 à 461) ; Cassien prend en considération la théologie d'Athanase d'Alexandrie et de Jean Chrysostome (VANNIER, 'L'influence de Jean Chrysostome').

<sup>604</sup> Ainsi Alciati (CASSIANO, *Conversazioni con i padri*, p. 71), qui se base sur le manque des données archéologiques.

<sup>605</sup> CASSIANO, *Conversazioni con i padri*, p. 91 : « Cassiano figurera sempre accanto agli insegnamenti degli antichissimi padri, diventando un punto di riferimento imprescindibile per ogni tentativo di riforma della forma di vita monastica, dall'Irlanda altomedievale alla rinascita benedettina della seconda metà del Novecento. Si può legittimamente dire che Cassiano è uno dei padri fondatori della spiritualità monastica d'Occidente ».

<sup>606</sup> Voir en général DE VOGÜE, *De Saint Pachôme à Jean Cassien*, p. 339-357.

<sup>607</sup> Voir en général GURAN, 'Le culte de Jean Cassien dans l'Église d'Orient'. DAHLMAN, 'Between East and West' propose que les *Institutiones* ont été écrites en grec et après traduites en latin. Pour l'instant nous restons sur la thèse 'classique', à savoir une composition originalement latine de deux œuvres. L'article de Dahlman nous intéresse car il nous montre les citations de Cassien entremêlées à celles d'Évagre dans un florilège grec du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>608</sup> STEWART, *Cassian in the East*.

<sup>609</sup> En effet, ce n'est pas le seul cas où la ville de Jérusalem ou les lieux saints sont ignorés (voir BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred*, en particulier p. 45-48).

<sup>610</sup> STEWART, *Cassian*, p. 7.

de prédilection par Cassien pour y trouver la véritable essence du monachisme chrétien<sup>611</sup>. Son séjour en Égypte, d'une quinzaine d'années, est plutôt itinérant, passant par le delta du Nil jusqu'aux Kellia, Nitrie, et Scété, qu'il propose comme le plus pur modèle monastique dans ses deux grandes œuvres écrites plus tard en Gaule<sup>612</sup>. Parmi les 'héros' de son voyage à Scété, il y a Pafnuce (chef de la communauté d'inspiration origéniste et modèle de l' 'ancien' monachisme) qui occupe une place de choix. Kellia et Nitrie, en revanche, sont plutôt confuses et mal indiquées ; les grands pères de ces colonies, Ammonios, Macaire et Évagre, ne sont même pas mentionnés. « L'origénisme, et plus particulièrement Évagre, est à l'origine de ce silence », affirme Stewart<sup>613</sup>. Quoi qu'il en soit du silence de Cassien sur Évagre et le monachisme origéniste des pères égyptiens, Évagre le Pontique est unanimement reconnu comme la principale source des théories monastiques de Cassien. L'étude de Marsili montre d'abord comment des passages entiers de nombreuses œuvres d'Évagre (*Praktikos*, *Rerum monachalium rationes*, *Epistulae*, *De oratione*, *Kephalaia gnostika*) sont paraphrasés ou traduits<sup>614</sup>. Il compare ensuite les deux théologies monastiques, en montrant qu'Évagre est sans doute à l'origine du monachisme proposé par Cassien<sup>615</sup>. Ce courant d'étude a ensuite été poursuivie par divers chercheurs, notamment par Columba Stewart, déjà cité, et récemment par Roberto Alciati<sup>616</sup>.

Une question qui pourrait nous intéresser est de savoir si Cassien a lu en latin les textes d'Évagre que nous avons attribués avec une grande probabilité à Rufin. Cassien semble connaître les œuvres de Rufin, non seulement parce qu'il les cite ou y fait explicitement allusion<sup>617</sup>, mais aussi parce qu'il est en relation directe avec lui en ce qui concerne les 'généalogies monastiques', comme l'a montré Alciati<sup>618</sup>. Les deux s'accordent sur les origines apostoliques du christianisme égyptien, allant jusqu'à revendiquer l'évangéliste Marc

<sup>611</sup> Voir DRIVER, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*.

<sup>612</sup> Cassien, tenu compte de ses approximations géographiques et temporelles, est aussi une source directe du monachisme du IV<sup>e</sup> siècle, contemporaine à l'*Historia monachorum in Aegypto* et à Rufin. Il faut donc le prendre en considération pour avoir une compréhension meilleure du monachisme égyptien de la fin du IV<sup>e</sup> siècle (voir par exemple DEVOS, 'Saint Jean Cassien et Saint Moïse l'Éthiopien' et STEWART, *Cassian*, p. 133-140).

<sup>613</sup> STEWART, *Cassian*, p. 11. BUNGE, « *Évagre le sage* », est d'un avis différent, p. 150 : « Il passe son nom [d'Évagre] sous silence seulement par égard pour l'autorité de Jérôme qui avait attaqué Évagre dans les années 414 à 416 ». Cassien était bien conscient de l'affaire origéniste, et le raconte dans le *Conlationes* X,2 (voir ALCIATI, 'Origene, gli antropomorfiti e Cassiano').

<sup>614</sup> MARSILI, *Giovanni Cassiano*, p. 87-13. La liste achevée par Marsili n'a jamais été critiquée (sinon partiellement par WEBER, *Die Stellung*) et une révision s'imposerait.

<sup>615</sup> BUNGE, « *Évagre le sage* », p. 148-149 propose que le « diacre cappadocien Photinus » (*Conlationes* X,3) est Évagre. Sur ce passage, voir aussi DE VOGÛE, *Histoire littéraire*, t. 6, p. 259-264.

<sup>616</sup> CASSIANO, *Conversazioni con i padri*, p. 34-41. ALCIATI, 'Cassiano ed Evagrio Pontico'.

<sup>617</sup> CASSIANO, *Conversazioni con i padri*, p. 14-15.

<sup>618</sup> ALCIATI, *Monaci d'Occidente*, p. 50-51.

comme messenger des règles monastiques de Pacôme et non l'ange, comme le souhaitait Jérôme. Bien que les convergences entre les deux semblent assez solides, nous n'avons aucune source historique directe ou indirecte les reliant à ce sujet. Certes, ils ont fréquenté les mêmes lieux (Terre Sainte, Égypte, Rome) pendant de nombreuses années, et avaient fréquenté (au moins) un monastère en commun, le Pinetum d'Ursacius. Ils ont tous les deux connu Évagre en personne et étaient fascinés par lui ; ils faisaient partie du soi-disant 'parti origéniste' et ont eu à cause de cela des problèmes (soit à cause de la colère du patriarche Théophile, soit à cause de celle de Jérôme). Il n'est donc pas surprenant de trouver chez Cassien une source telle que les *Règles* de Basile, qui avaient été le premier ouvrage traduit par Rufin lorsqu'il est retourné d'Orient en Italie. Il semble donc clair que l'ouvrage circulait dans divers monastères c'est pourquoi Rufin l'avait traduites, et que Cassien était au courant. Adalbert de Vogüé semble insister sur certains points des *Institutiones*, qui ne viendraient pas d'Évagre, qui d'ailleurs ne développe pas les thèmes cénobitiques, mais de Basile. Cependant, la dette à l'égard d'Évagre est incontestable. Une première analyse du vocabulaire évagrien chez Cassien avait déjà été menée par Stewart<sup>619</sup>. Avec quelques brefs ajouts, nous allons le comparer avec les traductions latines de Rufin, en voyant les similitudes et les différences. Dans un certain nombre de cas, il y a une correspondance entre les œuvres de Cassien et la version latine des œuvres d'Évagre. *Μοναχός* est traduit par « monachus », *πορνεία* par « fornicatio », *ὀργή* par « colère », *λύπη* par « tristitia » et *ὑπερηφανία* par « orgueil ». Notons surtout la traduction de *πρακτική* par « actualis » : tant Cassien que Rufin ont ainsi compris la traduction de la pratique ascétique d'Évagre comme une 'action' à accomplir, une activité spirituelle. Cependant, *ἀπάθεια*, la « fleur de la pratique » comme l'appelle Évagre, est traduite de manière radicalement différente : pour Rufin, c'est l'« impassibilitas », tandis que pour Cassien, elle devient la « puritas cordis »<sup>620</sup>. Cette « puritas cordis » est peut-être assimilée à l'ἀπάθεια d'Évagre pour bien des raisons. Parmi elles nous signalons qu'elle est une condition préalable à la contemplation de Dieu et qu'elle n'est une condition parfaite et durable que dans le royaume des cieux (cf. *Conlationes* I,10,5). De même, dans le schéma d'Évagre, l'ἀπάθεια parfaite est une condition seulement possible dans l'au-delà de cette vie terrestre. Pourquoi alors Cassien ne traduit-il pas ἀπάθεια par « impassibilitas » ? Le terme était déjà connu par Augustin, qui l'a utilisé dans le *De Civitate Dei* (XIV,9,4), et nous avons montré plus haut que Jérôme l'utilise également dans sa lettre à Ctésiphon (n. 133). Chez ces deux auteurs, le terme est relaté à une traduction du grec. Cassien

<sup>619</sup> STEWART, 'From λόγος to *verbum*'.

<sup>620</sup> STEWART, *Cassian*, p. 42-47. STEWART, 'From λόγος to *verbum*', p. 20-21.

quant à lui, préfère « puritas cordis », un terme déjà utilisé auparavant en grec et en latin<sup>621</sup>, par exemple par Augustin<sup>622</sup>. La référence évidente dans ce cas est Matthieu 5:8. Les quelques fois où Évagre utilise l'expression il cite également cette péricope, qui n'est cependant pas centrale dans la théologie évagrienne. Le choix de Cassien<sup>623</sup> est donc dicté par une proximité avec un langage plus biblique plutôt que philosophique et est d'une clarté théologico-terminologique qui n'était pas tout à fait présente dans le terme « impassibilitas ». Mais il y a plus : Cassien lie la « puritas cordis » à l'amour. Cette référence biblique est déjà présente chez Origène et Évagre (*Ad monachos* 67 « Devant la charité marche l'impassibilité, / devant la connaissance la charité »), il fait coïncider l'amour avec la vie éternelle avec Dieu<sup>624</sup>. En soulignant ainsi l'importance de l'amour dans la vie cénobitique au-delà de la « perfection » monastique de l'individu, il fait ainsi un pas de plus qu'Évagre. Un autre terme grec radicalement différent entre les traductions de Cassien et celles de Rufin est θεωρία. Alors que dans les versions latines de l'*Ad monachos* on trouve « visio » ou « inspectio », Cassien préfère la translittération « theoria » et ensuite la traduction « contemplatio ». Dans ce cas, il semble que Cassien ait utilisé une traduction plus 'technique' pour le terme évagrien correspondant, tandis que Rufin a choisi un mot proche de la racine verbale θεωρέω.

En guise de conclusion, nous pouvons prétendre que Cassien a été la source principale de la diffusion des idées évagriennes en Occident (notamment en ce qui concerne la prière pure, la division entre la πρακτική et la θεωρητική, les huit mauvais esprits). Cassien s'avère être une source plutôt indépendante par rapport aux traductions des œuvres évagriennes par Rufin. Ayant vécu longtemps parmi les moines égyptiens, il a probablement eu aussi accès aux œuvres d'Évagre, étant donné sa connaissance approfondie et les citations que l'on peut extraire des *Institutiones* et des *Conlationes*<sup>625</sup>.

---

<sup>621</sup> Voir les cinq articles de RAASCH, 'The monastic concept', I, II, III, IV, V et le volume en son honneur LUCKMAN et KULZER, *Purity of Heart*. Pour Rufin, voir SHERIDAN, 'The Controversy', p. 289-291.

<sup>622</sup> SHERIDAN, 'The Controversy', p. 299-303 et WECKWERTH, *Casta placent superis*, p. 186-190.

<sup>623</sup> On prend comme référence SHERIDAN, 'The Controversy'.

<sup>624</sup> STEWART, *Cassian*, p. 44.

<sup>625</sup> Voir la liste des références dans DE VOGÜE, *Histoire littéraire*, t. 6, p. 468-469.

## 4. La traduction du VI<sup>ème</sup> siècle dans les *Verba Seniorum*

Dans son travail sur la diffusion d'Évagre au-delà de Byzance, c'est-à-dire dans le monde latin et syriaque, Columba Stewart parle aussi d'une nouvelle traduction du grec en latin<sup>626</sup>. Le diacre Pélage et le sous-diacre Jean traduisaient des extraits de différents œuvres d'Évagre dans la collection appelée *Verba Seniorum*. Cette œuvre est disponible dans le volume LXXIII de la *Patrologia Latina*, aux colonnes 855-1022, par les soins de Héribert Rosweyde<sup>627</sup>. Précédant le texte il y a la notice de Photios tirée de la *Bibliothèque* (colonnes 851-854)<sup>628</sup>. Ce texte a été étudié aussi par Wilmart<sup>629</sup> et traduit en français<sup>630</sup>. Cette traduction latine de la collection systématique est la seule qui a été réalisée, peut-être à cause des ajoutes miaphysites (ou monophysites)<sup>631</sup>.

Stewart a bien démontré dans ses notes<sup>632</sup> que la traduction est tout à fait nouvelle et par rapport aux deux traductions qui ont survécus. Comme l'on verra, on retrouve des citations tirées du *Praktikos*, de l'*À Euloge*, du *Rerum Monachalium Rationes*.

Une esquisse de la vie de Pélage, lorsqu'il était apocrisiaire en Orient, c'est-à-dire lorsqu'il a traduit les apophtegmes des Pères, précède la concordance des textes grecs et latins. Cette introduction est utile pour nous faire comprendre pourquoi le nom d'Évagre a survécu. Pélage ne fut-il pas celui qui a transmis à l'empereur les objections des moines palestiniens contre les thèses origénistes ?

### 4.1 Pélage : diacre, apocrisiaire et Pape

Pélage<sup>633</sup> était célèbre à Rome au VI<sup>ème</sup> siècle pour avoir été l'apocrisiaire du pape Vigile. De famille aristocratique, en tant que diacre et apocrisiaire, il fut très actif sur la scène internationale : il a traduit avec Jean et Paschase de Dumio les *Apophthegmata Patrum*, il a

---

<sup>626</sup> STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 214.

<sup>627</sup> DTC, Tome 14, cl. 9-11. *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Tome 13, cl. 129. Jésuite, il est né et a vécu dans les Pays-Bas (Utrecht 1568 - Anvers 1629). Après les études et l'enseignement dans diverses universités, il se dédia à son œuvre majeure, c'est-à-dire une collection de toutes les œuvres hagiographiques existantes. Il n'a pas pu achever son œuvre universelle, mais c'était la base du nouvel exploit de bollandistes. Malheureusement, cette édition critique (achevée en 1615) « è lungi dall'essere completa e sicura » (FARAGGIANA DI SARZANA, 'Gli insegnamenti' p. 592 n. 13).

<sup>628</sup> Le texte critique de ce passage (la notice 198 de la *Bibliothèque*) se trouve dans BEKKER, *Photii Bibliotheca*, p. 161-162.

<sup>629</sup> WILMART, 'Le recueil latin des Apophtegmes', p. 184-198.

<sup>630</sup> REGNAULT, DION, OURY, *Les sentences des pères du désert*. Cette traduction n'est pas totalement fidèle au latin, puisque les auteurs comparent et corrigent la traduction latine par la version grecque originale (p. 23).

<sup>631</sup> Ainsi FARAGGIANA DI SARZANA, 'Gli insegnamenti' p. 592.

<sup>632</sup> STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 228-229 n. 40-41.

<sup>633</sup> *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, p. 529-536. STUDER, 'Pelagio I'.

convaincu l'empereur Justinien Ier à condamner l'origénisme, et il s'opposa à la condamnation des *Trois Chapitres* lors de la captivité du pape Vigile. Sa personnalité est pourtant bien complexe : après la mort du pape Vigile, il accepte la condamnation des *Trois Chapitres*, bien qu'il eût blâmé le même pape Vigile pour l'avoir acceptée) et retourne à Rome comme pape, investi par l'empereur même. À Rome il exerce sa charge avec efficacité : il restaure les finances de l'église de Rome, il a de bons rapports avec l'empereur d'Orient<sup>634</sup>. La difficulté était en Italie : sa volte-face sur le *Trois Chapitres* et le concile du 553 créa des désaccords, jusqu'à un schisme entre Rome et l'église du nord-est d'Italie, en particulier l'église d'Aquilée<sup>635</sup>. L'aide de l'empereur d'Orient lui était aussi nécessaire à cause des guerres gothiques, et probablement Pélage voulait avoir une situation pacifique à Rome et pour ses réformes<sup>636</sup>.

Qu'est-ce qui a poussé l'empereur à condamner l'origénisme et par conséquent Évagre le Pontique avec Origène et Didyme l'Aveugle. Comme on a vu dans le premier chapitre, le concile n'avait pas condamné les origénistes, mais Justinien l'a sûrement fait. La perception du concile était différente : au VIIème siècle ils étaient convaincus que le Concile de Constantinople II avait formulé les 15 anathèmes contre l'origénisme.

Libératus de Carthage<sup>637</sup> nous informe, dans son *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutyhianorum*, sur Pélage et sur son influence sur l'empereur. Nous reproduisons in extenso le passage :

Sed reuerente Pelagio Constantinopolim monachi quidam ad Hierosolimis, super quibus Pelagius in Gazam transitum habuit, uenerunt ad eum in comitatu portantes capitula de libris Origenis excerpta uolentes agere apud imperatorem, ut Origenes damnaretur cum illis capitulis. Igitur Pelagius æmulus existens Theodoro Cæsareæ Cappadociæ episcopo, uolens ei nocere eo quod esset Origenis defensor, una cum Menate archiepiscopo Constantinopolitano flagitabat a principe ut iuberet fieri quod illi monachi supplicabant, ut Origenes damnaretur <et> cum ipso capitula talia docentia. Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis iudicium ferre. Iubente eo dictata est in Origenem et illa capitula anathematis damnatio. Quam suscribentes una cum Menate archiepiscopo \*\* apud Constantinopolim repperit et inde directa est Vigilio Romano episcopo, Zoilo Alexandrino, Ephremio Antiocheno et Petro Hierosolimitano. Quibus eam accipientibus et subscribentibus Origenes damnatus est mortuus, qui uiuens olim fuerat ante damnatus.<sup>638</sup>

<sup>634</sup> Pour nous faire une idée à partir de ses lettres, voir NEIL, 'De profundis'.

<sup>635</sup> DUCHESNE, *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, p. 225-238 et aussi la suite jusqu'à p. 255.

<sup>636</sup> Sur toute cette question on peut voir aussi AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, p. 227-235.

<sup>637</sup> Voir l'introduction de Blaudeau dans LIBERATUS, *Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*, SC 607.

<sup>638</sup> SCHWARTZ, ACO, III,5, p. 139-140.

Au retour de Pélage à Constantinople, certains moines de Jérusalem auprès de qui Pélage était passé en allant à Gaza, vinrent à lui en cortège. Il se portaient des propositions extraites des ouvrages d'Origène et voulaient faire pression sur l'empereur pour qu'Origène fût condamné au prétexte de ces chapitres. Alors, Pélage, jaloux de Théodore, évêque de Césarée de Cappadoce, et désireux de lui nuire parce que, disait-il, il était défenseur d'Origène, demanda instamment à l'empereur, de concert avec Ménas, archevêque de Constantinople, que l'on satisfît à la requête de ces moines, à savoir qu'Origène soit condamné et, avec lui, les chapitres qui enseignent de telles choses. L'empereur donna très facilement son approbation, trop heureux de porter un jugement en de telles matières. Sur l'ordre de Justinien, la condamnation d'Origène et des chapitres dut édictée par anathèmes. Elle trouva à Constantinople [\*\*\* de nombreux évêques] qui la souscrivirent en compagnie de l'archevêque Ménas. De là, elle fut envoyée à Vigile, l'évêque de Rome, Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem. Tous ces évêques ayant accueilli et souscrit cette condamnation, Origène fut condamné alors qu'il était mort, lui qui avait déjà été condamné de son vivant.<sup>639</sup>

Libératus était bien informé sur les événements de cette période. Avant tout il faut se rappeler qu'il est contemporain des événements ; *in secundis*, il utilise comme sources plusieurs œuvres historiques. La rédaction du *Breviarum* se situe entre le 560 et le 566. Sa position est défensive et en même temps offensif : il veut attaquer l'empereur pour avoir condamné les *Trois Chapitres*<sup>640</sup>, néanmoins il relate fidèlement les événements sans polémiser et il raconte beaucoup des anecdotes pour nous précieuses<sup>641</sup>.

Il s'avère clairement l'action de Pélage : lors qu'il est en Orient, il reçoit des écrits d'Origène, les *chapitres*. Avec ces chapitres il convainc très facilement l'empereur. La question, comme on a déjà examiné dans le chapitre dédié au concile, est particulière, et ces *capitula*, dont il est question, sont probablement les *Kephalaia gnostika* d'Évagre.

Intéresserons-nous maintenant au personnage de Pélage : il connaît bien Origène, il connaît l'origénisme de son époque. Pourquoi occulte-t-il alors Évagre ou au moins son nom dans le *Verba Seniorum* ? Stewart, dans les passages qu'il indique montre une substitution systématique du nom d'Évagre par τις, « quelqu'un », ou « un frère »<sup>642</sup>. Dès lors la position de Pélage ? Était-il convaincu des idées contre les origénistes ou était-ce une tactique pour renforcer les liens avec les évêques ? Pélage semble n'avoir pas de problèmes avec la condamnation d'Origène, car, comme on l'a suggéré, la condamnation d'Origène à Rome était habituelle depuis le IIIe siècle<sup>643</sup>. Guillaumont et Perrone ont bien vu que la question origéniste

---

<sup>639</sup> LIBERATUS, *Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*, SC 607, p. 341-343.

<sup>640</sup> Il est en effet dans une figure non secondaire en Afrique. On peut confronter les écrits de Pontien, évêque de Thenae moderne Tunisie (CPL 864), ou de Facundus évêque de Hermianen (CPL 866-868 ; CCSL 90 A), tous contraires à la condamnation des *Trois Chapitres*.

<sup>641</sup> MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, III/2, p. 1480-1482. DI BERARDINO, *Patrologia vol. IV*, p. 38-40.

<sup>642</sup> STEWART, 'Evagrius beyond Byzantium', p. 214.

<sup>643</sup> SIMONETTI, 'Origene in Occidente', p. 25-26.

du VIème siècle était une affaire de moines, et que l'argument central du Concile reste la condamnation des *Trois chapitres* et la 'révision' du concile de Calcédoine.

#### 4.2 Les passages évagriens dans les *Verba seniorum*

Or, on est sûr que le(s) manuscrit(s) par le(s)quelle(s) Pélage, Jean et Paschase ont traduit du grec au latin portaient le nom d'Évagre. C'est seulement après le concile que se met en place la *damnatio memoriae*. Ci suit les citations d'Évagre dans le *Verba Seniorum, liber quintus (interprete Pelagio diacono)*<sup>644</sup> :

I.4 Dixit abbas Evagrius : Quia dicebant quidam Patrum quod siccior et non inæqualis victus charitati conjunctus, citius introducat monachum in portum impassibilitatis. <sup>645</sup>	I.4 Ἐλεγεν ἄλλος ὅτι ἔλεγέ τις πατέρων τὴν ξηροτέραν καὶ μὴ ἀνώμαλον δίαιταν ἀγάπη συζευχθεῖσαν θάπτον εἰσάγειν τὸν μοναχὸν εἰς τὸν τῆς ἀπαθείας λιμένα. <sup>646</sup>
I.5 Iterum dixit : Nuntiata est cuidam monacho mors patri sui. Ille autem ait ad eum qui nuntiabat sibi : Deisne, inquit, blasphemare ; meus enim pater immortalis est. <sup>647</sup>	I.5 Εἶπε πάλιν Ἐμηνύθη τινὶ τῶν μοναχῶν ὁ θάνατος τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ὁ δὲ πρὸς ἀπαγγέλλοντα Ἐπαῦσαι, φησί, βλασφημῶν, ὁ γὰρ ἐμὸς πατήρ ἀθάνατός ἐστιν. <sup>648</sup>
II.8 Dixit abbas Evagrius : Abscinde a te affectiones multorum, ne mens tua in perturbatione fiat, et quietis dissipet modum. <sup>649</sup>	[om.]
III.8 Dixit abbas Evagrius : Cum sedes in cella, collige ad te sensum suum, et memor esto diei mortis. Et tunc videbis corporis tui mortificationem. Cogita cladem, suscipe dolorem. Horreat tibi mundi istius vanitas. Esto modestus et sollicitus, ut possis semper in eodem quietis proposito permanere, et non infirmaberis. Memorare etiam eorum qui in inferno sunt. Cogita apud te ipsum quomodo sunt ibi modo animæ in qua amaro silentio, aut in quo pessimo gemitu, vel in quali metu atque certamine, aut in quali expectatione et dolore, et sine mitigatione infinitas lacrymas habentes animæ. Sed et diei resurrectionis memor esto, et illud divinum, horrendum, atque terribile imaginare	[om.]

<sup>644</sup> On tire les citations latines de l'unique édition publiée, PL 73.

<sup>645</sup> PL 73, col. 855.

<sup>646</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 387 p. 102-103.

<sup>647</sup> PL 73, col. 855.

<sup>648</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 387, 104.

<sup>649</sup> PL 73, col. 859

<p>judicium. Adduc ad medium repositam peccatoribus confusionem, quam passuri sunt in conspectu Christi et Dei, et coram angelis et archangelis, potestatibus, et universis hominibus ; sed et supplica omnia, ignem æternum, vermem immortalem, tartarotum tenebras, et super hæc omnia dentium stridores, et timores, et tormenta. Adduc etiam et bona quæ sunt justis reposita, fiduciam ante Deum Patrem et Christum ejus Filium, coram angelis et archangelis, et potestatibus, atque omni plebe ; regnum cœlorum, et dona ejus, gaudium et requiem. Utrorumque horum commemorationem habe apud te, et super judicia quidem peccatorum ingemisce, plora, vestire luctuum imaginem, metuens ne et tu ipse in his corruas; super bona vero justis reposita, gaude, exsulta, et lætare. Et his quidem frui festina, ab illis vero effici alienus. Vide ne obliviscaris aliquando, sive intra cellam tuam sis, sive foris alicubi ; et memoriam horum ne abjiciat mens tua, ut per hæc saltem sordidas et noxias cogitationes effugias.<sup>650</sup></p>	
<p>IV.14 Dixit abbas Evagrius, quia dixerit senex : Propterea amputo a me delectationes carnales, ut etiam iracundiæ occasiones abscindam. Scio enim eam semper adversum me pugnare pro delectationibus, et conturbare mentem meam, et intellectum meum expellere.<sup>651</sup></p>	<p>IV.14 Εἶπε γέρων · Διὰ τοῦτο περιαίρω τὰς ἡδονὰς ἵνα τὰς τοῦ θυμοῦ περικόψω προφάσεις. Οἶδα γὰρ αὐτὸν ἀεὶ μαχόμενόν μοι περὶ τῶν ἡδονῶν, καὶ ἐκταράσσοντά μου τὸν νοῦν καὶ τὴν γνῶσιν ἀποδιῶκοντα.<sup>652</sup></p>
<p>VI.5 Dixit abbas Evagrius fuisse quemdam fratrem, qui nihil habuit in substantia sua, nisi tantum Evangelium, et ipsum bendidit in pauperum nutrimento. Dicens quodam verbo, quod memoriæ dignum est commendari : Ipsum etiam, inquit, verbum vendidit, quod jubet : Vende omnia, et da pauperibus.<sup>653</sup></p>	<p>VI.6 Εἶπε γέρων · ὅτι ἐκέκτητό τις τῶν ἀδελφῶν Εὐαγγέλιον μόνον, καὶ τοῦτο πωλήσας ἔδωκεν εἰς τροφήν τοῖς πένησιν ἄξιον μνήμης ἐπιφθεγζάμενος ῥῆμα · Αὐτόν, γάρ φησι, τὸν λόγον πεπώληκα τὸν λέγοντά μοι · « Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς. »<sup>654</sup></p>
<p>X.5 Dixit aliquando abbas Evagrius abbati Arsenio : Quomodo nos excitati erudition et scientia nullas virtutes habemus, hi autem rustici in Ægypto</p>	<p>X.7 Εἶπε τις γέρων τῷ μακαρίῳ Ἀρσενίῳ · Πῶς ἡμεῖς ἀπὸ τῆς τοσαύτης παιδείσεως καὶ σοφίας οὐδὲν ἔχομεν, οὗτοι δὲ οἱ ἀγροῖκοι αἰγύτιοι τοιαύτας ἀρετὰς</p>

<sup>650</sup> PL 73, col. 860-861.

<sup>651</sup> PL 73, col. 866.

<sup>652</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 387, p. 190.

<sup>653</sup> PL 73, col. 889.

<sup>654</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 387, p. 318.

<p>habitantes tantas virtutes possident ? Respondit abbas Arsenius : Nos quia mundanæ eruditionis disciplinis intenti sumus, nihil habemus ; hi autem rustici Ægyptii ex propriis laboribus acquisierunt virtutes.<sup>655</sup></p>	<p>κέκτηνται ; Λέγει αὐτῷ ἄββᾶ Ἀρσένιος · Ἡμεῖς ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου παιδεύσεως οὐδὲν ἔχομεν, οὗτοι δὲ οἱ ἀγροῖκοι αἰγύπτιοι ἀπὸ τῶν ἰδίων πόνων τὰς ἀρετὰς κέκτηνται.<sup>656</sup></p>
<p>X.19 Venit in initio conversationis suæ abbas Evagrius ad quemdam senem, et dixit : Dic mihi, abba, sermonem quo salvus fiam. Ille autem dicit ei : Si vis salvari, quando ad aliquem vadis, non prius loquaris antequam te ille inquirat. Evagrius autem compunctus in hoc sermone, pœnitentiam egit in conspectu senis, et satisfacit ei, dicens : Crede mihi, multos Codices legi, et talme eruditionem nunquam inveni. Et multum proficiens exit.<sup>657</sup></p>	<p>X.24 Παρέβαλεν ἀδελφὸς πρὸς τινα γέροντα καὶ λέγει αὐτῷ · Ἀββᾶ, εἰπέ μοι λόγον πῶς σωθῶ. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ · Ἐὰν θέλης σωθῆναι, ὅταν παραβάλης τινὶ μὴ προλάβῃς λαλῆσαι τι πρὶν ἐξετάσει σε. Ὁ δὲ τῷ λόγῳ κατανυγεῖς ἔβαλεν αὐτῷ μετάνοιαν λέγων · Ὅντως πολλὰ βιβλία ἀνέγνω, τοιαύτην δὲ παιδείαν οὐδέποτε ἔγνω. Καὶ ὠφεληθεὶς ἀπῆλθεν.<sup>658</sup></p>

<p>X.20 Dixit abbas Evagrius : Mentem nuantem vel errantem solidat lectio, et vigiliæ, et oratio : concupiscentiam vero ferventem madefacit esuries et labor et sollicitudo : iracundiam autem perturbatam reprimit psalmodia, et longanimitas, et misericordia, sed hæc opportunis temporibus, et mensura adhiita ; si autem inopportune vel sine mensura fiunt, ad parvum tempus proficiunt ; quæ autem parvi temporis sunt, noxia magis quam utilia erunt.<sup>659</sup></p>	<p>X.25 Εἶπε γέρον · Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴσθησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή, ἐπιθυμίαν δὲ φλεγομένην μαραίνει πείνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις, θύμον δὲ καταπαύει ψαλμοῦδια καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος · καὶ ταῦτα τοῖς προσήκοθσιν χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα · τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια, βλαβερὰ μᾶλλον καὶ οὐκ ὠφέλιμα.<sup>660</sup></p>
<p>XI.9 Dixit abbas Evagrius : Magnum est quidem, sine impedimento orare ; majus est, psallere sine impedimento.<sup>661</sup></p>	<p>XI.17 Εἶπε πάλιν · Μέγα μὲν τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι, μείζον δὲ καὶ τὸ ψάλλειν ἀπερισπάστως.<sup>662</sup></p>
<p>XII.4 Dixit abbas Evagrius : Si deficiis animo, ora. Ora autem cum timore, et tremore, et labore, sobrie et vigilanter. Ita oportet orare, maxime propter malignos et ad nequitas vacantes invisibiles inimicos nostros, qui nos in hoc præcipue impedire nituntur.<sup>663</sup></p>	<p>XII.4 Εἶπε γέρον · Ἐὰν ἀθυμῆς προσεύχου, καθὼς γέγραπται · Προσεύχου δὲ μετὰ φόβου καὶ τρόμου νηφαλαίως καὶ ἐργηγορότως. Οὗτος προσεύχεσθαι δεῖ μάλιστα διὰ τοὺς κακοτρόπους καὶ κακοσχόλους ἐπηρεάζειν ἡμᾶς θέλοντας ἐν τούτῳ τοὺς ἀοράτους ἐχθροὺς ἡμῶν.<sup>664</sup></p>

<sup>655</sup> PL 73, col. 913-914.

<sup>656</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 18.

<sup>657</sup> PL 73, col. 915.

<sup>658</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 28 et 30.

<sup>659</sup> PL 73, col. 915-916.

<sup>660</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 30.

<sup>661</sup> PL 73, col. 934.

<sup>662</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 143.

<sup>663</sup> PL 73, col. 941.

<sup>664</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 210.

XII.5 Dixit iterum : Quando cogitatio contraria in corde venerit, noli alia pro aliis per orationem quærere, sed adversus eum qui te impugnat, gladium lacrymarum exacue. <sup>665</sup>	XII.5 Εἶπε πάλιν · Ὅταν λογισμὸς ἐπιστῇ τῇ καρδίᾳ σου πολέμιος, μὴ ἄλλα ἀντὶ ἄλλων δι' εὐχῆς ἐπιζέτει, κατὰ δὲ τοῦ πλεμίου τὸ ζῖφος τῶν δακρῦων ἀκόνα. <sup>666</sup>
XV.15 Dixit abbas Evagrius : Principium salutis est, si teipsum redarguas. <sup>667</sup>	XV.16 Εἶπε γέρον · Ἀρχὴ σωτηρίας ἡ ἑαυτοῦ κατάγνωσις. <sup>668</sup>
XVI.2 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. Ille vero compunctus, non quidem turbulenter aliqui respondit, sed movens caput, respiciensque in terram, digito scribebat, et dixit eis : Revera ita est, Patres : verumtamen semel locutus sum, in Scripturis vero secundo nihil adjiciam. <sup>669</sup>	[om.] <sup>670</sup>

La plupart de ces identifications se retrouvent dans les diverses concordances<sup>671</sup>.

Il faut noter que Guy n'est pas convaincu quant à l'attribution de X.5 = X.7, car, selon sa reconstruction, les dates ne semblent pas s'accorder<sup>672</sup>. Guy ne reconnaît pas toujours la paternité évagrienne, comme dans X.19 = X.24. Dans son introduction il identifie plusieurs problèmes pour la reconstruction du texte, et en premier lieu il y a l'absence d'une édition critique de cette version latine<sup>673</sup>, bien que Columba Batlle avait examiné les manuscrits il y a déjà 50 ans<sup>674</sup>.

<sup>665</sup> PL 73, col. 941.

<sup>666</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 210.

<sup>667</sup> PL 73, col. 957.

<sup>668</sup> GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 298.

<sup>669</sup> PL 73, col. 970.

<sup>670</sup> Guy y écrit la version latine, car il la considère utile à une reconstruction du texte originel.

<sup>671</sup> En dernier, D'AYALA VALVA, *Detti. Collezione sistematica*, p. 689-750. Toutefois, les citations d'Évagre dans les apophtegmes se rencontrent, quoique parfois indirectement, par exemple XII,16 (GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, SC 474, p. 218-219), qui s'inspire à des passage d'Évagre (voir D'AYALA VALVA, *Detti. Collezione sistematica*, p. 401 n. 32).

<sup>672</sup> Voir GUY, *Les Apophtegmes*, SC 474 p. 19 n.1.

<sup>673</sup> GUY, *Les Apophtegmes*, SC 387 p. 85.

<sup>674</sup> BATLLE, *Die "Adhortationes Sanctorum Patrum"*

Ces sont le passage qui ont le nom d'Évagre intègre. En plus, il y des passages dans la second partie, traduite par Jean le sous-diacre qui sont manifestement d'Évagre mais ils ne portent pas de nom.

IV. 16 Philosophus quidem interrogavit sanctum Antonium : Quomodo, inquit, contentus es, Pater, qui Codicum consolatione fraudaris ? Ille respondit : Meus Codex, philosophe, natura rerum est creatarum, quæ mihi, quoties verba Dei legere cupio, adesse consuevit.<sup>675</sup>

IV.17 Cum quidam venisset ad abbatem Macarium, meridiano æstu nimia siti accensus, et aquam quæreret ad bibendum, Sufficit, inquit, tibi hæc umbra, qua multi viatores aut navigantes nunc indigent, nec fruuntur.<sup>676</sup>

IV.18 Apud eundem sene cum verba de continentiamexercitio haberem, Age, inquit, fiducialiter, o fili ; nam et ego per viginti annos continuos non pane, non aqua, non somno satiatus sum. Panem quidem pensatum accipiens, aquam vero ad mensuram, somnum autem parietibus me duntaxat inclinans subripere paululum festinabam.<sup>677</sup>

IV.19 Quidam frater interrogavit sene, utrum cum fratribus ad eos proficisnes manducare deberet. Cui senex respondit : Cum muliere, inquit, non manducabis.<sup>678</sup>

Pourquoi dans cette partie des *Verba Seniorum* le nom d'Évagre a-t-il été oublié ? Si la production est en effet postérieure au deuxième concile du 553, on pourrait penser à une *damnatio memoriae* immédiate. Toutefois, il faut noter que le nom d'Évagre est préservé dans la collection alphabétique<sup>679</sup>.

---

<sup>675</sup> PL 73, col. 1018.

<sup>676</sup> PL 73, col. 1018.

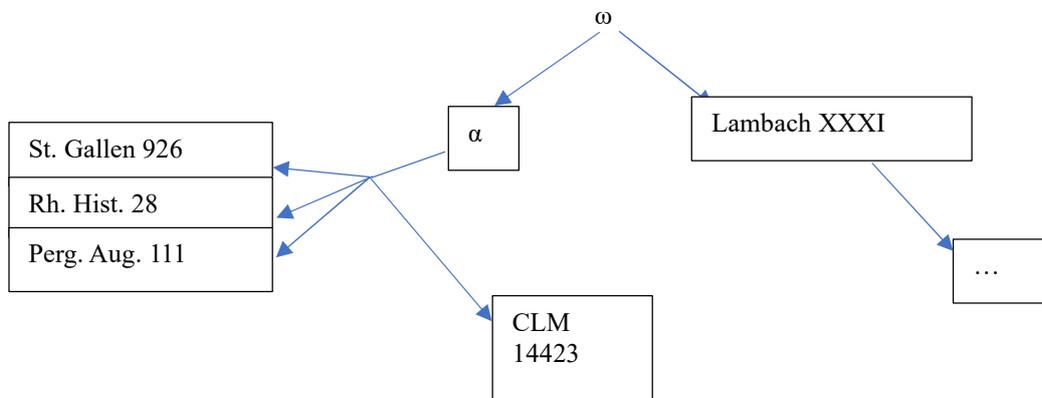
<sup>677</sup> PL 73, col. 1018.

<sup>678</sup> PL 73, col. 1018.

<sup>679</sup> PG 65, col. 173-176.

## 5. Les manuscrits de la deuxième traduction de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Comme nous l'avons mentionné au début dans notre étude, la deuxième version de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, appelée  $S_h$ , a été exclue de notre travail. Nous avons réussi à rassembler 21 manuscrits contenant l'*Ad monachos*  $S_h$ , mais il pourrait y en avoir un plus grand nombre si l'on passait au crible les manuscrits latins qui ne sont pas encore catalogués ou mal catalogués (par exemple ceux de la Biblioteca Vaticana). Nous nous sommes contentés de les énumérer au début, en nous référant pour le texte à l'édition de Holstenius également reproduite dans *Patrologia Latina* 40. Les manuscrits les plus anciens constituent un groupe assez important datant du IXe siècle : Saint-Gall 926, Rh. Hist. 28, Perg. Aug. 111, CLM 14423, Lambach XXXI pour l'*Ad monachos* ; Toulouse ms. 162, Reg. Lat. 140 et Ms. Vitt. Em.1348 pour l'*Ad virginem*. Un groupe homogène<sup>680</sup> est constitué par les trois premiers manuscrits, qui semblent générer le quatrième (CLM 14423). Lambach XXXI, cependant, est d'une autre famille, qui a généré plus tard d'autres manuscrits autrichiens. Voici donc un probable *stemma codicum* pour l'*Ad monachos* d'après les manuscrits de la version  $S_h$ .



L'*Ad monachos*  $S_h$  figure dans certains manuscrits du monastère de Reichenau, lors de son apogée au début du IXe siècle<sup>681</sup>. Notre manuscrit Rh. Hist. 28 serait lié aux réformes monastiques toutes très récentes de Benoît d'Aniane<sup>682</sup>.

Espérons que des études futures permettront de mieux sonder la tradition manuscrite dans un ensemble encore plus large de manuscrits et une étude des différentes relations possibles, qui ici sont seulement esquissées.

<sup>680</sup> On se base sur l'étude de LECLERCQ, 'L'ancienne version', p. 196-197.

<sup>681</sup> WELLS, 'Reichenau' (dans *Encyclopedia of Monasticism*, vol. 2, p. 1070-1071).

<sup>682</sup> DELL'OMO, *Storia del monachesimo*, p. 108.

## 6. Benoît d'Aniane

On a souvent répété que Benoît d'Aniane n'a pas retenu l'*Ad monachos* dans sa réforme monastique<sup>683</sup>. Benoît, après une première période d'ascétisme très pure et dure dans le style pacômien, a choisi la *Regula Benedicti* comme guide pour les monastères qu'il a fondés<sup>684</sup>. Ses deux œuvres majeures<sup>685</sup> sont le *Codex regularum* et la *Concordia regularum*. Du premier, aucun texte original n'a survécu, bien que nous disposions d'un excellent codex qui peut nous en fournir une approximation relativement bonne<sup>686</sup>. Dans le *Codex regularum*, la première place est accordée à la *Regula Benedicti*, suivie de toutes les autres. Le second texte, la *Concordia regularum*, probablement écrite dans les dernières années de sa vie, entre 818 et 820, a été édité il y a quelques décennies par Bonnerue<sup>687</sup>. L'organisation du livre est, dans l'ensemble, simple : chaque thème est accompagné du chapitre correspondant de la *Regula Benedicti* dans l'exergue, puis des autres règles en complément<sup>688</sup>. L'*Ad monachos* et Évagre ne sont jamais mentionnés dans ces deux ouvrages. En effet, dans l'édition de Holstenius du *Codex regularum*, l'*Ad monachos* se trouve dans l'*Appendix*, qui comprend toutes les règles non retenues par Benoît<sup>689</sup>. Cependant, dans la belle édition critique de Bonnerue, deux citations de l'*Ad monachos* d'Évagre figurent dans l'index. La première se trouve au chapitre 48,17,2 « ferias monacho non esse super terram », tandis que la seconde se trouve au chapitre 27,5,3 « negligit [...] substantiam [...] laedit Deum, et [...] ea ». L'éditeur renvoie à l'édition de Leclercq, aux chapitres 39 et 75, qui se lisent comme suit : 39c « non est festivitas apud monachos super terram »<sup>690</sup> et 75 « Qui dispergit substantiam monasterii laedit Deum / et qui negligit eam non impunitus erit ». Les citations sont indubitablement tirées de l'*Ad monachos* d'Évagre, bien qu'elles ne coïncident pas parfaitement. Elles ont manifestement été modifiées pour être placées dans le contexte du paragraphe. Dans le premier cas, elles sont insérées dans la *Regula cuiusdam*, et dans le second dans la *Regula Tarnatensi*. Ainsi, la *Concordia regularum*

---

<sup>683</sup> Pour cette réforme voir en bref DE JONG, 'Carolingian monasticism', p. 629-634, BONETTI, 'La regola di Benedetto di Aniane' et DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale*, p. 91-110. Sur la figure de Benoît, voir ANDENNA, 'Benedetto di Aniane',

<sup>684</sup> La biographie de Benoît a été écrite juste après sa mort par Ardone d'Aniane, son collaborateur (texte dans WEITZ, *Vita Benedicti* (Hannover 1887), tr. fr. dans ARDON, *Vie de Benoît d'Aniane* (éd. Baumes et de Vogüé)).

<sup>685</sup> Pour les œuvres de Benoît, voir BENEDICTUS ANIANENSIS, *Concordia regularum*, CCCM CLXVIII, p. 54-64.

<sup>686</sup> ENGELBERT, *Der Codex Regularum*. Ce volume est la reproduction en haute qualité du codex Clm 28118. Au début (p. 12-28) on trouve un bon *status quaestionis*.

<sup>687</sup> BENEDICTUS ANIANENSIS, *Concordia regularum*, CCCM CLXVIII et CLXVIIIa.

<sup>688</sup> Voir aussi DE VOGÜE, 'La *Concordia regularum*'.

<sup>689</sup> Voir l'analyse dans ENGELBERT, *Der Codex Regularum*, p. 56-58.

<sup>690</sup> Il est curieux de noter que le même chapitre, comme on verra plus tard, sera cité aussi par Isaac de Ninive.

montre que les textes d'Évagre étaient bien connus par Benoît d'Aniane, bien qu'il n'inclût pas l'*Ad monachos* dans le *Codex regularum*, probablement à cause de la nature très exhortative de nos textes non totalement répondante à la volonté régulatrice de Benoît.



## Deuxième partie

*L'Ad monachos* et l'*Ad virginem* en syriaque :

Manuscrits, textes et contextes



## Introduction

Cette deuxième partie de la thèse traite des versions syriaques de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Nous disons « versions » parce que deux versions différentes mais similaires de ces deux œuvres nous sont parvenues. Nous avons procédé de la même manière que pour le premier chapitre, mais avec plus de difficultés. Dans un premier temps, nous avons essayé, dans la mesure du possible, de rassembler tous les manuscrits syriaques<sup>691</sup> qui contiennent des écrits d'Évagre et, parmi ceux-ci, nous avons identifié l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Nous nous sommes appuyés sur les recherches menées il y a plusieurs années par Joseph Muyldermans, Anton Baumstark, Antoine Guillaumont et, plus récemment, Paul Géhin. Nous sommes conscients que certains manuscrits ne figurent pas dans la liste<sup>692</sup>, mais la présence d'un bon nombre de manuscrits anciens nous rassure sur le bien-fondé de nos recherches. Ce travail préliminaire était nécessaire puisque nous préparons une *editio princeps* de trois textes : l'*Ad monachos* S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> et l'*Ad virginem* S<sub>1</sub>. L'*Ad virginem* S<sub>2</sub> a été déjà publiée par Frankenberg à partir d'un seul manuscrit, alors que nous tiendrons compte des deux manuscrits pour notre édition critique. Une édition critique des textes a donc été entreprise, en commençant par la description des manuscrits, la collation de tous<sup>693</sup> les témoins et la *constitutio textus*. Les textes ont ensuite été étudiés individuellement en les comparant minutieusement au texte grec original. Cette étude a été suivie d'une comparaison des textes entre eux, montrant que le traducteur du S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* coïncide avec le traducteur du S<sub>1</sub> de l'*Ad virginem*, et également le traducteur du S<sub>2</sub> de l'*Ad monachos* coïncide avec le traducteur du S<sub>2</sub> de l'*Ad virginem*. Après l'étude des techniques de traduction, l'étude du vocabulaire des deux versions a été poursuivie, confirmant que le vocabulaire de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> est différent. En outre, les deux versions du *Praktikos* et du *Gnostikos* ont été comparées à l'*Ad monachos* et à l'*Ad virginem*. Le chapitre 2 se termine par un *status quaestionis* sur la datation des traductions syriaques des œuvres d'Évagre et sur la place de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans cette chronologie.

Dans la deuxième section de cette partie, chapitre 3 et 4, des questions d'un caractère différent ont été posées. L'analyse de quelques manuscrits nous conduira ainsi à des analyses qui s'approchent de la *nouvelle philologie*, une approche qui tient compte non seulement du

---

<sup>691</sup> Les manuscrits en garshouni ne sont pas retenus.

<sup>692</sup> Comme a souligné Fogielman récemment à propos de l'*Ad Eulogium* : « vu le nombre de fonds non encore catalogués dans le domaine syriaque, ce catalogue est certainement incomplet » (ÉVAGRE, *À Euloge*, SC 591, p. 126).

<sup>693</sup> Un petit nombre de manuscrits n'a pas été collationné, voir après.

texte examiné mais aussi du contexte dans lequel le texte est inséré. L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* seront comparés à d'autres écrits, tel que le *Praktikos*, et à d'autres collections de manuscrits évagriens. Enfin, la dernière section du chapitre consiste en une analyse des citations de l'*Ad monachos*, trouvées jusqu'à présent, dans les auteurs syriaques postérieurs, en se concentrant sur les auteurs mystiques syro-orientaux. Comme on le verra, les citations ne sont pas très nombreuses. Nous espérons cependant que notre édition critique permettra de retrouver plus facilement les citations directes, qui parfois ne sont pas clairement introduites et donc difficiles à identifier.

# 1. L'édition critique syriaque des deux versions de *l'Ad monachos* et *l'Ad virginem*

## 1.1 Liste des manuscrits syriaques évagriens

Dans un article de 2010 Paul Géhin avait affirmé que l'« inventaire de tous les manuscrits évagriens est loin d'être achevé »<sup>694</sup>. Les travaux importantes entreprises par Joseph Muyldermans et Anton Baumstark ne sont qu'un point de départ. Dans leurs travaux ils énumèrent les manuscrits qui contiennent les textes d'Évagre<sup>695</sup>. Malheureusement nous constatons que ces listes sont bien incomplètes.

En s'appuyant sur leurs travaux et sur nos recherches, nous essayerons ici de dresser pour la première fois une liste de tous les manuscrits évagriens que nous connaissons jusqu'à aujourd'hui. Cette liste nous permet d'avoir une vue sur la réception d'Évagre dans la tradition syriaque et de constater dans combien des manuscrits nous trouverons *l'Ad monachos* et *l'Ad virginem*.

La liste ci-bas est organisée par la taille des collections. Le plus grand dépôt, avec 50 manuscrits, est la British Library (*olim* British Museum) de Londres.

Londres, British Library:

BL Add. 12155 (VIII siècle)

BL Add. 12167 (875/876)

BL Add. 12170 (604)

BL Add. 12175 (533/534)

BL Add. 14466 (X-XI siècle)

BL Add. 14522 (IX-X siècle)

BL Add. 14541 (VI-VII siècle)

BL Add. 14575 (VII siècle)

BL Add. 14576 (VIII siècle)

BL Add. 14578 (VII siècle)

BL Add. 14579 (913)

BL Add. 14580 (866)

---

<sup>694</sup> GEHIN, 'En marge', p. 287.

<sup>695</sup> MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 3-4. BAUMSTARK, *Geschichte*, p. 86-88.

BL Add. 14581 (VI siècle)  
BL Add. 14582 (816)  
BL Add. 14598 (IX siècle)  
BL Add. 14606 (IX siècle)  
BL Add. 14611 (X siècle)  
BL Add. 14612 (VI-VII siècle)  
BL Add. 14612 (IX-X siècle)  
BL Add. 14615 (X-XI siècle)  
BL Add. 14616 (VI-VII siècle)  
BL Add. 14617 (VII-VIII siècle)  
BL Add. 14621 (802)  
BL Add. 14623 (823)  
BL Add. 14635 (VI siècle)  
BL Add. 14637 (X siècle)  
BL Add. 14650 (VI-VII siècle)  
BL Add. 14653 (IX-X siècle)  
BL Add. 14728 (XIII siècle)  
BL Add. 14732 (XIII siècle)  
BL Add. 17165 (VI/XI siècle)  
BL Add. 17166 (VI siècle)  
BL Add. 17167 (VI-VII siècle)  
BL Add. 17168 (IX siècle)  
BL Add. 17171 (VI siècle)  
BL Add. 17173 (VII siècle)  
BL Add. 17178 (XI-XII siècle)  
BL Add. 17183 (X siècle)  
BL Add. 17191 (IX-X siècle)  
BL Add. 17192 (IX siècle)  
BL Add. 17193 (874)  
BL Add. 17194 (886)  
BL Add. 17217 (IX-X siècle)  
BL Add. 17262 (XII siècle)  
BL Add. 17266 (XII siècle)  
BL Add. 18813 (VII siècle)

BL Add. 18817 (IX siècle)  
BL Add. 21580 (1478)  
BL Add. Rich. 7190 (XIII siècle)  
BL Add. Or. 2312 (XV-XVI siècle)

Birmingham, University of Birmingham's Special Collections department:

Syr. Mingana 49 (XVI-XVII siècle)  
Syr. Mingana 68 (1902)  
Syr. Mingana 83 (1785)  
Syr. Mingana 86 (XIV siècle)  
Syr. Mingana 330 (XIII-XIV siècle)  
Syr. Mingana 410 (XIV siècle)

Mardin (Turkey), Church of Forty Martyrs (CFMM) :

CFMM 132 (1961)  
CFMM 157 (XVIII siècle)  
CFMM 283 (XV siècle)  
CFMM 417 (1474)  
CFMM 420 (XV siècle)  
CFMM 438 (XX siècle)

Sinaï, Monastère de Sainte Catherine :

Sinaï Syriac 26 (VI siècle) (+ autres *membra disjecta*)<sup>696</sup>  
Sinaï Syriac 33 (IX siècle) (+ autres *membra disjecta*)<sup>697</sup>  
Sinaï Syriac 60 (IX siècle) (+ autres *membra disjecta*)<sup>698</sup> [seulement Évagre]  
M10N (VIII-IX siècle)<sup>699</sup>  
M37N (IX-X siècle)<sup>700</sup>

Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana :

---

<sup>696</sup> GEHIN, *Les manuscrits syriaques*, p. 71-72.

<sup>697</sup> GEHIN, *Les manuscrits syriaques*, p. 82-83.

<sup>698</sup> GEHIN, *Les manuscrits syriaques*, p. 110.

<sup>699</sup> PHILOTEE, *Nouveaux Manuscrits*, p. 297-299. GEHIN, *Les manuscrits syriaques*, p. 182-183 (Géhin rassemble le M10N avec le M46N, Sp. 26 et Sp. 54).

<sup>700</sup> PHILOTEE, *Nouveaux Manuscrits*, p. 405-421. GEHIN, *Les manuscrits syriaques*, p. 189.

Vat. Sir. 126 (1223)

Vat. Sir. 178 (XIV-XV siècle)

Vat. Sir. 371-377 [ce sont six manuscrits copiés du Vat. Sir. 126]<sup>701</sup>

Vat. Sir. 509

Berlin, Preussische Staatsbibliothek :

Berol. Syr. 27 (Sachau 302) (VII-VIII siècle)<sup>702</sup>

Berol. Syr. 37 (Sachau 186) (1665)

Sachau 352 (XIII siècle)

Sachau 203 (XV-XVI siècle)

Alqosh, Couvent de Notre-Dame des Semences :

NDS 229<sup>703</sup>

NDS 230-231<sup>704</sup>

NDS 237<sup>705</sup>

Liban, Monastère de Charfet :

Ms Raḥmani 38<sup>706</sup> (*olim* Sony 212)

Ms Raḥmani 56 (*olim* Sony 155)

Ms Raḥmani 18<sup>707</sup> (*olim* Sony 303, daté au 1799)

Midyat, Church of Mar Gabriel :

MGMT 132

MGMT 33 (daté de 1966)

MGMT 83

Baghdâd, Monastère chaldéen :

CM 672 ܚܘܪܝܢ (1905)

---

<sup>701</sup> ASSEMANI et ASSEMANI, 'Codices chaldaici', p. 45-46.

<sup>702</sup> Numérisé [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN742544427&PHYSID=PHYS\\_0049&DMDID=DMDLOG\\_0001](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN742544427&PHYSID=PHYS_0049&DMDID=DMDLOG_0001)

<sup>703</sup> « Livre du saint père Évagre sur la doctrine et les enseignements », achevé en 1905 (VOSTE, 'Catalogue', p. 344).

<sup>704</sup> Copie du Vat. Sir. 178 achevée le 20 mai 1907 (VOSTE, 'Catalogue', p. 344).

<sup>705</sup> VOSTE, 'Recueil d'auteurs'.

<sup>706</sup> DERGHAM, *Catalogue*, p. 198-217.

<sup>707</sup> DERGHAM, *Catalogue*, p. 106-109.

CM 673 ٦٧٣-674 ٦٧٤ (1905, copies du Vat. Syr. 178)<sup>708</sup>

Alep, Syriac Orthodox, Archidioecese of Homs :

SOAH 16 (1958)

Alep, Syriac Orthodox Church, Archidioecese of Aleppo :

SOAA 141A (1485)

Cambridge (MA, USA), Harvard University, Houghton Library :

Har. Syr. 48 (1797)<sup>709</sup>

Mosul, Mar Behnam Monastery :

MBM 364 (XIII siècle)

Mosul, Pères Dominicains :

DFM 745 (XVI-XVII siècle)

Pays-Bas, Mor Ephrem Monastery :

*Marityonutho* (1985) [copie d'un manuscrit du 1165/1166]

Paris, Bibliothèque National :

Ms syr. 378 (VIII-IX siècle) (à réunir au Sin. Syr. 60)

Il existe encore des manuscrits avec de brefs extraits évagriens<sup>710</sup>, parmi lesquels on peut citer:

Cambridge (MA, USA), Harvard University, Houghton Library :

Har. Syr. 42 (XV-XVI siècle)<sup>711</sup>

Har. Syr. 125 (1902)

Égypte, Deir al-Surian :

---

<sup>708</sup> Écrit par le diacre Josèphe, achevé le 20 ayar 1905, copie du Vat. Sir. 178.

<sup>709</sup> <http://id.lib.harvard.edu/alma/990092518570203941/catalog>.

<sup>710</sup> La liste de ces petites citations est fort incomplète, car elle devrait tenir compte, par exemple, de tous les manuscrits qui contiennent les *Apophthegmata patrum*.

<sup>711</sup> <http://id.lib.harvard.edu/alma/990075832170203941/catalog>.

MS DS 28 (VI-VII siècle)

Jérusalem, Monastère de Saint Marc :

SMMJ 222 (XVIII siècle)

Liban, Monastère de Charfet :

MS Raḥmani 96<sup>712</sup> (XVIII siècle)

New Heaven (CT, USA), Yale University, Yale University Library :

Syriac MSS 8 (XVIII siècle)

Cette liste n'est pas exhaustive<sup>713</sup>, mais compte tout de même 114 manuscrits évagriens, sans tenir compte des citations brèves, d'importance variable. Les anciens exemplaires surtout et quelques manuscrits modernes, comptent de nombreuses pages dédiées à Évagre, d'autres (comme les CFMM 420 et SOAH 16) n'en ont que quelques. Ils nous prouvent qu'Évagre est diffusé partout et à toutes les époques, du VI<sup>e</sup> siècle à 1960. Pour une recherche ultérieure, il faudra faire attention aux collections monastiques, qui parfois sont très mal cataloguées ou trop succinctes<sup>714</sup>.

Dans un article tout à fait novateur, Paul Géhin a réuni dix manuscrits (appelés 'collection édésenne') qui sont ressemblés à cause de leur contenu et de leur lieu de production<sup>715</sup>. Son idée nous a guidé pour établir des *stemma codicum*. Par rapport aux vieilles listes des manuscrits, la grande partie des nouveaux manuscrits parvient des collections orientales numérisées par le HMML<sup>716</sup> et aussi d'autres bibliothèques européennes, comme par exemple Berlin. Cette base de données nous permet d'analyser un plus grand nombre de manuscrits, qui, bien qu'ils ne soient pas très anciens, sont très précieux pour la reconstruction de certains textes, comme dit l'adage de Pasquali « *recentiores, non deteriores* ».

---

<sup>712</sup> DERGHAM, *Catalogue*, p. 565-571.

<sup>713</sup> Paul Géhin publiera une étude de tous les manuscrits évagriens.

<sup>714</sup> Bien que les catalogues de la Bibliothèque nationale de France et de la Bibliothèque de Cambridge soient précises, l'absence d'Évagre est étonnante (le manuscrit syriaque 378 de la BNF, BRIQUEL-CHATONNET, *Catalogue*, p. 69, est rassemblé par Géhin avec d'autres fragments, en particulier le Sinaï syriaque 60, cité auparavant).

<sup>715</sup> GEHIN, 'En marge'. Les dix manuscrits sont BL Add. 14578, BL Add. 14621, BL Add. 14582, BL Add. 14623, BL Add. 12167, BL Add. 17183, BL Add. 14611, BL Add. 14637, BL Add. 17262, BL Rich. 7190.

<sup>716</sup> Voir l'édition critique syriaque du *De vitiis* (CPG 2448) achevée par FOGIELMAN, 'The Vices'.

## 1.2 Manuscrits qui comportent l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

<b>A</b> = BL Add. 12167	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>B</b> = BL Add. 12175	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>C</b> = BL Add. 14578	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>2</sub>
<b>D</b> = BL Add. 14579	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>E</b> = BL Add. 14616	<i>Ad monachos</i> S <sub>2</sub>
<b>F</b> = BL Add. 14621	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>G</b> = BL Add. 14728	<i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>H</b> = BL Add. 17165	<i>Ad monachos</i> S <sub>2</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>2</sub>
<b>I</b> = BL Add. 18817	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>J</b> = BL Rich. 7190	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>K</b> = BL Or. 2312	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>L</b> = Syr. Ming. 68	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>M</b> = Ming. Syr. 86	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>N</b> = Vat. Sir. 126	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>O</b> = Sachau 203	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>P</b> = Sachau 352	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>Q</b> = Mor Ephrem	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub>
<b>R</b> = Raḥmani 38	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> [?]
<b>S</b> = Raḥmani 56	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>T</b> = NDS 229	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>U</b> = Harv. 4060	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>
<b>V</b> = Vat. sir. 371-377	<i>Ad monachos</i> S <sub>1</sub> , <i>Ad virginem</i> S <sub>1</sub>

Comme on pourra le voir dans la liste précédente, l'*Ad monachos* est dans environ 17,69% des 20 manuscrits et l'*Ad virginem* dans le 8,85% des 11 manuscrits<sup>717</sup>. Il faut dire que pour l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* nous avons effectué de nouvelles recherches qui complètent les anciennes listes établies par Muyltermans et Baumstark<sup>718</sup>. Il est très probable que d'autres manuscrits d'Évagre, et non seulement de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, apparaîtront après une recherche plus minutieuse dans les collections orientales. Les pourcentages, 18% et 9%,

<sup>717</sup> Pour les relations chronologiques entre les différents manuscrits, voir le stemmata codicum de l'édition critique de l'*Ad monachos* S<sub>1</sub> et l'*Ad virginem* S<sub>1</sub>.

<sup>718</sup> MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 29 n. 27, p. 30 n. 30. BAUMSTARK, *Geschichte*, p. 86 n. 9-10. Des mises à jour mineures ont été effectuées dans les études de Guillaumont, Géhin et Fogielman pour les éditions critiques de textes grecs, tels que le *De malignis cogitationibus*, les *Capita discipulorum*, le *De oratione* et l'*Ad Eulogium*.

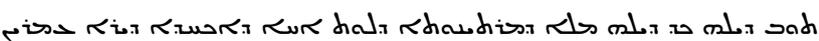
semblent indiquer une diffusion pas trop élevée de nos deux textes. Cependant, par rapport à d'autres textes d'Évagre, considérés à juste titre comme plus célèbres et plus répandus que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, nous avons à peu près les mêmes pourcentages. Nous reviendrons sur cette question de la diffusion de l'*Ad monachos* par rapport aux autres œuvres d'Évagre à la fin de cette deuxième partie dans le chapitre 3.

- BL Add. 12167<sup>719</sup> = **A**

299 folia en écriture estrangelo (vers le ser<sup>720</sup>) en deux colonnes ; l'encre de plusieurs pages a presque complètement disparue (par exemple f. 121r au début de l'*Ad monachos*). *Anno graecorum* 1187, c'est-à-dire 876 après Jésus-Christ<sup>721</sup>. La partie évagrienne de soixante pages, aux ff. 84v-144v, comprend 16 pièces, dont le dernier (ff. 137v-144v) est attribuable à Abraham de Nathpar (le sous-dit *Sermo paraeneticus*). L'*Ad monachos* est précédé de l'*Ad Eulogium* et est suivi par les *Exhortations II* (CPG 2454).

L'*Ad monachos* comporte parfois des corrections (peut-être de la même main) en marge qui seront discutées plus loin.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 121r-126r

titre: 

- BL Add. 12175<sup>722</sup> = **B**

174 folia, écriture estrangelo en deux colonnes.

La première partie (ff. 1-48v) est datée du VIIe-VIIIe siècle. La deuxième partie (ff. 49r-80v) est du VIe siècle. La troisième partie (ff. 81r-254v) est de 533-534.

Wright suggère que le copiste de la troisième partie pourrait bien être le même que celui de la deuxième. Et même s'il s'agit du même copiste pour les deux parties, il ne prétend pas qu'il s'agisse du même manuscrit.

C'est le manuscrit daté<sup>723</sup> le plus ancien d'Évagre : la troisième partie est datée à l'*anno graecorum* 845, c'est-à-dire 533/534 après Jésus-Christ. Les textes évagriens figurent dans la

<sup>719</sup> WRIGHT, *Catalogue II*, p. 769-774. CHAHINE, *Abraham*, p. 120-122.

<sup>720</sup> Chahine décrit ainsi : « *présertā occidental tardif* ». La graphie est sûrement de transition, puisqu'on trouve, par exemple, les deux olaph (en estrangelo et en ser<sup>to</sup>, voir f. 122v).

<sup>721</sup> Le colophon est transcrit et traduit dans CHAHINE, *Abraham*, p. 121-122.

<sup>722</sup> WRIGHT, *Catalogue II*, p. 1100-1101, 657-658, 633-638. PIRTEA, 'The Oriental Versions'.

<sup>723</sup> Il serait possible que d'autres soient plus anciens, tel que le BL Add. 14635 (ainsi l'affirme STEWART, *Evagrius beyond Byzantium*, p. 230-231, n. 55).

deuxième (ff. 62r-80v) et troisième partie (ff. 81r-145v). L'*Ad monachos* se trouve dans la seconde.

Les coins supérieurs sont abîmés, en particulier 62rv et 63r. L'*Ad monachos* est précédé de deux brefs traités (le *De jejuno* et un autre pas encore identifié) et est suivi par le *De Seraphim* et le *De Cherubim*.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 62r-64r

titre: [om.]

- BL Add. 14578<sup>724</sup> = C

195 folia, écriture estrangelo en deux colonnes. La datation la plus probable est le VII<sup>e</sup> siècle puisqu'il contient sous le nom d'Évagre les œuvres de Abraham de Nathpar. Abraham est mort vers 570-575<sup>725</sup>. Il y a des collections qui comportent des écrits d'Abraham sous son propre nom, mais parfois aussi sous le nom d'Évagre (le manuscrit P<sup>726</sup>). L'attribution d'œuvres nathpariennes à d'autres auteurs est signe d'une transition qui doit avoir eu lieu au cours de quelques années, une ou deux générations après la mort d'Abraham. À ce motif d'ordre historique, on peut aussi ajouter le fait que l'écriture est conforme aux manuscrits du VII<sup>e</sup> siècle, comme le BL Add. 12135<sup>727</sup>. Chahine, par contre, propose le début du IX<sup>e</sup> siècle<sup>728</sup>.

Le manuscrit est totalement consacré à Évagre, mais il contient des œuvres qui ne sont pas d'Évagre, comme le chapitre 14 du *Liber Graduum*, les premières deux mimrē d'Abraham de Nathpar, la lettre de Macaire d'Alexandrie sur la prière<sup>729</sup> et Marcien de Bethlehem<sup>730</sup>.

L'*Ad monachos* comporte de corrections (peut-être de la même main), que nous signalons par C<sub>2</sub>.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 93r-97r

titre : ܘܢܝܢܢܐ ܕܥܘܒܪܐܡ ܕܢܬܦܐܪ ܕܥܘܒܪܐܡ ܕܢܬܦܐܪ ܕܥܘܒܪܐܡ ܕܢܬܦܐܪ ܕܥܘܒܪܐܡ ܕܢܬܦܐܪ

Le titre est identique à celui du manuscrit F.

- *Ad virginem* S<sub>2</sub>, ff. 158v-160r

<sup>724</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 445-449. GEHIN, 'En marge'. PIRTEA, 'The Oriental Versions'.

<sup>725</sup> CHAHINE, *Abraham*, p. 29.

<sup>726</sup> CHAHINE, *Abraham*, p. 83.

<sup>727</sup> HATCH, *An Album*, p. 90 plate XXXIX.

<sup>728</sup> CHAHINE, *Abraham*, p. 110.

<sup>729</sup> L'identification de cette lettre a été faite par CHAHINE, *Abraham*, p. 110.

<sup>730</sup> MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 82-83. LEBON, *Le moine Marcien*, p. 49 (avec les corrections de KIRCHMEYER, 'Le moine Marcien' et VAN ROEY, 'Remarques').

titre : ܠܗܠܘܬܗ ܕܗܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ

- BL Add. 14579<sup>731</sup> = **D**

190 folia, écriture estrangelo (tendant vers le cursif) en deux colonnes. Daté *anno graecorum* 1224, donc 913 après Jésus-Christ. Il a été écrit par un certain Ḥasan fils the Thomas, dans le village appelé ܠܗܠܘܬܗ, près de la ville de Ḥarran.

Évagre occupe toute la première section (ff. 2v-63r). Suivent cinq autres extraits de Macaire, Isaïe de Scété, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome et l'histoire des moines d'Égypte par Pallade et Jérôme. Les seules parties de ce manuscrit éditées sont un écrit d'Évagre, le *De perfectione*<sup>732</sup> ; l'*Asceticon* de Isaïe<sup>733</sup> et l'*Histoire Lausiaque* de Pallade<sup>734</sup>.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 33r-37r

titre : ܠܗܠܘܬܗ ܕܗܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 31v-33r

titre : ܠܗܠܘܬܗ ܕܗܝܘܢܐ

- BL Add. 14616<sup>735</sup> = **E**

123 folia, écriture estrangelo, une colonne. Datable du VI/VII siècle. Le manuscrit est acéphale et fort ruiné. On trouve huit extraits d'Évagre au début (ff. 2v-84v), suivis des *Sentences* de Sexte (ff. 85r-95v), des extraits des pères égyptiens, des prières et trois discours anonymes.

L'*Ad monachos* est placé entre le *Praktikos* et le *Gnostikos*.

- *Ad monachos* S<sub>2</sub>, ff. 26r-33r

titre : ܠܗܠܘܬܗ ܕܗܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

- BL Add. 14621<sup>736</sup> = **F**

172 folia, écriture estrangelo en deux colonnes. *Anno graecorum* 1113, c'est-à-dire 802 après Jésus-Christ ; copié par le scribe George<sup>737</sup> pour des moines d'Édesse. La partie évagrienne est

<sup>731</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 815-818.

<sup>732</sup> MUYLDERMANS, 'Les capita cognoscitiva', p. 97-106.

<sup>733</sup> DRAGUET, *Les cinq recensions*.

<sup>734</sup> DRAGUET, *Les formes syriaques*.

<sup>735</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 678-680.

<sup>736</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 756-759. PIRTEA, 'The Oriental Versions'.

<sup>737</sup> C'est le même qui a écrit le BL Add. 12151 deux ans plus tard (804), cfr. GEHIN, 'En marge', p. 291 n. 18.

divisée en deux parties inégales : 26 pièces (ff. 85v-134r)<sup>738</sup> d'un part et 2 pièces (ff. 153r-157v)<sup>739</sup> d'autre part. L'*Ad monachos* est suivi par le *Rerum monachalium rationes* et le *De justis et perfectis* (i.e. chapitre XIV du *Liber Graduum*). Il est intéressant de noter que le chapitre XIV du *Liber Graduum* porte le nom d'Évagre, alors que trois autres homélies du même livre sont présentées à part, aux ff. 134r-151r. Les homélies d'Abraham de Nathpar sont sous le nom d'Évagre<sup>740</sup>. Le manuscrit inclut la première lettre d'Antoine<sup>741</sup>, des écrits de Philoxène de Mabboug<sup>742</sup> et d'autres écrits de Jean le Solitaire.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 104r-108r

titre : ܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

Le titre est identique à celui du C.

- BL Add. 14728<sup>743</sup> = **G**

268 folia, une colonne ; plusieurs mains. Datable du XIII siècle. Évagre ici est déjà abrégé et sélectionné. Une partie au début, imparfaite, appartient à Évagre. Pour la suite, on trouve seulement l'*Ad virginem*, placé après l'histoire de saint Alexis<sup>744</sup>. Le texte de l'*Ad virginem* s'arrête brusquement au troisième mot de 9c. Tous les folia suivants manquent et à 72r on retrouve encore l'histoire de Macaire, qui figurait aussi aux ff. 53v-55v<sup>745</sup>. On pense que l'*Ad virginem* a été placé ici lors d'une restauration<sup>746</sup>.

- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 71v

titre : ܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

- BL Add. 17165<sup>747</sup> = **H**

<sup>738</sup> Les feuillets manquants se trouvent dans le BL Add. 14541 (voir MUYLDERANS, *Evagriana syriaca*, p. 5-6).

<sup>739</sup> Ces deux pièces (encore inédites) semblent figurer aussi dans le BL Rich. 7190, notre J (voir GEHIN, 'En marge' p. 301, les deux derniers numéros du tableau).

<sup>740</sup> CHAHINE, *Abraham*, p. 116-118.

<sup>741</sup> La tradition syriaque ne retient que la première lettre d'Antoine (CPG 2330, édition et traduction française dans NAU, 'La version syriaque', voir aussi RUBENSON, *The Letters*, p. 16-17).

<sup>742</sup> On y trouve la copie la plus ancienne de la *Lettre à Patricius* (DE HALLEUX, *Philoxène*, p. 255 n. 5).

<sup>743</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 882-883, 876, 883-884, 581, 581-584.

<sup>744</sup> AMIAUD, *La légende syriaque de saint Alexis*, p. VIII-IX dit que l'histoire continue jusqu'au f. 71v, mais c'est une erreur.

<sup>745</sup> Est-ce qu'elles sont des parties de la vie de Macaire ? (TODA, *Vie de S. Macaire* ne cite pas ce manuscrit).

<sup>746</sup> Le suggèrent aussi les formats et les écritures des ff. qui précèdent et qui suivent.

<sup>747</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 654-655. PIRTEA, 'The Oriental Versions'.

114 folia, écriture estrangelo en deux colonnes. Ff. 1-8 XI-XII siècle, ff. 9-114 VI siècle. Le manuscrit est presque tout dédié à Évagre (ff. 1v-110v), sauf les derniers folia (110v-114v), qui contiennent Marcien de Bethlehem<sup>748</sup>. Ce manuscrit est un recueil très ancien d'œuvres évagriennes dans S<sub>2</sub> (les ff. 1-8, qui ont Évagre S<sub>1</sub>, ont été clairement ajoutés après pour combler un vide).

- *Ad monachos* S<sub>2</sub>, ff. 15r-22v

titre : [om.]

- *Ad virginem* S<sub>2</sub>, ff. 22v-26r

titre : ܐܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ

- BL Add. 18817<sup>749</sup> = I

154 folia, écriture sereto, du IX siècle ff. 1-19r, les ff. 19v-136 sont d'une autre main du IXe siècle, ff. 137-154 palimpseste du XII siècle. Évagre occupe un peu plus d'un tiers du manuscrit avec 16 pièces, ff. 1r-63v ; l'autre partie du manuscrit présente le discours de Sexte de Rome, et plusieurs pièces de Philoxène, Isaïe de Scété, Cyrille, Jacques de Saroug, Jean le Solitaire, Basile et Isaac d'Antioche (sous le nom d'Éphrem).

*Ad monachos* y est présenté comme composé de « cent-cinquante chapitres » ( ܐܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ ) ; il est placé parmi des extraits du *Praktikos*.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 39v-43v

titre : ܐܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ ܕܘܘܪܝܢܐ

- BL Add. Rich. 7190<sup>750</sup> = J

375 folia, sereto, une colonne, XII (ou XIII) siècle<sup>751</sup> ; acéphale. Il y a quatre grandes parties. La première (ff. 1r-200v) comporte des écrits ascétiques. Dans cette partie, Évagre occupe presque la moitié des pages (ff. 1r-96v). L'*Ad monachos* est précédé par l'*Ad Eulogium* et suivi par le *De justis et perfectis* (chapitre XIV du *Liber Graduum*).

<sup>748</sup> LEBON, *Le moine Marcien*, p. 48.

<sup>749</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 803-806.

<sup>750</sup> ROSEN-FORSHALL, *Catalogus*, p. 77-83, n. XLIX. PIRTEA, 'The Oriental Versions'.

<sup>751</sup> BROCK, *Singer*, p. 163 n. 2 dit que le XIIIe siècle est une datation trop tardive ; il suggère aussi une provenance melkite, mais il n'y a aucune preuve.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 46v-50r  
titre : ✠ ܐܕܡܢܐܚܘܫ ܕܫܠܘܨܘܬܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ

- BL Or. 2312<sup>752</sup> = K

182 folia, papier, écriture serto en deux colonnes. Datation approximative du XV-XVI siècle. Le manuscrit est divisé en deux parties : Isaïe de Scété aux ff. 1r-53v<sup>753</sup>, Évagre aux ff. 53v-182v. L’*Ad monachos* est placé juste après le *Rerum monachalium rationes* et l’*Ad virginem* juste avant les lettres (comme dans C).

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 99v-103r  
titre : ܐܕܡܢܐܚܘܫ ܕܫܠܘܨܘܬܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܘܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ
- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 139v-140v  
titre: ܐܕܡܢܐܚܘܫ ܕܫܠܘܨܘܬܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ

- Syr. Ming. 68<sup>754</sup> = L

168 folia (numérotés en lettres syriaques), écriture serto, daté de l’année 1902. Le manuscrit contient un grand nombre d’œuvres évagriennes, y compris les *Praktikos* et le *Gnostikos* S<sub>1</sub> (ff. 1r-15r), le *De octo spiritibus malitiae*, l’*Ad Anatolium*, l’*Antirrhêtikos*. Le colophon, qui mentionne le nom du scribe (Mattieu fils de Paul), se trouve au f. 143r, avant un long traité d’Évagre non identifié et désormais difficile à comprendre à la fin (il y a de pages blanches). Un deuxième colophon se trouve au f. 168r. Le manuscrit entier est consacré à Évagre<sup>755</sup> ; bien qu’il ne soit pas ancien, ce manuscrit est très important et mériterait des études plus approfondies, car il est parmi les rares exemples de manuscrits totalement dédiés à Évagre. Ce manuscrit et les manuscrits Charfet, Rahmani 56 (*olim* Sony 155), S, et Harvard 125<sup>756</sup> (U) sont des triplés.

L’*Ad monachos* se trouve parmi d’autres traités fragmentaires sur le monachisme. Après la fin (f. 27v), le texte recommence à partir du chapitre 81 jusqu’au chapitre 128, et le chapitre 134a

<sup>752</sup> MARGOLIOUTH, *Descriptive*, p. 8. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 10-13, 80 n. 177. GUILLAUMONT, *Les six centuries*, p. 9. PIRTEA, ‘The Oriental Versions’.

<sup>753</sup> Cette numérotation est moderne. Celle syriaque commence avec le numéro ܐܘܫܘܪܝܢܝܢ, donc il semble qu’au moins 31 ff. ont disparus. DRAGUET, *Les cinq révisions II*, p. 21\*.

<sup>754</sup> MINGANA, *Catalogue I*, col. 170-173. ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 56.

<sup>755</sup> Colophon au f. 168r ܘܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ ܕܥܘܘܪܝܢܝܢ « Finit le livre du Saint Évagre, vierge préservé et distingué ».

<sup>756</sup> ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 134.

conclut cette répétition au f. 29r. L'*Ad virginem* est placé parmi les *Epistulae*, numérotées en lettres syriaques (ff. 61r-88r).

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 24r-27v  
titre : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ
- *Ad monachos* S<sub>1</sub> (chapitres 81-128 et 134a), ff. 27v-29r  
titre : [om.]
- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 68v-70r  
titre : ܘܢܝܘܢ

- Syr. Ming. 86<sup>757</sup> = M

274 folia, écriture serto, une colonne, XIV siècle, syro-occidental. Le contenu consiste principalement en auteurs monastiques et mystiques aussi bien syro-occidentaux que syro-orientaux (Philoxène de Mabboug, Isaac de Ninive, et autres). Il y a deux parties distinctes consacrées à Évagre (ff. 184v-190v et 201r-233r). L'*Ad monachos* ouvre la deuxième partie, et il n'occupe pas, comme dans le catalogue de Mingana les ff. 201r-207v, mais plutôt les ff. 201r-204r.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 201r-204r  
titre : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ

Puisque le manuscrit n'a pas été catalogué avec précision, on ne rapporte que les deux parties évagriennes. J'ai copié en rouge les titres en rouge comme dans le manuscrit.

- 184v-190v  
titre : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ  
incipit : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ
- 201r-204r *Ad monachos*
- 204r-207v *Rerum monachalium rationes* 9-11<sup>758</sup>  
titre : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ  
incipit : ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ ܕܡܢܚܘܬܐ

<sup>757</sup> MINGANA, *Catalogue*, I, col. 212-217. COLLESS, 'A pout-pourri'. (digitalisé <http://epapers.bham.ac.uk/149/>).

<sup>758</sup> PG 40, col. 1261(à partir de quatrième ligne Καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ)-1264.

desinit : ܡܠܟܐ ܥܘܣܒܐ ܠܠܚܠܝܬܐ ܕܡܪܝܢܐ

- 207v-213v *De octo spiritibus malitiae* (CPG 2451)

titre : ܕܠܘܥܘܣܒܐ ܕܡܠܟܐ

incipit : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

desinit : ܥܠܘ ܕܠܘܥܘܣܒܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

- 213v-228v [traité]

titre : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

incipit : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

- 229r-233r [97 chapitres sur la perfection]

titre : [om.]

incipit : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

- Vat. Sir. 126<sup>759</sup> = N

Examen autoptique. 395 folia, grand format, deux volumes (1-199, 200-395) écriture estrangelo en trois colonnes, *Anno graecorum* 1534, c'est-à-dire 1223 après Jésus-Christ. Il a été écrit par un certain Syméon à Édesse dans le monastère de Mar Ya'qub<sup>760</sup>. Il a été restauré par le patriarche maronite Étienne d'Édesse en 1674. Celui a réécrit le premier folium avec une partie de la table des matières ; il a aussi numéroté les pages en syriaque.

Le manuscrit est un grand recueil de textes ascétiques, parmi lesquels Abraham de Nathpar, Grégoire de Chypre, Philoxène de Mabboug, Marc le Moine, Ephrem, Basile et d'autres. Évagre occupe les ff. 224-256.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 236v-238v

titre : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 250r-250v

titre : ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

<sup>759</sup> ASSEMANI et ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, I/3, p. 156-178. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 15-17. CHAHINE, *Abraham*, p. 161-164.

<sup>760</sup> <https://syriaca.org/place/398>

Ce manuscrit a été copié dans le XVIII<sup>e</sup> siècle par (ou pour) les Assemani (Vat. sir. 371-377<sup>761</sup> = V) et au début du XX<sup>e</sup> siècle (Notre-Dame de Semences, Haddad syr. 627 (*olim* Vosté 229)<sup>762</sup> = T).

- Sachau 202-203 (Berol. 200)<sup>763</sup> = O

182 folia, écriture sereto, une colonne, fin du XV<sup>e</sup> siècle. C'est un grand recueil d'auteurs et d'écrits monastiques (*Apophthegmata Patrum*, Macaire, Jean Chrysostome, Jacques de Sarough, Philoxène,...). La partie évagrienne couvre les ff. 50v-63v (*De octo spiritibus malitiae*, *Ad monachos* et une brève œuvre similaire toujours pas identifiée).

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 59v-63r

titre : כּוּר הַאֲבֵת הַחַיִּים . עֵינֵי אֶרֶץ הַמִּדְבָּר .

- Sachau 352 (Berol. 198)<sup>764</sup> = P

205 folia, écriture sereto, deux colonnes, XIII<sup>e</sup> siècle. Les coins supérieurs sont très abîmés et quasi impossible à lire. Il contient beaucoup d'auteurs monastiques et ascétiques comme Évagre, Marc le Moine, Basile de Césarée, Abraham de Nathpar<sup>765</sup> et d'autres encore. Évagre occupe les ff. 44r-93r. Ensuite on trouve les lettres de Basile de Césarée (y compris la célèbre *Lettre 2* à Grégoire de Nazianze).

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 83r-86r

titre : כּוּר הַאֲבֵת הַחַיִּים . עֵינֵי אֶרֶץ הַמִּדְבָּר . חֶסֶד

- *Marityonutho*<sup>766</sup> = Q

Cette édition est un exemplaire copié et imprimé par l'évêque Cicek à partir d'un manuscrit d'Édesse de 1165/1166 après J.-C, conservé désormais au monastère de St. Éphrem au Pays-Bas. C'est une anthologie significative d'auteurs grecs (Isaïe de Scete, Évagre, *Apophthegmata patrum*) et syro-orientaux (Jean de Dalyatha, Abraham de Nathpar, Babai, Grégoire de Chypre).

<sup>761</sup> ASSEMANI et ASSEMANI, 'Codices chaldaici', p. 45-46

<sup>762</sup> VOSTE, 'Catalogue', p. 344. <http://syriac.msscatalog.org/71607>.

<sup>763</sup> SACHAU, *Verzeichniss* II, p. 654-663. Reproduction digitale : [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1027495818&PHYSID=PHYS\\_0125&DMDID=DMDLOG\\_0011](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1027495818&PHYSID=PHYS_0125&DMDID=DMDLOG_0011)

<sup>764</sup> SACHAU, *Verzeichniss* II, p. 638-646. TEULE, *A Fifteenth-Century*. Reproduction digitale : [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN1015522602&PHYSID=PHYS\\_0007](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN1015522602&PHYSID=PHYS_0007)

<sup>765</sup> CHAHINE, *Abraham*, p. 83-84.

<sup>766</sup> BROCK, 'A Monastic Anthology'.

Le texte de l'*Ad monachos* n'est pas complet, mais il présente une sélection des chapitres, presque identique au manuscrit **M**.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, p. 43-46

titre : ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

- Charfet, Raḥmani 38 (Sony 212)<sup>767</sup> = **R**

Je n'ai pas pu le consulter. Les catalogues de Teule et de Dergham ne concordent pas quant à la foliotation des pages, car on a deux numérotations et les deux savants signent les pages avec l'une des deux numérotations. On se référera au nouveau catalogue de Dergham.

Manuscrit daté au 1466 après J.-C.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 55r-60r [Teule=68r-73r]

titre : ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

- Charfet, Raḥmani 56 (Sony 155)<sup>768</sup> = **S**

183 ff., écriture serto, 1902 après Jésus-Christ. Selon les éditeurs, cette version est fragmentaire. Nous avons eu l'occasion de le voir jusqu'au f. 27r sur microfilm<sup>769</sup>. Il est le jumeau de Syr. Mingana 68 (**L**) et Harvard, Semitic Museum 4060 (**U**). Selon le catalogue, la phrase finale est ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ, c'est à dire qui termine la répétition de l'*Ad monachos* dans **L**. Bien que je n'aie pas eu l'occasion de voir le manuscrit en entier, cet indice semble suggérer que dans ce manuscrit aussi l'*Ad monachos* a été recopié deux fois, et la deuxième fois que partiellement.

Nous n'avons pas vu l'*Ad virginem*.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. 25v-31r

- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, [?]

- Notre-Dame des Semences, Vosté 229 = **T**

C'est une copie moderne du Vat. sir. 126 (**N**).

<sup>767</sup> Teule, 'A fifteenth-century Spiritual'. DERGHAM, *Catalogue*, p. 198-217.

<sup>768</sup> DERGHAM, *Catalogue*, p. 301-310.

<sup>769</sup> Cette consultation a eu lieu au HMML (Minnesota) à partir du répertoire des microfilm de la collection Vööbus (août 2022).

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. ܐܘܨܘܪܐ,
- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. 91v-94r [?])

- Harvard, Semitic Museum 4060<sup>770</sup> = U

J'ai n'ai pas eu l'occasion de voir ce manuscrit. Il est le jumeau de Raḥmani 56 (S) et Syr. Mingana 68 (L). Tous les trois ont été copié au début du XXe siècle par le diacre Matthieu, fils de Paul, à Mossoul.

- *Ad monachos* S<sub>1</sub>, ff. [?]
- *Ad virginem* S<sub>1</sub>, ff. [?]

- Vaticano, Vaticani siriaci 371-377 = V

C'est une copie (en sept manuscrits différents) du Vat. sir. 126 (N). Probablement cette copie a été réalisée par (ou pour) les Assemani.

### 1.3 L' *Ad monachos*

Le texte syriaque de l' *Ad monachos* n'a jamais été publié. Pour l'édition critique du texte grec de l' *Ad monachos*, Wilhelm Frankenberg avait utilisé le Vat. Sir. 126 (N). Si pour l' *Ad virginem* Gressmann utilisa aussi C c'est grâce à la publication de Frankenberg. Frankenberg n'a pas publié l' *Ad monachos* car il ne le considéra pas parmi les textes les plus importants d'Évagre<sup>771</sup>. Notre édition des deux versions sera donc une *editio princeps*.

Au total, on a vingt manuscrits qui nous donnent l' *Ad monachos* : dix-huit portent la première version S<sub>1</sub><sup>772</sup> et deux la deuxième S<sub>2</sub>. Cette indication numérique est un indice précieux quant à

<sup>770</sup> Je ne l'ai pas trouvé dans le catalogue GOSHEN-GOOTSHTEIN, *Syriac Manuscripts*.

<sup>771</sup> Dans l'introduction il dit que les textes principaux sont les *Kephalaia Gnostika*, l' *Antirrhêtikos*, le *Gnostikos* et les *Lettres*. Pourquoi ne pas publier le *Praktikos* ? Nous pensons qu'il a voulu publier les textes 'importants' (*sic*) qui ne figurent pas en grec dans PG.

<sup>772</sup> On ne compte pas la citation dans le MS DS 28. Après l'achèvement de la thèse, M. Giovanni Gomiero m'a informé d'un autre manuscrit évagriens, qui comporte les chapitres 1-56. Il s'agit du Mosul 708 (*olim* Scher 92). Ce manuscrit serait très intéressant car il est syro-oriental du XVII-XVIII siècle. Après une collation, on peut l'approcher aux manuscrit **BKN**, et donc à la famille  $\alpha$ .

la diffusion de la première version dans la culture syriaque du VI<sup>e</sup> jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Les manuscrits pourtant couvrent toute l'histoire de la littérature syriaque et prouvent l'intérêt ininterrompu pour Évagre.

### 1.3.1 L'Ad monachos S<sub>1</sub>

L'édition critique ici présentée se veut une traduction basée directement sur le grec. C'est pourquoi, comme on l'expliquera plus en détail, on a retenu presque seulement deux manuscrits **D** et **I** pour la collation.

Cette traduction est appelée S<sub>1</sub> pour deux raisons précises : elle est la plus répandue et probablement la plus ancienne<sup>773</sup>. On a repéré dix-huit manuscrits. Trois manuscrits comportent une version partielle du texte : **M** et **Q** sont une sélection qui représente tout de même la moitié du texte, **O** a la moitié du texte et il s'arrête au chapitre 83. La plupart retient le texte complet (voir le tableau 1 aux pages 178-181), sauf le chapitre 48, qui manque en sa totalité. Il s'agit peut-être d'une homéotéleute, qui devrais y être déjà dans l'antigraphe grec, car la chapitre manque aussi dans S<sub>2</sub>. Je trouve toutefois que ce chapitre absent ressemble trop au chapitre suivant (49), il a donc été éliminé :

48 Ὑπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν, / ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτόνει αὐτήν.

Beaucoup de sommeil encrasse la pensée ; / bonnes veilles l'aiguisent.

49 Ὑπνος πολὺς ἐπάγει πειρασμούς, / ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ἐκφεύξεται αὐτούς.

Beaucoup de sommeil provoque les tentations ; / celui qui veille les met en fuite.

Aussi la première ligne du chapitre 87 manque complètement. Étant donné que tous les manuscrits n'ont point ces passages, on peut supposer qu'ils manquent aussi dans l'archétype et que par conséquent ils n'ont jamais été traduits.

Selon les variantes on peut diviser la tradition en deux branches principales. Une branche, β, est celle déjà esquissée par Géhin dans son analyse<sup>774</sup>, et comprend les manuscrits **ACFJ**. L'autre branche, α, comprend les manuscrits **BDIKLNMOPQSTUV**. On verra plus loin les différences principales et pourquoi la branche α est finalement la meilleure.

---

<sup>773</sup> Cfr. infra le problème du rapport entre les deux traductions.

<sup>774</sup> GEHIN, 'En marge'.

Dans le tableau 1, aux pages 178-181, on voit la structure divisée en chapitres (axe des ordonnées) et en manuscrits (axe des abscisses). Avec la « x » on signale la présence du chapitre, et avec la « y » on signale que le chapitre a subi une modification structurale, c'est-à-dire la manque d'une ligne ou un déplacement ailleurs. On note tout de suite les manques presque identiques de **M** et **Q**, et ceux qui sont propres à **O**. Toutefois la structure est bien respectée dans tous les autres manuscrits. Les variantes, comme on verra un peu plus loin, sont philologiques et non structurelles. La ponctuation syntaxique de **N** prouve clairement que la tradition a respecté la structure.

*Famille α* **BDIKLNMOPQSTUV**

Dans cette famille le chapitre 19 n'est pas inversé (comme dans la famille β), il a maintenu sa forme originale. Dans cette branche on retrouve aussi le manuscrit **D**, qui, bien que tardif, porte presque toujours les meilleures leçons proches du grec. Tous les manuscrits hormis du **D** sont regroupés sous ψ.

Seul **D** garde certaines leçons comme les chapitres 2a et 7b (absents dans les autres) et l'ordre syntaxique exact du chapitre 63. Ces trois exemples nous montrent que le copiste disposait d'un manuscrit non contaminé. Toutefois il ne s'agit pas d'un témoin parfait : il contient des graphies tardives (comme  $\text{ⲁⲓⲛⲁ}$  pour  $\text{ⲁⲓⲛⲁ}$ ) ou bizarres (à 92b  $\text{ⲙⲟⲛⲁϥⲟⲩⲁ}$  pour  $\text{ⲙⲟⲛⲁϥⲟⲩⲁ}$ ), il n'écrit pas toujours les seyame (par exemple 11ab), il confond l'ordre des lettres (à 47a  $\text{ⲗⲁⲛⲁⲛⲁⲗ}$  pour  $\text{ⲗⲁⲛⲁⲛⲁⲗ}$ ), il saute du même au même (à 61ab), il ignore quelque *mater lectionis* (à 73h  $\text{ⲙⲟⲛⲁϥⲟⲩⲁ}$  pour  $\text{ⲙⲟⲛⲁϥⲟⲩⲁ}$ , à 87b  $\text{ⲁⲓⲛⲁ}$  pour  $\text{ⲁⲓⲛⲁ}$ ).

Le manuscrit **I** partage avec **D** nombre de leçons pour l'*Ad monachos*, et partage partiellement la séquence des écrits proposée ci-dessus : l'*Ad Eulogium*, le *Praktikos* + *Gnostikos*, l'*Ad monachos*. Les particularités propres à **I** sont doubles : l'absence de l'*Ad virginem* et l'insertion de l'*Ad monachos* parmi les chapitres 39 et 40 du *Praktikos*<sup>775</sup>. Cette confrontation des deux nous permet de voir plusieurs liaisons, du point de vue formel et philologique. Le **I** pourrait-il devenir de l'antigraphe de **D** ? Pour la plupart des cas, **D** a toujours de meilleures leçons. **I** se place donc en bas dans le *stemma codicum*. Pourtant, dans les derniers chapitres **I** conserve des leçons meilleures par rapport à **D**. Il n'est donc pas un témoin direct de **D**. Toutefois, on peut penser que les deux partagent le même antigraphe, comme on peut le constater dans le *stemma codicum* du *Gnostikos*<sup>776</sup>. En plus, à chaque fois que **D** se trompe, le manuscrit **I** conserve une leçon plus correcte (chapitres 1d, 129b, etc.). Parfois **I** commet des

<sup>775</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 170, p. 323.

<sup>776</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 57.

erreurs de copiage, lorsqu'il répète le chapitre 88 après le chapitre 91 ; il n'a pas les trois derniers mots du chapitre 93b ; 126h s'arrête au deuxième mot ; il saute les chapitres 28b et 35a. Il préfère les formes unies à celle divisées (87c ܕܢܗܘܘܢ pour ܕܢܗܘܘܢ). Quant au contenu général du manuscrit, **I** comporte un texte sur la prière de Jean le Solitaire<sup>777</sup> qui se trouve aussi dans **N** sous le nom de Abraham de Nathpar et dans **A**<sup>778</sup> sous le nom de Philoxène de Mabboug. Nous aimerons souligner l'attribution exacte dans **I** par rapport aux autres deux manuscrits, dont **A** qui lui est contemporain<sup>779</sup>. Ce manuscrit semble être une collection conservatrice, qui respecte les justes attributions et dans la structure du manuscrit et dans les leçons. On doit cependant souligner l'éloignement entre **D** et **I** : ils ont seulement en commun les écrits évagriens, puisque tous les autres sont différents. Finalement, on peut supposer que les deux partagent un antigraphes commun d'Évagre<sup>780</sup>, dont la deuxième est pour l'*Ad monachos* : « Fin des 150 chapitres du bienheureux mar Évagre ». D'où vient-il ce chiffre ? La division en 137 chapitres que nous, modernes, faisons et qui se base sur le texte grec, était à peu près perçue aussi par ce copiste syriaque, qui a compris le texte en chapitres sans toutefois numéroter chaque chapitre.

On a vu que **D** comporte les leçons les plus anciennes, **I** partage avec **D** un bon nombre des leçons et la structure globale. Pour ces raisons, on retiendra **D** et **I** comme textes fondamentaux pour l'édition critique de l'*Ad monachos* et on s'en éloignera que rarement.

Malgré son ancienneté le manuscrit **B** (daté au 534) ne donne pas les meilleures leçons, et il contient déjà des altérations importantes, comme le déplacement du chapitre 85a avant 88<sup>781</sup>. Étant donné qu'il comporte un agencement aussi important, on peut penser que c'est une tradition déjà ancienne, partagé aussi par le manuscrit **P** (daté au XIII siècle). Au chapitre 2b (2a manque) se trouve une faute particulière, où au lieu de ܠܠ il y a ܠܐ, et se traduit ainsi : « En fait, un mauvais cœur perd ses fils ». Cette continuation est logique vu le chapitre 1c « Pour les [paroles de Dieu] donner aux cœurs de vos enfants ». Le scribe a corrigé le texte en connectant le chapitre 1 au chapitre 2b. Cette modification est intervenue après l'omission du chapitre 2a, car tous les manuscrits sauf **D** n'ont pas le chapitre 2a. Les trois autres, **CKS**, ont

<sup>777</sup> BROCK, 'John the Solitary'.

<sup>778</sup> BETTILOLO, 'Sulla preghiera'.

<sup>779</sup> BETTILOLO, 'Sulla preghiera', p. 84-85 et 87-89 propose pour le manuscrit **I** (qu'il appelle "L") une meilleure lecture à la fois grammaticale et de vocabulaire. Ce manuscrit serait donc un témoin moins corrompu par rapport aux autres.

<sup>780</sup> WRIGHT, *Catalogue* II, p. 804, g et j.

<sup>781</sup> Aussi le manuscrit **P** le place ici : peut-on supposer une liaison entre les deux ?



une leçon originelle, on doit supposer que les autres deux variantes ont retenu l'autre signification du verbe, notamment « ainsi [faisant] on détruit [ou tu détruiras] les pensées amères dans ton cœur ». Il reste difficile à comprendre pourquoi la plupart des manuscrits écrivent à la 3ème personne du singulier **سلا** : serait-ce la forme impersonnelle ?

Les manuscrits **M** et **Q** (ξ) suivent la même tradition : ils sont incomplets, et ils ne retiennent qu'un choix limité de l'*Ad monachos*, notamment les chapitres 1-2, 7, 9-11, 14-15, 18-20, 22-23, 33 (*tantum M*), 34, 37, 39-40, 44, 46, 49-51, 53-54, 73-78, 81-82, 85-86, 90-91, 93 (*tantum Q*), 97, 104, 106, 127. Par ailleurs il y a aussi un déplacement des chapitres : le chapitre 83 précède le chapitre 81 ; une grande partie du chapitre 88 suit immédiatement le chapitre 85b. Il est probable qu'ils partagent un antigraphe commun, comme semblent le confirmer certaines variantes (سلا pour سلا à 85a, لا خذنا لى pour لا خذنا لى à 104d, سلا pour سلا à 51b). Toutefois, ils ne sont pas identiques et ils présentent des petites variantes propres à chacun.

Le manuscrit **K** présente quelques défauts, comme le manque de 22c et 91b.

Parfois il semble que **K** et **N** soient liés entre eux (سلا pour سلا à 50b<sup>784</sup>), mais les variantes ne sont pas toujours cohérentes. **K** et **N** sont les seuls manuscrits qui incluent le *De oratione* (CPG 2452), présent par ailleurs exclusivement dans la famille β<sup>785</sup>. Rappelons-nous que tous les deux sont de grands recueils d'Évagre (**K** 130 folia et **N** 33 folia en grand format), ils ont donc sélectionné beaucoup des textes parmi divers témoins.

**LSU** (χ) sont des 'triplés' (quasi identiques) écrits par le diacre Matthieu, fils de Paul, à Mossoul en 1902. J'ai eu l'occasion de consulter une partie du **S**<sup>786</sup> et intégralement le **L**; je n'ai pas vu **U**. Les deux manuscrits analysés sont presque identiques : ils partagent certaines variantes, comme l'absence des chapitres 36, 40b, 41b et l'inversion du chapitre 42. **S** ne comprend pas le chapitre 8a. **L** ne retient pas les chapitres 39b, 63, 64, 69-72, 73gh, 88bc, le chapitre 85a est répété avant 88a (comme **B** et **P**), il saute de سلا de 127a à سلا de 128a. À 25b, **L** a la même variante سلا pour سلا comme **NOP**.

<sup>784</sup> Le manuscrit **P** s'accorde ici, mais il reste difficile à le connecter à ces deux.

<sup>785</sup> ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, SC 589, p. 132-133.

<sup>786</sup> Jusqu'au chapitre 59a.

En plus, le manuscrit **L**<sup>787</sup> au f. 27v ne présente aucune solution de continuité : il y a seulement une croix ✦ après le dernier chapitre, et il passe à un autre texte, qui se révèle être encore l'*Ad monachos* à partir du chapitre 81, jusqu'à 134a. Cette deuxième copie ne garde pas tous les chapitres mais une grande partie : les chapitres 89, 91, 106, 115, 117, 121, 123 manquent, ainsi qu'une grande partie du 126 et 134b-137. La question est de savoir pourquoi le copiste a encore recopié, quoique partiellement, l'*Ad monachos*<sup>788</sup>.

### Famille $\beta$ ACFJ

La famille  $\beta$  peut être considérée soit comme une branche de la famille  $\alpha$ , soit comme une dérivation indépendante de l'original  $\omega$ . La caractéristique principale réside dans l'inversion du chapitre 19. J'estime presque impossible qu'une variante aussi spécifique se soit produite de manière indépendante en quatre manuscrits. De plus, beaucoup d'autres variantes excluent ces quatre manuscrits de la famille  $\alpha$ , comme le manque de  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  à 43a (sauf **J**),  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  à 45a,  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  à 25b, etcetera. D'un point de vue général, tous les quatre contiennent le *De oratione* (CPG 2452), qui est presque totalement absent dans la famille  $\alpha$ , sauf pour les manuscrits **KLNSU**.

Puisque les manuscrits de cette famille ne portent aucune leçon originale, on ne les retiendra pas pour l'édition critique. Elles seront signalées pour montrer l'histoire de la tradition manuscrite.

Les manuscrits **A** et **F** s'inspirent d'un même antigraphe. Ils présentent les mêmes variantes importantes, comme l'absence du chapitre 24b, ou des mots différents au chapitre 137 ( $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$ ) ou des variantes légères (15f:  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$ <sup>789</sup>; 128a:  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$ ; 44b  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$  pour  $\text{ⲛⲓⲛⲉⲛⲉ}$ <sup>790</sup>). **F** est toutefois indépendant, il ne comporte pas certains chapitres, comme le chapitre 92.

<sup>787</sup> On peut penser aussi aux autres deux manuscrits ?

<sup>788</sup> Il serait intéressant vérifier les autres deux, pour voir si le diacre Matthieu a copié le texte une fois et demie dans les autres, et on pourrait donc penser qu'en copiant l'antigraphe il y a déjà une erreur dès le début.

<sup>789</sup> Cette variante figure dans **I**, mais les deux sont indépendantes, depuis elle ne change pas le sens de la phrase, mais ajoute une petite glose.

<sup>790</sup> Cette variante est aussi présente dans **A**, mais, puisque le manuscrit **A** est d'une autre famille, il faut penser qu'il s'agit d'un changement grammatical indépendant.

Selon la reconstruction du *De oratione* faite par Hausherr<sup>791</sup>, le manuscrit **A** vient d'un antigraphes plus ancien par rapport aux autres témoins **CFJN**. Il faut quand même faire attention, car le *De oratione* n'est pas propre à la famille  $\alpha$ , et donc la transmission de ce texte particulier est indépendante.

Les manuscrits **C** et **F** dérivent d'une collection ascétique commune. Si on regarde le tableau récapitulatif de Géhin<sup>792</sup>, les deux manuscrits partagent 26 extraits dans le même ordre. Le **C**, comparé à **F**, a éliminé des pièces. Au contraire le **C** recueille probablement plusieurs collections<sup>793</sup> et en plus de celle partagée avec **F**, y ajoute d'autres pièces. Que **C** soit un ensemble de plusieurs collections, nous pouvons le constater aussi dans le manuscrit lui-même. Le manuscrit, contrairement aux autres, est plein des corrections en marge. Parfois ces sont des simples corrections d'erreurs d'écriture (f. 28v **C**<sub>2</sub>  $\text{ⲁⲃⲏⲛⲟⲩ}$  pour **C**  $\text{ⲁⲃⲏⲛ}$ ), mais parfois ces sont des leçons différentes ou des contaminations. À titre d'exemple : au chapitre 2b on trouve  $\text{ⲛⲁⲗ}$  mais une autre (ou la même) main (**C**<sub>2</sub>) a écrit l'olaph  $\text{ⲛ}$  sur le lomad  $\text{ⲁ}$ , en donnant ainsi la juste version du texte en accord avec **F**. Le chapitre 24b est absent dans deux manuscrits, **A** et **F**, qui sont très proches de **C**, se partagent les leçons et la structure interne du manuscrit. Dans **C**, le chapitre 24b est noté en marge. Les solutions possibles sont doubles. Ou le copiste s'est trompé en sautant une ligne et il l'a copié après lors de la révision, ou le copiste, lors de la révision, a contrôlé un autre manuscrit et ajouté une phrase qui est tout à fait logique. AdMon 42b a comme finale  $\text{ⲛⲁⲗ}$  selon **D** ; toutefois le bras  $\psi$  porte  $\text{ⲛⲁⲗⲛⲁⲗ}$ , et la tradition de la famille  $\beta$  a  $\text{ⲛⲁⲗ}$  ; **C**<sub>2</sub> écrit en marge le mot  $\text{ⲛⲁⲗⲛⲁⲗ}$  en accord avec  $\psi$ . Le mot final partagé par les meilleurs manuscrits de la famille  $\alpha$  (i.e. **BDKI**) est écrit au chapitre 99a à côté (**C** : f. 96r colonne centrale). AdMon 113c, **C**<sub>2</sub> écrit en marge le mot qui apparaît dans **K** et **N**. Dans un cas (44b  $\text{ⲛⲁⲗⲛⲁⲗ}$  pour  $\text{ⲛⲁⲗⲛⲁⲗⲛⲁⲗ}$ ), il semble que **C** corrige le texte en effaçant une mauvaise lecture. Tous ces indices portent à croire que **C** était copié à partir des manuscrits de la famille  $\beta$ , avec laquelle il partage un bon nombre des leçons et sa structure. Ensuite le copiste a fait une comparaison générale avec les autres manuscrits desquels il a emprunté des œuvres qui n'étaient pas comprises dans le recueil original. C'est ici qu'a eu lieu la contamination entre la famille  $\alpha$  (et peut-être plus particulièrement le bras  $\psi$ ) et le manuscrit **C**.

<sup>791</sup> HAUSHERR, 'Le "De Oratione"', p. 8-9.

<sup>792</sup> GEHIN, 'En marge', p. 300-301.

<sup>793</sup> GEHIN, 'En marge', p. 289.

Tout comme **C**, **J** et **A** sont eux aussi contaminés. **A** note souvent les mots en marge (correction tardive ? voir au chapitre 25b la correction de ԿԻԿԵՍ sur ԿԻԿԵՍ), tandis que **J** les insère dans le texte (comme 54c ԿԻԿԵՍ pour ԿԻԿԵՍ est partagé avec **B** et **K** de la famille  $\alpha$  ; 55b ԿԻԿԵՍ comme **D** ; 58b ԿԻ au début de la phrase partagée avec **B** et **D** ; à 106a il y a ԿԻԿԵՍ en accord avec toute la famille  $\alpha$  et contrairement à **ACF**).

**F** et **J** sont liés, bien qu'il ne soit pas clair comment cette liaison s'est opérée dans l'*Ad monachos*, bien qu'ils partagent parfois certaines leçons (103a : ԿԻԿԵՍ avant ԿԻԿԵՍ).

### *Le manuscrit D*

Le manuscrit **D** conserve presque toujours les leçons les plus proches de l'original grec original. C'est le seul manuscrit qui comprend les chapitres 2a et 7b et au chapitre 19b il garde ԿԻԿԵՍ tandis que presque tous les autres simplifient en recourant au plus ordinaire ԿԻԿԵ (comme à 19a) ; au chapitre 71a il y a ԿԻԿԵՍ, et le **D** a ԿԻԿԵ (cri) et non ԿԻԿԵ (tristesse) comme le font les autres, qui, en inversant les lettres, ont substitué le mot par un mot familier au vocabulaire évagrien ; au chapitre 34b il a ԿԻԿԵ (maintenu aussi dans la famille  $\beta$ ) là où toute la famille  $\alpha$  a ԿԻԿԵ. Vu ces données, les hypothèses sont doubles : ou le manuscrit **D** est une mauvaise copie d'un manuscrit (probablement) ancien qui n'avait pas encore les variantes présentes dans tous les autres, ou le manuscrit a été copié avec le texte grec original à côté. Une influence directe ou indirecte de la version  $S_2$  est à écarter<sup>794</sup>. J'ai tendance à croire que la première option est la meilleure aussi car il n'intègre pas 48 et 78a. Le scribe n'est pas un lettré, il transcrit ce qu'il entend (ou prononce), il ne conserve pas la graphie traditionnelle intégrale des mots. Une autre différence notable entre **D** et tous les autres manuscrits est le chapitre 63. Tous les manuscrits ont ԿԻԿԵՍ ԿԻԿԵՍ ԿԻԿԵՍ (« La vie monastique des solitaires garde la connaissance »), tandis que **D** écrit ԿԻԿԵՍ ԿԻԿԵՍ ԿԻԿԵՍ (« La connaissance garde la conduite du solitaire »). Il est évident que **D** est le seul manuscrit à maintenir la forme ancienne, proche du texte grec. Aucun manuscrit grec donne « connaissance » à l'accusatif, et en latin seulement un manuscrit (manuscrit latin **R**) concorde avec cette inversion ; l'arménien donne

<sup>794</sup> Si le chapitre 2b peut nous faire douter, le chapitre 7b est tout à fait différent de  $S_2$ , et nous confirme une traduction diverse.

« connaissance » au nominatif<sup>795</sup>. Les autres manuscrits syriaques (branche  $\psi$ ) ont choisi une forme plus simple et en même temps plus logique. On pourrait suggérer que la phrase a été inversée dans la branche  $\psi$  car on voulait souligner que l'étape la plus simple (πολιτεία / ܩܘܪܘܢܐ) soutienne la plus avancée (γνώσις / ܩܘܪܘܢܐ). La phrase a été inversée, mais ainsi on ne traduit avec précision la pensée d'Évagre.

Ces deux chapitres nous poussent à croire que le copiste du manuscrit **D** a eu en face à lui un antigraphe très ancien qui n'avait pas encore les modifications présentes dans tous les autres manuscrits (branche  $\psi$ ).

### *Établissement du texte de l'Ad monachos S<sub>1</sub>*

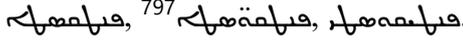
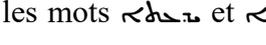
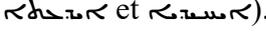
Le texte de l'*Ad monachos* présente beaucoup des variantes, la plupart sans importance : un  $\alpha$  ou un  $\epsilon$  en plus ou en moins, la présence ou moins du  $\Delta$  comme *nota accusativi*. Les variantes significatives qui nous permettent aussi de rapprocher les manuscrits entre eux ont été signalées auparavant. De façon générale, on note dans l'apparat critique toutes les variantes des manuscrits **D** et **I** lorsqu'ils divergent ; pour les autres manuscrits, il y a seulement les variantes qui changent vraiment le sens de la phrase (un autre mot ou une ajoute).

En plus, on voit que la famille  $\beta$  et la plupart des manuscrits ne présentent aucune variante valable. Leur présence dans l'apparat critique est justifiée par la compréhension du texte dans l'histoire de la littérature syriaque, et donc pour illustrer la *Überlieferungsgeschichte* (« histoire de la transmission »)<sup>796</sup>. Mais si les autres manuscrits de  $\alpha$  peuvent quelquefois corriger **D** (parfois on trouve  $\psi$  contre **D**), la famille  $\beta$  a été éliminée dans la *constitutio textus*. En plus, on voit dans le *stemma codicum* que  $\omega$  ne coïncide pas avec  $\alpha$ . J'estime d'ailleurs que le texte ne nous est pas parvenu sans modification. À titre d'exemple on peut citer la chute du chapitre 87a (qui est en revanche présent dans S<sub>2</sub>) et le témoignage de Dadisho' (qu'on discutera plus loin dans le chapitre dédié à la réception de l'*Ad monachos*) où on trouve une meilleure forme du chapitre 12b, qui nous fait redouter que le texte que nous avons reconstruit n'est pas parfait ou coïncide avec  $\omega$ .

Toutes les erreurs graphiques ne seront pas signalées et on placera dans le corpus du texte la graphie correcte. Pour le mot πεντηκοστή on a choisi ܩܘܪܘܢܐ, une forme qui nous

<sup>795</sup> L'arménien met toute la phrase au pluriel (Զկարգս միայնակեցաց պահեցեն գիտութիւնք. « Les connaissances gardent les conduites des moines »).

<sup>796</sup> Voir par exemple DARLING YOUNG et KARAPETYAN, *Evagrius Ponticus, Letters*, p. 5.

semble la plus commune ; les graphies écartées sont .<sup>797</sup> Pour les mots  et  on a toujours choisi la forme sans olaph  initiale (on a donc exclu  et ).

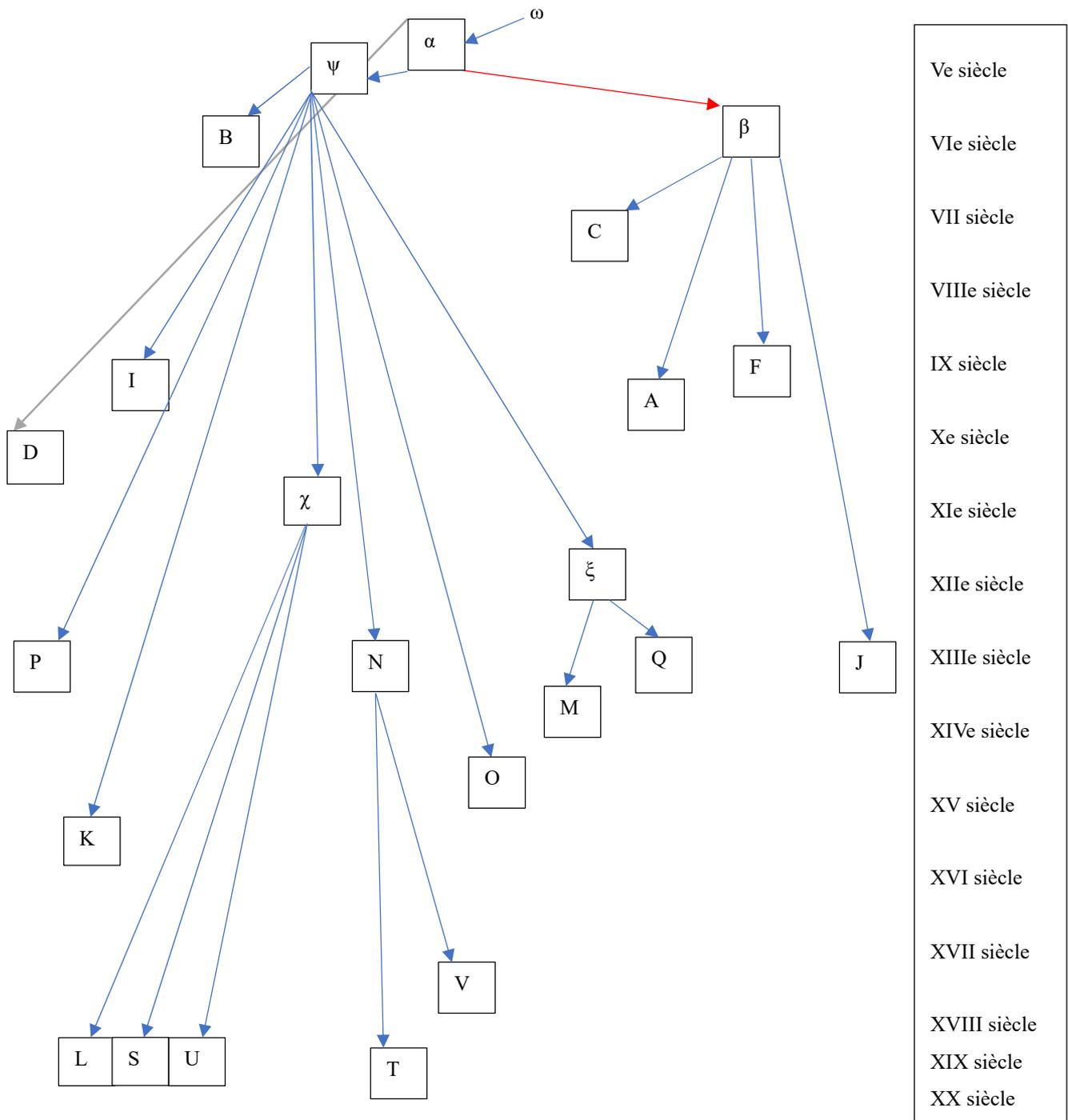
On signale seulement les folia du **D** et **I**. Pour la ponctuation on se contentera des points diacritiques qui indiquent un changement pour les homographes :  pour indiquer le féminin, le seyame () pour le pluriel. Pour la ponctuation syntaxique, on a repris celle qu'on a trouvée dans les manuscrits. À propos l'importance de cette ponctuation on discutera plus loin dans l'étude de la traduction. On a tenu compte de toute la ponctuation syntaxique qu'on a trouvée dans les manuscrits, en se référant en particulier à **N**, qui garde avec acribie les croix à quatre points ; **O**<sup>798</sup> et **Q** sont aussi minutieux quant à la division des chapitres, tandis que **P** n'écrit que parfois les croix ; **M** se révèle être une source qui peut corriger la ponctuation de **N**. On a transcrit les croix qu'on a trouvées et on n'a pas 'normalisé' afin de montrer la division propre à la traduction syriaque.

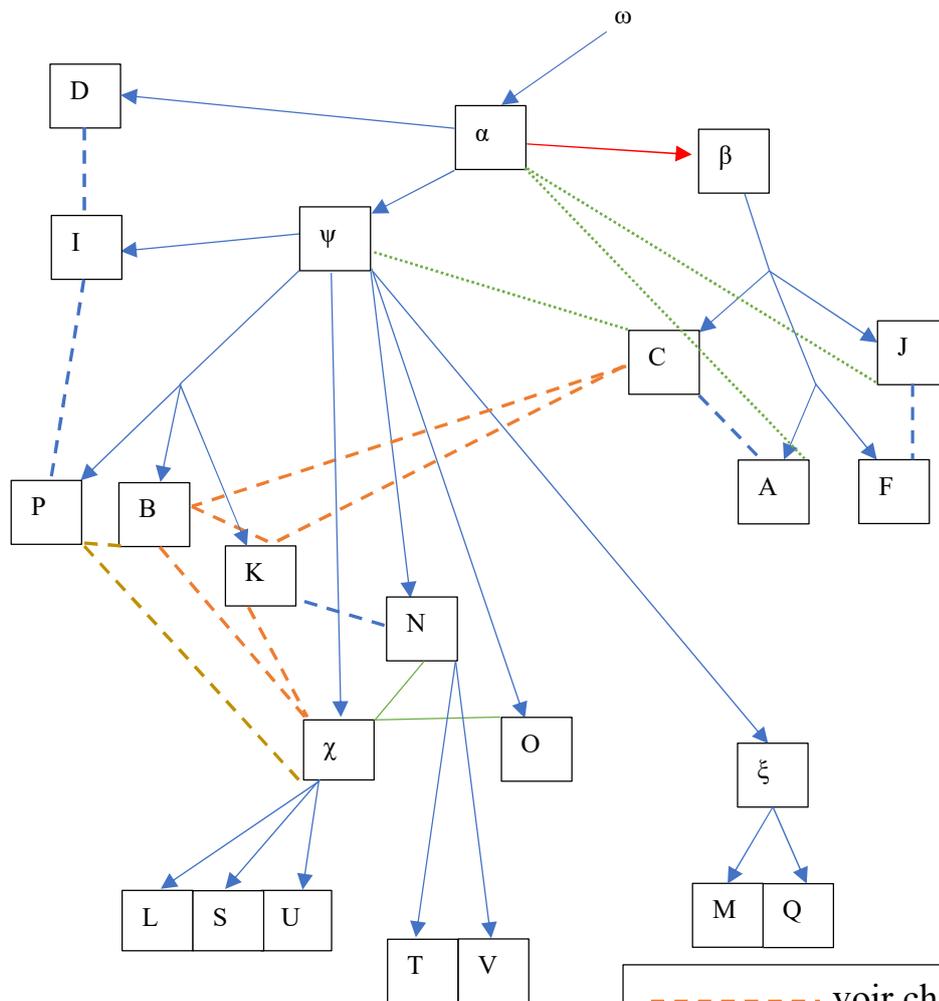
Ci suit deux *stemmata codicum* possible tiré d'après les données exposées auparavant. La première indique les relations entre les manuscrits et les classe selon leur hauteur chronologique. La seconde, en revanche, explique en détail les relations entre les manuscrits, mais ne fournit pas d'indications chronologiques.

---

<sup>797</sup> Pour le seyame voir BUTTS, 'The Use of syāmē'.

<sup>798</sup> Ce manuscrit n'utilise qu'une croix à quatre points sous une forme 'abrégée', c'est-à-dire trois points en position verticale, le point médian en noir et les autres deux en rouge.





- - - - - voir chapitre 2b  
 ——— voir chapitre 25  
 ..... contaminat. α (ou ψ) vers β  
 - - - - - chapitre 85a avant 88a

- |   |  |
|---|--|
| <b>A</b> = BL Add. 12167 (875)            | <b>B</b> = BL Add. 12175 (534)           |
| <b>C</b> = BL Add. 14578 (VII s.)         | <b>D</b> = BL Add. 14579 (913)           |
| <b>F</b> = BL Add. 14621 (802)            | <b>I</b> = BL Add. 18817 (IX s.)         |
| <b>J</b> = BL Rich. 7190 (XIII s.)        | <b>K</b> = BL Or. 2312 (XV/XVI s.)       |
| <b>L</b> = Mingana 68 (1902)              | <b>M</b> = Mingana 86 (XIV s.)           |
| <b>N</b> = Vat. sir. 126 (1233)           | <b>O</b> = Sachau 202-203 (XV s.)        |
| <b>P</b> = Sachau 352 (XIII s.)           | <b>Q</b> = Mor Ephrem (XIII s.)          |
| <b>S</b> = Rahmani 56 (1902)              | <b>T</b> = NDS 627 (1905)                |
| <b>U</b> = Harvard, Sem. Mus. 4060 (1902) | <b>V</b> = Vat. sir. 371-377 (XVIII s.?) |

Ci suit un tableau qui présente tous les manuscrits d'Évagre qui comportent l'*Ad monachos*, sauf pour TV, copies du N, et LU, jumeaux du S. La lettre « x » indique que le chapitre est présent dans son intégralité, tandis que la lettre « y » indique qu'il y a une modification (partialité, déplacement, variante significative). L'absence d'une lettre indique que le chapitre n'est pas présent.

cap/man.	A	B	C	D	F	I	J	K	M	N	O	P	Q	S
1	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
2	y	y	y	x	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y
3	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
4	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
5	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
6	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		y
7	y	y	y	x	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y
8	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
9	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
10	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
11	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
12	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
13	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
14	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
15	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
16	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
17	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
18	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
19	y	x	y	x	y	x	y	x	x	x	x	x	x	x
20	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
21	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
22	x	x	x	x	x	x	x	y	x	x	x	x	x	x
23	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
24	y	x	x	x	y	x	x	x		x	x	x		x
25	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
26	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
27	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
28	x	x	x	x	x	y	x	x		x	x	x		x
29	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
30	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
31	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
32	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
33	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x
34	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
35	x	x	x	x	x	y	x	x		x	x	x		

36	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
37	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
38	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
39	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	y
40	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	y
41	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		y
42	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
43	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
44	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
45	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
46	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
47	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
48														x
49	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
50	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
51	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
52	x	x	x	x	x	x	x	x		x	y	x		x
53	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
54	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
55	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
56	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
57	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
58	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x
59	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
60	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
61	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
62	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
63	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
64	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
65	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
66	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
67	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
68	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		
69	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
70	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
71	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
72	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
73	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
74	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
75	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
76	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
77	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
78	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
79	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
80	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
81	x	x	x	x	x	x	x	x	y	x	x	x	y	
82	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
83	x	x	x	x	x	x	x	x	y	x	x	x	y	
84	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		

85	x	y	x	x	x	x	x	x	y	x		x	y	
86	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
87	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
88	x	y	x	x	x	x	x	x	y	x		y	y	
89	x	y	x	x	x	x	x	x		x		x		
90	x	x	x	x	x	x	x	x	y	x		x	y	
91	x	x	x	x	x	y	x	y	x	x		x	x	
92	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
93	x	x	x	x	x	y	x	x		x		x	x	
94	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
95	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
96	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
97	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
98	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
99	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
100	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
101	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
102	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
103	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
104	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
105	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
106	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
107	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
108	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
109	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
110	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
111	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
112	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
113	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
114	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
115	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
116	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
117	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
118	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
119	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
120	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
121	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
122	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
123	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
124	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
125	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
126	x	x	x	x	x	y	x	x		x		x		
127	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	
128	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
129	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
130	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
131	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
132	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
133	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
134	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
135	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		

136	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		
137	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x		x		

### 1.3.2 L'Ad monachos S<sub>2</sub>

La tradition manuscrite de S<sub>2</sub> est beaucoup plus restreinte, car elle ne compte que deux manuscrits : **E** et **H**. Toutefois tous les deux sont très anciens, datables du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle. Il est évident que le manuscrit **H** est le meilleur. Il me semble que le manuscrit **E** n'apporte aucune leçon meilleure sauf pour quelques détails indiqués dans l'édition. Comme dans S<sub>1</sub>, le chapitre 48 manque, toutefois le 87a est présent.

Le manuscrit **E** est fort abîmé dans les premières pages (ff. 26r-v) et parfois dans les coins et les bords d'autres pages.

Le manuscrit **H** est beaucoup plus proche du texte original, comme certaines leçons le confirment : 106b **H** a ܠܘܠܘܬܐ (ténèbres) et **E** ܠܘܠܘܬܐ (mort). Néanmoins, il préfère une graphie défective : 26a ܠܘܠܘܬܐ pour ܠܘܠܘܬܐ, 39b et 40b ܠܘܠܘܬܐ pour ܠܘܠܘܬܐ, 59a ܠܘܠܘܬܐ pour ܠܘܠܘܬܐ. Ainsi à 16a, il orthographie mal le mot ܠܘܠܘܬܐ (« pauvreté ») en inversant deux lettres en créant ainsi ܠܘܠܘܬܐ (« réfutation »). Trois fois **E** présente la leçon correcte, aux chapitres 16a, 53a et 124c.

Le manuscrit **E** élimine près d'un quart du texte : 1cd, 15, 22cd, 24a, 29, 32, 34-37, 42a, 43b, 47d, 62e, 64, 70, 72b (deuxième partie), 74, 75a, 79b, 87c, 88, 90, 92, 105, 109-110, 115, 126jklmno, 129.

#### Établissement du texte de l'Ad monachos S<sub>2</sub>

Dans l'édition nous avons recopié presque toujours le **H** et mis le **E** en note. Les variantes orthographiques ne sont pas signalées. Pour « pentecôte », « solitaire » et « solitude », on a choisi la forme qu'on trouve dans **H**, bien qu'il y ait un glissement entre l'omission ou la présence du waw ܘ et de l'olaph initial (ܘܘܘܘܘ et ܘܘܘܘܘܘ).

Pour la ponctuation nous reprenons seulement les points diacritiques qui indiquent un changement pour les homographes : ܘܘ pour indiquer le féminin, le ܘܘ relatif « qui / celui », le ܘܘ pour le pluriel.

Pour la ponctuation en outre on se réfère à ce qui on trouve dans les manuscrits ; on note l'absence de la croix à quatre points présente dans S<sub>1</sub>.

### 1.3.3 Digression : la différence des titres entre S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>

Comme on a vu dans la présentation du texte grec, le titre est déjà attesté dans le *Praktikos* et confirmé par l'attestation de Socrate : Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις ἀδελφούς. La première chose à noter, commune aux deux traductions, est la présence du mot כְּנַנְתָּ (« frères »), dont l'occurrence (avec la traduction latine) nous semble confirmer que la lecture en grec ἀδελφούς et non μοναχούς en grecque est juste. S<sub>2</sub> comporte un titre unique : כְּנַנְתָּ כְּנַנְתָּ הָאֵל כְּנַנְתָּ הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל. Dans S<sub>1</sub> on trouve une pluralité de titres qui est toutefois réductible à la forme Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις ἀδελφούς, כְּנַנְתָּ הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל<sup>799</sup> ; כְּנַנְתָּ semble traduire ἐν κοινοβίοις, et כְּנַנְתָּ le συνοδίαις<sup>800</sup>. Ce titre, avec des ajouts au début comme כְּנַנְתָּ הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל, se retrouve dans ACIKLN, et l'essence du titre כְּנַנְתָּ הָאֵל aussi dans DJOPS. Dans ACIJKMOQ le texte est qualifié de כְּנַנְתָּ (« exhortation »), mais il s'agit d'un titre très commun pour les œuvres d'Évagre en syriaque, et donc ce titre n'est pas un véritable indice pour relier les manuscrits<sup>801</sup>. Les manuscrits MQ ne reproduisent que partiellement le texte (voir le tableau 1) et leurs titres signalent cette particularité : M כְּנַנְתָּ הָאֵל הָאֵל הָאֵל « un petit peu de l'exhortation », et Q כְּנַנְתָּ « de l'exhortation ».

Un petit tableau récapitulatif pourrait nous aider à comprendre ces changements du grec au syriaque.

Πρὸς	הָאֵל
τοὺς	הָאֵל
ἐν κοινοβίοις	כְּנַנְתָּ
συνοδίαις	כְּנַנְתָּ
[om.]	כְּנַנְתָּ
ἀδελφούς	כְּנַנְתָּ [post הָאֵל]

<sup>799</sup> Il faut noter que le titre du *Praktikos* en syriaque diffère de son original grec, et en revanche s'approche au titre de l'*Ad monachos*. Par exemple dans le BL Add. 14578 on lit כְּנַנְתָּ הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל הָאֵל (en général ÉVAGRE, *Traité pratique I*, SC 170, p. 320 et 401).

<sup>800</sup> En fait כְּנַנְתָּ est souvent utilisé pour rendre le grec συν (voir TS I, col. 147).

<sup>801</sup> On rappelle que la collection copiée par Čiček (notre manuscrit Q) est intitulée dans son ensemble « Exhortation » כְּנַנְתָּ.

#### 1.4 L' *Ad virginem*

Le texte de l' *Ad virginem* S<sub>2</sub> a été déjà édité par Frankenberg<sup>802</sup>. Le livre de Frankenberg est une édition d'Évagre qui en général se base sur deux manuscrits : BL Add. 14578 (C) et BL Add. 17167<sup>803</sup>. Le BL Add. 17167 ne contient pas l' *Ad virginem*, et donc l'édition de l' *Ad virginem* est faite à partir du C seul. Ce choix explique pourquoi Frankenberg l'a placé dans la section « Briefe »<sup>804</sup> juste avant les lettres : c'est le même ordre et le même titre que C (« Lettre à la vierge »). Pour son édition critique Hugo Gressmann avait non seulement profité du texte de Frankenberg, mais également du Vat. Sir. 126 (N). Contrairement à Frankenberg, notre édition critique de l' *Ad virginem* S<sub>2</sub> prendra en compte deux manuscrits.

Notre édition de l' *Ad virginem* S<sub>1</sub> est une *editio princeps*.

Onze manuscrits comportent l' *Ad virginem*, neuf dans la première version S<sub>1</sub>, et deux dans la deuxième S<sub>2</sub>. Aucun de ces manuscrits, sauf C, est compris dans l'étude de Géhin sur un ensemble de dix manuscrit appelé 'collection édessenne'<sup>805</sup>. Si ces dix manuscrits collectés par Géhin ne retiennent pas l' *Ad virginem*<sup>806</sup>, il faudra proposer une circulation différente et donc un autre *repertorium* que celui proposé par Géhin, qui je present plus tarde aux pages 240-241.

##### 1.4.1 L' *Ad virginem* S<sub>1</sub>

La traduction de l' *Ad virginem* dans S<sub>1</sub> se rencontre dans neuf manuscrits (DJKLNSTUV). Comme on a vu auparavant pour l' *Ad monachos* S<sub>1</sub>, les manuscrits TV sont des copies du N, et SU sont des triplés avec L.

Malheureusement le manuscrit G est défectueux et le texte s'arrête au troisième mot de 9b. Tous les autres manuscrits comportent la traduction S<sub>1</sub> complète jusqu'au chapitre 50. Étant donné qu'aucun témoin direct ou indirect ne comporte pas les chapitres 51-56 et qu'une version arménienne, basée sur le syriaque, s'arrête-t-elle aussi au chapitre 50, je crois pouvoir en conclure que les chapitres 51-56 n'ont jamais été traduits en S<sub>1</sub>.

---

<sup>802</sup> FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 562-565 avec rétroversion en grec.

<sup>803</sup> Manuscrit du VII siècle ; les deux tiers sont d'Évagre, un tiers se réfère à Marc le Moine (WRIGHT, *Catalogue*, II, p. 676-678).

<sup>804</sup> En effet, si l' *Ad virginem* n'avait pas été compris comme 'lettre', il n'aurait pas été publié.

<sup>805</sup> GEHIN, 'En marge'.

<sup>806</sup> Géhin se demande : « Faut-il supposer que ces sentences destinées à une moniale ont semblé inadaptées à une communauté d'hommes ? » (GEHIN, 'En marge', p. 293, n. 25).

En considérant l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>, le manuscrit **D** est encore un témoin fiable pour l'*Ad virginem*, bien qu'il semble corrompu. Il s'agit cependant du plus ancien manuscrit et les autres témoins sont bien plus tardifs. **K** est du XVe/XVIe siècle, **GN** du XIIIe siècle, et **LTU** du début du XXe siècle. La diffusion limitée de l'*Ad virginem* ne nous permet pas d'élaborer un *stemma codicum* développé, bien qu'il y ait une certaine liaison parmi **GKLN** (=γ) contre **D**. On ne retiendra ici que les cinq manuscrits presque indépendants (**DGKLN**).

Le manuscrit **D** ne retient pas une graphie pleine, mais défective comme pour l'*Ad monachos* : ܠܚܘܠܘܬܐ pour ܠܚܘܠܘܬܐ (chapitre 10). Le titre des **D** et **G** est « Pour les vierges [ܠܘܠܘܬܐ] », tandis que **KN** ont un singulier. Ces deux derniers manuscrits conservent aussi le titre grec, παραίνεσις = ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ. Les **LS(U)** n'ont pas de titre mais la numération ܠ car l'*Ad virginem* est inséré parmi les lettres d'Évagre. Le titre « lettre » ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ est aussi présent dans **C** (qui lui comprend toutefois S<sub>2</sub>).

En général le manuscrit **D** (et le **G** pour la partie conservée) change presque tout le texte en utilisant à partir du titre le pluriel. J'estime ce changement comme une « normalisation » à l'instar de l'*Ad monachos* et du fait que le texte est visiblement adressé à une communauté cénobitique. Nous ne donnons que quelques exemples. Dans le texte les seyame ajoutés par **D** et **L** sont toujours signalés dans les notes en bas de page : chapitre 1<sup>807</sup> ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ pour ܠܘܠܘܬܐ ; chapitre 2<sup>808</sup> ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ pour ܠܘܠܘܬܐ ; chapitre 12 ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ pour ܠܘܠܘܬܐ.

Le manuscrit **D** conserve cependant, comme pour l'*Ad monachos*, certaines leçons qui se révèlent être plus proches du texte grec. Au chapitre 13, dans **D** on trouve ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ et les autres ܠܘܠܘܬܐ ; bien que les deux termes puissent être corrects, le dictionnaire donne ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ comme traduction de διήγεμα<sup>809</sup>. À 22 pour αἰσχρόν **D** note ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ et **KLN** ܠܘܠܘܬܐ ; bien que ce soit opposé à καλός, le lemme n'est pas construit avec un *alpha privativum*, et le sens est plus proche de αἰσχρός « honteux »<sup>810</sup>. Le mot ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ garde en revanche cette signification précise ; on peut supposer une confusion entre ܠ et ܐ avec l'ajout de la négation ܠ.

**D** parfois peut être corrigé par les autres manuscrits. Il ne conserve donc pas le texte ω.

<sup>807</sup> En effet c'est une erreur, la forme correcte est ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ, présente en **G** mais sans seyame.

<sup>808</sup> Une autre erreur, car cette forme n'existe pas, elle doit être ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ.

<sup>809</sup> SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon*, p. 1531.

<sup>810</sup> La même traduction αἰσχρόν = ܠܘܠܘܬܐܝܢܐ se trouve en *Ad monachos* 82b.

Le manuscrit **G** (XIIIe siècle) est très particulier. Si dans la plupart des manuscrits l'*Ad virginem* suit l'*Ad monachos* ou d'autres textes évagriens, dans le **G** il est isolé. Le texte de l'*Ad virginem* apparaît seulement au f. 71v. Le texte qui précède l'*Ad virginem* est « l'histoire d'un homme de Dieu de la ville de Rome, aux temps de Rabbula d'Édesse ». Après une page blanche il y a des extraits de l'histoire de Macaire<sup>811</sup>, mais la mise en page semble différente. Il faisait probablement partie d'un manuscrit plus grand qui a été démembré. Bien qu'un court témoin, **G** porte des leçons propres après 4a, 4b, 7b et 8b. En particulier à la fin des chapitres 7 et 8 il y a des longs ajouts :

4a2 ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ  
 4c ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ  
 7c ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ  
 8c ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ

On pourrait se poser la question si ces ajouts ne témoigneraient pas des parties grecques perdues. Bien qu'on ait un seul manuscrit en grec, la tradition latine (quoiqu'elle aussi avec un seul manuscrit) et les autres manuscrits syriaques sont unanimes. Il faut les considérées comme des interpolations propres à **G** seul.

**L** et **S** ont placé le texte parmi les lettres d'Évagre sous le numéro 21 (ܩ). Le copiste omet très souvent le seyame du pluriel.

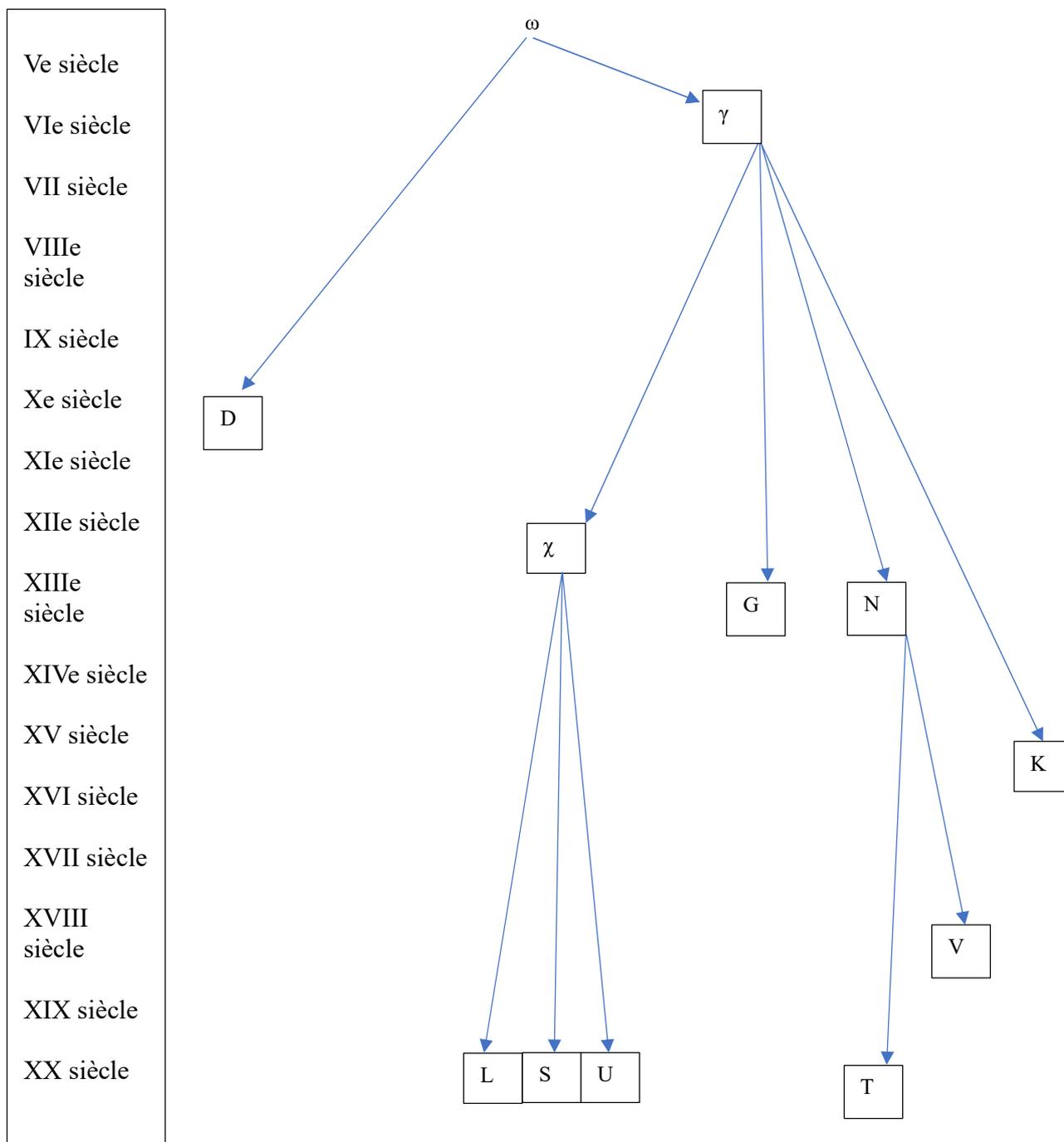
Le titre varie souvent mais pas trop :

- ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ (D)
- ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ (G)
- ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ (K)
- ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ (N)

ܩܘܪܒܐ (DKN) est à noter. Le titre grec est Παράινεσις πρὸς παρθένον, « Exhortation à une vierge », et le mot ܩܘܪܒܐ est par conséquent plus précis.

<sup>811</sup> Voir TODA, *Vie de S. Macaire*, p. 497. Bien que ce manuscrit ne soit pas utilisé par Toda (car il est trop fragmentaire), il est intéressant de noter que cinq autres manuscrits (sur six !) sont du XIIIe siècle : Paris, BNF, Syr. 234 ; BL Add. 14732 ; BL Add. 14735 ; Cambridge, Univ. Library, Add. 2016 ; Paris, BNF, Syr. 236 (cfr. TODA, *Vie de S. Macaire*, p. 6-10).

La tradition peut donc être divisée en deux branches. D'un côté, nous avons le manuscrit **D**, qui contient quelques-unes des meilleures leçons, et de l'autre, le groupe  $\gamma$ , qui rassemble les autres manuscrits. Ci suit une *stemma codicum* possible tiré d'après les données exposées auparavant.



**D**= BL Add. 14579 (913)

**K**= BL Or. 2312 (XV/XVI s.)

**N**= Vat. sir. 126 (1233)

**T**= NDS 627 (1905)

**V**= Vat. sir. 371-377 (XVIII s.?)

**G**= BL Add. 14738 (XIII s.)

**L**= Mingana 68 (1902)

**S**= Rahmani 56 (1902)

**U**= Harvard, Sem. Mus. 4060 (1902)

### *Établissement du texte de l'Ad virginem S<sub>1</sub>*

Nous avons reproduit presque intégralement **D** en tenant en compte de tous les autres témoins par rapport de l'original grec.

Pour la ponctuation nous renvoyons à l'*établissement du texte de l'Ad monachos S<sub>1</sub>*. La croix à quatre points ✦ est présente en **L** qu'une seule fois. Par contre **N** subdivise presque tous les chapitres par la croix.

### 1.4.2 L'Ad virginem S<sub>2</sub>

La deuxième version se trouve seulement dans deux manuscrits : **C** et **H**. Comme pour l'*Ad monachos S<sub>2</sub>* on remarque l'ancienneté de ces deux témoins. Ils datent du VI-VII siècle. Dans le **H**, le texte se trouve dans son propre contexte. C'est un recueil de la deuxième version des œuvres d'Évagre. Cependant pour **C** la situation est plus compliquée. Il comporte presque toutes les œuvres du S<sub>1</sub>. Géhin explique que le copiste du **C** voulait constituer une grande collection des œuvres d'Évagre. Mais dans les collections S<sub>1</sub> dont il disposait, l'*Ad virginem* était fragmentaire. Dès lors il a pris le texte, plus complète, qui était dans une autre collection, peut-être diverse mais quand même d'Évagre<sup>812</sup>. On est sûr que **C** reprend S<sub>2</sub> non seulement pour l'*Ad virginem*, car il utilise d'autres textes de S<sub>2</sub> comme l'*Ad Anatolium* et un chapitre du *Praktikos* qui lui introduit une autre œuvre<sup>813</sup>.

La collation est très simple. Il faut retenir le **H** comme primaire. De plus, le **H** date d'une époque plus ancienne par rapport au **C**. Les seules variantes qui pourraient réellement montrer une meilleure lecture par **H** se trouvent au chapitre 24, où **H** écrit *حلتها* « séculières » alors que **C** écrit *حلتها* « filles », et au chapitre 55, où le **H** écrit *لمن* et **C** *لمن*.

<sup>812</sup> GEHIN, 'En marge', p. 290.

<sup>813</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique I*, SC 170, p. 322.

Dans le manuscrit **H**, comme on a déjà vu pour l'*Ad monachos*, l'*Ad virginem* est placé après le *Praktikos* et l'*Ad monachos* et précède le *Gnostikos*. Il est conçu comme un écrit pratique, se place donc en position intermédiaire qui découle la pratique pour les vierges.

Le manuscrit **C** est un témoin important. Il utilise le titre « Lettre à la vierge », la place juste avant la collection des lettres et la fait précéder par deux écrits parénétiqes d'Abraham de Nathpar, mais sous le nom d'Évagre. Géhin affirme que le copiste avait devant lui une copie de l'*Ad virginem* S<sub>1</sub>, et puisqu'elle était abrégée, il a choisi une autre copie plus complète. Est-ce plausible ? Le copiste disposait-il vraiment d'une copie de l'*Ad virginem* abrégée et a-t-il voulu prendre la version S<sub>2</sub> complète ? Dans le groupe de manuscrits établi par Géhin, le manque de l'*Ad virginem* dans tous les autres manuscrits étonne<sup>814</sup>. Comme on a vu pour l'*Ad monachos*, les manuscrits de ce groupe dérivent d'un antigraphes commun, que j'ai appelé « famille β ». Il est donc possible que dans cette antigraphes, l'*Ad virginem* avait déjà disparu et que le copiste du **C** a dû par conséquent le récupérer ailleurs ? Il me semble plus probable que le copiste de **C** n'avait pas l'*Ad virginem*, et qu'il l'a emprunté à une autre collection S<sub>2</sub> dans laquelle il avait déjà puisé d'autres œuvres comme l'*Ad Anatolium*.

#### *Établissement du texte de l'Ad virginem S<sub>2</sub>*

Généralement on garde la version de **H** comme texte et on a mis **C** en note. Les variations sont peu nombreuses et insignifiantes.

Le **H** préfère une graphie séparée pour **حسب** et d'autres mots, par exemple **حسب** pour **حسب** au chapitre 9a. Le **H** omet parfois le yud final , et le seyame. Nous n'écrivons pas ces variantes dans les notes.

Pour la ponctuation nous renvoyons également à l'*établissement du texte* de l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>. La croix à quatre point ✦ n'est pas présente dans aucun manuscrit.

#### 1.4.3 L'*Ad virginem* comme « lettre »

L'*Ad virginem* dans le manuscrit **C** porte le titre de « lettre » **לטר**. Dans les manuscrits **LS** l'*Ad virginem* est conçu comme une lettre et placé au nombre 21 (**כא**), dans **C** il est placé avant la collection des lettres. Les hypothèses sont donc doubles :

---

<sup>814</sup> GEHIN, 'En marge', p. 301, n. 45 du tableau.

- 1) ou le traité était rattaché à la lettre d'envoi (qui correspond à la lettre 20<sup>815</sup>) et finalement il a été conçu comme une lettre ;
- 2) ou le genre littéraire des lettres exhortatives est bien répandu, non seulement dans la tradition gréco-latine<sup>816</sup>, mais aussi dans la tradition syriaque<sup>817</sup>, et l'*Ad virginem* y été intégrée.

Il faut y ajouter aussi le problème de la contamination des deux versions. Nous avons avancé l'hypothèse que le copiste de **C** n'avait pas à sa disposition une copie de l'*Ad virginem*, qu'il a donc recopié **S**<sub>2</sub> (auquel il avait accès<sup>818</sup>). Le seul manuscrit en **S**<sub>2</sub>, autre **C**, est **H**, et ici l'*Ad virginem* n'est pas présenté comme une lettre, mais comme un traité. Pourquoi **C** comprend l'*Ad virginem* comme lettre si l'autre manuscrit **S**<sub>2</sub> le comprend comme traité ? Plutôt, c'est une certaine tradition **S**<sub>1</sub> (**LS**) qui l'a inséré parmi les lettres. Est-ce que le copiste-compileur de **C** avait lu dans un manuscrit l'*Ad virginem* parmi les lettres et donc l'a inséré dans son manuscrit comme lettre avant les autres ?

La tradition syriaque **S**<sub>1</sub>, en particulier celle  $\chi$  a influencé la tradition arménienne, qui identifie l'*Ad virginem* (en 49 chapitres) comme la lettre 22<sup>819</sup>.

<sup>815</sup> Aussi dans le manuscrit **L** la lettre 20 (ܘܥ) est la lettre d'envoi.

<sup>816</sup> On peut rappeler le cas de Jérôme et sa lettre 52 à Népotien, définie comme « an exemplary specimen of the *παρανετικός* epistolary genre ». Selon Cain (CAIN, *Jerome and the Monastic Clergy*), qui se base sur les sources anciennes, ce genre est caractérisé par des exhortations, des préceptes en forme gnomique. Il y a aussi une présentation de modèles négatifs. Jérôme dans cette lettre évoque un certain nombre de sujets : l'habillement, le jeûne, l'alcool. La supériorité morale de l'auteur est fondamentale, et il appelle à l'obéissance du disciple à son propre maître dans sa communauté. Tous ces éléments sont présents dans l'*Ad virginem*.

<sup>817</sup> Deux lettres de (Pseudo-)Basile (non attesté parmi les lettres de Basile en Grec et encore inédites) sont parvenues en plus copies (BROCK, 'Traduzioni siriache') : la première est adressée aux recluses (BL Add. 14612 du VI/VII siècle, BL Add. 14623 de 823, BL Add. 18814 du IX siècle, BL Add. 12167 de 876, BL Add. Rich. 7190 du XII siècle), la seconde à une vierge (BL Add. 14617, Deir al Suryan 29).

<sup>818</sup> Comme on a expliqué dans l'édition critique, le copiste du **C** avait à sa disposition des copies de **S**<sub>2</sub>, dont il copie certains traités comme l'*Ad virginem* et l'*Ad Anatolium*.

<sup>819</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 109-110. Édition et traduction dans DARLING YOUNG et KARAPETYAN, *Evagrius Ponticus*, p. 72-81, qui n'identifient pas la tradition syriaque.



## 2. Les deux traductions syriaques de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Les textes de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* sont parvenus dans deux versions différentes. Dans ce chapitre on analysera les textes mêmes et la façon dont ils ont été traduits. Notre étude a comme objectif tout d'abord d'analyser la technique des traductions de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*. Comme on a expliqué auparavant, l'analyse des textes se fera à partir de l'unité minimale, c'est-à-dire le mot. Dans un premier temps, les mots individuels seront analysés d'un point de vue grammatical (singulier, pluriel) et syntaxique (ordre des mots, particules, verbes). Ensuite, on tentera de comprendre la logique (ou la théologie) avec laquelle le traducteur a interprété les concepts clés de la théologie évagrienne à travers l'étude des vocabulaires de chaque version. L'étude des vocabulaires des deux versions nous permettra également de comparer les deux textes au *Praktikos*<sup>820</sup>. Enfin, nous résumerons dans un bref paragraphe le *status quaestionis* sur la datation de la traduction des *Kephalaia gnostika* et la relation qu'elle pourrait avoir avec l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*.

Bien qu'on parle de 'traducteur' au singulier, il est possible qu'une école ou atelier de plusieurs personnes a travaillé à la traduction.

### 2.1 La technique de traduction des deux versions

#### 2.1.1 L'*Ad monachos*

##### *Première version S<sub>1</sub>*

La plupart des manuscrits, **ABCDEFGHIJKLMNS**, ne comportent pas de lacunes internes, à part quelques chapitres. En plus le texte est indépendant et transmis dans les manuscrits en agencements différents. Le traducteur semble bien avoir compris le texte, sa structure et son unité. La tradition manuscrite a aussi conservé presque intacte la structure du texte.

Le texte syriaque correspond au texte grec. Les parties manquantes sont 2a et 7b (sauf dans le manuscrit **D**), le chapitre 48 en entier et la première ligne du chapitre 87. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi 2a et 7b manquent, car ils sont la contrepartie naturelle des 2b et 7a, comme on peut le constater dans le texte grec :

---

<sup>820</sup> Le lien entre *Praktikos S<sub>1</sub>* et *Gnostikos S<sub>1</sub>* a été déjà proposée et montrée par Guillaumont, voir après.

2. Un bon père instruit ses fils,  
un mauvais père les perdra.
7. L'esprit de fornication [est] dans les corps des incontinents,  
et l'esprit de sagesse dans les âmes des continents.

Pourquoi écrire, comme le font la plupart des manuscrits syriaques, seulement « Un mauvais père perdra ses fils » et « L'esprit de fornication réside dans les corps incontinents » ? On pense donc à une lacune du manuscrit grec, c'est toutefois improbable, car **D** garde les chapitres complets et le latin n'a pas cette lacune, ou un omis des traducteurs, mais plus probablement des copistes. Ces derniers, déjà à une haute époque, ont préféré une seule ligne au lieu du chapitre entier. Probablement, l'élimination du chapitre 48 a été faite pour une des deux raisons : ou le traducteur (ou copiste) a remarqué la forte ressemblance avec le chapitre 49 et il l'omit automatiquement, ou le traducteur a interprété cette ressemblance comme une répétition inutile et donc il l'a sautée à dessein. L'omission de 87a est plus singulière : le traducteur - ou le copiste<sup>821</sup> - a combiné 86 et 87 - on notera l'absence de la croix à quatre points ✦ à la fin du 86 - et compose une phrase unique. Le professeur Brock m'avait proposé l'émendation + < ܘܣܘܪ > après le ܘܪ de 87b (ainsi on s'approche du texte grec qui a « ton frère » à 87a). Cependant, aucun manuscrit semble supposer que 87a ait jamais existé ou qu'il a eu une omission lors du copiage (comme pour 2a et 7b). En plus, la version syriaque ajoute « vraiment » dans 87b, qui est une réponse aux « prétextes » de la fin du 86. Le copiste n'a pas seulement rapproché deux chapitres en gardant le même sujet, mais il a modifié le deuxième chapitre en créant une conjonction tout à fait logique. La manque de la croix ✦ dans **N** et l'ajout de l'adverbe en syriaque semblent confirmer cette supposition. Par conséquent, on peut considérer comme valable l'hypothèse qui veut que le traducteur a uni les deux chapitres, et que le sujet de 87a est le même que dans 86b :

86. Solitaire paresseux murmure beaucoup,  
et celui qui aime le sommeil prend en tout temps des prétextes pour le mal de tête.
87. Toutefois, s'il souffre vraiment, souffre-toi aussi avec lui ;  
en fait, faisant ce, tu réjouis son cœur  
et amasses pour toi un grand trésor au ciel.

---

<sup>821</sup> Tous les manuscrits n'ont pas 87a, on peut supposer que le manque était déjà présent dans la première traduction.

Ces particularités sont propres à S<sub>1</sub> (sauf pour le manque du chapitre 48 aussi dans S<sub>2</sub>), et aucune version grecque, latine, syriaque ou arménienne ne les mentionne.

Bien qu'il y ait des modifications (et on en tractera plus bas), le texte suit pour une grande partie le grec mot à mot. On peut souligner les spécificités en ce sens-là : les δε dans le texte sont environ au nombre de 78, les γάρ 9. La traduction de δε est double : dans 38 cas il est traduit par ܐܢܝܘܢ et 16 fois par ܐܘܝܢܐ ; il y a environ 23 cas où le δε grec n'est pas traduit du tout. Le traducteur syriaque a donc bien interprété la valeur conjonctive du δε<sup>822</sup>. Quand il le traduit par ܐܢܝܘܢ, il est placé, comme en grec, après le premier mot. Le mot ܘܢܘܢ traduit le γάρ 8 fois sur 9 ; en respectant de la grammaire syriaque, il n'est pas placé au début de phrase ou après une autre particule, donc 126e (καὶ γὰρ ἐγὼ) se traduit par ܘܢܘܢ ܐܘܝܢܐ ܐܘܝܢܐ.

La construction du génitif est parfois respectée comme dans le syriaque classique : 1mot+ܐܢܝܘܢ+2mot<sup>823</sup> : Σάρκες Χριστοῦ = ܐܘܝܢܐ ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ ; souvent il y a seulement le ܐܢܝܘܢ.

ܐܘܝܢܐ est souvent utilisé comme copula. Dix fois (chapitres 3, 27, 40, 41 deux fois, 42, 43, 57, 65, 120) le verbe grec n'est pas présent et le verbe syriaque explicite donc un verbe implicite en grec. Quatre fois il est le correspondant du verbe être (n. 14, 105, 126, 130). Au n. 119 ܐܘܝܢܐ ܐܘܝܢܐ est pour τῶν γεγονότων, « les êtres créés ».

Les substantifs qui dérivent du participe grec sont presque toujours traduits par la forme ܐܢܝܘܢ + verbe au participe (au n. 96 ὁ δὲ ταπεινῶν = ܐܘܝܢܐ ܘܢܘܢ ܐܘܝܢܐ) ; est aussi courant ܐܘܝܢܐ + ܐܘܝܢܐ.

La particule ἵνα est traduite par le ܐܢܝܘܢ, et ὅτι / διότι par ܐܢܝܘܢ + ܘܢܘܢ. Dans un seul cas (n. 104) ܐܢܝܘܢ + ܘܢܘܢ traduit γάρ : le sens ne diffère pas du grec, mais de cette manière la causalité est mieux soulignée.

Le καὶ est traduit par le ܐܘܝܢܐ et parfois par ܐܘܝܢܐ.

Certaines expressions adverbiales sont aussi traduites, à 126a νοῦν οὖν devient ܘܢܘܢ ܐܘܝܢܐ.

En général les phrases sont traduites strictement mot par mot, à titre d'exemple :

1a Κληρονόμοι Θεοῦ ἀκούσατε λόγων Θεοῦ

ܐܘܝܢܐ ܘܢܘܢ ܐܘܝܢܐ ܐܘܝܢܐ ܘܢܘܢ ܐܘܝܢܐ

<sup>822</sup> Un cas est le n. 56 : C a ܐܘܝܢܐ et le B a ܐܢܝܘܢ.

<sup>823</sup> NÖLDEKE, *Compendious Syriac Grammar*, §205C.

Le traducteur veille à conserver aussi la syntaxe avec ses formes rhétoriques comme le chiasme au chapitre 117 :

Χωρίς γνώσεως οὐχ ὑψωθήσεται καρδία,  
καὶ δένδρον οὐκ ἀνθήσει ἄνευ ποτοῦ.

ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ  
ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ

ou encore :

4a Φόβος Κυρίου διατηρήσει ψυχὴν  
ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ

Dans tous ces exemples, l'ordre des mots de la phrase grecque est respecté aussi dans le syriaque : aucun ajout, aucun changement. Cependant, cette dernière phrase nous aide à comprendre l'ambiguïté de la langue syriaque, puisqu'il n'y a pas de déclinaisons. Les deux mots (ܘܟܘܢܘܢ et ܘܟܘܢܘܢ) sont féminins, et le verbe est conjugué au féminin. Si l'on fait abstraction du grec, on se pose légitimement la question quel est le sujet de la phrase ? Dans ce cas la réponse semble être simple car le sujet est au début. Au chapitre 85a en revanche la situation reste ambiguë, et l'ordre de la phrase en syriaque, qui suit reprend le grec, peut nous donner tout autre sens :

Πραῦν μοναχὸν ἀγαπᾷ ὁ κύριος  
Le Seigneur aime le solitaire doux

ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ ܘܟܘܢܘܢ ܕܘܠܘܘܬܐ

Le solitaire humble aime le Seigneur

Dans la phrase syriaque est difficile comprendre quel est le sujet et où est l'objet car le traducteur a gardé l'ordre grec, alors qu'en grec (et aussi en latin ou en arménien) il y a les déclinaisons et dès lors l'ordre des mots ne cause pas de problèmes. On pourrait parler d'un *casus pendens*, et donc la sentence serait : « Le solitaire humble, l'aime le Seigneur ». D'autres phrases aussi sont ambiguës, à savoir les chapitres 68b et 69.



Deux mots différents peuvent être traduits en syriaque par un seul, comme par exemple aux chapitres 4 et 5, où ἐγκράτεια et ὑπομονή ont été traduits par ܠܗܘܬܝܘܬܐ ; aux 79 et 108 le mot ܠܘܘܣܐ sert pour traduire φρόνιμος et σοφός ; au 126 le verbe ܦܠܘܬܐ traduit συνβάλλω et ἀπαντάω. Le phénomène inverse se produit aussi comme aux 74 et 76, où οἰκονόμος est traduit par ܠܘܬܝܘܬܐ et ܠܘܬܝܘܬܐ<sup>825</sup> ; aux 24 et 29 ὁσίοι est ܠܘܬܝܘܬܐ et ܠܘܬܝܘܬܐ. Parfois un mot grec a besoin de deux ou plusieurs mots en syriaque, comme ἀπάθεια à 66, qui est traduite par ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ, ἀνήρ πρακτικός est rendu au 70 par ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ,ܡܘܕܝܠܝܘܬܐ et πρακτικός au 121 par ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ (pour l'analyse précise de ces termes voir plus loin).

Le traducteur 'joue' parfois avec la sonorité des mots, en créant des allitérations, comme au 61 : ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ (« Enlève de toi l'orgueil »).

Une partie de la phrase peut se conformer suivant l'autre, comme au chapitre 12 :

Ἄνὴρ θυμώδης πτοηθήσεται,  
ὁ δὲ πραῦς ἄφοβος ἔσται.

ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ  
\*ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ

La première partie en syriaque se comprend grâce à la deuxième partie : comme si le traducteur a lu περίφοβος ou un autre mot contraire à ἄφοβος. Il n'y a pas de variantes plausibles dans les manuscrits. La tournure de la première phrase qui a un verbe avec la formulation de la deuxième. En même temps, pour varier, le traducteur a utilisé le verbe « être » dans la première partie et ܠܘܬܝܘܬܐ dans la deuxième.

Dans la traduction d'un chapitre, le traducteur normalise la structure, comme au 13 :

Ἄνεμος σφοδρός ἀποδιώκει νέφη,  
μνησικακία δὲ τὸν νοῦν ἀπὸ γνώσεως.

ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ  
\*ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ ܠܘܬܝܘܬܐ

<sup>825</sup> Dans les règles de Rabboula (voir maintenant PHENIX et HORN, *The Rabbula Corpus*, p. ccxxi-ccxxix et 94-125) il y a d'autres termes comme ܠܘܬܝܘܬܐ ou ܠܘܬܝܘܬܐ.

Les particules « comme... ainsi » (כַּכֵּן...כִּדְמוּת) n'existent pas en grec, mais dans la traduction ils ont été insérés, à mon avis, pour deux raisons : premièrement elles se trouvent partout dans le texte, c'est donc une forme répétitive commune, et ensuite le traducteur voulait souligner la suite logique entre la première et la deuxième partie.

À 93b le traducteur a gardé le mot σκῆμα avec la translittération כַּכֵּן, mais il a changé la phrase :

ἐὰν δὲ θαρσύνηται καὶ τὸ σκῆμα αὐτοῦ προσθήσει.  
 et, s'il persiste, quittera même son habit.

כַּכֵּן אִם יִתְעַצֵּב בְּעַלְמוֹתָיו יִשְׁמַר אֶת הַמַּחְסֵה  
 et s'il ose [rester] dans son comportement, il augmentera ses dommages.

L'habit (ou « comportement »), est une métaphore, mais si en grec on peut conserver le mot à cause du double sens, en syriaque le mot כַּכֵּן a presque seulement le sens de « comportement / conduite ». Le mot est passé de la deuxième partie de la phrase à la première, et du sens « habit / vie monastique » au sens de « [mauvaise] comportement » en se référant au 93a (« Le solitaire paresseux »). En outre, le verbe « abandonner » (προστίθημι) a été remplacé par « augmenter » (עָמַד) et « ses dommages » a été inséré en accord avec la première partie. Dans ce cas la traduction de la phrase est plus libre. Elle conserve le mot et le sens général, mais il l'arrange de façon plus simple ou en s'accordant à l'hémistiche entier.

Un autre chapitre bien modifié est le 78a :

Κρείσσων κοσμικὸς ἐν ἀσθενείᾳ δουλεύων ἀδελφῷ  
 ὑπὲρ ἀναχωρητὴν μὴ οἰκτείροντα τὸν πλησίον αὐτοῦ.  
 Meilleur est séculier servant [son] frère en faiblesse  
 qu'un anachorète sans pitié pour son prochain.

כַּכֵּן אִם יִתְעַצֵּב בְּעַלְמוֹתָיו יִשְׁמַר אֶת הַמַּחְסֵה  
 \*כַּכֵּן אִם יִתְעַצֵּב בְּעַלְמוֹתָיו יִשְׁמַר אֶת הַמַּחְסֵה

Meilleur le séculier qui dans l'infirmité craint Dieu  
 qu'un solitaire qui n'a pas pitié de son camarade.

La partie de la phrase sur le service au frère est éliminée, et l'infirmité est appliquée au séculier même ; en outre, le traducteur ajoute la « crainte de Dieu » (absente en grec) comme vertu du ce séculier. D'ordinaire elle était attribuée aux moines. Dans la traduction l'opposition entre le séculier et le solitaire est soulignée.

## Deuxième version S<sub>2</sub>

Le texte syriaque de la deuxième version suit en général le texte grec, à part le chapitre 48 qui manque (comme dans S<sub>1</sub>). Le manuscrit **H** est plus complet, tandis que le **E** montre déjà une fragmentation du texte et plusieurs chapitres manquent. Contrairement à la première version, les chapitres 2, 7 et 87 sont complets.

Il n'y a pas la croix à quatre point ✦ pour séparer les chapitres.

Le ܥܐ (=δέ) est presque toujours mentionné<sup>826</sup> : il manque seulement aux 1, 19, 56, 61, 63, 67, 89, 118 ; rarement il est traduit par le ܐ. Le γάρ est toujours traduit (sauf dans 104) par ܐܘܪܝܢܐ. La construction du génitif est très souvent 1mot+ܐܘܪܝܢܐ 2mot.

Pour exprimer le verbe être, le traducteur a utilisé le verbe ܐܘܪܝܢܐ ; seulement deux fois le verbe figure en syriaque et pas en grec (aux 3, 27). Au 119 pour exprimer γεγόνητος il n'a pas utilisé le verbe être (ܐܘܪܝܢܐ) mais un substantif (ܐܘܪܝܢܐܐ). Le futur grec est traduit par l'imparfait syriaque (ܐܘܪܝܢܐܐ). Parfois le verbe être (ܐܘܪܝܢܐ) apparaît sans qu'il soit présent en grec (ex. au 3 : ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ, ܐܘܪܝܢܐܐ). La copule ܐܘܪܝܢܐ pour le verbe être est presque toujours absente (sauf n. 9 e 92). La particule ἵνα est traduit par le ܐܘܪܝܢܐ, et ὅτι / διότι avec ܐܘܪܝܢܐܐ. Comme dans l'autre version, au n. 104 le γάρ est traduit par ܐܘܪܝܢܐܐ, mais le sens reste identique.

Le καί est traduit par le ܐܘܪܝܢܐ et parfois par ܐܘܪܝܢܐܐ.

Le complément objet est très souvent signalé par le préfixe -ܐܘܪܝܢܐ.

Certains mots sont paraphrasés, comme au chapitre 4 où ἐγκράτεια est devenue ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ ou au 120 θεολόγος est devenu ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ. Ἀπάθεια (aux 66-68) est transformée en ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ. Certains changements ne sont pas grammaticaux mais tributaires du sens, comme on verra plus loin.

Les phrases parfois sont traduites mot à mot. En voici quelques exemples :

1a. Κληρονόμοι Θεοῦ ἀκούσατε λόγων Θεοῦ = ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐܐ

4a. Φόβος Κυρίου διατηρήσει ψυχήν = ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐ ܐܘܪܝܢܐܐܐ.

<sup>826</sup> Dans **E** ils manquent plus souvent, mais, comme on a déjà dit, ce manuscrit est un abrégé depuis l'original est préservé maintenant seulement par **H**.

Dans ces exemples, l'ordre grec est respecté tout comme en syriaque : aucun ajout, aucun changement.

### 2.1.2 L'Ad virginem

#### *Première version S<sub>1</sub>*

La première version de l'*Ad virginem* est incomplète, elle s'arrête au n. 50. Comme pour l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>, le texte syriaque correspond pour une grande part au texte grec. Aucun chapitre ne manque. Le titre original d'« exhortation » (ܐܘܚܪܐܬܐ) est conservé dans les trois manuscrits DKT.

Le δε est toujours traduit par ܐܘܪܝܢܐ, et le γάρ par ܘܢܐܢܐ. Ce dernier et ܘܢܐܢܐ traduisent aussi ὅτι et διότι. ܐܘܪܝܢܐ rende deux fois le καί et ἵνα est toujours traduit par ܐܘܪܝܢܐ (sauf au 48 où il y a la conjonction ܐܘܢܐ à cause d'une simplification paratactique).

La construction du génitif est parfois respectée comme dans le syriaque classique : 1mot+ ܐܘܪܝܢܐ + 2+ܐܘܪܝܢܐmot.

Les substantifs dérivés du participe grec sont presque toujours traduits par la forme ܐܘܪܝܢܐ + verbe au participe (chapitres 11, 20, 23, 27, 29).

Les phrases sont presque toujours traduites mot à mot, comme au début :

Ἀγάπα τὸν κύριον καὶ ἀγαπήσει σε,  
καὶ δούλευε αὐτῷ καὶ φωτιεὶ τὴν καρδίαν σου.

ܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ  
ܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ.

Parfois le traducteur ajoute un verbe pour rendre la phrase plus claire, comme au 4 :

Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλέπῃ τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου,  
καὶ μετὰ δευτέραν ὥραν τὸ ἔργον σου.  
Que le soleil levant voie le livre en tes mains  
et, après la deuxième heure, ton travail.

ܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ  
ܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ.

Lorsque le soleil se lève, qu'il te trouve qui tiens le livre en tes mains  
et, après la deuxième heure, [que] tu t'approches de ton travail.

En grec on ne mentionne pas « s'approcher » (où par ailleurs l'objet semble être gouverné par « voir ») et le syriaque (à cause du parallélisme ?) ajoute donc un verbe dans le deuxième hémistiche. Pour une même raison du parallélisme, le syriaque ajoute le sujet qui est parfois

exprimé seulement par l'adjectif, comme au 36b, où « vierge » (ܪܗܝܒܘܬܐ) est le sujet seulement en syriaque. Il y a une autre extension à 45a :

Κρείσσων γυνή πραεῖα  
παρθένου ὀργίλου καὶ θυμώδους.  
Meilleure femme mariée douce,  
que vierge colérique et irascible.

ܪܗܝܒܘܬܐ ܪܘܚܢܐ ܪܘܚܢܐ ܪܘܚܢܐ ܪܘܚܢܐ ܘܡܐ ܪܘܚܢܐ  
ܘܪܗܝܒܘܬܐ ܘܪܗܝܒܘܬܐ ܪܗܝܒܘܬܐ ܘܪܗܝܒܘܬܐ

Meilleure est la femme séculière humble [et] douce  
que la vierge irascible et énervée.

En syriaque la femme séculière est présentée avec deux adjectifs, « humble » et « douce ».

Parfois les phrases ont été simplifiées : au 13b le traducteur supprime la spécification « des vieilles femmes »<sup>827</sup> sans changer vraiment l'exhortation.

La simplification peut avoir lieu à un niveau plus bas, comme un verbe : au 33d le syriaque utilise ܪܘܐ « voir » pour σκοπεύω « scruter ». Bien qu'il y ait en syriaque plusieurs verbes<sup>828</sup>, il a recours à la même racine qu'il utilise pour d'autres mots et racines grecques<sup>829</sup>.

En gardant le sens de la phrase, parfois le traducteur syriaque change totalement la structure.  
Par exemple au chapitre 24 :

καὶ ἀκύρους ποιήσωσι βουλὰς δικαίας.  
et [ne] privent de leur valeur tes justes desseins.

ܘܪܘܚܢܐ ܠܫܥܩܘܒܐ ܠܫܥܩܘܒܐ  
et font cesse tes pensées honnêtes.

La traduction de « desseins » par « pensées » est particulière. L'expression ἄκυρον ποιέω « priver de valeur » est traduite par ܪܘܐ « faire cesser / annuler ».

Une autre fois, à 41, il bouleverse la phrase :

Ὄργην καὶ θυμὸν ἀποστρέφει ἀγάπη  
La charité détourne la colère et l'irascibilité  
ܪܘܚܢܐ ܘܪܗܝܒܘܬܐ ܪܗܝܒܘܬܐ ܘܪܗܝܒܘܬܐ  
La colère et l'irascibilité bouleversent la charité.

<sup>827</sup> Grec : « et fuis les histoires des vieilles femmes autour [de toi]. », S<sub>1</sub> : « et fuis les histoires insensées ».

<sup>828</sup> On peut penser à ܪܘܐ ou ܪܘܐܐ.

<sup>829</sup> Il faut noter toutefois que le verbe σκοπεύω n'est pas fréquent dans l'AT (voir Jb 39,29).

« Charité » est finalement l'objet et non plus le sujet de la phrase.

Le chapitre 49 récite ainsi :

Μὴ τέρπου ἐπὶ γελοίοις,  
καὶ ἐπισκωπτούσαις μὴ εὐφραίνου,  
ὅτι κύριος ἐγκατέλιπεν αὐτάς.  
Ne prends pas plaisir avec les facétieux  
et ne te complais pas avec les moqueuses,  
car le Seigneur les a quittées.

ܠܐ ܬܬܪܦ ܥܘܒܝܢܐ ܥܘܒܝܢܐ  
ܠܐ ܬܘܦܪܝܢ ܥܘܒܝܢܐ ܥܘܒܝܢܐ  
ܥܘܒܝܢܐ ܥܘܒܝܢܐ ܥܘܒܝܢܐ ܥܘܒܝܢܐ

Ne prends pas plaisir avec les facétieux  
et ne complais pas avec les [mots] moqueurs.  
car le Seigneur les a délaissés .

Le traducteur utilise pour le grec ἐπισκωπτούσαις un mot très rare ܘܦܫܘܬܐ<sup>830</sup>, que nous avons essayé de traduire par « moqueur ».

#### Deuxième version S<sub>2</sub>

Le texte qui a servi de modèle à la deuxième version est fourni par **C**, aux ff. 158v-160r ; l'autre témoin est **H**, aux ff. 22v-26r. On l'appelle deuxième version depuis l'analyse de **C** par Géhin<sup>831</sup>. Cette version-là est complète jusqu'à la fin, sauf pour le chapitre 26, qui manque aussi dans la première. Muyltermans avait enregistré cette version comme la première<sup>832</sup>.

Tandis qu'en grec le chapitre 54a manque, il est maintenu dans les versions syriaque et latine. **H** n'a pas beaucoup des différences par rapport à **C**, à l'exception d'un seul mot au chapitre 55, mais qui change radicalement la signification. Au chapitre 55 la dernière ligne récite en grec : καὶ κληρονομήσει βασιλείαν Θεοῦ. Dans **C** il y a ܠܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ, et dans **H** ܠܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ. La substitution de « des cieux » en « de Dieu » est significative. Dans le *Praktikos* 2-3 la différence entre le Royaume de Cieux et le Royaume de Dieu est claire :

2. Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.  
Le royaume des cieux est l'impassibilité de l'âme, accompagnée de la science vraie des êtres.

<sup>830</sup> J'ai trouvé dans Bar Bahlul la définition : ܠܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ ܕܥܘܒܝܢܐ « Dans le livre du Paradis [des Pères] mots insipides du plaisir » (DUVAL, *Lexicon syriacum*, col. 1381)

<sup>831</sup> GEHIN, 'En marge', p. 290.

<sup>832</sup> MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, p. 30 n. 30.



Οἱ ἐμοὶ λόγοι, τέκνον, εἴρηνται πρὸς σε,  
τὰ δὲ ἐμὰ ῥήματα τηρεῖτω σὴ καρδία.  
Μέμνησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντός σε

ܕܠܗܘܢ ܠܘܓܘܝܢ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ

Ou encore les deux premières lignes du 7 :

Χριστὸν ἔχεις ἀγαπητόν·  
ἀπόρριψον ἀπὸ σου ἄνδρας ἅπαντας

ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ

Ou encore le chapitre 8 :

Θυμὸν καὶ ὀργὴν μακρὰν ποιήσον ἀπὸ σου,  
καὶ μνησικακία μὴ αὐλιζέσθω ἐν σοὶ.

ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ

Ou encore le chapitre 21 :

Γόνυσον παρθένον ἀπολεῖ κύριος,  
τὴν δὲ εὐχάρισον ῥύσεται ἐκ θανάτου.

ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ

Ou encore le chapitre 41 :

Ὁργὴν καὶ θυμὸν ἀποστρέφει ἀγάπη,  
μνησικακίαν δὲ ἀνατρέπει δῶρα.

ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ

Dans ces cinq exemples, la succession des mots en grec est respectée dans la traduction syriaque : aucun ajout, aucun changement.

Tout en gardant le sens de la phrase, une fois il fait passer une phrase du passif à l'actif, au chapitre 37a :

Ὡσπερ ὀρμὴ πυρὸς δυσκἀθεκτος = Comme l'assaut du feu est difficile à contenir  
ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ = Comme est difficile entourer l'énergie du feu

Le mot ܠܠ sert pour exprimer à la fois le cœur et l'âme (voir n. 6 ἐν σῆ ψυχῆ = ܠܠܠܠ).

Parfois il paraphrase le verbe, comme au n. 11 :

σωθήσεται = ܕܝܗܘܢܐ ܕܝܗܘܢܐ



Ces deux exemples nous apprennent que la traduction des péripécopes évangéliques est nouvelle et qu'elle n'est pas liée à une traduction répandue.

### 2.1.3 Comparaison des deux textes

#### *Rapports entre les deux textes en S<sub>1</sub>*

D'après les analyses que nous avons pu faire, de façon indépendante sur les deux traductions, il est probable que les deux textes sont le résultat du travail d'un traducteur (qu'il soit un traducteur ou un atelier). Nous pouvons en avoir la confirmation à travers de petits détails : la particule ܘܢ traduit dans un cas ܘܛܝ comme dans AdMon80 et AdVirg 9 ; la forme ܠܘܢܘܠܘܢ + ܢ est la forme courante pour indiquer un participe en grec ; le verbe « être » exprimé par ܘܢ se substitue parfois au verbe implicite « être » en grec (AdMon 3, 27,....AdVirg 9). Pourtant, c'est la traduction de mots spécifiques, de grande importance dans le vocabulaire évagrien, qui nous amène à une plus grande certitude: le verbe ἐγκαταλείπω est traduit par la forme pa'el de ܠܘܢܘܠܘܢ dans AdMon 62c et AdVirg 3b ; ἄφρων est traduit par l'expression ܠܘܢܘܠܘܢ (ܘܢ)ܘܢܘܠܘܢ dans AdMon 79 et 105 et AdVirg 20, 22 et 36 ; ἀκηδία est rendue par le mot ܠܘܢܘܠܘܢ (AdMon 55 et 56 et AdVirg 39) ; ἐγκράτεια devient ܠܘܢܘܠܘܢ (AdMon 4 et 96 et AdVirg 50) ; φρόνησις et le verbe φρονέω sont parfois traduits par ܠܘܢܘܠܘܢ (AdMon 69 et 80 et AdVirg 9). Le vocabulaire des deux œuvres sera analysé en détail dans la section suivante. De plus, l'*Ad virginem* S<sub>1</sub> est présent dans les manuscrits **DKN**χ contenant l'*Ad monachos* et d'autres œuvres en S<sub>1</sub>. Outre une technique de traduction similaire, les deux critères du vocabulaire et de la proximité dans les manuscrits sont considérés comme les plus probants dans d'autres analyses d'œuvres évagriennes en syriaque<sup>840</sup>.

Tous ces indices nous semblent plus que suffisants pour affirmer la proximité entre les deux traductions.

#### *Rapports entre les deux textes en S<sub>2</sub>*

Comme pour S<sub>1</sub>, nous pouvons également affirmer que les traductions de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans S<sub>2</sub> ont été faites de façon cohérente dans un même milieu. Nous pouvons utiliser comme preuves les traductions des mêmes parties que nous avons analysées pour S<sub>1</sub>. Le verbe ἐγκαταλείπω est traduit par le verbe ܠܘܢܘܠܘܢ dans AdMon 62c et AdVirg 3b ; AdMon 79a et 105b

---

<sup>840</sup> Voir par exemple ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 58.

et AdVirg 22 et 36 ont **ك(ا)حدا** pour ἄφρων ; ἀκηδία est rendue par l'expression **كسح** (AdMon 55, 56 et AdVirg 39) ; ἐγκράτεια devient **كعنا** (AdMon 96 et AdVirg 50) ; φρόνησις (ou le verbe φρονέσει) est parfois traduit par **كحسا** (AdMon 69, 80 et AdVirg 9). En outre, la présence de ces textes dans le manuscrit de **H**, qui est le témoin le plus important de **S**<sub>2</sub>, nous permet de renforcer nos suppositions. Ces indices semblent suffisants pour penser que les deux textes ont été traduits simultanément, en utilisant un même vocabulaire.

#### 2.1.4 Comparaison des deux versions

Dans cette section, nous voudrions voir comment les deux traditions, **S**<sub>1</sub> et **S**<sub>2</sub>, ont traité les deux textes d'un point de vue purement technique. Les données recueillies ci-dessus seront donc comparées pour mettre en évidence les deux approches différentes des deux traducteurs.

Parfois quand **S**<sub>1</sub> utilise une paraphrase, **S**<sub>2</sub> utilise un mot spécifique, AdMon 12 :

Gr. Ἄνηρ θυμώδης / **πτοηθήσεται**,  
**S**<sub>1</sub> **كسح كحلوا كحسا كعنا**  
**S**<sub>2</sub> **كسح كحسا كعنا**

AdMon 41 :

Gr. Ἐορτή Θεοῦ / **ἀμνηστία** κακῶν  
**S**<sub>1</sub> **كعنا كسح كحسا كعنا كحسا كعنا كعنا**  
**S**<sub>2</sub> **كعنا كحسا كحسا كعنا كعنا**

AdMon 70 :

Gr. ἄνηρ δὲ **πρακτικός**  
**S**<sub>1</sub> **كحسا كعنا كحسا كعنا كعنا**  
**S**<sub>2</sub> **كعنا كعنا كعنا**

Parfois **S**<sub>1</sub> a un mot plus précis, AdMon 73 :

Gr. Νοθεσίας  
**S**<sub>1</sub> **كحسا كعنا**  
**S**<sub>2</sub> **كحسا كعنا**

Parfois **S**<sub>2</sub> a un vocabulaire plus proche du grec, AdMon 6a :

Gr. Ὁ δουλαγωγῶν σάρκας αὐτοῦ **ἀπαθής** ἔσται  
**S**<sub>1</sub> **كعنا كحسا كعنا كعنا كعنا**  
**S**<sub>2</sub> **كعنا كحسا كعنا كعنا كعنا**

**S**<sub>2</sub> utilise un plus petit nombre des mots (AdMon 12) :

Gr. ὁ δὲ πρᾶϋς  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ

Parfois S<sub>2</sub> a un vocabulaire plus recherché, AdMon 40 :

Gr. ἀνάστασις  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ

Et parfois aussi S<sub>1</sub>, AdVir 49 :

Gr. ἐπισκοπούσαις  
S<sub>1</sub> <sup>841</sup>ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ

Aussi dans la syntaxe générale S<sub>2</sub> choisit des verbes qui s'avoisinent au grec. AdMon 21

Gr. Ἐὰν ζηλώσης Χριστόν  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ

Dans ce cas S<sub>2</sub> a choisi un verbe qui exige un accusatif tout comme le verbe grec.

Dans AdMon 40 αὐτοῦ est transformé en S<sub>1</sub> par un suffixe accolé au mot auquel il se réfère, tandis qu'en S<sub>2</sub> c'est un mot à part : ܩܘܪܕܐ.

Gr. Πεντηκοστή δὲ αὐτοῦ ἀνάστασις ψυχῆς.  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ

La proximité à la langue grecque de S<sub>2</sub> se sent aussi dans la translittération, AdMon 31 :

Gr. Θρόνος  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ

et AdMon 40

Gr. Πάσχα  
S<sub>1</sub> ܩܘܪܕܐ  
S<sub>2</sub> ܩܘܪܕܐ

Dans le dernier cas, le premier mot nous vient de la tradition syriaque (lié à ܩܘܪܕܐ, qui en syriaque est rendu par ܩܘܪܕܐ), alors que le deuxième, ܩܘܪܕܐ, se trouve seulement dans des

---

<sup>841</sup> Ce mot est en effet très rare, et nous l'avons traduit par « moqueurs ».

traductions (*Didascalia Apostolorum*<sup>842</sup> et dans la version des œuvres de Sévère d’Antioche achevée par Jacques de Nisibe). Si S<sub>1</sub> trouve le terme correspondant en syriaque, S<sub>2</sub> trouve la translittération.

S<sub>2</sub> se rapproche du grec pour la grammaire : AdMon 71 a en grec « Κραυγήν καὶ βλασφημίαν / ἀποστρέφεται γνώσις », tandis que dans S<sub>1</sub> il y a une confusion de la première partie « ܠܗܘܢ ܩܪܘܘܬܐ ܕܩܪܘܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ ». Qu’est-ce que ܠܗܘܢ signifie grammaticalement ? Elle est devenue du point de vue grammatical un objet de complément. Le verbe est conjugué au pluriel et est donc rendu par les deux mots. Par conséquent la structure de la phrase a été inversée et la signification change du tout « La tristesse et la blasphème changent la connaissance », tandis que le grec dit « La connaissance chasse la tristesse et la clameur ». S<sub>2</sub> reste fidèle au grec et écrit « ܠܗܘܢܟ ܩܪܘܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ ». Le sujet est encore à la fin, mais il est conjugué au féminin pour s’accorder sans aucun doute avec ܠܗܘܢܟ.

S<sub>1</sub> est parfois ambigu. Le chapitre 68b de l’*Ad monachos* en grec est clair, mais en syriaque il n’est pas facile de décider où se trouve le sujet :

grec : Γνώσει προστίθεται σοφία,  
ἀπάθειαν δὲ τίκτει φρόνησις.

ܠܗܘܢܟ ܩܪܘܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ  
\*ܕܩܪܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ ܩܪܘܘܬܐ ܕܩܪܘܬܐ

Bien qu’il garde la succession des mots grecs – signe probable que le traducteur avait compris la phrase grecque et si on lit le chapitre tout en ignorant le grec – on pourrait inverser le sujet et l’objet dans la deuxième ligne. Dans S<sub>2</sub> la phrase change sa configuration générale et clarifie le sujet :

ܠܗܘܢܟ ܩܪܘܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ ܕܩܪܘܬܐ ܕܩܪܘܬܐ  
ܕܩܪܘܬܐ ܘܕܩܪܘܬܐ ܩܪܘܘܬܐ ܕܩܪܘܬܐ

S<sub>2</sub> s’explique la phrase de trois façons : il place le sujet au début, choisit des mots de genres différents pour le sujet et l’objet, utilise la *nota accusativi* lomad (Ⲁ).

L’utilisation du lomad (Ⲁ) pour indiquer l’objet, bien qu’elle semble être plus propre au S<sub>2</sub>, est variable, comme montre AdVir 2-3 : dans deux chapitres contigus, une version place le lomad là où l’autre ne place rien (souligné en vert).

<sup>842</sup> La datation est fort discutée (voir Maria E. Doerfler, “Didascalia Apostolorum,” in *Didascalia Apostolorum*, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay, <https://gedsh.bethmardutho.org/Didascalia-Apostolorum>).

S<sub>1</sub>  
2

.  
 .  
 3  
 .  
 .

S<sub>2</sub>  
2

.  
 .  
 3  
 .  
 .

S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> s'éloignent parfois du grec quand il s'agit de synonymes. Dans AdMon 72 les deux manuscrits ne gardent pas les similitudes avec le grec :

Gr. Ἡδὺ μέλι / καὶ γλυκὺ κηρίον,  
 γνῶσις δὲ θεοῦ / γλυκυτέρα ἀμφοτέρων.

S<sub>1</sub> .  
 .  
 .

S<sub>2</sub> .  
 .

Cependant, dans AdVir 9a S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> respectent la répétition du grec :

Gr. Μὴ εἴπης· σήμερον βρώσομαι καὶ αὔριον οὐ βρώσομαι

S<sub>1</sub> .  
 .

S<sub>2</sub> .  
 .

Si S<sub>1</sub> utilise le pronom **αὐτ**, S<sub>2</sub> a très souvent **αὐ**. Du point de la technique de la traduction, cette indication nous aide beaucoup à comprendre la systématique de deux traducteurs différents.

Combien des similitudes y a-t-il donc entre S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> ? Pour l'*Ad monachos* 33 chapitres, entiers ou partiels, sont identiques<sup>843</sup> et dans l'*Ad virginem* 13<sup>844</sup>, soit environ 25% pour tous les deux textes<sup>845</sup>. Un nombre bien plus important de chapitres révèle un nombre impressionnant

<sup>843</sup> 1, 2, 3, 4a, 5, 22a, 27, 28, 33, 34a, 35, 43a, 48 (*om.* dans tous les deux), 60, 79b, 84a, 90cd, 94b, 100a, 104bd, 105a, 111b, 115b, 117a, 118b, 119b, 120a, 121b, 122a, 126, 126de, 127, 135a.  
<sup>844</sup> 1b, 2a, 8a, 13a, 14cd, 15, 16, 17, 18b, 33a, 35a, 45b, 47b.  
<sup>845</sup> Pour l'*Ad virginem* la proportion a été faite sur 50 chapitres et non sur tous 56.

de ressemblances<sup>846</sup>. Le chapitre 48 de l'*Ad monachos* manque à la fois dans S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>. Ces données brutes nous indiquent que l'une des deux versions a été copiée sur l'autre. À qui donner la priorité ? On peut supposer que la deuxième version suit la première parce que le texte de S<sub>1</sub> est incomplet : dans *Ad monachos* S<sub>2</sub> on trouve le début du chapitre 87 (absent en S<sub>1</sub>) et dans *Ad virginem* S<sub>2</sub> tous les 56 chapitres sont traduits tandis que S<sub>1</sub> s'arrête à 50. En plus, en dehors nos textes, la traduction du *corpus asceticum* comprend généralement aussi la lettre *Ad anatolium*, l'épilogue du *Praktikos* et le chapitre 68 du *Praktikos*, qui sont absents dans S<sub>1</sub>. Cependant, AdVir 26 dans S<sub>2</sub> manque, tandis qu'il figure dans S<sub>1</sub>. Les similitudes entre les deux versions de l'*Ad virginem* S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> ne sont pas moins fréquentes que ceux de l'*Ad monachos*. Est-ce que on peut penser à une traduction plus radicale due au fait que l'*Ad virginem* S<sub>1</sub> était incomplet ?

Il me semble que les deux traductions ont été produites d'après un même texte grec, car elles ont des particularités qui ne se produisent pas par une simple réécriture. Toutefois il est clair qu'une de deux copiait l'autre, puisqu'on a trop de similarités. L'argument majeur qui nous suggère une précédence de S<sub>1</sub> par rapports à S<sub>2</sub> est l'intégralité de S<sub>2</sub>. Il nous paraît logique qu'une deuxième traduction a été achevée pour remplir les vides de la première. Ce phénomène ne s'avère pas seulement pour l'*Ad virginem*, mais aussi pour l'*Ad monachos*. Le chapitre 68 de ce dernier traité n'a pas été traduit dans S<sub>1</sub> mais seulement dans S<sub>2</sub>. Ces indices, aussi faibles qu'ils puissent paraître, nous amènent vers cette hypothèse. Cependant il faut dire que l'*Ad virginem* S<sub>2</sub> ne comporte pas le chapitre 26. Dès lors comme expliquer cette faute ?

Un problème plus épineux se pose maintenant à nous. Pourquoi deux traductions de ces deux ouvrages<sup>847</sup> ? On a évoqué plus haut un facteur d'exhaustivité. Cette motivation semble également être suggérée par Guillaumont, même s'il n'aborde pas directement la question<sup>848</sup> : la seconde version des *Kephalaia gnostika* aurait été complétée à partir de S<sub>1</sub> afin de mieux formuler la pensée évagrienne sans les expurgations des traits origénistes<sup>849</sup>. La seconde version se présenterait donc comme une révision de la première. Peut-on penser à une situation similaire pour des écrits ascétiques tels que le *Praktikos*, le *Gnostikos*, l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* ?

<sup>846</sup> Par exemple les deux versions ont les mêmes mots mais dans un ordre différent, comme AdVir 16 : S<sub>1</sub>. ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ, S<sub>2</sub>. ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ ܡܢܪ.

<sup>847</sup> Le *De Spiritu Sancto* de Basile de Césarée a été traduit deux fois. La première traduction est datée par Taylor avant la fin du Ve siècle, alors que la deuxième est datée au VIIe siècle (voir TAYLOR, *The Syriac Versions*, CSCO 576, p. XXV-XXX et XXXVIII-XXXIX).

<sup>848</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'*, p. 200.

<sup>849</sup> GEHIN, 'D'Égypte en Mésopotamie', p. 32 n. 18 ainsi écrit : « La version S<sub>2</sub>, conservée dans un unique manuscrit, n'est pas une traduction entièrement nouvelle, car son auteur dispose de S<sub>1</sub> ».

En tenant toujours compte de la lecture de l'un des deux textes lors de la traduction de l'autre, est-il possible de penser à deux contextes monastiques différents ? Ont-ils été traduits dans des buts différents ? Dans l'analyse que nous proposons ci-dessous, nous examinerons comment la traduction des différents termes peut, d'une certaine manière, indiquer deux lectures légèrement différentes des textes évagriens. Pourtant, comme nous le dirons plus loin, nous n'avons pas pu identifier un groupe spécifique de destinataires.

Enfin, pourquoi une telle traduction littérale ? Dans le chapitre précédent sur la traduction latine attribuée à Rufin, il a été dit que Rufin traduisait littéralement en respectant le style de l'œuvre, comme il l'avait déjà fait pour les *Sentences* de Sexte. La *brevitas*, la *vehementia* et l'*esse manifestum* sont trois caractéristiques que l'on retrouve à la fois dans les *Sentences* et dans nos écrits évagriens. La version syriaque des *Sentences* n'a pas encore été étudiée en détail, à l'exception d'un article de Yuri Arzhanov<sup>850</sup>. Nous disposons de deux traductions des *Sentences*. Celle qui nous intéresse plus particulièrement est la première, qui semble avoir été composée au début du VI<sup>e</sup> siècle dans une ville syriaque fortement hellénisée. Cette traduction, par rapport à la seconde plus tardive, est identifiée comme littérale et reste proche du texte grec. Bien sûr, il arrive qu'elle s'en écarte ou qu'elle change quelques phrases. Cependant, la plupart des changements doivent être considérés comme des ajouts au texte, alors que la deuxième version préfère paraphraser. Selon l'analyse d'Arzhanov, la traduction de la première version des *Sentences* doit être localisée dans un contexte non monastique, et ne coïnciderait donc pas avec celle du *corpus* évagrien. Des comparaisons, que nous reportons à un autre moment, permettraient de tirer des conclusions quant à la culture syriaque du Ve siècle, mais elles ne sont pas de grande importance ici. Nous aimerions montrer plutôt comment le genre de l'écrit a pu influencer la traduction des deux corpus, c'est-à-dire à la fois les *Sentences* de Sexte et l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* de Évagre.

## 2.2 Les traductions théologiques de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>

Dans ce chapitre, nous traiterons séparément les vocabulaires des deux traductions de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, en analysant les traductions des termes techniques de l'ascétisme évagrien. Il nous semble nécessaire de proposer une analyse qui tient également compte du *Praktikos* et du *Gnostikos*. Nous nous concentrons sur ces deux travaux pour les raisons qui

---

<sup>850</sup> ARZHANOV, 'Sextus im Orient'.

suivent. Premièrement les deux ouvrages sont plus longs que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, mais ne perdent pas pour autant leur caractère gnomique<sup>851</sup>. Ensuite les deux ouvrages sont plus divulgués que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* et revêtent une plus grande importance dans la tradition ascétique-monastique syriaque, puisqu'ils sont le plus souvent cité par les auteurs syro-occidentaux et syro-orientaux. Cette comparaison est possible car sur le site internet [evagriusponticus.net](http://evagriusponticus.net) on trouve la transcription du *Praktikos* S<sub>1</sub> d'après le manuscrit C et la transcription du *Gnostikos* S<sub>1</sub> d'après deux manuscrits (C et BL Add. 14581), du *Gnostikos* S<sub>2</sub> d'après H et du *Gnostikos* S<sub>3</sub> d'après le BL Add. 17167<sup>852</sup>. La version S<sub>1</sub> des *Kephalaia Gnostika* est également utilisée. Une étude du vocabulaire évagrien syriaque a déjà été réalisée par Guillaumont<sup>853</sup>. Cet article constitue en grand lignes un résumé du vocabulaire évagrien. À l'exception de *De vitiis que opposita sunt virtutibus*<sup>854</sup>, aucune autre édition critique de ses œuvres en syriaque n'a été publiée à ce jour après l'édition (semi-)diplomatique de Frankenberg.

Nous aimerons démontrer que le traducteur de la version S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* est le même du *Praktikos* S<sub>1</sub> et *Gnostikos* S<sub>1</sub>, et que le traducteur de la version S<sub>2</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* est le même du *Praktikos* S<sub>2</sub> et *Gnostikos* S<sub>2</sub>. Si dans le chapitre précédent nous avons souligné que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* correspondent avec le *Praktikos* et le *Gnostikos* en ce qui concerne les manuscrits, dans ce chapitre nous montrerons que aussi les vocabulaires des termes techniques correspondent. Ces deux critères, manuscrits et vocabulaire, sont les mêmes que ceux utilisées par Guillaumont pour l'approche du *Praktikos* et du *Gnostikos*<sup>855</sup>.

### 2.2.1. La traduction S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

Guillaumont affirme que « le traducteur [de S<sub>1</sub>] semble ne pas avoir encore fixé son vocabulaire »<sup>856</sup>. Cette fixité évoquée par Guillaumont ne se rencontre pas car le traducteur a

<sup>851</sup> Pour cette raison, le *Rerum Monachalium Rationes*, collationné avec quatre manuscrits par moi-même, a été exclu. Le caractère totalement en prose (le manuscrit C titre « lettre » ܠܬܘܪܐ) et la proposition monastique qu'il contient sous une forme entièrement différente ne nous permet pas de faire une comparaison.

<sup>852</sup> *Praktikos* <http://ÉvagrePonticus.net/cpg2430/cpg2430-full-for-reading.html> *Gnostikos* <http://ÉvagrePonticus.net/cpg2431/cpg2431-full-for-reading.html> ; une traduction de cet *Evagriana syriaca* sera publiée bientôt par Oxford University Press. Il faut noter que pour le *Gnostikos* une transcription a été faite à partir de deux manuscrits différents (BL Add. 14578 C et BL Add. 14581), pour le *Praktikos* la traduction n'est faite qu'à partir de C. D'autres manuscrits comme BL Add. 12175 (B) et BL Add. 14579 (D), c'est-à-dire le plus ancien et l'*optimus* de notre édition critique, seront donc pris en ligne de compte pour confirmer les lectures de C.

<sup>853</sup> GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques'. Voir aussi ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 67-71.

<sup>854</sup> FOGIELMAN, 'Les Vices Opposés'. Fogielman, dans une communication privée, nous a confirmé qu'une édition critique de l'*Antirrhêtikos* sera bientôt publiée pour les *Sources Chrétiennes*.

<sup>855</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique* I, SC 170, p. 326-327. ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 58.

<sup>856</sup> GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques', p. 37.

fourni un grand effort de compréhension à l'intérieur du vocabulaire ascétique, comme nous allons le voir.

L'ascétisme évagrien peut être divisé en deux phases, à savoir la *πρακτική* et la *γνωστική*. La traduction de ces deux termes s'avère donc fondamentale. L'attention se portera davantage sur la première des deux – puisque la *πρακτική* est cruciale dans l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, qui sont précisément des œuvres pédagogiques pour les moines et les moniales. Bien que le substantif *πρακτική* soit absent du vocabulaire des deux œuvres, l'adjectif *πρακτικός/ή* se rencontre. En voici les différentes traductions de *πρακτικός/ή* :

AdMon 31 ψυχή πρακτική =<sup>857</sup> ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ

AdMon 64 ψυχή πρακτική = ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܐܝܢܐ ܠܥܘܠܐ

AdMon 70 ἀνήρ πρακτικός = ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ

AdMon 118 πρακτικαὶ ἀρεταί = ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ

AdMon 121 πρακτικός = ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ

AdMon 132 ἀνήρ πρακτικός = ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ

Dans l'*Ad virginem*, le vocabulaire de la *πρακτική* n'est pas utilisé. Comme on peut le constater, une nouvelle expression est créée à chaque fois<sup>858</sup>. Y a-t-il, comme le dit Guillaumont, une incertitude du vocabulaire ou au contraire une cohérence de langage ? Une analyse interne de l'*Ad monachos*, comparée aux autres œuvres, pourrait éclairer la situation.

Dans sa première partie, le chapitre 31 s'articule autour de la racine ܘܘܠ « tranquillité / calme / repos », en utilisant la même racine pour décrire l'âme puis l'état de sagesse<sup>859</sup> alors qu'en grec il y a deux différentes racines :

Ἐν καρδίᾳ πραεῖα ἀναπαύσεται σοφία,  
 θρόνος δὲ ἀπαθείας ψυχή πρακτική.  
 Dans le cœur doux reposera la sagesse  
 trône d'impassibilité [est] l'âme pratique.

ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ  
 ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ

<sup>857</sup> ACFJMNQS+ܠܗܝܘܨܘܬܐ

<sup>858</sup> Voir le chapitre introductif. Les mots ou les racines dont il est question ici ne sont pas présents dans la version syriaque.

<sup>859</sup> La tâche de la sagesse est décrite dans le *Praktikos* 89, qui se lit en syriaque : ܠܗܝܘܨܘܬܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ « [La tâche] de la sagesse consiste à scruter les motivations des [êtres] corporels et des [êtres] incorporels ». C'est donc le cœur qui est le lieu porteur de la *γνωστική*.

Dans le cœur tranquille reposera la sagesse  
trône d'impassibilité, l'âme performante.

Il semble donc que la deuxième partie (« trône d'impassibilité, l'âme performante ») s'oppose presque à cette immobilité, en désignant l'âme comme le véritable agent de l'état d'impassibilité ; l'âme « faisant [quelque chose] » (ܘܚܝܘܢܘܬܐ)<sup>860</sup> est celle qui atteint le trône. D'ailleurs, dans le chapitre 32 suivant, la même racine ܘܚܝܘܢܘܬܐ est utilisée pour désigner ceux qui accomplissent « des maux ».

ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ  
ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܕܘܢܘܢܐ

Les ouvriers des malheurs recevront un mauvais salaire,  
mais aux ouvriers des biens sera donné un bon salaire.

L'âme qui s'active dans les bonnes actions et non dans les « actes mauvais » est celle qui permet d'atteindre le « trône de l'impassibilité », et de rendre ainsi le cœur « tranquille » (ܘܚܝܘܢܘܬܐ) et apte à recevoir pour la sagesse. La traduction de l'adjectif *πρακτική* par ܘܚܝܘܢܘܬܐ souligne le fait même de l'action de l'âme (dans ses trois divisions : irascible, concupiscible et logique) pour progresser vers la sagesse.

Le chapitre 70 présente un synonyme de la racine ܘܚܝܘܢܘܬܐ, à savoir ܘܚܝܘܢܘܬܐ. Les « bonnes actions » sont celles qui s'accomplissent au sein de la *πρακτική*, celles qui permettent le progrès spirituel. Le sens est similaire au chapitre 31 : le traducteur veut mettre l'accent sur l'homme activement engagé dans la pratique des bonnes œuvres. Pour éteindre la « flèche ardente »<sup>861</sup>, il ne faut pas atteindre un état de quiétude, mais plutôt entreprendre quelque chose, à savoir les bonnes actions, spécifiées dans les chapitres précédents.

Le chapitre 121 nous offre une dernière traduction qui a trait à la partie active de la *πρακτική*. En grec, on trouve *Γνωστικός και πρακτικός* et en syriaque ܘܚܝܘܢܘܬܐ ܘܚܝܘܢܘܬܐ. Le traducteur a manifestement voulu distinguer ce qu'on sait d'une part de ce que l'on fait d'autre part. Il s'agit de deux niveaux différents de la vie spirituelle, et il était donc nécessaire d'affirmer leur spécificité de cette manière afin de les placer côte à côte.

Ces trois chapitres de l'*Ad monachos* (31, 70, 121) indiquant l'activité de la *πρακτική* (non pas au sens de « ce qu'elle fait » mais de « qu'elle fait ») se rattachent à d'autres passages

---

<sup>860</sup> Certains manuscrits ajoutent ܘܚܝܘܢܘܬܐ « les commandements ».

<sup>861</sup> Pour une compréhension de ce terme, voir DRISCOLL, *The 'Ad Monachos'*, p. 256-257.

du *Praktikos* et du *Gnostikos*. La racine ܘܢܝܢ est utilisée dans le *Praktikos* 86 pour désigner l'action de l'âme (en grec il y a le verbe ἐνεργέω), spécifié ci-dessous dans les trois différentes parties. L'expression ܘܢܝܢܘܢܝܢ est ensuite utilisée explicitement dans le *Praktikos* 29 pour traduire πρακτικότητατος et dans le *Gnostikos* 1-2 pour traduire πρακτικός. Dans le *Gnostikos* 1-2-3, on retrouve une même mode de comparaison et donc l'« accomplir » les pratiques est différencié du « savoir » des gnostiques. Dans le *Praktikos* 29, on met en exergue l'expérience du maître qui a réalisé de nombreuses œuvres<sup>862</sup>. Dans le *Praktikos* 78, l'expression ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢܘܢܝܢ (qui traduit πρακτική) indique une spécification de ce qui doit être fait. L'ajout du mot « vertu » (ܘܢܝܢܘܢܝܢ) est la précision nécessaire qui rejoint le chapitre précédent qui parle expressément des vertus<sup>863</sup>.

AdMon 118 ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ est une paraphrase de πρακτικαὶ ἀρεταί.

Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί,  
ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ

Le mot ܘܢܝܢܘܢܝܢ signifie aussi la « vie monastique » en général. La traduction doit être considérée dans le contexte des trois chapitres 118-119-120 où il y a une progression de la πρακτική à la γνωστική jusqu'à la θεολογική<sup>864</sup>.

118. Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί,  
ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής.  
119. Αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων  
καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ' αὐτοῦ.  
120. Στήθος κυρίου γνώσις Θεοῦ,  
ὁ δ' ἀναπесών ἐπ' αὐτὸ θεολόγος ἔσται.

ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ 118.  
\* ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ  
ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ 119  
\* ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ  
ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ 120  
\* ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ

<sup>862</sup> Ἐλεγε δὲ ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος, ܘܢܝܢܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢܝܢ.

<sup>863</sup> Sur le lien entre les chapitres 77-78-79 du *Praktikos*, voir BUNGE, *Traité pratique*, p. 228-232.

<sup>864</sup> Pour une analyse fine de ce triptyque, voir Driscoll, *The 'Ad monachos'*, p. 275-296. Le passage sur la « poitrine de Jésus » est l'un des rares exemples cités dans la littérature syriaque (Beulay, *La collection des lettres*, p. 388 ; pour la première identification, voir Bettolo, 'Povertà e conoscenza', p. 108 n.5).

Au chapitre 118 nous trouvons la  $\text{ܠܥܘܒܝܢܐ ܠܗܘܘܒܐ}$ , au 119 la  $\text{ܦܪܘܒܐܠܐ ܦܠܘܒܐ ܠܗܘܐ}$  et au 120 la  $\text{ܠܥܘܒܝܢܐ ܠܗܘܒܐ}$ . Dans le premier styche de chaque doublet se trouve un terme clé, exprimé au singulier et à l'abstrait, suivi de la spécification. Alors que dans la première phase, nous parlons de 'vertu', nous parlons dans la deuxième de 'vision/contemplation' et dans la troisième de 'connaissance' ; la vertu ( $\text{ܠܗܘܒܐ}$ ) est dans la conduite ( $\text{ܠܥܘܒܝܢܐ}$ ), la vision est propre aux êtres parvenus à la connaissance de Dieu. Dans *Gnostikos* 35, dont nous n'avons pas l'original grec, il semble que l'expression  $\text{ܠܗܘܒܐܢܐ ܠܥܘܒܝܢܐ}$  ait un sens proche de  $\text{πρακτική}$ , bien que Guillaumont propose un  $\text{περὶ ἠθικῆς}$ , qui n'est pas trop éloigné du concept de  $\text{πρακτική}$ <sup>865</sup>. Donc dans le chapitre 118 de l'*Ad monachos* les « vertus pratiques » sont traduits par « la vertu des conduites ». Pour mieux exprimer la progression des trois chapitres 118-119-120, le traducteur a transformé le pluriel en singulier (vertus > vertu) pour se conformer aux chapitres suivantes (qui ont « vision » et « connaissance ») et a changé l'adjectif  $\text{πρακτικάί}$  en un substantif  $\text{ܠܥܘܒܝܢܐ}$  « conduites / normes / mœurs ». Le traducteur propose l'idée que la  $\text{πρακτική}$  est la  $\text{ܠܥܘܒܝܢܐ}$ , donc le respect même des règles monastiques.

Les deux derniers exemples restants, les chapitres 64 et 132, concernent la racine  $\text{ܠܚܝ}$ .  
AdMon 64 lit :

$\text{ܘܥܘܒܝܢܐ ܕܦܠܘܒܐ ܕܠܗܘܐ ܕܦܠܘܒܐ}$   
 $\text{ܘܦܠܘܒܐ ܕܦܠܘܒܐ ܕܠܗܘܐ ܕܦܠܘܒܐ}$

Du rocher spirituel coule le fleuve :  
l'âme qui achève les œuvres boit de lui.

Le sens de la deuxième partie, c'est-à-dire que l'âme qui a accompli les œuvres, c'est-à-dire les bonnes œuvres implicites à la  $\text{πρακτική}$ , boira à la rivière du rocher spirituel, est déjà compris dans le grec  $\text{ψυχή πρακτική}$ <sup>866</sup>. Cette lecture se confirme si on examine, quelques chapitres plus loin, le chapitre 66 :

$\text{ܘܠܐ ܠܗܘܐ ܠܦܠܘܒܐ ܕܠܗܘܐ ܕܠܦܠܘܒܐ}$   
 $\text{ܘܠܦܠܘܒܐ ܕܠܦܠܘܒܐ ܕܠܦܠܘܒܐ ܕܠܦܠܘܒܐ}$

Sans lait l'enfant n'est pas nourri ;  
sans l'achèvement des œuvres, le cœur ne s'élèvera pas.

<sup>865</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 154-155 et p. 120 pour la proximité entre  $\text{ἠθική}$  et  $\text{πρακτική}$ .

<sup>866</sup> Voir le commentaire dans DRISCOLL, *The 'Ad Monachos'*, p. 241-245, en particulier p. 245 (« l'âme accomplie dans *praktiké* »).

Dans la deuxième partie du chapitre, on trouve le mot ἀπάθεια traduit parܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ. Il s’agit d’une forme abstraite tout à fait identique à celle proposée plus haut pour l’adjectif πρακτικός. Ce dernier est celui qui accomplit des (bonnes) œuvres, dans leur aboutissement coïncident avec l’impassibilité, ἀπάθεια. Utilisant la même idée de « perfection »ܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ, le lien en syriaque est donc encore plus étroit. À la fin de l’*Ad monachos*, on trouve encore cette même traduction. Au chapitre 132 ἀνὴρ πρακτικός devientܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ, « l’homme parfait »<sup>867</sup>. Pourquoi le traducteur a-t-il utilisé cette expression d’« homme parfait » dans la partie finale de l’*Ad monachos* où il parle-t-il plutôt de la gnose ? Les chapitres précédents traitent de la connaissance vraie et fausse (γνώσις), et les derniers chapitres (132-137) sont une conclusion aussi simple que riche<sup>868</sup>. Le début de cette section finale comporte cependant déjà en soi une complexité théologique, puisqu’elle parle de « raisons de la Providence » et de la « vision (contemplation) du jugement ».

Étant donné que l’*Ad monachos* n’est pas un texte spéculatif mais plutôt un texte pédagogique, Évagre semble mettre en garde le moine qui veut atteindre ces étapes spirituelles (132a. « Les raisons de la Providence sont obscures et difficiles à pénétrer les contemplations du jugement »), et le traducteur, comprenant bien l’exigence d’Évagre, choisit l’expression « homme parfait » pour indiquer le moine qui peut comprendre les réalités ultimes : ce n’est pas l’homme dans la πρακτική mais celui qui l’a déjà atteinte et est donc un « homme parfait »ܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ. Il y a donc un lien profond entre la πρακτική et l’ἀπάθεια, bien que le traducteur syriaque ait bien compris et ait décidé d’utiliser deux expressions voisines de la même racine. La traduction de ἀπάθεια parܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ est présente, comme signalé ci-dessus, dans l’*AdMon* 66, mais aussi dans le *Praktikos* 60 et 67<sup>869</sup>. Dans le *Praktikos* 60, il y a une distinction entre « impassibilité parfaite » et « impassibilité imparfaite » : le syriaque traduit la première par « perfection excellente » (ܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ), et la seconde par « perfection incomplète » (ܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ). Le sens du termeܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ est aussi celui de « achèvement », c’est-à-dire un état final qui est porté à terme par des actions achevées. L’ἀπάθεια est ainsi comprise en traduction syriaque comme une étape, intermédiaire ou finale, l’*achèvement* d’un parcours ascétique de lutte contre les démons. L’« âme parfaite » (ܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ) du *Praktikos* 67 est

<sup>867</sup> L’emploi de « perfection » pour l’adjectifܫܘܘܡܐܠܚܘܘܢܘܢܬܐ est confirmé par l’emploi en Jn 17,23 (Peshitta) « afin qu’ils soient parfaits dans l’unité ».

<sup>868</sup> Voir DRISCOLL, *The ‘Ad Monachos’*, p. 154-157.

<sup>869</sup> Ce fait avait déjà été constaté par A. et C. Guillaumont (ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 170, p. 326), qui pensent à des « suspensions vis-à-vis de l’impassibilité ».

donc également comprise de la même façon, c'est l'âme qui est parvenue au terme de la *πρακτική*. Dans le *Gnostikos* 32, la situation semble plus complexe. L'expression ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ traduit *γνωστικός*. L'explication pourrait être assez simple, à savoir qu'il s'agit d'un moine qui a atteint un stade spirituel supérieur, et qui est donc « parfait ». La traduction en AdMon 132 peut donc être comprise aussi comme la nécessité de mettre l'accent sur un stade spirituel supérieur, puisqu'il s'agit du *λόγος/ܠܘܘܫܐ*. Dans les *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub>, qui ne coïncide pas avec le S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* ou du *Praktikos-Gnostikos*, on trouve un vestige de la conception de la « perfection » ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ comme traduction de *ἀπάθεια*. Le chapitre II,14<sup>870</sup> diffère beaucoup entre S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>. Le texte de S<sub>1</sub> dit plus explicitement ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ « dans la perfection de leurs conduites », ce qui ressemble aux expressions que nous avons vues précédemment ; et comme déjà noté, ܠܚܝܬܐ « conduites » peut aussi signifier par analogie la « vie monastique ». Il me semble donc que *Kephalaia gnostika* II,14 S<sub>1</sub> est une traduction qui met l'accent sur la division entre la *πρακτική* et la *γνωστική* ; le traducteur s'efforce de comprendre au sein du système ascétique évagrien, et donc d'une vision holistique de sa pensée qui met l'accent sur l'ascèse au détriment des subtilités théologiques<sup>871</sup>.

Revenant sur la traduction de *ἀπάθεια* dans d'autres occurrences, Guillaumont a confondu deux termes d'une façon aussi simple que mécanique : il a attribué<sup>872</sup> ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ à S<sub>2</sub>, mais c'est la traduction qu'on trouve dans S<sub>1</sub>. La traduction de *ἀπαθεία* dans S<sub>2</sub> est, bien souvent, ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ (on voit la discussion plus bas). La traduction de S<sub>1</sub> ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ est tout à fait littérale, reproduisant l'*alpha privatif* avec ܠ et le nom à la forme féminine abstraite. À ma connaissance, l'expression ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ne se rencontre pas avant le Ve siècle, mais à partir d'Isaac d'Antioche, Jean le Solitaire et dans des traductions de pères grecs (dont Théodore de Mopsueste). L'adjectif *ἀπαθής* est traduit deux fois (AdMon 105 et 118) par ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ et une fois par la paraphrase ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ « il sera libre de passions ». Le traducteur a voulu souligner par le verbe « être libre » le point d'arrivée de la pratique ascétique de l'*ἀπάθεια*.

<sup>870</sup> GUILLAUMONT, *Les six centuries*, p. 66-67.

<sup>871</sup> Les autres occurrences de ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ dans les *Kephalaia gnostika* ne semblent pas refléter une conception particulière de la *πρακτική* ou de l'*ἀπάθεια*.

<sup>872</sup> GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques', p. 39.

En bref : la plupart des attestations de ἀπάθεια sont rendues par ܐܘܪܘܫܐܘܢ ܐܘܪܘܫܐܘܢ, mais en deux cas particuliers, liés à des chapitres du *Praktikos*, le traducteur a choisi la racine ܐܘܪܘܫܐܘܢ « achèvement / perfection »<sup>873</sup>.

La πραΰτης dans la pensée d'Évagre, et en particulier dans l'*Ad monachos*, joue un rôle important<sup>874</sup>. La traduction française rend le terme par « douceur », l'anglais par « gentleness » et l'italien par « mitezza ». À notre avis, la source principale de ce terme sont Mt 5,5 μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν « heureux les doux, car ils hériteront la terre » et Mt 11,29 : μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ « mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur ». Le modèle est Jésus lui-même. Selon Évagre la douceur (πραΰτης) s'oppose à la partie irascible (θυμός) de l'âme<sup>875</sup>. Dans l'*Ad monachos* 53 le terme πραΰτης est traduit par ܐܘܪܘܫܐܘܢ, qui rend bien l'idée de la suavité et de la délicatesse du mot grec. La même traduction l'on trouve dans le *Praktikos* 20, la seule fois où le terme apparaît. Si donc le terme abstrait ne pose aucun problème, la traduction de l'adjectif πραῦς est au contraire plus intéressante. Pour quatre fois, πραῦς est traduit par ܐܘܪܘܫܐܘܢ, qui dérive de la racine ܐܘܪܘܫܐܘܢ, qui signifie « s'abaisser », « s'humilier ». Le ܐܘܪܘܫܐܘܢ est donc « l'humble ». Le traducteur a compris le doux πραῦς comme celui qui s'abaisse. Toutefois on trouve une fois la traduction ܐܘܪܘܫܐܘܢ (AdMon12). Donc, comme avait affirmé Guillaumont, il n'y a pas de fixité dans ce vocabulaire de S<sub>1</sub>. Cette double traduction se trouve aussi dans l'*Ad virginem* : pour ἡ πραεῖα au chapitre 19 il y a ܐܘܪܘܫܐܘܢ, et au chapitre 45 il y a une double traduction ܐܘܪܘܫܐܘܢ ܐܘܪܘܫܐܘܢ. Toutefois, la racine ܐܘܪܘܫܐܘܢ est justement utilisé pour traduire ταπεινός (AdMon 19), ταπεινώσις (AdMon 53 et 100), ταπεινῶ (AdMon 62, 96 et 130). Dans le *Praktikos* 33, 57 et 58, ܐܘܪܘܫܐܘܢ traduit ταπεινοφροσύνη. La dernière traduction de πραῦς est ܐܘܪܘܫܐܘܢ (« calme / tranquille ») dans l'*Ad monachos* 31 et 33. Au chapitre 31 on pourrait suggérer que la traduction du πραῦς a été

<sup>873</sup> On pourrait se demander d'où vient cette idée de perfection, et nous aimerions suggérer que le monde syriaque avait, à l'aube du Ve siècle, déjà réfléchi sur la notion de 'perfection' (voir BROCK, 'Some Paths to Perfection' et BITTON-ASHKELONY, 'Perfection in Late Antique Syriac Christianity'), en particulier dans le *Liber graduum* (un texte composé au IIIe ou IVe siècle), où la catégorie des 'parfaits' (ܐܘܪܘܫܐܘܢ) est présente du début à la fin (voir *pars pro toto*, ARGARATE, 'The Perfect and Perfection'). Le discours 14 (*De justis et perfectis*) est présent dans quatre manuscrits qui portent le nom d'Évagre, et dans la préface à l'œuvre entière (qui est bien sûr postérieure à la composition du livre) sont cités quatre pères grecs, y compris Évagre. Nous ne disons point qu'entre Évagre et le *Liber graduum* il y a eu un contact direct, mais que la traduction ἀπάθεια > ܐܘܪܘܫܐܘܢ peut être justifiée par un développement déjà détectable dans le monachisme syriaque.

<sup>874</sup> Voir DRISCOLL, 'Gentleness'. ÉVAGRE, *Scholies aux Psaumes II*, SC 615, p. 503, sch. 1 ad Ps. 131,1 « la douceur est l'absence de trouble de la partie irascible qui se produit par privation des plaisirs corruptibles ».

<sup>875</sup> DRISCOLL, 'Gentleness', p. 298-301. ÉVAGRE, *Traité pratique I*, SC 171, p. 549-550 en note. L'opposition était déjà proposée par Grégoire de Nysse dans le commentaire à Mt 5,5 (PG 44, col. 1216C).

influencé par le verbe suivant, ἀναπαύω, traduit par le verbe ܩܘܠܘܢܐ. Toutefois on trouve déjà la traduction πραῦς ܩܘܠܘܢܐ dans la traduction syriaque de Mt 11,29 ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ, où ܩܘܠܘܢܐ est utilisé pour πραῦς et ܩܘܠܘܢܐ pour ταπεινός. La traduction de πραῦς par ܩܘܠܘܢܐ se trouve dans Mt 5,5 et Mt 21,5. En résumé, déjà dans les évangiles nous lisons deux traductions pour πραῦς (ܩܘܠܘܢܐ et ܩܘܠܘܢܐ). La nouveauté du traducteur de l'Ad monachos, l'Ad virginem et le Praktikos était celle d'utiliser un nouveau terme, ܩܘܠܘܢܐ / ܩܘܠܘܢܐ, pour s'approcher au grec et rendre, même si pas systématiquement, la précision de la terminologie évagienne.

Une autre traduction particulière se trouve dans l'Ad monachos 8 :

Ἀναχώρησις ἐν ἀγάπῃ καθαίρει καρδίαν,  
 ἀναχώρησις δὲ μετὰ μίσους ἐκταράσσει αὐτήν.  
 L'anachorèse dans la charité purifie le cœur ;  
 l'anachorèse avec la haine le trouble.

ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ  
 ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ

La séparation dans la charité purifie le cœur,  
 et la séparation avec la haine le trouble.

Le mot ἀναχώρησις est ici traduit par ܩܘܠܘܢܐ, c'est-à-dire « changement/suppression »<sup>876</sup>. Bien sûr, le sens large est de « passer de la vie séculaire à la vie monastique ». Lorsque, en 78, on trouve « anachorète », la traduction semble être plus logique avec le substantif ܩܘܠܘܢܐ, c'est-à-dire « solitaire ». Cette correspondance est également maintenue dans le Praktikos 5<sup>877</sup>. Dans AdMon 40, en revanche, le mot ܩܘܠܘܢܐ traduit διάβασις « passage », ce qui est plus proche de 'changement'. La correspondance ἀναχώρησις-ܩܘܠܘܢܐ se retrouve à trois autres reprises dans le Praktikos 15, 22 (à la forme verbale) et 52.

Ἀκηδία (« acédie ») est traduit par le substantif ܩܘܠܘܢܐ dans l'Ad monachos 55-56 et aussi dans le Praktikos 6, 12, 23, 27, 28 et 29. Dans l'Ad monachos et le Praktikos il n'y a pas aucune exception, mais une seule traduction. Si on se réfère à la Vita Antonii, le substantif ܩܘܠܘܢܐ n'y figure pas, mais le verbe ܩܘܠܘܢܐ avec le même sens et le même contexte que

<sup>877</sup> Τοῖς μὲν ἀναχωρηταῖς οἱ δαίμονες γυμνοὶ προσπαλαίουσι, ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܩܘܠܘܢܐ.

« acédie » apparaît plusieurs fois<sup>878</sup>. Comme on le verra plus tard, la différence avec S<sub>2</sub> est évidente.

Nous aimerions maintenant aborder la θεωρία, qui est un concept clé de la théologie évagrienne. Dans la première version, S<sub>1</sub>, de l'*Ad monachos*, l'*Ad virginem*, le *Praktikos* et le *Gnostikos*, on ne trouve jamais la célèbre translittération ܠܘܘܠܐ<sup>879</sup>. Le mot utilisé est presque exclusivement ܠܗܘ ou « vision ». Il s'agit donc d'une traduction qui assimile le verbe θεωρέω au verbe ܠܘ. Cependant, dans AdMon 110b, il y a non seulement ܠܗܘ, mais aussi ܠܗܘܐ ܠܠܘܠܐ, « la vision de son intellection ». Cet indice nous permet de comprendre la complexité de la traduction à laquelle se heurteront les traducteurs. Il ne s'agit pas seulement de « voir », mais de quelque chose de plus. Le verbe ܠܘܐ dans le pa'el signifie « enseigner/sermonner » ; le terme ܠܘܐܘܐ peut être traduit par « intelligence/compréhension/idée/opinion/sens/raison ». Dans la Bible syriaque, on le rencontre comme traduction de φρόνησις, παιδεία, σύνεσις<sup>880</sup>. Comment comprendre alors ܠܠܘܠܐ ܠܗܘ ? Le suffixe féminin fait référence à la Trinité, mentionnée en 110a, et, à mon avis, il doit être compris comme un génitif objectif : « la vision de l'intellection/compréhension de la Trinité ». Le concept de θεωρία comme la contemplation directe de la Trinité, sous la forme médiatisée par la « compréhension de la Trinité », semble être présentée dans ce contexte. On peut supposer qu'il n'est pas possible d'avoir une vision directe de la Trinité, et qu'il n'est donc possible que de « contempler/voir » la compréhension que nous en avons. Comme Guillaumont et Géhin ont déjà noté, le mot ܠܘܐܘܐ peut traduire le mot λόγος lorsqu'il y a la signification de « raison »<sup>881</sup>. La traduction de notre chapitre, avec l'ajoute de ܠܘܐܘܐ / λόγος veut souligner l'impossibilité de voir directement la Trinité. La

---

<sup>878</sup> En particulier les paragraphes 17 et 18 (DRAGUET, *La vie primitive*, CSCO 417 p. 38-39 (t), CSCO 418 p. 23-25 (v)). Je ne dis pas que ἀκήδία est traduite par ܠܘܘܠܐ dans la *Vita Antonii* en syriaque, mais que la racine ܠܘܐ est présente dans le texte avec le sens présenté ici (le texte grec n'a pas le mot ἀκήδία, par exemple à 17,1 il dit : Ὡστε τέκνα, μὴ ἐκκαμῶμεν μηδὲ νομίζομεν χρονίζειν ἢ μέγα τι ποιεῖν « Donc, mes enfants, ne perdons pas courage et ne pensons pas faire prévue de persévérance ou d'accomplir un exploit », ATHANASE, *Vie d'Antoine*, SC 400, p. 180-181).

<sup>879</sup> Ce mot ne semble donc pas faire partie de la première traduction de l'œuvre ascétique évagrienne. On le trouve plutôt dans le *Gnostikos* S<sub>3</sub> et, surtout, dans les *Kephalalaia gnostika*. On le trouve également une fois chez Jean le solitaire, mais nous n'en avons trouvé aucune trace chez Éphrem ou tout autre auteur antérieur au Ve siècle. Déjà avec Philoxène la situation évolue et on le retrouve partout dans la *Lettre à Patricius*. On le trouve cependant aussi dans les versions syriaques de Nil d'Ancyre (cf. l'index dans l'édition de BETTILOLO, *Gli scritti siriaci*).

<sup>880</sup> Voir TS II, col. 2629. Si nous comparons les différentes versions du *Gnostikos*, nous remarquons par exemple, qu'au chapitre 23, S<sub>1</sub> utilise (dans les deux manuscrits) ܠܘܘܠܐ tandis que S<sub>3</sub>, qui est une révision de S<sub>1</sub>, passe à ܠܘܐܘܐ ; la même chose se produit, mais entre S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> au chapitre 49. S'agit-il d'un champ sémantique autour de « savoir ».

<sup>881</sup> GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques', p. 40. GEHIN, 'D'Égypte en Mésopotamie', p. 35-36.

traduction ܠܘܓܘܨ pour λόγος semble être présente dans *Gnostikos* 43 : si S<sub>1</sub> a ܠܘܓܘܨ, S<sub>3</sub> écrit ܠܘܓܘܨ ܠܘܓܘܨ « les actions de la contemplation » ; bien que le texte grec original puisse contenir un autre mot (comme S<sub>2</sub> semble le suggérer), S<sub>3</sub> en tant que révision de S<sub>1</sub> comprend le concept exprimé dans ܠܘܓܘܨ comme étant proche de celui de ܠܘܓܘܨ ܠܘܓܘܨ. Si Guillaumont a raison de dire qu'« un mot, surtout quand il s'agit d'un terme technique, est inséparable de la notion qu'il exprime et de la doctrine qu'il véhicule »<sup>882</sup>, dans ce cas spécifique pour θεωρία, le traducteur dispose d'un seul mot, mais il veut le nuancer. Au moins il ne recourt pas à une traduction-translittération comme feront les traducteurs suivants (pour le *Gnostikos* S<sub>3</sub> et *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>), qui ont réussi à créer une parole nouvelle pour un nouveau concept. Le traducteur de l'*Ad monachos* (et de la partie ascétique d'Évagre) essaye de comprendre le terme à l'intérieur du vocabulaire syriaque, sans innovation linguistique.

Voici donc une liste des termes propres à la version S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* avec le *Praktikos* et le *Gnostikos*.

ἀναχώρησις = ܠܘܓܘܨ  
 ἀπάθεια = ܠܘܓܘܨ ܠܘܓܘܨ - ܠܘܓܘܨ  
 θεωρία = ܠܘܓܘܨ  
 πρακτική = ܠܘܓܘܨ, ܠܘܓܘܨ, ܠܘܓܘܨ  
 πραεΐα = ܠܘܓܘܨ - ܠܘܓܘܨ  
 πραϋς = ܠܘܓܘܨ - ܠܘܓܘܨ  
 πραϋτης = ܠܘܓܘܨ  
 ταπείνωσις (ταπεινοφροσύνη) = ܠܘܓܘܨ

### 2.2.2 La traduction S<sub>2</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*

La version S<sub>2</sub> du *Gnostikos* est transcrite sur le site evagriusponticus.net. En ce qui concerne le *Praktikos* la situation est beaucoup plus complexe. Nous ne disposons que de deux manuscrits qui conservent le texte du *Praktikos* S<sub>2</sub> : BL Add. 14616, ff. 2v-26r et notre **H**, ff. 9r-15r ; le premier écrit présente certains chapitres de manière partielle (5, 14, 15, 38) et n'en recopie pas intégralement d'autres (47, 62, 82, 87, 88), tandis que le second ne comporte que les chapitres

<sup>882</sup> GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques', p. 41.

76-100<sup>883</sup>. Cependant, l'état de décomposition très avancé de BL Add. 14616 ne permet pas toujours de comparer.

Le chapitre 31 de l'*Ad monachos* est un bon point de départ pour commencer à comprendre la logique de la traduction du vocabulaire évagrien complexe en S<sub>2</sub>.

Ἐν καρδίᾳ πραεῖα ἀναπαύσεται σοφία,  
θρόνος δὲ ἀπαθείας ψυχῆ πρακτικῆ.  
Dans le cœur doux reposera la sagesse ;  
trône d'impassibilité (est) l'âme pratique.

ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ  
ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ ܩܠܒܐ

Dans le cœur humble reposera la sagesse ;  
trône de la connaissance (est) l'âme judicieuse.

Le concept de πρακτική est exprimé par l'adjectif ܩܠܒܐܢܐ, qui signifie « brillance, intelligence ». La même expression se retrouve au chapitre 70b, ܩܠܒܐܢܐ ܩܠܒܐܢܐ « l'homme judicieux »<sup>884</sup>. L'homme pratique est celui qui sait discerner, qui sait porter un jugement, qui sait reconnaître les mauvaises pensées. Ceci explique l'usage en 70b : une âme enflammée ne peut être éteinte que par un homme qui sait éteindre les flammes des démons qui la brûlent<sup>885</sup>. Nous reviendrons plus tard sur la traduction par « connaissance » de l'ἀπάθεια.

L'autre traduction de πρακτική est tirée de la racine ܩܠܒܐ<sup>886</sup>. Littéralement il signifie « cultiver, labourer » mais aussi « faire, exercer » un art ou un métier. En élargissant par la suite le sens, il a pris la connotation de « servir/adorer Dieu », mais aussi « faire de bonnes œuvres » (ܩܠܒܐܢܐ / ܩܠܒܐܢܐ). Elle est formulée ainsi dans les chapitres 64, 118, 121 et 132. Aux chapitres 64 et 132, on trouve la forme complète ܩܠܒܐܢܐ ܩܠܒܐܢܐ. Au chapitre 118, la forme est quelque peu différente, ܩܠܒܐܢܐ ܩܠܒܐܢܐ « les conduites du travail ». Selon Guillaumont, cette traduction recouvre parfaitement le sens de πρακτική chez Évagre. La racine est en effet polysémique, de manière à englober aussi bien l'« effort » du moine que sa « tension » vers Dieu dans la prière. Selon nous, le choix de cette racine n'est pas fortuit. En Gn 3,23, le texte syriaque, qui suit l'hébreu et le grec, dit : ܩܠܒܐܢܐ ܩܠܒܐܢܐ : ܩܠܒܐܢܐ ܩܠܒܐܢܐ « Et le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il

<sup>883</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique*, SC 170, p. 327-328.

<sup>884</sup> La racine ܩܠܒܐ est utilisée à 89 avec le sens simple « séparer ».

<sup>885</sup> Pour l'identification des flèches aux démons, voir DRISCOLL, *The 'Ad Monachos'*, p. 256.

<sup>886</sup> Voir déjà GUILLAUMONT, 'Les versions syriaques', p. 38.

avait été tiré ». Le verbe syriaque ܦܠܘܕ peut traduire l'hébreu עָבַד ou le grec ἐργάζομαι<sup>887</sup>. « Cultivez ! » est le commandement que Dieu donne, et cela devient le destin de l'homme. Bien qu'il ne s'agisse que d'une suggestion et qu'il faille une étude plus approfondie qui couvre toute la littérature syriaque des débuts au Ve siècle pour avoir une vue d'ensemble claire, il me semble permis de suggérer la cause immédiate du choix du verbe ܦܠܘܕ : « accomplir le commandement de Dieu ». Cela devient également la racine pour indiquer 'le (moine) pratique' avec ܦܠܘܕܝܢܐ<sup>888</sup>(AdMon 121). Comme le souligne Guillaumont, c'est le terme utilisé dans les deux versions des *Kephalaia gnostika*, et il est probable que c'est à partir de cet ouvrage que le terme passera aux auteurs postérieurs comme Philoxène de Mabboug et Isaac de Ninive.

Ἀκήδεια se trouve à la fois dans l'*Ad monachos* 55-56 et l'*Ad virginem* 39 et dans le *Praktikos* 6<sup>889</sup> est traduit ܦܠܘܕܝܢܐܝܬܐ. Déjà présente chez Ephrem<sup>890</sup>, ce terme acquiert dans la traduction d'Évagre la signification technique d'« acédie ». L'idée qu'il s'agit d'un 'état d'esprit' peut provenir des propres textes d'Évagre, comme lorsqu'il énumère, dans le *Praktikos* 12, les distractions et les aversions du moine envers le lieu et de la vie qu'il mène ; il produit en lui des souvenirs et des réminiscences de ce qu'aurait peut-être la vie en dehors de l'ascétisme dur. L'esprit est ainsi « coupé », ne pouvant plus se contenir, définissable en syriaque comme ܦܠܘܕܝܢܐܝܬܐ.

Pour l'adjectif πραῦς, on trouve la même situation que dans S<sub>1</sub>, donc ܦܠܘܕܝܢܐ, et cette traduction se trouve aussi dans le prologue du *Praktikos*, la lettre *Ad Anatolium* paragraphe 4, où il y a la correspondance οἱ πραεῖς ܦܠܘܕܝܢܐܝܬܐ. La seule chose qui change dans l'*Ad monachos* est πραῦτης au chapitre 53, qui dévient ܦܠܘܕܝܢܐ « quiétude »<sup>891</sup>. Toutefois dans le *Praktikos* 20 πραῦτης est le même qu'en S<sub>1</sub> ܦܠܘܕܝܢܐ<sup>892</sup>. Pour πραεῖα dans l'*Ad virginem*, le chapitre 19 a,

<sup>887</sup> Ce verbe en grec passe, déjà dans l'Ancien Testament et les Évangiles et plus tard à l'époque patristique, d'un sens général de « faire » à « pratiquer la vertu » ou à « l'œuvre de l'homme » différenciée de celle de Dieu (BAUER, ARNDTM GRINGRICH, *A Greek-English Lexicon*, p. 306-307 et LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 545).

<sup>888</sup> D'autres traductions possibles de ce terme sont « pieux » ou « serviteur de Dieu ».

<sup>889</sup> BL Add. 14616 f. 3r.

<sup>890</sup> Par exemple dans le *Carmen Nisibenum* XLI,8 (BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* II, CSCO 240, p. 34 (t)).

<sup>891</sup> Cette traduction a peut-être influencé la variante trouvée dans H. En effet, alors que E atteste correctement ܦܠܘܕܝܢܐܝܬܐ « compassion », le manuscrit H, ne changeant qu'une lettre, écrit ܦܠܘܕܝܢܐܝܬܐ « abandon [du monde] », ce qui s'accorderait logiquement avec ܦܠܘܕܝܢܐ.

comme S<sub>1</sub>, ܠܗܘܘܬܐ, tandis qu’au chapitre 45 on trouve seulement ܠܗܘܘܬܐ sans ܠܗܘܘܬܐ. Ce cas particulier autour la douceur (πραΰτης, πραϋς, πραεῖα) pourrait confirmer que le S<sub>2</sub> de l’*Ad monachos* et l’*Ad virginem* se base sur le S<sub>1</sub>, et il le corrige ou il le modifie lorsqu’il le trouve peu précis (AdMon 53) ou redondant (AdVirg 45).

La traduction de ἀπάθεια semble être plus intéressante. À trois reprises (AdMon 66-67-68), elle est traduite par l’expression ܠܘܘܬܐ ܕܠܘܘܬܐ « santé de l’âme », qui provient de *Praktikos* 56, καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγίαν ἐρ οὖμεν εἶναι ψυχῆς « l’impassibilité est la santé de l’âme » ; la même traduction se trouve dans *Praktikos* S<sub>2</sub><sup>893</sup>. On ne trouve jamais l’expression ܠܕܝܘܘܬܐ.

ܠܗܘܘܬܐ est une traduction particulière que nous avons déjà rencontrée dans AdMon 31.

Ἐν καρδίᾳ πραεῖα ἀναπαύσεται σοφία,  
θρόνος δὲ ἀπαθείας ψυχῆ πρακτικῆ.

ܠܗܘܘܬܐ ܕܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ  
ܠܗܘܘܬܐ ܕܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ

Quel est alors l’intérêt de traduire « impassibilité » par « connaissance » ? Dans le système ascétique évagrien, il s’agit de deux étapes bien différentes. Peut-être y a-t-il un malentendu sous-jacent : le traducteur, lisant dans la première ligne la « sagesse » (ܠܗܘܘܬܐ), a compris la seconde ligne comme un degré ascétique plus élevé, bien que la sagesse, comme nous pouvons le voir dans d’autres passages (AdMon 28, 71, 80), ait plus à voir avec la πρακτικῆ. Nous ne comprenons pas pourquoi il l’a traduit de cette manière.

Pour la traduction de l’adjectif ἀπαθής S<sub>2</sub> opte, comme dans les deux cas cités de S<sub>1</sub>, pour ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ<sup>894</sup>.

Le concept de ἀναχώρησις est traduit par ܠܗܘܘܬܐ, un terme très important dans le monde syriaque, indiquant la vie monastique elle-même. L’état de ‘célibataire’ est l’état monastique à laquelle on tend, le modèle proposé par le Christ lui-même<sup>895</sup>. Ce modèle, déjà

<sup>893</sup> Voir aussi l’*Ad Anatolium*, transcrit sur evagriusponticus.net et aussi E, f. 3r.

<sup>894</sup> Une comparaison avec *Praktikos* 68 S<sub>2</sub> n’a pas pu être faite car les ff. 18r et 19rv sont illisibles.

<sup>895</sup> Voir en général KOONAMMAKKAL, ‘Ephrem’s Ideas on Singleness’ et la bibliographie qui y est citée.

présent dans la culture syriaque, est donc préférable au concept de « retrait/suppression », exprimé par le mot grec.

Θεωρία est essentiellement traduite par ܠܗܘܐ (AdMon 110, 119, 132), et une seule fois par ܠܘܐ. Ces deux termes peuvent être considérés comme synonymes. La traduction avec la translittération ܠܘܐܠܗ n'apparaît non pas dans S<sub>2</sub>. En revanche, elle apparaît dans S<sub>3</sub> du *Gnostikos* et dans *Kephalaia Gnostika* S<sub>1-2</sub>. Dans un cas, cependant, AdMon 109, la traduction est déroutante, à savoir ܠܘܩܘܘܬܐ « les commandements ». La traduction, qui dans ce cas change complètement le sens de θεωρία, elle a cherché de déplacer l'accent sur la seule perspective avancée du gnosticisme vers une vue d'ensemble plus large de l'ascétisme évagrien. Au lieu de rester dans le domaine de la gnose, qui sera approfondie dans le chapitre suivant, la 'douleur de la lance qui perce le cœur' est réservée à celui qui rejette tout l'enseignement d'Évagre, soit la ܡܘܠܘܬܐܐܘܬܐ soit la ܓܢܘܨܬܝܩܐ. La phrase a donc subi un changement de perspective significatif :

Ὁ μισῶν γινῶσιν Θεοῦ καὶ ἀπωθούμενος θεωρίαν αὐτοῦ

Qui hait la connaissance de Dieu et rejette la contemplation de lui.

ܘܡܘܠܘܩܘܘܬܐ ܠܘܩܘܘܬܐ ܠܡܠܟܐ ܠܗܘܐ ܠܘܩܘܘܬܐ ܠܘܩܘܘܬܐ

Qui hait la connaissance de Dieu et rejette ses commandements.

Voici donc une liste du vocabulaire des termes techniques utilisés dans la version S<sub>2</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*.

ἀναχώρησις = ܠܗܘܐܘܬܐ

ἀπάθεια = ܠܘܐܠܗܐ

θεωρία = ܠܗܘܐ

πρακτική = ܡܘܠܘܬܐܘܬܐ - ܡܘܠܘܬܐ

πραεῖα = ܠܗܘܐܘܬܐ - ܠܗܘܐܘܬܐ

πραῦς = ܠܗܘܐ

πραῦτης = ܠܗܘܐܘܬܐ

ταπείνωσις (ταπεινοφροσύνη) = ܠܗܘܐܘܬܐ

Ce vocabulaire coïncide en part avec celui du *Praktikos* S<sub>2</sub>. Les consonances les plus fortes se trouvent dans les termes ἀπάθεια et πρακτική, qui ont fait l'objet d'un processus de traduction nouveau et cohérent.

### *Conclusion : les vocabulaires de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>*

Les analyses menées jusqu'à présent nous ont permis de voir les particularités des deux traductions en termes de vocabulaire technique. De la même manière que pour la traduction grammaticale analysée ci-dessus, nous trouvons à la fois des similitudes et des différences. Toutefois, l'étude des vocabulaires nous permet de voir comment les deux traducteurs s'éloignent l'un de l'autre. Bien qu'un bon nombre des mots reste identique pour les deux (on a apporté le cas de πρᾶξις), sur les concepts clés tels que ἀπάθεια ou πρακτική, les deux diffèrent de manière incontestable et systématique tout au long du texte.

### 2.3 Hypothèse de datation des traductions syriaques de l'Ad monachos et l'Ad virginem

Dans quelle mesure peut-on relier les traductions S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> trouvées jusqu'à présent (l'Ad monachos, l'Ad virginem, le Praktikos et le Gnostikos) à la traduction S<sub>1</sub> des Kephalaia gnostika ? Bien qu'il y ait de nombreux manuscrits communs entre notre corpus ascétique S<sub>1</sub> et les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub>, l'étude du vocabulaire nous donne des résultats différents. Grâce à ce critère de vocabulaire Géhin a pu exclure Serge de Reshayna comme traducteur des Kephalaia gnostika S<sub>2</sub><sup>896</sup>. Les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub> utilisent très souvent le terme ܦܠܘܣܬܐ et la racine ܦܠܘܣܬܐ pour indiquer la sphère de la πρακτική, tandis que dans S<sub>1</sub> de l'Ad monachos et du Praktikos on trouve plutôt la racine ܦܠܘܣܬܐ ; la racine ܦܠܘܣܬܐ se retrouve dans l'Ad monachos S<sub>2</sub> et le Praktikos S<sub>2</sub>. Θεωρία dans l'Ad monachos S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> et le Praktikos S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> n'a jamais été traduite par la translittération ܦܠܘܣܬܐ, car le traducteur utilise plutôt la racine ܦܠܘܣܬܐ. Les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub> utilisent déjà le terme ܦܠܘܣܬܐ, mais on trouve encore quelques fois ܦܠܘܣܬܐ<sup>897</sup>. Par ailleurs, ἀπάθεια est traduite dans les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub> par ܦܠܘܣܬܐ ܐܠܐ, un terme clé dans S<sub>1</sub> de l'Ad monachos S<sub>1</sub> et le Praktikos S<sub>1</sub> mais absent dans S<sub>2</sub>, qui lui préfère ܦܠܘܣܬܐ ܕܡܠܚܘܬܐ. Dans les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub> on trouve à la fois la terminologie du groupe ascétique S<sub>1</sub>, du groupe ascétique S<sub>2</sub> et un troisième vocabulaire. Cette terminologie très technique, quoique pas encore totalement étudiée, nous donne une probabilité que les Kephalaia gnostika S<sub>1</sub> ont été traduits

<sup>896</sup> GEHIN, 'D'Égypte', p. 34-37.

<sup>897</sup> Par exemple dans Kephalaia gnostika IV,77 : dans S<sub>1</sub> on trouve ܦܠܘܣܬܐ et dans S<sub>2</sub> ܦܠܘܣܬܐ.

après les deux traductions du corpus ascétique, car ces derniers utilisent un vocabulaire qui semble dériver de deux différents.

Bien que l'on prétende parfois que la traduction syriaque des *Kephalaia gnostika* était terminée à la fin du Ve siècle, John Watt a tenté d'approfondir la question, en cherchant une date plus exacte<sup>898</sup>. Le point de départ de Watt est une note en bas de page de Guillaumont, où il est dit que la discussion origéniste semble s'être aiguisée à nouveau au milieu du Ve siècle<sup>899</sup>. Watt, sans approfondir cette discussion, a mené une étude sur les *Kephalaia gnostika* qui mettait l'accent sur les modifications apportées dans certains chapitres origénistes par une théologie qui remonte au milieu antiochien d'Édesse des décennies 440-460<sup>900</sup>. Son hypothèse, bien qu'elle ne soit pas encore totalement vérifiée pour l'ensemble de l'œuvre évagrienne, et que nécessite d'études plus approfondie, semble être acceptée par les savants<sup>901</sup>.

---

<sup>898</sup> WATT, 'Philoxenus and the Old Syriac Version', WATT, 'The Syriac Adapter'.

<sup>899</sup> GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostika'*, p. 124 n. 1.

<sup>900</sup> Voir aussi KAVVADAS, 'Translation as Taking Stances'.

<sup>901</sup> GEHIN, 'D'Égypte', p. 33 rapporte la thèse de Watt et p. 46 écrit : « Le plus gros du travail avait « heureusement » été fait par l'adaptateur des *Kephalaia gnostika* dès le milieu du V<sup>e</sup> siècle »

### 3. Le rôle de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans l'*Evagriana syriaca*

Cette partie du deuxième chapitre se prétend qu'être qu'un essai qui s'inscrit dans le contexte appelé *nouvelle philologie*. Par ce terme, nous entendons « a break from the “old philology”, moving the focus from the work and its witnesses to the document and its setting »<sup>902</sup>. Les premiers chapitres de cette deuxième partie ont été consacrés à une analyse minutieuse des manuscrits, retraçant le texte de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, leurs variantes, un *stemma codicum* et l'examen d'un texte primitif probable. Or, dans ce chapitre, nous voudrions plutôt comprendre quel rôle jouent l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* au sein de l'*Evagriana syriaca*, placer ces écrits rassemblés au sein de leurs manuscrits. Nous ne pouvons pas examiner ici tous les manuscrits qui contiennent des parties importantes d'Évagre, mais nous nous concentrerons plutôt sur des exemples significatifs. Deux paragraphes sont consacrés à deux manuscrits évagriens. Le premier est le manuscrit **C**, déjà étudié par Paul Géhin. Le deuxième est le manuscrit **D**, qui comporte, selon nous, les variantes les plus importantes pour l'*Ad monachos*. Ensuite, nous montrerons que la réception de l'*Ad monachos* et du *Praktikos* est aussi semblable dans les manuscrits qu'elle est dissemblable dans les citations<sup>903</sup>. Enfin, nous aborderons brièvement quelques détails de l'histoire manuscrite de l'*Ad virginem* S<sub>1</sub>, en montrant comment ces manuscrits autour de la ville d'Édesse témoignent d'anciennes collections évagriennes aujourd'hui perdues.

#### 3.1 Le manuscrit **C**

Ce manuscrit, très connu, a été très souvent étudié dans le cadre des études évagriennes car il contient la quasi-totalité des écrits d'Évagre<sup>904</sup>. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce manuscrit date du VII<sup>e</sup> siècle. Sa composition est assez complexe. Le manuscrit, malheureusement mutilé dans l'incipit, commence par la vie d'Évagre tirée de l'*Historia lausiaca*<sup>905</sup>. En outre, dans un effort d'organisation par domaines (lettres, définitions, huit pensées, etc.) qui n'a que partiellement réussi, le compilateur nous fait savoir qu'il a plusieurs collections organisées par lui-même sous les yeux. Le manuscrit contient à la fois des textes de

---

<sup>902</sup> HAUGEN, 'The genealogical method', p. 59. PALUMBO, 'Criticism and Controversy', p. 97-99. Voir aussi TROVATO, 'Neo-Lachmannism: A new synthesis?', qui synthétise notre méthodologie qui tend à un équilibre entre la philologie classique et la nouvelle philologie.

<sup>903</sup> Les (rares) citations directes de l'*Ad monachos* seront traitées séparément et en détail dans le prochain et dernier chapitre de cette deuxième section.

<sup>904</sup> Étude dans GEHIN, 'En marge', p. 288-290, et catalogue p. 296-299.

<sup>905</sup> La vie est éditée dans DRAGUET, *Les formes syriaques*, CSCO 398, p. 266-283.

S<sub>1</sub> (la majorité des écrits) et de S<sub>2</sub>, utilisés pour l'*Ad Anatolium* (la lettre préliminaire du *Praktikos*) et l'*Ad virginem*. En outre, l'utilisation de l'écrit pseudo-évagrien de Marcien de Bethléem (ff. 104v-107r) est attesté dans notre manuscrit **H**<sup>906</sup>, un témoin important de S<sub>2</sub>. Outre le mélange de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>, les écrits de S<sub>1</sub> proviennent de manuscrits différents, comme l'indique la numérotation interne, qui conserve des numérotations antérieures qui ne se correspondent pas.

Nous souhaitons à présent nous attarder sur quelques autres détails à propos de S<sub>1</sub>. Sans procéder à un examen paléographique détaillé<sup>907</sup>, qui nécessiterait une étude à part, nous voudrions signaler les nombreuses corrections en marge du manuscrit. Pour l'*Ad monachos*, il s'agit de véritables variantes. La figure suivante concerne le f. 96v, dans lequel apparaissent pas moins de cinq variantes.

---

<sup>906</sup> Il faut tenir compte que **C** et **H** portent deux révisions différentes de l'opuscule de Marcien (LEBON, *Marcien*, p. 100-118, et l'édition p. 181-190).

<sup>907</sup> Nous aimerons signaler l'écriture bien soignée et très claire de ce manuscrit.

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 30 horizontal lines. The script is dense and difficult to decipher without specialized knowledge of the language.

Vertical marginal note on the left side of the page.

Vertical marginal note on the left side of the page.

Vertical marginal note on the left side of the page.

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 30 horizontal lines. The script is dense and difficult to decipher without specialized knowledge of the language.

Vertical marginal note on the right side of the page.

Vertical marginal note on the right side of the page.

Par exemple, la première correction dans le coin supérieur droit est  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ . Si vous examinez le texte, entre les mots  $\text{א} \text{ב}$  et  $\text{ג}$ , il y a un petit trait vertical plus grand qu'un  $\text{א}$ , yud mais plus petit qu'un  $\text{ב}$ . Il s'agit de la référence à la correction sur le côté, qui est en fait confirmée par d'autres manuscrits et qui apparaît dans notre texte reconstruit. Il pourrait s'agir d'un oubli du copiste qui l'a corrigé par la suite, ou d'une variante, que l'on retrouve également dans le BL Add. 12167 (qui appartient en fait à la même famille selon le *stemma codicum* que nous avons proposé plus haut). Plus bas, et toujours dans la marge droite, nous trouvons une autre correction (AdMon 122a),  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ , qui va au-dessus de  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ . La référence, comme c'est souvent le cas, est indiquée par un trait d'union ondulé au-dessus du mot. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un oubli, mais d'une véritable variante. Dans la variante de la colonne du milieu, il y a encore un cas similaire, c'est-à-dire un ajout avec le même trait d'union vertical : le texte principal lit  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ , alors que les autres manuscrits meilleurs lisent  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ . La dernière correction que nous voudrions proposer est celle du bas au centre : dans le texte on lit  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ , ce que nous avons considéré comme correct, tandis que sur le côté on lit  $\text{א} \text{ב} \text{ג}$ , ce qui se retrouve dans d'autres manuscrits, y compris deux autres de la famille  $\beta$ , c'est-à-dire AJ.

Ces variantes confirment donc que le copiste du manuscrit C a lu plusieurs copies du même texte et a scrupuleusement signalé les variantes qu'il considérait comme notables. Les variantes proposées ici se retrouvent dans de nombreuses autres parties du manuscrit pour d'autres textes. Une étude approfondie de ces textes et de leurs variantes pourrait nous permettre de mieux comprendre les autres manuscrits dont disposait le copiste.

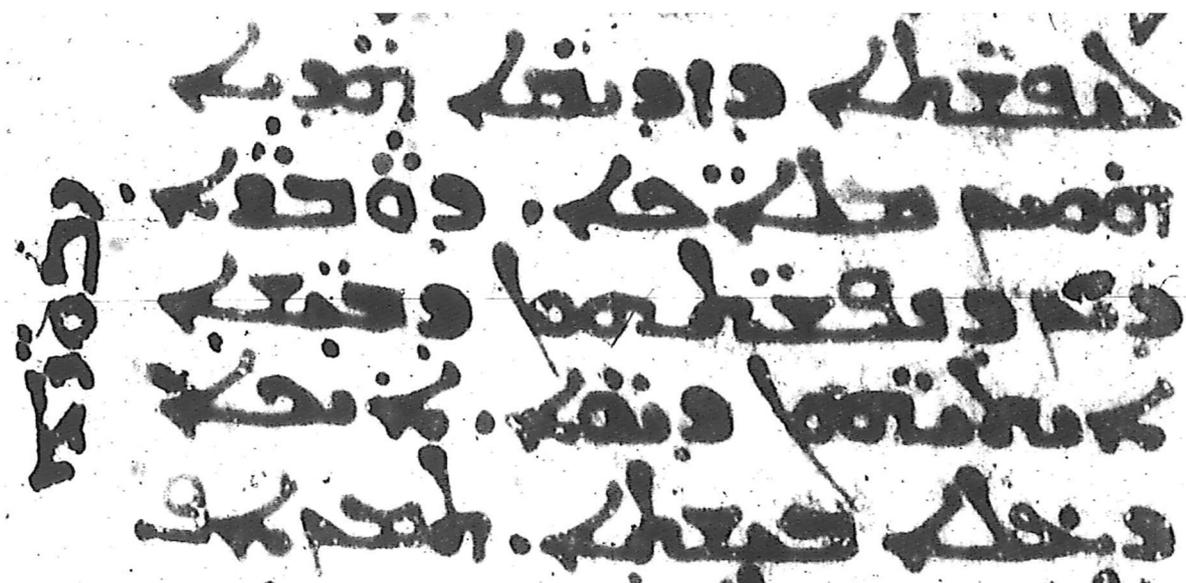
Comme mentionné ci-dessus, le début du manuscrit a été perdu, tandis que le dernier folio a été préservé, bien que dans un état légèrement détérioré. À la fin de la dernière pièce, on trouve un explicite :  $\text{א} \text{ב} \text{ג} \text{ד} \text{ה} \text{ו} \text{ז} \text{ח} \text{ט} \text{י} \text{כ} \text{ל}$ <sup>908</sup>.

### 3.2 Le manuscrit D

Ce manuscrit s'est avéré être très important pour notre étude car il conserve des leçons uniques sur l'*Ad monachos*, telles que le chapitre 2a et le chapitre 7b, ainsi que l'ordre correct du chapitre 63. Il est donc intéressant pour nous de comprendre la structure de l'ensemble de la section évagrienne dans ce manuscrit.

Du point de vue de la qualité de l'écriture, nous estimons qu'il ne s'agit pas d'un produit de qualité. Comparons pour voir les différences de deux manuscrits.

<sup>908</sup> Après il y a un autre texte, encore plus illisible, qui semble être une doxologie à la Trinité.



Voici la transcription de AdMon 23-24a :

לפניהם והדבק מהם כללם.  
 הש"ס דב הנפיקהו הנעלה כחמשה דת"א \*  
 כ"כ ד"ל כ"ב. ה"ח א"פ

Comme on peut voir, le dolat et le resh ne sont pas toujours cohérents ; la nun finale est écrite dans d'une étrange façon car les lignes sont très étroites et il n'y a pas beaucoup d'espace ; la beth n'est pas écrite de la même façon (voir les derniers mots de la deuxième et troisième ligne) ; le *tau* n'as pas l'œil à son intérieur ; le seyame est placé aléatoirement et non sur une lettre précise. En plus, le scribe a une graphie qui n'est pas conservatrice : il élimine systématiquement les matres lectionis (פיהמשה pour פיהמשה), les doubles consonnes (חיהח > חיה), et l'olaph (כ) interconsonantique tombe (כחכ > כחכ (AdMon 9b), חיה > חיה (AdMon 15c)), ou devient yod ; d'autres fois le ay'n (חיהח pour חיהח) ou le waw (כחיה pour כחיה) sont omis ; il utilise bizarrement le seyame sur des formes qui ne l'ont pas (נטעה) ; il n'écrit pas le double olaph (AdMon 72a : ככ > ככ). Ces sont clairement des « erreurs » d'écriture. Ou est-ce une particularité graphique qui distingue le copiste de l'antigraphe à sa disposition. L'image reproduit ci-haut nous montre aussi la « négligence » du copiste qui se trompe en copiant la parole : il a en effet inversé les deux consonants waw e beth, et par conséquent il l'a corrigée en marge et a placé un triple point sur la parole erronée. En plus, à AdMon 61a-b il saute trois mots ; le défaut reste logique, et le chapitre ne perd pas pour autant son sens. C'est une homéotéleute : il a sauté plusieurs mots lorsqu'il a vu la même mot



Tout d'abord il faut souligner que, dans le titre, le manuscrit écrit فصله. Ce mot indique un « volume », ou une ample section. Le même titre est utilisé dans ce manuscrit pour indiquer l'*Historia lausiaca*<sup>913</sup> : *فصله في تاريخ الديرين* (f. 79v). Ces deux parties indiquées par فصله sont très longues, à savoir ff. 2v-63r et ff. 79v-190v. À la fin de la partie évagrienne on trouve علم حلاله « fin du traité » et non « fin du livre ». حلاله « traité » était la désignation du *Praktikos* au f. 20r, et la partie évagrienne termine avec les chapitres 34-53 du *Praktikos*. فصله indique donc une large section, et en même temps unie et cohérente. Le فصله évagrien commence par l'*Ad Eulogium*, une exhortation monastique en prose. Suivent quatre textes divisés en chapitre, à savoir le *Praktikos*, le *Gnostikos*, l'*Ad virginem* et l'*Ad monachos*. Pourquoi ces quatre écrits sont voisins ? Est-ce que le voisinage indique une proximité originaire ? Nous avons essayé de démontrer dans l'analyse de la traduction que les traducteurs de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* appartenaient au même groupe de traducteurs des *Praktikos-Gnostikos*. Cette proximité entre les deux couples ressort dans les deux manuscrits S<sub>2</sub>. Dans H l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* se trouvent entre le *Praktikos* et le *Gnostikos* (ff. 15r-26r), et de façon semblable l'*Ad monachos* se place entre *Praktikos* et *Gnostikos* (ff. 26r-33r) dans E.

Il existe également des similitudes structurelles entre le manuscrit D et le manuscrit C, bien que Géhin ne compte pas D parmi les dix manuscrits étudiés. Dans le manuscrit D, les ff. 37r-49r contiennent un petit groupe (les *De malignis cogitationibus* A + *Skemmata*) qui est parfaitement partagé par C<sup>914</sup> et partiellement par J<sup>915</sup>. Il est également intéressant de noter que dans D l'*Ad monachos* précède ce groupe, alors que dans C il le suit. Une autre section intéressante se trouve dans les ff. 49r-53v de D (les *Skemmata* + *Capita discipulis* + *De perfectione*) et correspond aux sections 32-36 de C, mais dans un ordre différent : 35-36 puis 32-34. Dans C, l'ordre est justifié par la présence des 67 chapitres à la fin des *Kephalaia gnostika* en tant que (pseudo) supplément. Cependant, ce petit groupe se trouverait également avant les *Kephalaia gnostika* S<sub>2</sub> (BL Add. 17167, f. 15r). La présence de ce groupe dans le manuscrit D démontrerait donc son autonomie par rapport aux *Kephalaia gnostika*.

<sup>913</sup> Ce n'est pas la version 'originelle' grecque mais une version qui mélange les écrits de Pallade et Jérôme.

<sup>914</sup> Numéros 7-8-9 dans le tableau de GEHIN, 'En marge', p. 300.

<sup>915</sup> À vrai dire, avant le *Skemmata* il y a une partie incomplète des *Kephalaia gnostika*, tout à fait compréhensible puisque le *Skemmata* se trouve souvent comme (pseudo) supplément aux *Kephalaia gnostika*.

En résumé, comment évaluer le choix des textes évagriens dans **D** ? On pourrait considérer l'ensemble comme un choix de textes exhortatifs simples. Cependant, si les *Kephalaia gnostika* manquent, il faut tenir compte des *Skemmata*, qui montre la complexité théologique de la pensée évagrienne. Ainsi, à l'exception du premier texte, l'*Ad Eulogium*, qui est en prose, tous les autres textes de ce **ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲁ** évagrien sont dans le style du **κεφάλαιον**. Un premier groupe (ff. 20r-37r) comprend les *Praktikos-Gnostikos - Ad virginem-Ad monachos* ; il est suivi d'une section de 63 chapitres<sup>916</sup> (ff. 37r-50r) comprenant le *De malignis cogitationibus*, les *Skemmata* et les *Capita discipulis* ; le dernier groupe (ff. 49r-54v) comprend les *Capita discipulis*, les *Skemmata* + *Capita discipulis*, le *De perfectione* et l'*Admonitio de signis quietis*. Vue sa longueur (ff. 54v-60r), le traité *De octo spiritibus malitiae* se présente de façon plus autonome, tandis que le *De magistris et discipulis* est y est ajouté en guise de conclusion. Les ff. 60v-63r complètent les chapitres 34-53 du *Praktikos* qui n'avaient pas été copiés auparavant. Hormis l'*Ad Eulogium*, on note l'absence d'autres écrits exhortatifs en prose tels que le *Rerum monachalium rationes*.

### 3.3 Deux manuscrits et deux florilèges

Cette étude des manuscrits **C** et **D** est seulement la première démarche dans l'examen des manuscrits qui comportent des œuvres évagriennes. On peut classer ces manuscrits comme des « recueils monastiques »<sup>917</sup>. Comme Kessel le précise, chaque recueil est unique : « almost every Syriac monastic miscellany has its own content that is not mirrored in any other miscellany »<sup>918</sup>. Géhin<sup>919</sup> a bien défini les copistes « libres » de compiler les manuscrits selon différentes exigences. Très souvent, cependant, les copistes ont essayé de conserver des 'blocs' d'écrits évagriens dans un certain ordre. Les œuvres d'Évagre sont fréquemment contenues dans un florilège plus grand, mais les parties évagriennes sont aussi larges qu'elles peuvent être considérées comme des florilèges propres. Ils sont souvent une sélection à part du manuscrit, comme on a voulu le démontrer dans le cas du **D** et sa dénomination de **ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲁ**. Si cette partie devient trop importante, le manuscrit même est dès lors dédié à Évagre. Le manuscrit **C** est le cas le plus célèbre, mais pas le seul. On trouve d'autres manuscrits dédiés à Évagre dans la tradition syriaque mais ce n'est aussi dans la tradition arménienne. En 1998 Herman Teule a

<sup>916</sup> ÉVAGRE, *Sur les pensées*, SC 438, p. 77.

<sup>917</sup> KESSEL, 'Syriac monastic miscellanies'. Voir aussi BROCK, 'Crossing the Boundaries', où il explique que plusieurs auteurs ont franchi les frontières confessionnelles, et ils sont devenus modèles pour diverses églises aussi grâce à ces recueils.

<sup>918</sup> KESSEL, 'Syriac monastic miscellanies', p. 413.

<sup>919</sup> GEHIN, 'En marge', p. 291. En général voir CANFORA, *Il copista come autore*.

compilé une liste de « florilèges spirituels syro-occidentaux »<sup>920</sup> ; après une consultation des catalogues, on peut constater qu'Évagre est présent dans au moins 40 manuscrits sur 69<sup>921</sup>. Ces deux manuscrits, parmi de nombreuses collections ascétiques à explorer, sont deux exemples de la manière dont les manuscrits évagriens pouvaient être copiés. Si le manuscrit **C** se veut un manuscrit global contenant tous les écrits d'Évagre dans leur forme la plus complète, le **D** au contraire a sa propre unité structurelle indiquée par le titre **فصل** et le choix de textes exhortatifs sous forme de chapitres.

### 3.4 L'*Ad monachos* et le *Praktikos* en syriaque

En ce qui concerne la seconde version S<sub>2</sub>, l'*Ad monachos* est présent dans les deux manuscrits qui contiennent également le *Praktikos*, à savoir **E** et **H**. En ce qui concerne le manuscrit **E**, Guillaumont écrit que le copiste a été négligent car il n'a pas copié une partie de certains chapitres ou des chapitres entiers<sup>922</sup>. Mais il en va de même pour le *Gnostikos*<sup>923</sup> et aussi pour l'*Ad monachos*, comme nous l'avons expliqué plus haut et comme on peut le voir dans notre édition critique, où tous les chapitres (ou parties de chapitres) sont signalés par des notes de bas de page. Ces trois ouvrages se trouvent dans le manuscrit **E** l'un à la suite de l'autre : *Praktikos* - *Ad monachos* - *Gnostikos*. Le copiste du manuscrit **E** a donc pu faire une sélection des œuvres qu'il copiait. Quoiqu'il en soit, le peu de diffusion qu'a eu la deuxième version S<sub>2</sub> est partagé par l'*Ad monachos* avec le *Praktikos* et le *Gnostikos*.

L'histoire de la première version S<sub>1</sub> est cependant plus complexe, étant donné le nombre élevé de manuscrits. En effet, rappelons que pour l'*Ad monachos* nous disposons de 18 manuscrits, dont deux, **TV**, sont des copies de **N**, et trois sont des triplés, **LSU**. Nous nous retrouvons donc avec un total de 15 manuscrits qui sont 'indépendants'. En considérant le nombre total de 18, nous avons vu qu'ils représentent un peu moins de 18% des manuscrits évagriens que nous avons collectés. Cela nous amène à penser que l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* n'ont pas eu une grande fortune ni une grande diffusion. Mais quelle est le nombre des manuscrits du *Praktikos* ? Nous savons en effet que le *Praktikos* est beaucoup plus cité (nous verrons le problème des citations dans un instant), et nous nous attendrions donc à une plus grande quantité de manuscrits. Or, selon les recherches de Guillaumont et les miennes, il n'y a que 15 manuscrits du *Praktikos* : nos manuscrits **ABCDHKLNRSTUV**, BL Add. 14582,

<sup>920</sup> TEULE, 'Les compilations monastiques syriaques', p. 263-264.

<sup>921</sup> Les catalogues ne sont pas tous compilés avec précision, et quelques manuscrits est incomplets (donc c'est probable que Évagre soit présent dans les parties manquantes, comme on a pu le constater dans **L**).

<sup>922</sup> ÉVAGRE, *Traité pratique I*, SC 170, p. 327.

<sup>923</sup> ÉVAGRE, *Le gnostique*, SC 356, p. 61.

BL Add. 14581 et Ber. Syr. 27 (Sachau 302). De ces manuscrits, il faut noter que le manuscrit **H** n'est qu'un court fragment de sept folia, puisque le reste du manuscrit contient la seconde version  $S_2$  des œuvres évagriennes. Comme on peut le constater, 12 des 15 manuscrits contiennent à la fois l'*Ad monachos* et le *Praktikos* dans la première version  $S_1$ . Le *Praktikos* est contenu dans trois autres manuscrits qui ne contiennent pas l'*Ad monachos*, tandis que l'*Ad monachos* se trouve dans quatre autres manuscrits, **JMOPQ**, qui ne contiennent pas le *Praktikos*. On peut donc affirmer que les deux écrits ont été transmis ensemble pendant une grande partie de la tradition manuscrite. Peut-on dès lors supposer, sur la base de ces données, que les deux écrits ont connu la même fortune dans la littérature monastique syriaque ? Si l'on analyse le nombre de citations, la réponse est entièrement négative, puisque le *Praktikos* est beaucoup plus cité que l'*Ad monachos*, dont nous ne connaissons aujourd'hui que cinq citations directes (qui seront traitées en détail dans le chapitre suivant). Les citations du *Praktikos* sont en fait difficiles à énumérer tant elles sont nombreuses. Nous nous contenterons de donner quelques exemples pour illustrer la situation. Comme nous l'avons déjà mentionné, les premières citations d'Évagre (*Praktikos* et *Gnostikos*) se trouvent dans la *Lettre à Patricius* de Philoxène de Mabboug, rédigée entre les années 485 et 500 environ. Dans le monde syro-occidental également, Bar Hebraeus, dans son premier livre de l'*Ethicon* (écrit en 1279), mentionne le *Praktikos* huit fois<sup>924</sup>. Si nous nous tournons vers le monachisme syro-oriental, les citations abondent encore plus. Dans le *Commentaire du Paradis des Pères* de Dadisho' Qatraya, nous trouvons pas moins de 18 citations du *Praktikos* (et deux de l'*Ad monachos*)<sup>925</sup>. Dans le commentaire de Dadisho' du livre d'Abba Isaïe il y en a six, et dans le commentaire anonyme nous trouvons deux citations du *Praktikos*<sup>926</sup>. Le *Troisième collection* d'Isaac de Ninive contient quatre citations du *Praktikos*<sup>927</sup>. Nous pouvons interrompre cette liste pour l'instant, car il est clair que le *Praktikos* est à toutes fins utiles largement cité dans la littérature monastique ultérieure<sup>928</sup>.

De même, la version  $S_1$  de l'*Ad Eulogium* compte 13 manuscrits ( $S_2$  deux manuscrits,  $S_3$  deux autres manuscrits). Comme pour le *Praktikos*, les citations de l'*Ad Eulogium* sont beaucoup plus abondantes que celles de l'*Ad monachos*. Un cas encore plus frappant est celui des *Kephalaia gnostika*  $S_1$ , abondamment citées par de nombreux auteurs et commentées deux

<sup>924</sup> BARHEBRAEUS, *Ethicon*, CSCO 535, p. 153.

<sup>925</sup> DADISHO', *Commentaire III*, SC 628, p. 406 et 408-409.

<sup>926</sup> DADISHO', *Commentaire du Livre*, CSCO 327, p. 256 ; DRAGUET, *Commentaire anonyme*, CSCO 337, p. 53.

<sup>927</sup> ISAAC DE NINIVE, *troisième collection*, CSCO 638, p. 163. Cependant, il faut tenir compte du fait qu'Isaac mentionne les *Kephalaia gnostika* beaucoup plus souvent, car ils sont son principal centre d'intérêt.

<sup>928</sup> Les études concernant les auteurs monastiques tels qu'Abraham de Nathpar et Babaï le grand sont totalement absentes.

fois par Babaï et une fois par Denys Bar Salibi, dont nous ne possédons pourtant que très peu de manuscrits : cinq manuscrits complets (dont deux accompagnés du commentaire des auteurs précités) et quatre manuscrits fragmentaires.

Ces analyses nous amènent donc à revoir quelques points méthodologiques importants. Tout d'abord, il s'agit de scinder le lien entre les manuscrits survivants et la fortune d'un texte. Les manuscrits dont nous disposons aujourd'hui, surtout les plus anciens, ont survécu presque 'par hasard' aux ravages de l'histoire, et en tout cas en dehors de la Mésopotamie<sup>929</sup>. Ce qui nous reste semble donc être un fragment du passé, dont on ne sait pas toujours comment les choses se sont passées. Certes, le grand nombre de manuscrits évagriens survivants énumérés au début est un indice qui nous pousse à penser qu'Évagre a été copié copieusement. Le grand nombre de citations dans des auteurs ultérieurs est une confirmation de la lecture de ses œuvres. L'imitation de ses œuvres, en particulier des *Centuries*, indique l'importance de ses œuvres dans le développement de la pensée. Cependant, comme nous l'avons vu avec l'*Ad monachos* d'une part et le *Praktikos* ou l'*Ad Eulogium* d'autre part, il ne faut pas surestimer ou sous-estimer les données des manuscrits. L'analyse des manuscrits ne nous conduit pas *directement* à une étude de la circulation de ces œuvres dans la communauté monastique syriaque.

La deuxième réflexion est d'ordre confessionnel, à savoir une distinction entre l'Église syro-occidentale et l'Église syro-orientale. Évagre fait partie de ces auteurs 'neutres', pourrions-nous dire, c'est-à-dire de ces auteurs qui ont vécu avant la grande division du Ve siècle due à la christologie et qui sont traduits avant que ce fossé ne devienne infranchissable. Tous les manuscrits de l'*Ad monachos* (tant S<sub>1</sub> que S<sub>2</sub>) que nous avons cités dans notre édition critique sont d'origine syro-occidentale. Il existe très peu de manuscrits syro-orientaux d'Évagre, dont le célèbre Vat. Sir. 178, qui comporte le commentaire de Babaï sur le *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub>. Toutefois, parmi les auteurs monastiques syro-orientaux, Évagre est l'auteur le plus cité<sup>930</sup>. Ici, comme le suggère Brock, il est donc important d'analyser la quantité et la qualité des citations dans les auteurs syro-orientaux. Cependant, toutes les sources ne sont pas explicites dans les auteurs susmentionnés, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant à propos d'une citation de l'*Ad monachos* dans la *Deuxième collection* d'Isaac de Ninive.

Pour conclure ce bref paragraphe, nous voudrions souligner à quel point les données dont nous disposons sont finalement partielles. L'*Ad monachos* et le *Praktikos* se partagent de nombreux manuscrits et se retrouvent tous deux dans un nombre de manuscrits inférieur à

---

<sup>929</sup> BROCK, 'Without Mushe'.

<sup>930</sup> Pour des réflexions similaires, voir BROCK, 'L'apport des pères grecs', p. 14-22.

vingt<sup>931</sup>. Cependant, les citations du *Praktikos* sont beaucoup plus nombreuses et répandues que celles de l'*Ad monachos*. Bien que le nombre de leurs manuscrits soit presque égal, avec un léger avantage pour l'*Ad monachos*, leur réception est très différente. Cette comparaison n'est toutefois possible que dans le monde syro-occidental, car nous ne disposons pas de manuscrits syro-orientaux. En effet, nous ne savons que l'*Ad monachos* était lu chez les syro-orientaux que grâce aux rares citations que nous avons pu retrouver.

### 3.5 Les manuscrits de l'*Ad virginem*

Bien que l'on ne puisse pas en dire grand-chose, en raison de la rareté des données, les manuscrits de l'*Ad virginem* nous donnent tout de même quelques indices. Nous connaissons aujourd'hui neuf témoins, qui peuvent toutefois être ramenés à cinq.

Les manuscrits **LSU** ayant été copiés par un seul copiste, le diacre Matthieu fils de Paul, dans un temps et un lieu limités, Mossoul en 1902, ne sont très probablement témoins que d'une seule antigraphe, que nous avons appelée  $\chi$ , et qui n'a pas été retrouvée à ce jour. Ce sont les trois seuls qui placent l'*Ad virginem* comme une lettre, la 21<sup>e</sup> de l'épistolaire. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est probablement de ce recueil de lettres que provient la version arménienne des lettres, qui a en effet l'*Ad virginem* comme lettre numéro 22. De quel âge peut-on dater le  $\chi$ ? Les trois manuscrits, quant à eux, ne nous fournissent pas d'informations précises. Les deux plus anciens manuscrits contenant la version arménienne sont datés du XIII<sup>e</sup> siècle et d'environ 1279<sup>932</sup>. Il est donc probable que le  $\chi$  puisse remonter au moins au XIII<sup>e</sup> siècle, puisque la version arménienne attestée dans deux manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle en est issue.

Les manuscrits **TV** peuvent être exclus car ils sont des copies du manuscrit **N**.

Il reste donc les manuscrits **DGKN** et le prototype  $\chi$ . Si nous considérons **DGKN** $\chi$ , nous constatons qu'ils sont tous très tardifs. Si, pour l'*Ad monachos*, nous disposions d'un manuscrit du VI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire **B**, dans ce cas, le plus ancien est **D**, écrit en 913. **G** date du XIII<sup>e</sup> siècle, **N** de 1223 et **K** des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. Comme nous l'avons vu, leur âge beaucoup plus récent n'est pas un signe d'inutilité. Leurs leçons sont utiles pour corriger **D** et la ponctuation de **N** est la seule qui divise les chapitres. En effet, **G** s'avère 'pire' en ce sens que les expansions de certains chapitres sont de véritables interpolations qui n'ont rien à voir avec l'*Ad virginem*.

Si l'on s'attarde sur les manuscrits **DN**, on constate que, bien qu'éloignés de trois siècles, ils ont été copiés dans la même région, c'est-à-dire autour d'Édesse : **D** a été copié dans un village proche de Ḥarran, donc à environ 50 km d'Édesse, tandis que **N** a été copié dans le

---

<sup>931</sup> Toutefois Brock définit 'imposant' le nombre de manuscrits de la *Vita Antonii* en syriaque : 15 manuscrits.

<sup>932</sup> KARAPETYAN et DARLING YOUNG, *Evagrius*, p. 3.

monastère de Mar Ya‘kob, qui se trouve à environ une heure et demie de marche d’Édesse. Ce fait géographique n’est pas à sous-estimer, surtout si on le compare à la ‘collection édessene’ établie par Paul Géhin<sup>933</sup>. Les dix manuscrits rassemblés par Géhin ne contiennent pas l’*Ad virginem* S<sub>1</sub>. Toutefois, ces deux grands manuscrits, **DN**, ont été produits dans les environs d’Édesse. On peut donc supposer que la collection édessene reprise par Géhin est *une* partie de la collection originale de textes évagriens en syriaque. Le manuscrit de **C** conserve l’*Ad virginem* dans S<sub>2</sub> et non dans S<sub>1</sub>. **C** a-t-il copié la seconde version parce qu’il la trouvait plus complète avec les 56 chapitres ou parce qu’il ne disposait pas d’une version de S<sub>1</sub> ? Comme nous l’avons vu plus haut, **C** pour l’*Ad monachos* a des variantes qu’il marque en marge, mais dans le cas de l’*Ad virginem* il n’y en a pas une seule, signe qu’il n’a peut-être pas lu d’autres versions de ce texte. Il semble donc que l’absence de l’*Ad virginem* s’ajoute aux spécificités de la collection édessene trouvée par Géhin.

Les deux manuscrits **DN** montrent qu’autour d’Édesse, même à des périodes beaucoup plus tardives comme le Xe ou le XIIIe siècle, l’*Ad virginem* circulait dans les collections évagriennes.

---

<sup>933</sup> GEHIN, "En marge".



## 4. La réception de l'*Ad monachos* chez les auteurs syriaques

Les savants ont toujours remarqué à propos du *Praktikos*, du *Gnostikos* et des *Kephalaia gnostika* que la version citée par les auteurs syriaques est toujours la première S<sub>1</sub>. L'*Ad monachos* ne fait pas exception. Toutes les citations discutées ci-dessous doivent être comprises comme l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>.

Le manque d'une analyse précise des citations patristiques chez les auteurs postérieurs à « l'âge d'or » (notamment les auteurs grecs et syriaques qui ont vécu pendant les III-V siècles) pose de nombreux problèmes. Dans les éditions critiques et les traductions modernes on prend de plus en plus en considération cette donnée. Dans l'édition des lettres de Jean de Dalyatha, Robert Beulay n'avait pas compilé une liste spécifique des auteurs cités par Jean, car Beulay n'y était pas intéressé<sup>934</sup>, l'édition critique de la deuxième partie de la *Seconde collection* d'Isaac de Ninive par Brock contient un petit index de citations patristiques et l'édition de la *Troisième collection* de Isaac de Ninive par Sabino Chialà fournit un index précis avec les citations directes et les allusions possibles<sup>935</sup>. Finalement, la nouvelle traduction italienne de la *Première collection* de Isaac de Ninive par Chialà contient un index très détaillé. Ce n'est que chez ce dernier qu'on trouve l'*Ad monachos*. Brock et Chialà étaient des pionniers dans l'identification des passages évagriens, soit par les expressions techniques<sup>936</sup> soit par les citations directes<sup>937</sup>. Cela ne signifie pas pour autant que l'*Ad monachos* n'était pas cité dans les auteurs postérieurs<sup>938</sup>, mais que les éditeurs et les traducteurs n'ont pas pris en considération l'*Ad monachos* pour leurs recherches. Nous espérons que notre édition critique et étude aidera à l'identification des passages évagriens.

### MS DS 28<sup>939</sup>

Manuscrit syro-occidental, 177 ff., écriture estrangelo, VI-VII siècle. Il y a seulement le chapitre 22a-b de l'*Ad monachos* au f. 41r. Le chapitre est inséré dans un florilège dogmatique au sein de la section sur la résurrection ; *Kephalaia gnostika* II,7 suit notre texte. Car il ne

---

<sup>934</sup> Il relève seulement quelques citations d'Évagre et une du (Pseudo-)Macaire. Pour nous il est impossible que Jean cite aussi peu ces deux auteurs qui sont à la base de la mystique syriaque. Dans sa monographie *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* on trouve plus de références.

<sup>935</sup> Une recherche excellente est aussi celle de Herman Teule dans son édition de Barhebraeus (BARHEBRAEUS, *Ethicon (Mēmṛā I)*, CSCO 534-535).

<sup>936</sup> BROCK, 'Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh'.

<sup>937</sup> CHIALÀ, 'Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive'.

<sup>938</sup> Un travail identique serait à faire au sujet du commentaire de Babaï sur les *Kephalaia gnostika* (FRANKENBERG, *Euagrius*, p. 8-471), notamment mal édité et de consultation difficile.

<sup>939</sup> BROCK et VAN ROMPAY, *Catalogue*, p. 178-211.

comporte qu'un seul chapitre (sans aucune variation), on ne le compte pas pour le *stemma codicum*. Jusqu'à présent, il s'agit de la seule citation syro-occidentale que nous ayons pu trouver.

Ce manuscrit est très important pour des différentes raisons. Il est le témoin le plus ancien de l'*Ad monachos* en dehors d'un manuscrit évagrien. L'autre raison est le contexte : le manuscrit est un florilège dogmatique syro-occidental. La citation d'un chapitre des *Kephalaia gnostika* nous semble tout à fait normale, mais nous sommes surpris qu'un chapitre de l'*Ad monachos* soit cité dans ce contexte. Cela nous semble être un bon exemple de la façon dont notre division entre les écrits 'pratiques' et 'gnostiques' ne correspond pas toujours à l'utilisation de ces textes dans le passé.

### Isaac de Ninive (fin du VIIe siècle)

Comme on l'a dit auparavant, on trouve des citations de l'*Ad monachos* dans la *Première collection* d'Isaac de Ninive. Sabino Chialà donne six références<sup>940</sup>.

- 1) AdMon 10 > *Première collection* L,7
- 2) AdMon 60 > *Première collection* XXXVI,21
- 3) AdMon 83 > *Première collection* V,4
- 4) AdMon 113 > *Première collection* XVIII,8
- 5) AdMon 118 > *Première collection* XLIII,5
- 6) AdMon 120 > *Première collection* LXXXII,17

Parmi ces références, on ne peut retenir comme sûr que le numéro 4. Les deux premières et la cinquième sont très vagues et ne sont pas des citations directes, la troisième n'est pas trop pertinente et la dernière, bien que très suggestive, ne coïncide pas au vocabulaire qu'Évagre utilise dans AdMon 120 ou *Lettre à Mélanie* 15<sup>941</sup>. La quatrième référence est littérale, mais non seulement du chapitre 113 comme le prétend Chialà. Isaac écrit :

ܟܘܢܐ ܠܗ ܣܘܚܐ ܚܘܒܐ ܕܗܘ ܕܡܘܨܚܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ .

« Un vieillard m'a dit : "Il est écrit : celui qui scandalise les séculiers ne verra pas la lumière" »

Si en effet la première partie ressemble à AdMon 113a<sub>1</sub> (ܟܘܢܐ ܠܗ ܣܘܚܐ ܚܘܒܐ ܕܗܘ ܕܡܘܨܚܐ ܕܥܘܠܡܐ), la deuxième est différente, et semble être tirée de l'*Ad monachos* 77b<sub>2</sub> (ܟܘܢܐ ܠܗ ܣܘܚܐ ܚܘܒܐ). Cette deuxième partie (« Il ne verra pas la lumière ») est citée une autre fois dans la *Première*

<sup>940</sup> ISACCO, *Discorsi ascetici*.

<sup>941</sup> Dans le texte d'Évagre, la poitrine est ܥܘܠܡܐ, tandis que dans Isaac on trouve ܥܘܠܡܐ.

collection LXXI,16 : « Celui qui néglige le malade ne verra pas la lumière ». Où Isaac a-t-il trouvé cette sentence qui mélange deux chapitres de l'Ad monachos ? Était-elle déjà diffusée à travers les florilèges ? Ou Isaac est le créateur de la sentence ?

Une autre citation, qui n'a pas été encore identifiée, se trouve dans la première partie de la Deuxième collection<sup>942</sup>. La citation vient de AdMon 39b, qui cite : *ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ*. La citation d'Isaac se trouve à la deuxième centurie, au chapitre 44<sup>943</sup> :

*ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ*

La seule différence avec le chapitre d'Évagre est l'usage du singulier à la place du pluriel.

### Jean de Dalyatha (VIIIe siècle)

Le passage de AdMon 77b<sub>2</sub> est présent aussi dans la huitième lettre de Jean de Dalyatha : « L'envieux ne verra pas la lumière, car dans son envie, il critique les lumineux »<sup>944</sup>. On retiendra qu'elle est la même citation pour différentes raisons, car premièrement cette formule n'est pas souvent attestée<sup>945</sup>, et Évagre semble en être la source la plus ancienne ; ensuite le contexte est similaire, notamment l'assistance et le rapport du moine avec les autres personnes (séculiers ou frères).

Dans son étude pionnière sur les centuries dans le milieu syro-oriental, Paolo Bettiolo avait proposé que dans la lettre 28,2 de Jean de Dalyatha<sup>946</sup> on reconnaît une citation de AdMon 120<sup>947</sup>. Jean écrit :

*ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ*

« Abandonne-toi sur sa poitrine et aspire l'Esprit de Vie »

Bettiolo avait trouvé cette référence grâce à l'édition critique grecque de Gressmann, sans tenir compte d'aucun manuscrit qui comporte la version syriaque. Notre travail nous permet de confirmer cette référence, puisque le texte est le même (AdMon 120 : *ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ* / *ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ*). Notre texte confirme aussi que la

<sup>942</sup> Je remercie Mme Valentina Duca pour m'avoir aidé dans l'identification de la citation dans le manuscrit d'Isaac qu'elle vient d'éditer.

<sup>943</sup> Bodleian Library, MS. Syriac e. 7, f. 44r l. 2 (numérisé <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/9ac2c301-7518-4552-b234-7d17744b54d5/surfaces/21ffd5d3-9e40-4a2e-b43d-796de5d353b0/#>).

<sup>944</sup> BEULAY, *La collection des lettres*, p. 328-329.

<sup>945</sup> Il y aussi dans Job 33,28-30 (LOOPSTRA, KIRAZ, BALI, *The Syriac Peshitta Bible. Job*, p. 186-187), mais le contexte est totalement différent.

<sup>946</sup> Texte syriaque dans BEULAY, *La collection des lettres*, p. 388.

<sup>947</sup> BETTILOLO, 'Povertà e conoscenza', p. 108 n.5.



soit d'une tradition des manuscrits syro-orientaux qui ne nous sont pas parvenus, soit d'une modification de Dadisho'.

Le *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho' est une œuvre, comme beaucoup d'autres, à caractère fortement didactique<sup>952</sup>, et l'utilisation d'un texte exhortatif tel que l'*Ad monachos* semble donc logique. Les deux citations sont cependant différentes. La première, AdMon 12, est une description de deux types de moines, les irascibles et les humbles, tandis que la seconde, AdMon 39, est utilisée comme source historique pour clarifier un épisode survenu, selon Dadisho', dans ces années-là. Quoi qu'il en soit, pour des raisons d'exhortation ascétique ou de reconstitution historique, l'*Ad monachos* joue un petit rôle dans le *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho'. Un petit rôle qui est bien plus grand que le grand silence du reste de la littérature monastique syriaque.

---

<sup>952</sup> DADISHO', *Commentaire I*, SC 626, p. 19-20 et 29-31. Voir aussi BITTON-ASHKELONY, *The Ladder*, p. 105-135.



## Conclusion générale

L'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans la littérature chrétienne du Ve siècle au-delà de Byzance



Nous avons pris comme sujet de cette thèse l'étude l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans les versions latine et syriaque, au-delà du monde gréco-byzantin. Malgré leur brièveté, ces deux textes se sont révélés riches et nouveaux à bien des égards. Ils sont riches parce qu'ils sont reliés à tous les autres textes d'Évagre, ils sont un 'petit résumé' de la pensée évagrienne sur le monachisme, à la fois féminin (un sujet plutôt rare qui n'a pas été approfondi dans d'autres écrits, à l'exception des *Lettres*) et masculin. Sans contenir la profondeur et le détail du *Praktikos* ou du *Gnostikos*, ils résument le chemin ascétique-monastique de la *πρακτική* à la *γνωστική* à la *θεολογική*. Ils sont nouveaux car leur style est différent des ouvrages 'régulateurs' antérieurs, tels que ceux de Pacôme le Grand ou de Basile de Césarée. Moins exhortatifs ou généraux que les écrits de ces deux auteurs, qui exposent des directives de manière sermonnaire ou s'adressant généralement à tous les chrétiens<sup>953</sup>, les textes d'Évagre proposent plutôt un chemin ascétique à des communautés spécifiques, celles de Mélanie et de Rufin. Le style gnominique de ces écrits et leurs destinataires font peut-être de ces deux textes l'un des premiers témoignages de la régulation de la vie monastique dans l'Antiquité tardive<sup>954</sup>. Les études futures devront comparer étroitement ces textes afin de comprendre l'étendue de la tradition cappadocienne et égyptienne chez Évagre et, en même temps, de comprendre la véritable nouveauté de ses textes. Pour traiter les textes de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* d'Évagre dans les traductions latines et syriaques, notre point de départ était le texte grec original. En effet, nous avons considéré qu'une introduction générale à Évagre était nécessaire afin de mieux encadrer nos textes. Contrairement à d'autres écrits, comme le *Rerum monachalium rationes* ou les *Skemmata*, l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* ont bien fait l'objet d'une édition critique moderne sous la direction de Hugo Gressmann. Une présentation générale nous a paru nécessaire d'après les travaux de Jeremy Driscoll sur l'*Ad monachos* et de Susanna Elm sur l'*Ad virginem*, lesquels, publiés il y a trente ans, envisageaient que des études étaient encore à faire. Tout en tenant compte de la fiabilité du texte édité par Gressmann et corrigé par Joseph Muyldermans et Robert Sinkewicz, une étape ultérieure sera une nouvelle édition critique du texte grec qui tiendrait compte de tous les manuscrits dont nous disposons et prouvera le succès, ou pas, de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* dans le monachisme byzantin et ses relations avec d'autres textes tels que le *Praktikos*. Disposant cependant d'un texte que nous pouvons considérer comme valable, nous avons entrepris d'étudier deux traductions très anciennes des textes, à savoir la traduction latine et les traductions syriaques. D'autres traductions nous

---

<sup>953</sup> Pour Pacôme voir DIEM et ROUSSEAU, 'Monastic Rules', p. 163-167. Pour Basile voir ROUSSEAU, *Basil*, p. 191-232.

<sup>954</sup> Voir ELM, 'The *Sententiae*'.

semblent tout aussi anciennes et faites sur le grec, par exemple la copte et l'arménienne, et nous espérons pouvoir y travailler un jour.

Les versions syriaque et latine comportent toutes deux pour chaque texte deux traductions, soit un total de huit textes, à savoir deux pour S<sub>r</sub>, deux pour S<sub>h</sub>, deux pour S<sub>1</sub>, deux pour S<sub>2</sub>. Cependant, comme nous l'avons expliqué plus haut, nous avons décidé de nous limiter à six, car il nous a semblé que la seconde traduction latine - la S<sub>h</sub> - date d'une période plus tardive, peut-être même carolingienne. Notre thèse s'est imposé les limites du Ve siècle, puisque les trois autres traductions peuvent certainement être datées de ce siècle.

La première traduction latine, que nous appelons S<sub>r</sub>, avait déjà été éditée auparavant. André Wilmart a édité l'*Ad virginem* et Jean Leclercq l'*Ad monachos*. En ce qui concerne leurs éditions, il n'y a pas eu de changements substantiels à faire dans le *textus receptus*, mais plutôt des analyses détaillées des manuscrits et de la traduction elle-même. À la liste de manuscrits utilisés par Leclercq pour l'édition de l'*Ad monachos*, nous avons ajouté les deux florilèges de Vérone et München. En ce qui concerne l'*Ad monachos*, une reformulation du titre s'est imposée, voire [SERMO] SENTENTIAE EVAGRII AD EOS QUI IN COENOBIIS ET SINODICHIIS HABITANT FRATRES, qui s'est imposé au vue de certains éléments qui nous y invitent, notamment la terminaison « fratres » (« monachos » n'est jamais attesté sauf dans le manuscrit latin A, assez tardif). À son tour « fratres » traduit bien le ἀδελφούς en grec, et le nom d'Évagre figure dans le titre lui-même. D'autres éléments nous semblent probants : « sententiae », au lieu de « proverbialia », comme indiqué par Leclercq, et le mot « sinodichiis » au lieu de « xenodoxis ». Le titre que nous avons reconstitué est donc très proche de l'original grec [εὐαγρίου κεφάλαια]<sup>955</sup> Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις ἀδελφούς.

SERMO / SENTENTIAE	[κεφάλαια]
EVAGRII	[εὐαγρίου].
AD	Πρὸς
EOS	τοὺς
QUI	[om.]
IN	ἐν
COENOBIIS	κοινοβίοις
ET	ἢ
SYNODICHIIS	συνοδίαις

<sup>955</sup> Ces deux mots ne sont conservés que dans le manuscrit Barb. Gr. 515.

HABITANT	[om.]
FRATRES	ἀδελφούς

L’*Ad virginem* porte le titre INCIPIT EPISTOLA EVAGRII AD VIRGINEM DIRECTA. Il faut noter que l’*Ad virginem* est considéré comme une *epistula* ou lettre (alors qu’en grec il s’agit d’une Παραίνεσις πρὸς παρθένον, « Exhortation à la vierge »). Le nom d’Évagre est maintenu dans les deux titres. Bien que le nombre de manuscrits latins ne soit pas très élevé, l’*Ad monachos* compte nettement plus de témoins que l’*Ad virginem*, qui est conservé dans un *codex unicus*<sup>956</sup>.

Les deux textes ont-ils été traduits ensemble ? Comme mentionné dans l’introduction générale, l’*Ad monachos* et l’*Ad virginem* diffèrent en ce qui concerne le vocabulaire adapté en raison de la différence intrinsèque des textes. Il est donc difficile d’établir un vocabulaire unique pour les deux textes (et cela vaut aussi pour le côté syriaque). Au lieu de cela, de petits indices ont été sélectionnés, qui se sont néanmoins révélés significatifs parce qu’ils sont constants, comme la traduction des particules δέ et γάρ ou du respect nettement affiché de l’*ordo verborum* pour la plus grande part du texte, avec dans les deux textes des exceptions inévitables (AdMon 56 et AdVir 41b). En outre, l’*Ad virginem* S<sub>r</sub> contient des hapax, ou du moins des mots très rares que l’on retrouve presque exclusivement dans des textes rufiniens, comme par exemple « *sinodichiis* » dans le titre de l’*Ad monachos*, qui est un mot rare. Ce processus de traduction littérale du texte grec pourrait donc, tant pour les particules que pour les mots rares, apparaître comme un élément commun assez convaincant. Une nouvelle édition des textes de l’*Ad monachos* et l’*Ad virginem* S<sub>h</sub> devrait permettre de clarifier le rapport entre les versions S<sub>r</sub> et S<sub>h</sub>. Dans notre étude, nous nous sommes concentrés uniquement sur S<sub>r</sub>, et avons tenté d’examiner si la prétendue paternité rufinienne pouvait être confirmée. Des sources indirectes (Jérôme et Gennade) attestent une traduction de Rufin, mais on ne trouve aucune trace de son nom dans les manuscrits<sup>957</sup>. Comme Columba Stewart avait suggéré, nous avons comparé le texte avec d’autres œuvres de Rufin. Nous avons constaté d’une part que le vocabulaire évagrien ne coïncide pas avec celui utilisé dans la traduction de certaines parties évagriennes de l’*Historia monachorum in Aegypto*, mais d’autre part, nous avons vu que Rufin est capable d’une traduction littérale, et que les *Sentences* de Sexte en sont un bel exemple. Si, en outre, les nouvelles études confirmaient que l’*Admonitio ad filium spiritualem* est bien une traduction

<sup>956</sup> Cette situation n’est pas unique pour l’*Ad virginem* d’Évagre. Par exemple, la plus célèbre *Regula virginum* de Césaire d’Arles a survécu seulement en trois manuscrits (voir CESAIRE, *Œuvre monastique I*, SC 345, p. 129-141 et LINDSAY, *Textes et contextes*, p. 128-136).

<sup>957</sup> On trouve plutôt le nom de Jérôme comme traducteur dans la manuscrit latin T !

d'un écrit de Basile par Rufin, nous aurions un autre écrit grec gnomique traduit par Rufin<sup>958</sup>. Outre les traductions dites 'libres', qui impliquent un certain degré d'intervention de la part du traducteur, que ce soit au niveau du style ou de la doctrine, Rufin a également su utiliser une méthode différente lorsque la forme l'exigeait. Le κεφάλαιον se prête à une traduction littérale parce qu'il est déjà concis et qu'il exprime tout son contenu précisément grâce à sa *brevitas*. Dans une dernière analyse, on a examiné les liens possibles avec Jean Cassien, qui semblent finalement inexistants. En effet, Cassien transmet les textes d'Évagre de manière indépendante en utilisant son propre vocabulaire latin, comme par exemple « puritas cordis », qui était un terme déjà utilisé par d'autres auteurs et que Cassien utilise pour traduire l'ἀπάθεια. La seconde traduction S<sub>h</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* n'a été que brièvement effleurée. Cette tradition S<sub>h</sub> est beaucoup plus répandue que S<sub>r</sub>, et une étude lui consacrée est souhaitable. Bien que ne figurant pas dans le *Codex regularum*, Benoît d'Aniane semble connaître l'*Ad monachos* puisqu'il en a utilisé quelques courts extraits dans sa *Concordia regularum*.

Les traductions syriaques de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* en revanche sont restées presque complètement inédites jusqu'à présent. Notre travail a l'ambition de fournir un outil utile dans diverses situations, tels que l'étude de l'*evagriana syriaca*, ou du développement de la littérature monastique syriaque entre les Ve et VIe siècles, ou enfin en l'étude des sources patristiques chez des auteurs comme Isaac de Ninive ou Simon de Taibuteh. La tradition manuscrite se révèle importante, avec au total une vingtaine de manuscrits, un peu plus que le *Praktikos*. Comme l'ont déjà confirmé les travaux d'Antoine et Claire Guillaumont, la version dite première, S<sub>1</sub>, est beaucoup plus répandue que la seconde S<sub>2</sub>. D'un point de vue général de l'*evagriana syriaca*, l'*Ad monachos* est repris dans un bon nombre de manuscrits évagriens, ce qui indique sa large diffusion. Tout d'abord, nous avons essayé, dans la mesure du possible, de rassembler tous les manuscrits syriaques évagriens, pour arriver à un total d'environ 113 manuscrits. Parmi ceux-ci, une vingtaine de manuscrits contiennent l'*Ad monachos* dans sa première version S<sub>1</sub> et deux la deuxième S<sub>2</sub>. Dans notre édition critique de l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>, nous avons utilisé la quasi-totalité des manuscrits retrouvés ; nous n'avons pas pu consulter un manuscrit de la bibliothèque Charfet. Bien que l'*Ad monachos* soit présent dans le plus ancien manuscrit évagrien, le BL Add. 12175 (**B** dans notre édition critique), le texte sur lequel nous avons basé la plus grande partie de notre reconstruction du texte est BL Add. 14579 (**D**), daté

---

<sup>958</sup> Cette hypothèse a été envisagée très récemment par FAGNONI, *Il corpus di Porcaro*.

du début du Xe siècle<sup>959</sup>. Pour la deuxième version S<sub>2</sub> on compte deux manuscrits pour chaque texte. Après une étude minutieuse indépendante des deux versions, leur comparaison a montré que S<sub>1</sub> de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* correspondent à un seul processus de traduction qui a probablement coïncidé avec celui du *Praktikos* S<sub>1</sub> et du *Gnostikos* S<sub>1</sub>. Il en va de même parallèlement pour S<sub>2</sub>. On pourrait conclure que les quatre traités - *Praktikos*, *Gnostikos*, *Ad monachos*, *Ad virginem* - ont donc été traduits ensemble à deux reprises. En même temps on a tenté de démontrer ce processus unique non seulement par la traduction, mais aussi par leur proximité dans de nombreux manuscrits, tant dans S<sub>1</sub> que dans S<sub>2</sub>. Les deux versions sont très similaires, le 25% du texte est identique, ce qui laisse penser que l'une ait précédé de peu l'autre. La traduction de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* peut être considérée, pour les deux versions S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub>, comme littérale. Bien que littérales, elles diffèrent, soit pour l'utilisation de synonymes, soit par des choix différents dans la représentation de la syntaxe grecque. Ce fait complexifie donc notre perception du mouvement de traduction du grec vers le syriaque au cours du Ve siècle. Si les études de Sebastian Brock ont démontré que la traduction du grec au syriaque fait un parcours de la liberté (Ve siècle) à l'assimilation stricte (VIIe siècle), notre thèse montre comme au Ve siècle était possible une traduction 'mot à mot'. Comme pour le latin, le traducteur a voulu conserver dans la forme gnomique grecque la force même de sa brièveté. Cette procédure nous permet de voir clairement le sous-texte grec dans le texte syriaque traduit (dans les deux versions), et par conséquent le traducteur a fait un effort remarquable pour comprendre le vocabulaire ascétique évagrien. L'étude des deux vocabulaires s'est avérée déterminante pour pouvoir relier les textes entre eux et avec d'autres textes tels que le *Praktikos*, le *Gnostikos* et les *Kephalaia gnostika*. Dans l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>, nous avons vu l'utilisation de ܪܫܘܥܘܬܐ ܕܐܘܪܘܘܬܐ pour ἀπάθεια, alors que dans S<sub>2</sub> ce mot est rendu par ܪܫܘܥܘܬܐ ܕܐܘܪܘܘܬܐ. Dans l'*Ad monachos* S<sub>1</sub>, ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ est rendue de plusieurs façons, par exemple par les verbes ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ, ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ et ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ, tandis que dans S<sub>2</sub>, on trouve ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ et le verbe ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ. Ces correspondances coïncident avec les versions respectives S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> du *Praktikos* et du *Gnostikos*. Cependant, lorsque nous nous tournons vers les *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub>, nous y trouvons un vocabulaire qui semble tenir compte des deux versions, et nous trouvons à la fois ܪܫܘܥܘܬܐ ܕܐܘܪܘܘܬܐ et ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ, ainsi que des néologismes tels que ܦܪܐܩܬܝܩܝܬܐ, que l'on trouve également dans le *Gnostikos* S<sub>3</sub>. Ces constatations nous amènent à penser que la traduction S<sub>1</sub> des *Kephalaia gnostika* est postérieure aux deux traductions de notre petit corpus ascétique, qui comprend le *Praktikos* le *Gnostikos* l'*Ad*

<sup>959</sup> Nous tenons à souligner qu'il ne s'agit pas d'une édition diplomatique. Les autres manuscrits (en particulier le BL Add. 18817, I) ont également été utilisés pour la reconstruction du texte critique.

*monachos* et l'*Ad virginem*. Bien qu'il existe de nombreux thèmes communs entre le *Praktikos*, le *Gnostikos* et les *Kephalaia gnostika*, aucune citation directe n'a été trouvée dans ces derniers<sup>960</sup>. Ensuite, nous avons adhéré les suggestions de John Watt sur la datation des *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub>, qui pourrait nous aider à dater le corpus ascétique, si notre hypothèse est valable. La traduction S<sub>1</sub> des *Kephalaia gnostika* contient d'importantes modifications, comme l'a souligné il y a quelque temps déjà Guillaumont. Ces modifications nous révèlent que la théologie de Théodore de Mopsueste a dû jouer un rôle décisif dans la traduction des *Kephalaia gnostika* S<sub>1</sub>. Les œuvres de Théodore furent partiellement traduites en syriaque à Édesse sous l'épiscopat de Rabbula, qui les brûla à son retour du concile d'Éphèse. Cependant, sous son successeur, Ibas (435-457), qui avait également été maître de l'École d'Édesse et aurait lui-même traduit Théodore, la traduction des œuvres de Théodore s'est poursuivie. Ibas lui-même défend la théologie antiochienne de Théodore, ce qui lui vaudra d'être condamné en 553. Son épiscopat pourtant marquerait pour être considéré comme l'apogée de la théologie antiochienne dans la ville, comme en témoignent directement Jacques de Sarough et indirectement Philoxène de Mabboug, tous deux étudiants contemporains. Si, par conséquent, l'hypothèse de datation de S<sub>1</sub> des *Kephalaia gnostika* remonterait à l'épiscopat d'Ibas, 440-450 environ, nous pourrions supposer que les deux traductions de S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> du petit corpus ascétique, y compris l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, ont été achevées avant le milieu du Ve siècle. Cependant, en dehors de ces hypothèses, le plus ancien manuscrit syriaque des œuvres d'Évagre est daté de 534, et des citations directes du *Praktikos* et du *Gnostikos* se trouvent dans la *Lettre à Patricius* de Philoxène de Mabboug, datant du dernier quart du Ve siècle.

Dans la synthèse des résultats obtenus pour la traduction latine et les deux syriaques, plusieurs points de contact sont à relever. Tout d'abord, les deux traductions peuvent être datées d'une époque assez ancienne. La traduction latine quant à elle précède certainement la traduction syriaque, puisqu'elle a été réalisée selon les reconstructions savantes au tout début du Ve siècle, entre 403 et 404, tandis que les traductions syriaques sont datables avant Philoxène de Mabboug, et peut-être aux années 440-450.

Dans les deux langues, les textes ont été traduits littéralement. Certes, aucune des trois traductions S<sub>r</sub>, S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> n'est servile au point de rendre le texte inintelligible dans la langue cible, pourtant on s'est efforcé de conserver le style et la forme du texte source. Cela nous permet également d'améliorer, dans une certaine mesure, le texte grec. Comme nous l'avons déjà

---

<sup>960</sup> Voir les nombreuses notes de Guillaumont dans l'édition du *Praktikos*. En revanche, on trouve des citations des *Kephalaia gnostika* dans le *Scholia in Psalmos*.

S <sub>r</sub>	S <sub>h</sub>	S <sub>2</sub>
Deus fundavit caelum et terram	Deus fundavit coelum et terram,	אלהים יסד את השמים ואת הארץ.
et providentiam habet omnium et condelectabitur in eis.	et providit omnibus, et laetatur in eis ;	והוא יסד לכל והוא יתעורר בהם.
Non est angelus incapax malitiae,	et non est angelus non capax malitiae,	אין זה מלאך שאינו יכול לעשות הרע.
et non est daemon natura malus ;	et non est daemon natura malus :	אין זה דמון שהוא רע.
utrosque enim fecit arbitrii Deus.	utrumque enim liberi arbitrii fecit Deus.	אשר שניהם עשה להם חירות ואלהים.
Sicut homo ex corpore corruptibili	Sicut homo ex corpore corruptibili	כמו אדם מן הגוף הנופל
et anima constitit rationali,	Et anima subsistit rationabili ;	והנפש נשענה על הרציונל.
sic et Dominus noster natus est absque peccato,	sic enim et Dominus noster natus est sine peccato,	כך גם אדונינו נולד בלי חטא.
manducans vere manducabat	manducans manducavit,	כאשר אכל אכל באמת.
et cum crucifigeretur vere crucifigebatur,	et crucifixus, crucifixus est ;	וכאשר הוצגוהו על הצלב הוצגוהו באמת.
et non erat fantasma mendax in oculis hominum.	non erat visio ficta in oculis hominum.	אין זה היה ראייה שקרית בעיני בני האדם.
Erit certa resurrectio mortuorum et mundus iste transibit	Erit mortuorum resurrectio, et mundus transibit iste :	היה ויהיה תחיית המתים והעולם הזה יעבור.
et nos recipiemus spiritalia corpora ;	et nos spiritalia accipiemus corpora.	אשר אנחנו נקבל גופים רוחניים.

mentionné, les textes grecs nous sont parvenus dans leur intégralité, à l'exception du long chapitre 54a de l'*Ad virginem*. Dans l'édition de Gressmann, ce chapitre se trouve en note de bas de page avec une rétroversion en grec tenant compte à la fois du latin et du syriaque. Cependant, il n'a pris en compte qu'un seul manuscrit syriaque et une seule version latine, S<sub>h</sub>, qui a été éditée dans PG 40. Voici donc un synopsis des trois versions qui nous restent de ce texte<sup>961</sup>.

<sup>961</sup> L'*Ad virginem* est parvenu aussi en arménien mais pas ce chapitre car le texte a survécu dans une forme plus courte.

À l'avenir, les trois versions doivent être prises en considération afin de permettre des hypothèses quant au texte grec perdu. Ce tableau synoptique en plus peut être utile pour constater comment la traduction a été effectuée de manière similaire en latin et en syriaque. Bien que le texte grec manque, on voit derrière les trois traductions un texte grec commun.

L'identification de l'*Ad virginem* comme une lettre, à la fois dans l'unique codex latin et dans une certaine tradition syriaque, est un point de convergence remarquable, qui n'a pas d'équivalent en grec. En syriaque, il est possible que cela s'est produit parce que l'*Ad virginem* a circulé avec la lettre qui l'accompagnait, et que le traité a donc également été identifié comme une lettre. Peut-on supposer le même phénomène pour le latin ? Malheureusement, aucune lettre d'Évagre en latin ne nous est parvenue, pour la bonne raison que probablement elles n'ont jamais été traduites. On peut donc raisonnablement penser à une influence d'autres œuvres, comme les *Lettres* de Jérôme ou la lettre *Aux moniales* de Césaire d'Arles. Ces dernières œuvres peuvent également être considérées à l'instar de l'*Ad virginem* d'Évagre comme des exhortations monastiques à l'intention des femmes. La partie du manuscrit latin dans laquelle est inséré le texte de l'*Ad virginem* S<sub>r</sub> est en fait un recueil de lettres aux vierges de Jérôme et d'Ambroise. Il est donc intéressant de constater comment deux textes sont arrivés à la même 'déformation' dans deux traditions complètement différentes. En ce qui concerne la tradition arménienne, l'*Ad virginem* apparaît dans un corpus de lettres parce que ce corpus dérive d'une *vorlage* syriaque.

*In fine*, cependant, il faut aussi noter les énormes différences entre les deux traditions. Dans la tradition syriaque, Évagre occupe une place prépondérante. Il figure parmi les auteurs les plus cités et, dans plusieurs contextes, il dépasse de loin tout autre auteur, à l'exception naturellement de la Bible. Ses traités, notamment l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*, sont copiés tout au long des siècles de l'histoire monastique syriaque, du VI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Dans la tradition latine, la traduction de Rufin a connu un succès 'en demi-teinte'. Les textes ont en effet été copiés, mais moins nombreux. Les citations se trouvent dans des extraits anthologiques, comme le *Liber scintillarum*, plutôt que dans des réflexions spirituelles abouties. Le nombre de copies n'a jamais été pas très élevé et la version S<sub>r</sub> a été remplacée par la version S<sub>h</sub>, qui a connu peut-être plus de chance, mais pas plus d'influence. Si nous comparons les listes de l'*Ad monachos* S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> et de l'*Ad monachos* S<sub>r</sub> et S<sub>h</sub>, nous constatons qu'ils ont un nombre presque comparable, environ 20 manuscrits. Cependant, c'est la situation générale qui est radicalement différente. Les manuscrits syriaques survivants sont beaucoup moins que les manuscrits latins. Pour exemple, le HMML a digitalisé environ 14000 manuscrits syriaques en

Moyen-Orient, et la Biblioteca Vaticana seule contient plus de 15000 manuscrits latins. Dans une vision d'ensemble, il faut donc faire les proportions nécessaires entre les manuscrits conservés et le rapport à leur tradition. Toutefois, on a montré que aussi cette proportion ne doit pas être prise à la légère. Bien que l'*Ad monachos* et le *Praktikos* partagent presque le même nombre de manuscrits, leur réception dans le monachisme syriaque est très différente. Pour le *Praktikos* nous comptons dizaines de citations, alors que pour l'*Ad monachos* elles sont très rares. Le même nombre de manuscrits, que ce soit entre deux traditions différentes ou au sein d'une même tradition, n'implique pas une réception identique du texte lui-même.

Il est rare de rencontrer deux textes traduits dans deux langues différentes et à quelques décennies d'intervalle. Grâce à l'étude de la *nouvelle philologie*, ou *philologie* au sens de Boeckh, ces traductions nous montrent deux histoires assez différentes. C'est peut-être aussi par cette analyse que nous pourrions comprendre comment s'est créé, dans l'Antiquité tardive, ce grand fossé entre l'Église latine et les Églises orientales<sup>962</sup>, qui ne se comble que très difficilement aujourd'hui.

---

<sup>962</sup> Je ne parle pas du grand schisme de 1054, qui est aussi une scission 'officielle' entre les deux Églises, mais plutôt de cette distance, devenue incommunicable au fil du temps, entre l'Église catholique romaine et les Églises orientales anti-chalcédoniennes.



Textes

*Ad monachos*

*Ad virginem*

Grec

Latin

Syriaque

Cette dernière partie de la thèse fournit tous les textes de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* discutés et analysés ci-dessus. Les textes dans les différentes langues sont immédiatement traduits en français. Les textes grecs sont transcrits sans apparat critique, voir l'*Introduction* à la thèse. Pour les textes latins voir la *Première partie* et pour les textes syriaques voir la *Deuxième partie*.

Pour les éditions critique nous utilisons, comme d'habitude, la langue latine, et en particulier quelques abréviations, par exemple :

+ / *add.* = addidit

*om.* = *omisit* / *omiserunt*

*Ad monachos*

Texte grec et traduction française

## Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις ἀδελφούς

1. Κληρονόμοι Θεοῦ ἀκούσατε λόγων Θεοῦ  
συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ δεξασθε ῥήσεις Χριστοῦ,  
ἵνα δῶτε αὐτὰς καρδίαις τέκνων ὑμῶν,  
λόγους δὲ σοφῶν διδάξητε αὐτούς.

2. Πατὴρ ἀγαθὸς παιδεύει υἱοὺς αὐτοῦ,  
πατὴρ δὲ πονηρὸς ἀπολέσει αὐτούς.

3. Πίστις ἀρχὴ ἀγάπης,  
τέλος δὲ ἀγάπης γινῶσις Θεοῦ.

4. Φόβος Κυρίου διατηρήσει ψυχὴν,  
ἐγκράτεια δὲ ἀγαθὴ ἐνισχύσει αὐτήν.

5. Ὑπομονὴ ἀνδρὸς τίκει ἐλπίδα,  
ἐλπίς δὲ ἀγαθὴ δοξάζει αὐτόν.

6. Ὁ δουλαγωγῶν σάρκα αὐτοῦ ἀπαθὴς ἔσται,  
ὁ δὲ ἐκτρέφων αὐτὰς ὀδυνηθήσεται ἐπ' αὐταῖς.

7. Πνεῦμα πορνείας ἐν σώμασιν ἀκρατῶν,  
πνεῦμα δὲ σωφροσύνης ἐν ψυχαῖς ἐγκρατῶν.

8. Ἀναχώρησις ἐν ἀγάπῃ καθαίρει καρδίαν,  
ἀναχώρησις δὲ μετὰ μίσους ἐκταράσσει αὐτήν.

9. Κρείσσων χιλιστὸς ἐν ἀγάπῃ  
ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.

10. Ὁ ἐναποδεσμεύων μνησικακίαν ἐν ψυχῇ αὐτοῦ  
ὁμοίος ἐστὶ τῷ κρύπτοντι πῦρ ἐν ἀχύριος.

11. Μὴ δῶς βρώματα πολλὰ τῷ σώματί σου,  
καὶ οὐ μὴ ἴδης καθ' ὕπνους φαντασίας κακάς.  
ὄν τρόπον γὰρ φλόξ καταναλίσκει δρυμὸν,  
οὕτω φαντασίας αἰσχροῦς σβέννυσι πεῖνα.

12. Ἄνηρ θυμώδης πτοηθήσεται,  
ὁ δὲ πραῦς ἄφοβος ἔσται.

13. Ἄνεμος σφοδρὸς ἀποδιώκει νέφη,  
μνησικακία δὲ τὸν νοῦν ἀπὸ γνώσεως.

14. Ὁ προσευχόμενος ὑπὲρ ἐχθρῶν ἀμνησίκακος ἔσται,  
φειδόμενος δὲ γλώσσης οὐ λυπτήσῃ τὸν πλησίον αὐτοῦ.

15. Ἐὰν παροξύνῃ σε ὁ ἀδελφός σου,  
εἰσάγαγε αὐτὸν εἰς τὸν οἶκόν σου,  
καὶ πρὸς αὐτὸν μὴ ὀκνήσῃς εἰσελθεῖν,  
ἀλλὰ φάγε τὸν ψωμόν σου μετ' αὐτοῦ.  
τοῦτο γὰρ ποιῶν ρύσῃ σὴν ψυχὴν  
καὶ οὐκ ἔσται σοι πρόσκομμα ἐν καιρῷ προσευχῆς.

16. Ὡσπερ ἡ ἀγάπη χαίρει πενία,  
οὕτω τὸ μῖσος τέρπεται πλούτῳ.

17. Οὐκ ἐπιτεύξεται πλούσιος γνώσεως  
καὶ κάμηλος οὐκ εἰσελεύσεται εἰς ὄπην ῥαφίδος,  
ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἀδυνατήσῃ παρὰ Κυρίῳ

18. Ὁ φιλῶν ἀργύριον οὐκ ὄψεται γνῶσιν,  
καὶ ὁ συνάγων αὐτὸ σκοτισθήσεται.

19. Ἐν σκηναῖς ταπεινῶν ἀυλισθήσεται κύριος,  
ἐν οἴκοις δὲ ὑπερηφάνων πληθυνθήσονται ἀραί.

20. Ἀτιμάζει Θεὸν ὁ παραβαίνων νόμον αὐτοῦ,  
ὁ δὲ φυλάσσων αὐτὸν δοξάζει τὸν ποιήσαντα αὐτόν.

21. Ἐὰν ζηλώσῃς Χριστόν, γενήσῃ μακαριστός,  
τὸν δὲ θάνατον αὐτοῦ ἀποθανεῖται ἡ ψυχὴ σου,  
καὶ οὐ μὴ ἐπισπάσῃται ἀπὸ σαρκὸς αὐτῆς κακίαν,  
ἀλλ' ἔσται ἡ ἔξοδος σου ὡς ἔξοδος ἀστέρος,  
καὶ ἡ ἀνάστασίς σου ὥσπερ ὁ ἥλιος ἐκλάμπει.

22. Οὐαὶ ἀνόμῳ ἐν ἡμέρᾳ θανάτου,  
καὶ ἄδικος ὀλεῖται ἐν καιρῷ πονηρῷ.  
ὄν τρόπον γὰρ ἀφίπταται κόραξ ἐκ τῆς αὐτοῦ νοσσιᾶς,  
οὕτως ἀκάθαρτος ψυχὴ ἐκ τοῦ ἰδίου σώματος.

23. Ψυχὰς δικαίων ὀδηγοῦσιν ἄγγελοι,  
ψυχὰς δὲ πονηρῶν παραλήφονται δαίμονες.

24. Οὗ ἂν εἰσέλθῃ κακία, ἐκεῖ καὶ ἀγνωσία,  
καρδίαι δὲ ὀσίων πληρωθήσονται γνώσεως.

25. Άνελεήμων μοναχὸς ἐνδεὴς ἔσται,  
διατρέφων δὲ πτωχοὺς κληρονομήσει θησαυροῦς.

26. Κρείσσων πενία μετὰ γνώσεως  
ἢ πλοῦτος μετὰ ἀγνωσίας.

27. Κόσμος κεφαλῆς στέφανος,  
κόσμος δὲ καρδίας γνῶσις θεοῦ.

28. Κτῆσαι γνῶσιν καὶ μὴ ἀργύριον  
καὶ σοφίαν ὑπὲρ πλοῦτον πολύν.

29. Δίκαιοι κληρονομήσουσι κύριον,  
ὄσιοι δὲ τραφήσονται ὑπ' αὐτοῦ.

30. Ὁ ἐλεῶν πένητας διαφθείρει θυμόν,  
καὶ ὁ διατρέφων αὐτοὺς πλησθήσεται ἀγαθῶν.

31. Ἐν καρδίᾳ πραεῖα ἀναπαύσεται σοφία,  
θρόνος δὲ ἀπαθείας ψυχὴ πρακτικὴ.

32. Τέκτοντες πονηρῶν λήψονται μισθὸν κακόν,  
τέκτοσι δὲ ἀγαθῶν δοθήσεται μισθὸς ἀγαθός.

33. Ὁ τιθεὶς παγίδα συλληφθήσεται ἐν αὐτῇ  
καὶ ὁ κρύπτων αὐτὴν ἀλώσεται ὑπ' αὐτῆς.

34. Κρείσσων κοσμικὸς πραῦς  
μοναχοῦ θυμῶδους καὶ ὀργίλου.

35. Γνῶσιν διασκορπίζει θυμός,  
μακροθυμία δὲ συνάγει αὐτήν.

36. Ὡσπερ νότος ἰσχυρὸς ἐν πελάγει  
οὕτως θυμὸς ἐν καρδίᾳ ἀνδρός.

37. Ὁ προσεθόμενος συνεχῶς ἐκφεύγει πειρασμούς,  
ἀμελοῦντος δὲ καρδίαν ἐκταράσσουσι λογισμοί.

38. Μὴ εὐφραίνετώ σε οἶνος  
καὶ μὴ τερπέτω σε κέας,  
ἵνα μὴ διαθρέψῃς σάρκας σώματός σου,  
καὶ λογισμοὶ αἰσχροὶ οὐκ ἐκλείψουσιν ἀπὸ σου.

39. Μὴ εἶπης· σήμερον ἑορτὴ καὶ πίομαι οἶνον,  
καὶ αὔριον πεντηκοστὴ καὶ φάγομαι κρέα,  
διότι οὐκ ἔστιν ἑορτὴ παρὰ μοναχοῖς ἐπὶ τῆς γῆς  
οὐδὲ τὸ πληῖσαι ἄνθρωπον κοιλίαν αὐτοῦ.

40. Πάσχα κυρίου διάβασις ἀπὸ κακίας,  
πεντηκοστὴ δὲ αὐτοῦ ἀνάστασις ψυχῆς.

41. Ἑορτὴ Θεοῦ ἀμνηστία κακῶν,  
τὸν δὲ μνησικακοῦντα λήψονται πένθη.

42. Πεντηκοστὴ Κυρίου ἀνάστασις ἀγάπης,  
ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ πεσεῖται πτώμα ἐξάϊσιον.

43. Ἑορτὴ Θεοῦ γνῶσις ἀληθῆς,  
ὁ δὲ προσέχων γνώσει ψευδεῖ τελευτήσει αἰσχυρῶς.

44. Κρείσσων νηστεία μετὰ καθαρᾶς καρδίας  
ὑπὲρ ἑορτῆν ἐν ἀκαθαρσίᾳ ψυχῆς.

45. Ὁ διαφθείρων λογισμοὺς κακοὺς ἀπὸ καρδίας αὐτοῦ  
ὁμιὸς ἐστὶ τῷ ἐδαφίζοντι τὰ νήπια αὐτοῦ πρὸς τὴν πέτραν.

46. Μονακὸς ὑπνώδης ἐμπεσεῖται εἰς κακά,  
ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ὡς στρουθίον ἔσται.

47. Μὴ δῶς σεαυτὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ διηγήμασι κενοῖς  
καὶ μὴ ἀπόση λόγους πνευματικούς,  
ὅτι Κύριος σκοπεύει σὴν ψυχὴν  
καὶ οὐ μὴ ἀθώωση σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ.

48. Ὑπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν,  
ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτύνει αὐτήν.

49. Ὑπνος πολὺς ἐπάγει πειρασμούς,  
ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ἐκφεύξεται αὐτούς.

50. Ὡσπερ πῦρ τήκει κηρόν,  
οὕτως ἀγρυπνία ἀγαθὴ λογισμοὺς πονηρούς.

51. Κρείσσων ἀνὴρ καθεύδων  
ἢ μοναχὸς ἀγρυπνῶν περὶ λογισμοὺς ματαίους.

52. Ἐνύπνιον ἀγγελικὸν εὐφραίνει καρδίαν,

ένύπνιον δὲ δαιμονιώδεις ἐκταράσσει αὐτήν.

53. Μετάνοια καὶ ταπείνωσις ἀνώρθωσαν ψυχὴν,  
ἐλημοσύνη δὲ καὶ πραΰτης ἐστήριξαν αὐτήν.

54. Μέμνησο διὰ παντὸς σῆς ἐξόδου  
καὶ μὴ ἐπιλάβῃ κρίσεως αἰωνίας,  
καὶ οὐκ ἔσται πλημμέλεια ἐν ψυχῇ σου.

55. Ἐὰν πνεῦμα ἀκηδίας ἀναβῆ ἐπὶ σε, οἶκόν σου μὴ ἀφῆς  
καὶ μὴ ἐκκλίνῃς ἐν καιρῷ παλὴν ἐπωφελῆ.  
ὄν τρόπον γὰρ εἰ τις λευκάνοι ἄργυρον,  
οὕτως λαμπρυνθήσεται ἡ καρδία σου.

56. Πνεῦμα ἀκηδίας ἀπελαύνει δάκρυα,  
πνεῦμα δὲ λύπης συντρίβει προσευχήν.

57. Ἐπιθυμῶν χρημάτων μεριμνήσεις πολλά,  
καὶ ἀντχόμενος αὐτῶν πενθήσεις πικρῶς.

58. Μὴ χρονίζετω σκορπίος ἐν κόλπῳ σου  
καὶ λογισμὸς πονηρὸς ἐν καρδίᾳ σου.

59. Κτείνειν γεννήματα ὀφέων μὴ φείσῃ,  
καὶ μὴ ὠδίνης λογισμοὺς καρδίας αὐτῶν.

60. Ὡσπερ ἀργύριον καὶ χρυσίον δοκιμάζει πῦρ,  
οὕτως καρδίαν μοναχοῦ πειρασμοί.

61. Περίελε σεαυτοῦ ὑπερηφανίαν  
καὶ κενοδοξίαν μακρὰν ποίησον ἀπὸ σου.  
ὁ γὰρ ἀποτυχῶν δόξης λυπηθήσεται,  
ὁ δὲ ἐπιτυχῶν ὑπερήφανος ἔσται.

62. Μὴ δῶς ὑπερηφανία σὴν καρδίαν  
καὶ μὴ εἴπησ πρὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ· δυνατός εἰμι,  
ἵνα μὴ Κύριος ἐγκαταλίπη σὴν ψυχὴν,  
καὶ πονηροὶ δαίμονες ταπεινώσουσιν αὐτήν.  
τότε γὰρ σε δι' ἀέρος πτοήσουσιν οἱ ἐχτροί,  
νύκτες δὲ φοβεραὶ διαδέξονται σε.

63. Πολιτείαν μοναχοῦ διαφυλάττει γνῶσις,  
ὁ δὲ καταβαίνοων ἀπὸ γνώσεως περιπεσεῖται λησταῖς.

64. Ἐκ πέτρας πενυματικῆς ἀπορρεῖ ποταμός,  
ψυχὴ δὲ πρακτικὴ πίεται ἀπ' αὐτοῦ.

65. Σκεῦος ἐκλογῆς ψυχὴ καθαρὰ,  
ἢ δὲ ἀκάθαρτος πλησθήσεται πικρίας.

66. Ἄνευ γάλακτος οὐ τραφήσεται παιδίον,  
καὶ χωρὶς ἀπαθείας οὐχ ὑψωθήσεται καρδία.

67. Πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια  
πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη.

68. Γνώσει προστίθεται σοφία,  
ἀπάθειαν δὲ τίκτει φρόνησις.

69. Φόβος Κυρίου γεννᾷ φρόνησιν,  
πίστις δὲ Χριστοῦ δωρεῖται φόβον θεοῦ.

70. Βέλος πεπυρωμένον ἀνάπτει ψυχὴν,  
ἀνὴρ δὲ πρακτικὸς κατασβέσει αὐτό.

71. Κραυγὴν καὶ βλασφημίαν ἀποστρέφεται γνῶσις,  
λόγους δὲ δολίους φεύγει σοφία.

72. Ἡδὺ μέλι καὶ γλυκὸ κηρίον,  
γνῶσις δὲ θεοῦ γλυκυτέρα ἀμφοτέρων.

73. Ἄκουε, μοναχέ, λόγους πατρός σου  
καὶ μὴ ἀκύρους ποίει νουθεσίας αὐτοῦ.  
Ἦνίκα ἂν ἀποστείλῃ σε, ἐπάγου αὐτὸν  
καὶ κατὰ διάνοιαν συνόδευε αὐτῷ.  
τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ διφεύξῃ λογισμοὺς κακοὺς,  
καὶ πονηροὶ δαίμονες οὐκ ἰσχύσουσι κατὰ σου.  
ἐάν πιστεύσῃ σοι ἀργύριον, οὐ διασορπισεῖς αὐτό,  
καὶ κἂν ἐπεργάσῃ, ἀποδώσεις αὐτό.

74. Πονηρὸς οἰκονόμος ἐκθλίψει ψυχὰς ἀδελφῶν,  
καὶ μνησίκακος οὐκ ἐλεήσει αὐτάς.

75. Ὁ διασορπίζων τὰ ὑπαρχοντα τῆς μονῆς ἀδικεῖ Θεόν,  
καὶ ὁ ἀμελῶν αὐτῶν οὐκ ἀτιμώρητος ἔσται.

76. Ἄδικος οἰκονόμος διαμεριεῖ κακῶς,  
ὁ δὲ δίκαιος πρὸς ἀξίαν δώσει.

77. Ὁ κακολογῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐξολοθρευθήσεται,  
ἀμελῶν δὲ ἀσθενοῦντος οὐκ ὄψεται φῶς.

78. Κρείσσων κοσμικὸς ἐν ἀσθενείᾳ δουλεύων ἀδελφῷ  
ὑπὲρ ἀναχωρητὴν μὴ οἰκτείροντα τὸν πλησίον αὐτοῦ.

79. Ἄφρων μοναχὸς ἀμελήσει ὀργάνων τέχνης αὐτοῦ  
ὁ δὲ φρόνιμος ἐπιμελήσεται αὐτῶν.

80. Μὴ εἴπῃς· σήμερον μενῶ καὶ αὔριον ἐξελεύσομαι,  
ὅτι οὐκ ἐν φρονήσει λελόγισαι περὶ τούτου.

81. Κυκλευτὴς μοναχὸς μελετήσῃ ρήσεις ψευδεῖς,  
τὸν δὲ ἑαυτοῦ παραλογίσεται πατέρα.

82. Ὁ καλλωπίζων τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ πληρῶν γαστέρα αὐτοῦ  
ποιμαίνει λογισμοὺς αἰσχροὺς  
καὶ μετὰ σωφρόνων οὐ συνεδριάζει.

83. Ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς κόμην, μὴ προσεγγίσῃς γυναῖξιν  
καὶ μὴ χρονίσῃς ἐν λόγοις πρὸς αὐτάς.  
ὄν τρόπον γὰρ εἴ τις ἄγκιστρον καταπίοι,  
οὕτως ἐλκυσθήσεται ἡ ψυχὴ σου.

84. Μακρόθυμος μοναχὸς ἀγαπηθήσεται,  
ὁ δὲ παροξύνων τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ μισηθήσεται.

85. Πραῦν μοναχὸν ἀγαπᾷ ὁ κύριος,  
τὸν δὲ θρασὺν ἀπῶσεται ἀπ' αὐτοῦ.

86. Ὁ κνηρὸς μοναχὸς γογγύσει πολλὰ,  
καὶ ὑπνώδης προφασίσεται κεφαλαλγίαν αὐτοῦ.

87. Ἐὰν λυπῆται ὁ ἀδελφός σου, παρακάλεσον αὐτόν,  
καὶ ἐὰν ἀλγῆ, συνάλγησον αὐτῷ.  
τοῦτο γὰρ ποιῶν ἐυφραίνεις καρδίαν αὐτοῦ,  
καὶ θησαυρὸν μέγαν σωρεύσεις ἐν οὐρανῷ.

88. Μοναχὸς ἀπολειπόμενος φυλάξαι λόγους πατρὸς  
βλασφημήσῃ πολίαν γεννήσαντος αὐτόν  
καὶ κακολογήσῃ βίους τέκνων αὐτοῦ,  
ὁ δὲ Κύριος ἐξουδενώσει αὐτόν.

89. Ὁ πρόφασιν ζητῶν χωρίζεται ἀδελφῶν,  
τὸν δὲ ἑαυτοῦ αἰτιάσεται πατέρα.

90. Μὴ δῶς ἀκοὴν λόγοις κατὰ πατρός σου  
καὶ μὴ διεγείρης ψυχὴν ἀτιμάζοντος αὐτόν,  
ἵνα μὴ Κύριος ὀργισθῇ ἐπὶ ποιήμασι σου.  
καὶ ἐξαλείψῃ σου τὸ ὄνομα ἐκ βίβλου ζώντων.

91. Ὁ ὑπακούων πατρὶ ἑαυτοῦ ἀγαπᾷ ἑαυτόν,  
ὁ δὲ ἀντιλέγων αὐτῷ ἐμπεσεῖται εἰς κακά.

92. Μακάριος μοναχὸς ὁ φυλάσσει ἐντολὰς κυρίου  
καὶ ὅσιος ὁ διατηρῶν λόγους πατέρων αὐτοῦ.

93. Ὁ κνηρὸς μοναχὸς πολλὰ ζημιωθήσεται,  
ἐὰν δὲ θαρσύνηται καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ προσθήσει.

94. Ὁ φυλάσσει γλῶσσαν αὐτοῦ ὀρθοτομεῖ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ,  
καὶ ὁ τηρῶν καρδίαν αὐτοῦ πλησθήσεται γνώσεως.

95. Μοναχὸς δίγλωσσος ταρασσει ἀδελφούς,  
ὁ δὲ πιστὸς ἡσυχίαν ἄγει.

96. Ὁ πεποιθὼς ἐπὶ ἐγκρατεία αὐτοῦ πεσεῖται,  
ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

97. Μὴ δῶς σεαυτὸν χορτασίᾳ κοιλίας,  
καὶ μὴ πλησθῆς ὕπνου νυκτερινοῦ.  
τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ γενήσῃ καθαρὸς  
καὶ πνεῦμα Κυριοῦ ἐπελεύσεται ἐπὶ σε.

98. Ψάλλοντος ἡσυχάζει θυμὸς  
καὶ μακροθυμοῦντος ἀπτόητος ἔσται.

99. Ἐκ πραΰτητος τίκτεται γνῶσις,  
ἐκ δὲ θρασύτητος ἀγνωσία.

100. Ὡσπερ ὕδωρ αὐξεῖ φυτὸν,  
οὕτως ταπείνωσις θυμοῦ καρδίαν ὑψοῖ.

101. Ἰχνεύοντος συμπόσια σβεσθήσεται λαμπτήρ,  
ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ ὄψεται σκότος.

102. Στῆσον ζυγῶ τὸν ἄρτον σου καὶ πίε μέτρῳ τὸ ὕδωρ σου

καὶ πνεῦμα πορνείας φεύζεται ἀπό σου.

103. Δὸς γέρουσιν οἶνον καὶ ἀσθενοῦσι πρόσφερε τροφάς,  
διότι κατέτριψαν σάρκα νεότητος αὐτῶν.

104. Μὴ ὑποσκελίσης τὸν ἀδελφόν σου  
καὶ πτώματι αὐτοῦ μὴ ἐπιχαρῆς.  
ὁ γὰρ Κύριος γινῶσκει σὴν καρδίαν  
καὶ παραδώσει σε ἐν ἡμέρᾳ θανάτου.

105. Μοναχὸς φρόνιμος ἀπαθὴς ἔσται,  
ὁ δὲ ἄφρων ἐξαντλήσει κακά.

106. Ὁφθαλμὸν πονηρὸν ἐκτυφλοῖ Κύριος,  
τὸν δὲ ἀπλοῦν ρύσεται ἀπὸ σκότους.

107. Ὡσπερ ἐωσφόρος ἐν οὐρανῷ καὶ ὥσπερ φοῖνιξ ἐν παραδείσῳ,  
οὕτως ἐν ψυχῇ πραεὶα νοῦς καθαρὸς.

108. Ἄνὴρ σοφὸς ἐρευνήσει λόγους Θεοῦ,  
ὁ δὲ ἄσοφος καταγελάσεται αὐτῶν.

109. Ὁ μισῶν γινῶσιν Θεοῦ καὶ ἀπωθούμενος θεωρίαν αὐτοῦ  
ὁμιὸς ἐστὶ τῷ λόγῳ νύσσοντι τὴν καρδίαν αὐτοῦ.

110. Κρείσσων γινῶσις τρίαδος ὑπὲρ γινῶσιν ἀσωμάτων  
καὶ θεωρία αὐτῆς ὑπὲρ λόγους πάντων τῶν αἰώνων.

111. Πολιὰ γερόντων πραῦτης,  
ζωὴ δὲ αὐτῶν γινῶσις ἀληθείας.

112. Νέος πραῦς πολλὰ ὑποφέρει,  
ὀλιγόψυχον δὲ γέροντα τίς ὑποίσεται;  
εἶδον ὀργίλον γέροντα ἐπαιρόμενον ἐπὶ χρόνου<sup>963</sup> αὐτοῦ,  
ἐλπίδα δὲ μέντοι μᾶλλον ἔσχεν ὁ νέος αὐτοῦ.

113. Ὁ σκανδαλίζων κοσμικοὺς οὐκ ἀτιμώρητος ἔσται,  
καὶ ὁ παροξύνων αὐτοὺς ἀτιμάζει τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

114. Ταράσσοντα ἐκκλησίαν Κυρίου ἐξαναλώσει πῦρ,  
ἀνθιστάμενον δὲ ἱερεῖ καταπίεται γῆ.

---

<sup>963</sup> *Tantum* Par. gr. 1188, *alii* θρόνου.

115. Ὁ ἀγαπῶν μέλισσαν φάγεται κηρίον αὐτῆς  
καὶ ὁ συνάγων αὐτὴν πλησθῆσεται μέλιτος<sup>964</sup>.

116. Τίμα τὸν Κύριον καὶ γνῶση λόγους ἀσωμάτων,  
καὶ δούλευε αὐτῷ καὶ δείξει σοὶ λόγους αἰνῶνων.

117. Χωρὶς γνώσεως οὐχ ὑψωθήσεται καρδία,  
καὶ δένδρον οὐκ ἀνθήσει ἄνευ ποτοῦ.

118. Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί,  
ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής.

119. Αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων  
καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ' αὐτοῦ.

120. Στῆθος κυρίου γνῶσις Θεοῦ,  
ὁ δ' ἀναπεσὼν ἐπ' αὐτὸ θεολόγος ἔσται.

121. Γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὑπήντησαν ἀλλήλοις,  
μέσος δὲ ἀμφοτέρων εἰστήκει Κύριος.

122. Ὅς ἐκτήσατο ἀγάπην, ἐκτήσατο θησαυρόν,  
ἔλαβε δὲ χάριν παρὰ κυρίου.

123. Δόγματα δαιμόνων ἐπιγινώσκει σοφία,  
πανουργίαν δὲ αὐτῶν ἐξιχνιάζει φρόνησις.

124. Μὴ ἀπετήσης δόγματα ἅγια,  
ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου,  
πίστιν δὲ βαπτίσματός σου μὴ ἐγκαταλίπης  
καὶ μὴ ἀπόση σφραγίδα πνευματικὴν,  
ἵνα γένηται Κύριος ἐν σῇ ψυχῇ  
καὶ σκεπάση σε ἐν ἡμέρᾳ κακῆς.

125. Λόγοι αἰρετικῶν ἄγγελοι θανάτου,  
καὶ ὁ δεχόμενος αὐτοὺς ἀπολεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.

126. Νῦν οὖν, υἱέ, ἄκουέ μου,  
καὶ μὴ προσέλθης θύραις ἀνδρῶν ἀνόμων  
μηδὲ περιπατήσης ἐπὶ παγίδων αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀγρευθῆς.  
ἀπόστησον δὲ σὴν ψυχὴν ἀπὸ γνώσεως ψευδοῦς.  
καὶ γὰρ ἐγὼ πλεονάκις λελάληκα πρὸς αὐτούς,

---

<sup>964</sup> Driscoll préfère pneύματος.

σκοτεινούς δὲ λόγους αὐτῶν ἐξιχνίασα,  
καὶ ἰὸν ἀσπιδίων εὕρηκα ἐν αὐτοῖς.  
οὐκ ἔστι φρόνησις καὶ οὐκ ἔστι σοφία ἐν λόγοις αὐτῶν.  
πάντες οἱ δεχόμενοι αὐτοὺς ἀπολοῦνται,  
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτοὺς πλησθήσονται κακῶν.  
εἶδον ἐγὼ πάτερας δογμάτων αὐτῶν  
καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ συνέβαον αὐτοῖς.  
ἐχθροὶ γὰρ Κυρίου ἀπήνησάν μοι  
καὶ δαίμονες ἐν λόγοις ἠγωνίσαντο πρὸς με  
καὶ οὐκ εἶδον φῶς ἀληθινὸν ἐν ῥήμασιν αὐτῶν.

127. Ἄνηρ ψευδόμενος ἐκπεσεῖται Θεοῦ,  
ἀπατῶν δὲ τὸν πλησίον αὐτοῦ ἐμπεσεῖται εἰς κακά.

128. Κρείσσων παράδεισος Θεοῦ ὑπερ κῆπον λαχανίας  
καὶ ποταμὸς κυρίου ὑπὲρ ποταμὸν μέγαν ἐπισκοτοῦντα τῇ γῆ.

129. Ἄξιοπιστότερον ὕδωρ οὐράνιον  
ὑπὲρ ὕδωρ Αἰγυπτίων σοφῶν ἀντλούντων ἐκ γῆς.

130. Ὅν τρόπον οἱ τοὺς τροκοὺς ἀναβαίνοντες κάτω εἶσιν,  
οὕτως οἱ ὑποῦντες λόγους αὐτῶν τεταπείνωνται ἐν αὐτοῖς.

131. Σοφία κυρίου ὑψοῖ καρδίαν  
φρόνησις δὲ αὐτοῦ καθαῖρει αὐτήν.

132. Λόγοι προνοίας σκοτεινοὶ καὶ δυσνόητοι κρίσεως θεωρίαί,  
ἀνὴρ δὲ πρακτικὸς ἐπιγνώσεται αὐτούς.

133. Καθαίρων ἑαυτὸν ὄψεται φύσεις νοεράς,  
λόγους δὲ ἀσωμάτων ἐπιγνώσεται μοναχὸς πραῦς.

134. Ὁ κτίσμα λέγων τὴν ἀγίαν τριάδα βλασφημεῖ Θεὸν  
καὶ ὁ ἀθετῶν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ οὐ γινώσεται αὐτόν.

135. Κόσμων θεωρίαί πλατύνουσι καρδίαν,  
λόγοι δὲ προνοίας καὶ κρίσεως ὑψοῦσιν αὐτήν.

136. Γνώσις ἀσωμάτων ἐπαίρει τὸν νοῦν  
καὶ τῇ ἀγίᾳ τριάδι παρίστησιν αὐτόν.

137. Μέμνησθε τοῦ δεδοκότος ὑμῖν ἐν Κυρίῳ σαφεῖς παροιμίας,  
καὶ μὴ ἐπιλάθησθε τῆς ταπεινῆς μου ψυχῆς ἐν καιρῷ προσευχῆς.

## Aux frères vivant dans les cénobies et les communautés

1. Héritiers de Dieu, écoutez les paroles de Dieu,  
cohéritiers du Christ<sup>965</sup>, recevez les discours du Christ,  
pour les donner aux cœurs de vos enfants,  
et leur enseigner paroles de sages<sup>966</sup>.
2. Un bon père instruit ses fils<sup>967</sup>,  
un mauvais père les perdra.
3. Foi, principe de la charité.  
Fin de la charité [est] la connaissance de Dieu.
4. Crainte du Seigneur garde l'âme<sup>968</sup>,  
bonne continence la fortifiera.
5. La persévérance de l'homme engendre l'espérance,  
la bonne espérance le glorifiera.<sup>969</sup>
6. Qui traîne en esclavage<sup>970</sup> ses chairs sera impassible,  
qui les nourrit sera affligé en elles.
7. L'esprit de fornication [est] dans les corps des incontinents,  
et l'esprit de sagesse dans les âmes des continents.
8. L'anachorèse dans la charité purifie le cœur,  
mais l'anachorèse avec la haine le trouble.
9. Mieux [vaut être] membre d'une communauté de mille dans la charité,  
que solitaire avec haine en grottes impénétrables.
10. Qui entretient le ressentiment dans son âme  
est semblable à celui qui cache du feu dans la paille.
11. Ne donne pas beaucoup d'aliments à ton corps :  
tu échappes au danger d'avoir en songe des imaginations mauvaises,  
car, de même que la flamme consume la forêt,  
ainsi la faim éteint les imaginations honteuses.

---

<sup>965</sup> Rm 8,17

<sup>966</sup> Pr 22,17 (cfr. aussi Pr 1,1-6)

<sup>967</sup> cfr. He 12,7

<sup>968</sup> cfr. Pr 1,7

<sup>969</sup> cfr. Rm 5,3-5

<sup>970</sup> cfr. 1Cor 9,27

12. L'homme irascible sera frappé d'effroi,  
mais le doux sera sans crainte.
13. Le vent violent chasse les nuages,  
le ressentiment éloigne l'intellect de la connaissance.
14. Celui qui prie pour ses ennemis<sup>971</sup> sera sans ressentiment,  
et qui surveille sa langue<sup>972</sup>, il ne contristera pas son prochain.
15. Si ton frère s'irrite contre toi,  
fais-le entrer dans ta maison<sup>973</sup>,  
et ne tarde pas d'aller chez lui<sup>974</sup>,  
mais mange ton pain avec lui<sup>975</sup> :  
en effet, en ce faisant tu libèreras ton âme  
et n'auras pas [de pierre] d'achoppement au temps de la prière.
16. Comme la charité se réjouit de la pauvreté,  
ainsi la haine se délecte de la richesse.
17. Le riche n'atteindra pas la connaissance,  
et le chameau n'entrera pas dans le chas de l'aiguille :  
pourtant rien de ces-là sera impossible au Seigneur<sup>976</sup>.
18. Qui aime l'argent ne verra pas la connaissance,  
et qui l'amasse sera couvert de ténèbres<sup>977</sup>.
19. Dans les tentes des humbles séjournera le Seigneur,  
et dans les maisons des superbes seront abondantes les malédictions.<sup>978</sup>
20. Déshonore Dieu<sup>979</sup> qui transgresse sa loi ;  
cependant qui la garde glorifie Celui qui l'a fait.
21. Si tu imites le Christ, tu deviendras bienheureux ;  
ton âme mourra de sa mort,  
et elle ne se tirera pas de mal de sa chair,

---

<sup>971</sup> cfr. Mt 5,44

<sup>972</sup> cfr. Sg 1,11b

<sup>973</sup> Is 58,7

<sup>974</sup> cfr. Ac 9,38

<sup>975</sup> Pr 23,8a

<sup>976</sup> Lc 1,37, cfr. Mt 19,23-26

<sup>977</sup> Ps 138,12 et Is 13,10

<sup>978</sup> cfr. Pr 14,11

<sup>979</sup> cfr. Rm 2,23

mais ton départ sera comme un lever d'étoile,  
et ta résurrection resplendira comme le soleil<sup>980</sup>.

22. Malheur à l'inique au jour de la mort !  
l'injuste périra au temps mauvais<sup>981</sup> ;  
et comme le corbeau s'envole de son nid,  
ainsi l'âme impure de son propre corps.
23. Les anges conduisent les âmes des justes ;  
et les démons s'emparent des âmes des méchants.
24. Où pénètre la malice, là aussi l'ignorance<sup>982</sup>,  
mais les cœurs des saints seront remplis de connaissance.
25. Le moine sans pitié<sup>983</sup> sera indigent,  
mais celui qui nourrit les pauvres héritera des trésors.
26. Meilleure la pauvreté avec la connaissance  
que la richesse avec l'ignorance.
27. Ornement de la tête : une couronne ;  
ornement du cœur : la connaissance de Dieu.
28. Acquier la science, non l'argent,  
et la sagesse plutôt que de grandes richesses.
29. Les justes hériteront le Seigneur,  
et les saints seront nourris par Lui.
30. Qui a pitié des pauvres détruit l'irascibilité [partie irascible],  
et qui les nourrit sera comblé des biens.
31. Dans le cœur doux reposera la sagesse ;  
trône d'impassibilité [est] l'âme pratique.
32. Les ouvriers de malheurs recevront mauvais salaire,  
mais aux ouvriers de biens sera donné bon salaire.<sup>984</sup>
33. Qui tend un piège y tombera,

---

<sup>980</sup> cfr. Mt 13,43a et Rm 6,3-11

<sup>981</sup> Ps 36,19

<sup>982</sup> cfr. Pr 11,2

<sup>983</sup> Rm 1,31

<sup>984</sup> cfr. Pr 14,22a

et qui le cache y sera pris<sup>985</sup>.

34. Meilleur séculier doux  
que moine irascible et [porté à la] colère.
35. L'irascibilité dissipe la connaissance,  
mais la longanimité<sup>986</sup> la recueille.
36. Comme un fort vent du sud sur la mer,  
ainsi la partie irascible dans le cœur de l'homme.
37. Qui prie sans cesse<sup>987</sup> échappe aux tentations ;  
les pensées troublent le cœur de celui qui néglige [la prière].
38. Que le vin ne te délecte pas,  
que la viande ne t'allèche pas,  
de peur que tu ne gaves les chairs de ton corps,  
et que les pensées honteuses ne te quittent pas.
39. Ne dis pas « Aujourd'hui, fête, je bois du vin » ;  
demain, pentecôte : « Je mange de la viande ».  
Parce qu'il n'est pas de fête chez les moines sur la terre,  
pour que l'homme s'y remplisse le ventre.
40. La Pâque du Seigneur, [c'est] sortir de la malice ;  
Sa Pentecôte, résurrection de l'âme.
41. La fête du Dieu, [c'est] l'oubli des maux ;  
le deuil envahira celui qui garde du ressentiment.
42. La Pentecôte du Seigneur, [c'est] la résurrection de la charité.  
Qui hait son frère tombera d'une chute funeste<sup>988</sup>.
43. La fête de Dieu, [c'est] la connaissance vraie.  
Qui vise à fausse connaissance finira honteusement.
44. Meilleur le jeûne avec un cœur pur  
que fête dans l'impureté de l'âme.
45. Qui chasse de son cœur les pensées mauvaises

---

<sup>985</sup> cfr. Ps 118,110a et 9,16b

<sup>986</sup> Pr 19,11

<sup>987</sup> cfr. 1Ts 5,17

<sup>988</sup> cfr. Jb 37,16b

ressemble à celui qui fracasse ses petits contre la pierre<sup>989</sup>.

46. Le moine somnolent tombe dans le mal,  
mais celui qui veille sera comme un passereau<sup>990</sup>.
47. Ne te livre pas durant la veille à des récits superflus,  
et ne rejette pas les entretiens spirituels,  
car le Seigneur inspecte ton âme,  
et de tout s'en faut qu'il ne laisse aucun mal impuni.
48. Beaucoup de sommeil encrasse l'intelligence,  
mais bonnes veilles l'aiguisent.
49. Beaucoup de sommeil provoque les tentations,  
mais celui qui veille les mettra en fuite.
50. Comme le feu fait fondre la cire,  
ainsi les bonnes veilles, les pensées mauvaises.
51. Meilleur l'homme qui se couche pour dormir  
que moine qui veille en pensées vaines.
52. Rêver d'anges réjouit le cœur,  
rêver de démons le trouble.
53. Repentir et humilité ont redressé l'âme,  
compassion et douceur l'ont affermie.
54. Souviens-toi en tout de ton départ [de cette vie]  
et n'oublie pas le jugement éternel,  
et il n'y aura pas de faute en ton âme.
55. Si l'esprit d'acédie monte contre toi, ne quitte pas ta maison,  
et n'évites pas le combat avantageux le moment venu.  
Comme en effet argent que l'on fait briller  
ainsi ton cœur deviendra étincelant.
56. L'esprit d'acédie chasse les larmes  
et l'esprit de tristesse saccage la prière.
57. Si tu désires les richesses, tu seras accablé de bien de soucis ;

---

<sup>989</sup> cfr. Ps 136,9

<sup>990</sup> cfr. Ps 101,8

si tu es attaché à eux, tu pâtiras amèrement.

58. Ne laisse pas séjourner un scorpion dans ton sein,  
ni une pensée mauvaise en ton cœur.

59. N'hésite pas à tuer les petits des serpents  
et tu n'enfantas pas les pensées de leur cœur<sup>991</sup>.

60. Comme le feu teste l'argent et l'or,  
ainsi les tentations, le cœur du moine.

61. Chasse de toi l'orgueil,  
et la vaine gloire, éloigne-là de toi ;  
l'homme qui n'obtient pas la gloire est attristé,  
mais celui qui l'obtient sera orgueilleux.

62. Ne livre pas ton cœur à l'orgueil  
et ne dis pas en face de Dieu : « Je suis puissant »,  
de peur que le Seigneur n'abandonne ton âme  
et que les méchants démons ne l'humilient ;  
car alors, du haut de l'air, t'agiteront les ennemis  
et des nuits redoutables pour toi se succéderont.

63. La connaissance garde la conduite du moine ;  
qui déchoit de la connaissance tombe au milieu des brigands<sup>992</sup>.

64. Du rocher spirituel<sup>993</sup> coule le fleuve :  
l'âme pratique y boira.

65. Vase d'élection<sup>994</sup> est une âme pure,  
mais l'impure sera remplie d'amertume.

66. Sans lait l'enfant ne sera pas nourri,  
et sans impassibilité le cœur ne s'élèvera pas.

67. Devant la charité marche l'impassibilité,  
devant la connaissance la charité.

---

<sup>991</sup> Sinkewicz « and do not be pained over the thoughts of their heart » ;  
Bettiolo « e non partorirari i pensieri del loro cuore » ;  
Driscoll « and you will not go into labor with the thoughts of their heart ».

<sup>992</sup> Lc 10,30

<sup>993</sup> 1Co 10,4

<sup>994</sup> Ac 9,15

68. À la connaissance s'ajoute la sagesse,  
et la prudence engendre l'impassibilité.
69. La crainte du Seigneur engendre la prudence,  
et la foi du Christ donne la crainte de Dieu.
70. Flèche ardente enflamme l'âme ;  
l'homme pratique l'éteint<sup>995</sup>.
71. La connaissance refuse le cri et la blasphème ;  
la sagesse fuit les paroles trompeuses.
72. Plaisant est le miel et doux le rayon,  
mais la connaissance de Dieu est plus douce que l'un et l'autre<sup>996</sup>.
73. Écoute, moine, les paroles de ton père  
et ne rends pas sans valeur ses enseignements<sup>997</sup>.  
Où il t'envoie, obéis-lui,  
et chemine avec lui par l'intelligence :  
car ainsi tu fuiras les pensées mauvaises,  
et les méchants démons ne prévaudront pas contre toi.  
S'il te confie de l'argent, ne le gaspille pas,  
et si tu en gagnes par ton travail, donne-le.
74. Mauvais économiste accablera les âmes des frères ;  
le rancunier n'aura pas pitié d'elles.
75. Qui dissipe les biens du monastère fait tort à Dieu  
et qui n'en prend pas soin ne sera pas impuni.
76. L'économiste injuste distribuera mal ;  
le juste donnera selon le mérite.
77. Qui parle mal de son frère sera retranché,  
et qui ne prend pas soin du malade ne verra pas la lumière.
78. Meilleur est séculier servant [son] frère en faiblesse  
qu'anachorète sans pitié pour son prochain.
79. Moine fol négligera les instruments de son métier,  
mais le prudent en prendra soin.

---

<sup>995</sup> cfr. Ep 6,16

<sup>996</sup> cfr. Ps 18,11b et 118,103

<sup>997</sup> cfr. Pr 5,7

80. Ne dis pas : « Aujourd'hui je reste ; demain je sortirai ».  
Ce n'est pas en prudence que tu as raisonné là-dessus.
81. Moine gyrovague ressassera des discours<sup>998</sup> mensongers,  
et il trompera son propre père.
82. Qui orne ses vêtements et se remplit l'estomac  
donne aliment à des pensées honteuses  
et avec les sages ne siège pas.
83. Si tu entre dans un village, n'approche pas des femmes,  
et ne t'attarde pas en paroles avec elles,  
car, comme si quelqu'un mord à l'hameçon,  
ainsi ton âme sera traînée.
84. Le moine longanime sera aimé,  
mais celui qui exaspère ses frères sera détesté.
85. Le Seigneur aime un moine doux,  
mais il éloignera de lui l'arrogant.
86. Moine paresseux murmurerà beaucoup,  
et le dormeur prétextera le mal de tête.
87. Si ton frère a du chagrin, console-le ;  
s'il souffre, partage sa souffrance ;  
en effet ce faisant, tu réjouis son cœur  
et amasseraa un grand trésor au ciel.
88. Le moine qui laisse de garder les paroles de son père  
blasphémera la vieillesse de celui qui l'a engendré,  
et parlera mal des vies de ses enfants,  
mais le Seigneur l'anéantira.
89. Qui cherche des prétextes se sépare des frères<sup>999</sup>  
et il mettra en cause son père.
90. Ne prête pas l'oreille aux paroles contre ton père,  
et n'excite pas l'âme de qui le déshonore,

---

<sup>998</sup> Pr 19,27

<sup>999</sup> Pr 18,1a

de peur que le Seigneur ne s'irrite de ce que tu fais,  
et n'efface ton nom du livre des vivants<sup>1000</sup>.

91. Le moine obéissant à son père s'aime lui-même,  
mais le contredisant tombera dans les maux.

92. Heureux le moine qui garde les commandements du Seigneur,  
et saint celui qui conserve les paroles de ses pères.

93. Moine paresseux souffrira bien des peines,  
et, s'il persiste, quittera même son habit.

94. Qui garde sa langue trace sa voie droite<sup>1001</sup>  
et qui surveille son cœur sera rempli de connaissance.

95. Le moine à la langue double met le trouble entre les frères,  
mais le fidèle [les] maintient au repos.

96. Qui se fie à sa continence tombera,  
mais qui s'humilie sera exalté<sup>1002</sup>.

97. Ne t'adonne pas au rassasiement du ventre,  
et ne te remplis pas de sommeil nocturne,  
car ainsi tu deviendras pur  
et l'esprit du Seigneur viendra sur toi<sup>1003</sup>.

98. L'irascibilité de qui psalmodie s'apaise,  
et qui est longanime est sans crainte.

99. La connaissance s'engendre de la douceur ;  
l'ignorance de l'arrogance.

100. Comme l'eau fait croître la plante,  
ainsi l'humiliation de l'irascibilité élève le cœur.

101. De qui va à la recherche des banquets s'éteindra le flambeau  
et son âme verra les ténèbres.

102. Pèse à la balance ton pain et bois ton eau avec mesure  
et l'esprit de fornication fuira loin de toi.

---

<sup>1000</sup> cfr. Ap 3,5

<sup>1001</sup> cfr. Pr 3,6 et 11,5

<sup>1002</sup> cfr. Mt 23,12b

<sup>1003</sup> Lc 1,35a

103. Donne du vin aux vieillards et porte des aliments aux malades,  
car ils ont brisé les chairs de leur jeunesse<sup>1004</sup>.
104. Ne fais pas tomber ton frère,  
et ne te réjouis pas de sa chute,  
car le Seigneur connaît ton cœur<sup>1005</sup>  
et t'abandonnera au jour de la mort.
105. Le moine prudent deviendra impassible ;  
l'imprudent soutiendra les maux.
106. Le Seigneur aveugle l'œil mauvais,  
mais il arrachera le simple aux ténèbres.
107. Comme l'étoile du matin au ciel et le palmier dans le jardin,  
ainsi dans l'âme douce, l'intellect pur.
108. L'homme sage scrutera les paroles<sup>1006</sup> de Dieu,  
mais le sot s'en gaussera.
109. Qui hait la connaissance de Dieu et rejette la contemplation de lui  
est semblable à qui, d'une lance, se perce<sup>1007</sup> le cœur.
110. Meilleure la connaissance de la Trinité que la connaissance des incorporels,  
et sa contemplation que les raisons de tous les éons.
111. Cheveux blancs des vieillards : la douceur ;  
leur vie : connaissance de la vérité.
112. Un jeune doux supporte bien des choses<sup>1008</sup>,  
mais le vieillard pusillanime<sup>1009</sup>, qui (le) soutiendra ?<sup>1010</sup>  
J'ai vu le vieillard colérique élevé en son temps,  
mais le jeune a plus d'espérance que lui.
113. Qui scandalise les séculiers ne sera pas impuni.  
Qui les irrite déshonore son nom.

---

<sup>1004</sup> cfr. Pr 5,11b

<sup>1005</sup> cfr. Ac 1,24

<sup>1006</sup> Ou « les raisons ».

<sup>1007</sup> Jn 19,34

<sup>1008</sup> Pr 14,17b

<sup>1009</sup> 1Ts 5,14

<sup>1010</sup> Pr 18,14b

114. Le feu consumera<sup>1011</sup> qui trouble l'Église de Dieu ;  
la terre engloutira<sup>1012</sup> qui résiste au prêtre.
115. Qui aime l'abeille en mange le rayon,  
et qui la rassemble sera rempli de miel<sup>1013</sup>.
116. Honore le Seigneur<sup>1014</sup> et tu connaîtras les raisons des incorporels,  
sers-Le, et Il te montrera les raisons des éons.
117. Sans la connaissance, le cœur ne s'élèvera pas,  
et l'arbre ne fleurira pas sans eau.
118. Chairs du Seigneur [sont] les vertus pratiques ;  
qui les mange deviendra impassible.
119. Sang du Christ [est] la contemplation des êtres créés ;  
qui le boira, par lui deviendra sage.
120. Poitrine du Seigneur [est] la connaissance de Dieu ;  
qui s'y penche<sup>1015</sup> sera théologien.
121. Gnostique et pratique s'encontentent l'un l'autre :  
au milieu d'eux se tient le Seigneur.
122. Qui acquiert la charité a acquis un trésor :  
il a reçu grâce auprès du Seigneur.
123. La sagesse discerne les enseignements des démons,  
la prudence dépiste leur astuce.
124. Ne mets pas de côté les saints enseignements  
qu'ont établis les pères.  
N'abandonne pas la foi de ton baptême,  
et ne dépose pas le sceau spirituel,  
afin que le Seigneur naisse en ton âme  
et te protège au jour mauvais.
125. Les paroles d'hérétiques [sont] messagères de mort<sup>1016</sup>,

---

<sup>1011</sup> cfr. Dt 5,25

<sup>1012</sup> cfr. Nm 16,30.32.34...

<sup>1013</sup> ou "d'Esprit".

<sup>1014</sup> Pr 3,9 et 7,1

<sup>1015</sup> Gv 13,25

<sup>1016</sup> Pr 16,14a

qui les écoute perdra son âme.

126. Maintenant donc, fils écoute-moi,  
et n'approche pas des portes des hommes iniques ;  
ne marche pas sur leurs pièges pour n'y être pas pris.  
Tiens ton âme à l'écart de la connaissance fausse  
car souvent moi aussi, je leur ai parlé,  
et j'ai dépisté leurs paroles ténébreuses,  
et j'y ai trouvé venin d'aspics<sup>1017</sup>.  
Il n'y a pas de prudence et il n'y a pas de sagesse en leurs paroles ;  
tous ceux qui les reçoivent périront,  
et ceux qui les aiment seront remplis des maux.  
J'ai vu les pères de leurs enseignements,  
et dans le désert je me suis colleté avec eux,  
car les ennemis du Seigneur se sont heurtés à moi  
et les démons, à paroles, ont lutté contre moi,  
et je n'ai pas vu de lumière véritable<sup>1018</sup> en leurs discours.
127. L'homme qui ment déchoira de Dieu,  
celui qui trompe son prochain tombera dans les maux.
128. Meilleur le paradis de Dieux que le jardin potager<sup>1019</sup>,  
et le fleuve du Seigneur que le grand fleuve enténébrant la Terre.
129. Plus digne de foi [est] l'eau du ciel  
que l'eau des sages égyptiens qui puisent de la Terre.
130. Comme ceux qui montent sur les roues des chars tombent,  
ainsi ceux qui enflent leurs paroles ont été humiliés en elles.
131. La sagesse du Seigneur élève le cœur,  
sa la prudence le purifie.
132. Les raisons de la Providence sont obscures et difficiles à pénétrer<sup>1020</sup> les contemplations  
du jugement,  
mais l'homme pratique les pénétrera.
133. Qui se purifie verra les natures intelligibles ;  
le moine doux connaîtra les raisons des incorporels.

---

<sup>1017</sup> Ps 139,4b (interpolé dans les manuscrits après Ps 13,4b)

<sup>1018</sup> Jn 1,9a

<sup>1019</sup> Dt 11,10

<sup>1020</sup> cfr. 2P 3,16

134. Qui appelle 'créature' la sainte Trinité blasphème Dieu  
et qui met de côté son Christ ne le connaîtra pas.
135. Les contemplations des mondes élargissent le cœur<sup>1021</sup>.  
Les paroles [raisons] de providence et de jugement l'élèveront.
136. La connaissance des incorporels élèvera l'intellect  
et à la sainte Trinité l'amènera.
137. Souvenez-vous de celui qui vous a donné dans le Seigneur de sages proverbes  
et n'oubliez pas mon humble âme au temps de la prière.

---

<sup>1021</sup> Ps 118,32b

*Ad virginem*

Texte grec et traduction française

## Παραίνεσις πρὸς παρθένον

1. Ἀγάπα τὸν κύριον καὶ ἀγαπήσει σε,  
καὶ δούλευε αὐτῷ καὶ φωτιεὶ τὴν καρδίαν σου.
2. Τίμα τὴν μητέρα σου ὡς μητέρα Χριστοῦ,  
καὶ μὴ παροξύνῃς πολιὰν τεκούσης σε.
3. Ἀγάπα τὰς ἀδελφάς σου ὡς θυγατέρας μητρὸς σου,  
καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ὁδὸν εἰρήνης.
4. Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλέπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου,  
καὶ μετὰ δευτέραν ὥραν τὸ ἔργον σου.
5. Προσεύχου ἀδιαλείπτως,  
καὶ μέμνησο Χριστοῦ τοῦ γεννήσαντός σε.
6. Συνταχίας ἀνδρῶν παραιοῦ  
ἵνα μὴ γένηται εἰδῶλα ἐν σῇ ψυχῇ  
καὶ ἔσται σοι πρόσομμα ἐν καιρῷ προσευχῆς.
7. Χριστὸν ἔχεις ἀγαπητόν·  
ἀπόρριψον ἀπὸ σου ἄνδρας ἅπαντας  
καὶ οὐ μὴ βιώσης ἐπονείδιστον βίον.
8. Θυμὸν καὶ ὀργὴν μακρὰν ποίησον ἀπὸ σου,  
καὶ μνησικακία μὴ ἀυλιζέσθω ἐν σοι.
9. Μὴ εἴπῃς· σήμερον βρώσομαι καὶ αὔριον οὐ βρώσομαι,  
ὅτι οὐκ ἐν φρονήσει ποιεῖς τοῦτο.  
ἔσται γὰρ βλάβη τῷ σώματί σου  
καὶ ὀδύνη τῷ στομάχῳ σου.
10. Ἐσθίειν κρέα οὐ καλὸν καὶ πίνειν οἶνον οὐκ ἀγαθόν,  
προσφέρειν δὲ χρῆ ταῦτα ταῖς ἀσθενούσαις.
11. Παρτένος θρασεῖα οὐ σωθήσεται  
καὶ σπαταλῶσα οὐκ ὄψεται τὸν νυμφίον αὐτῆς.
12. Μὴ εἴπῃς, ὅτι λελύπηκέ με ἡ θεραπαινὶς καὶ τίσομαι αὐτήν,  
διότι οὐκ ἔστιν δουλεία ἐν θυγατρᾷ θεοῦ.
13. Μὴ δῶς ἀκοὴν σου λόγοις ματαίοις,

καὶ διηγήματα γραῶν φεῦγε κυκλευουσῶν.

14. Ἑορτὰς μεθύσων μὴ ἴδης,  
καὶ εἰς γάμους ἀλλοτρίων μὴ εἰσελθῆς.  
ἀκάθαρτος γὰρ παρὰ κυρίῳ πᾶσα παρθένος ποιοῦσα ταῦτα.
15. Ἄνοιγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ,  
καὶ κάλυε ἀπὸ πολυλογίας τὴν γλῶσσαν σου.
16. Ἐναντι κυρίου ταπεινοῦ σεαυτὴν,  
καὶ ὑψώσει σε ἢ δεξιὰ αὐτοῦ.
17. Μὴ ἀποστρέφου πένητα ἐν καιρῷ θλίψεως,  
καὶ οὐ λείπει ἔλαιον ἐν τῇ λαμπάδι σου.
18. Πάντα ποίει διὰ τὸν κύριον,  
καὶ μὴ ζῆτει παρὰ ἀνθρώπων δόξαν,  
ὅτι δόξα ἀνθρώπων ὡς ἄνθος χόρτου,  
δόξα δὲ κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
19. Παρθένον πραεῖαν ἀγαπᾷ ὁ κύριος,  
παρθένος δὲ ὀργίλος μισηθήσεται.
20. Ὑπακούουσα παρθένος ἐλεηθήσεται,  
ἢ δὲ ἀντιλέγουσα ἰσχυρῶς ἄφρων.
21. Γόνυσον παρθένον ἀπολεῖ κύριος,  
τὴν δὲ εὐχάριστον ῥύσεται ἐκ θανάτου.
22. Αἰσχρὸν γέλωσ καὶ ἐπονείδιστον ἀναισχυντία,  
πᾶσα δὲ ἄφρων τοῖς τοιούτοις συμπλέκεται.
23. Ἡ καλλοωπίζουσα ἱμάτια αὐτῆς  
καὶ σωφροσύνης ἐκτὸς ἔσται.
24. Μὴ συναυλίζου κοσμικαῖς,  
ἵνα μὴ διαστρέψωσι σὴν καρδίαν  
καὶ ἀκύρους ποιήσωσι βουλὰς δικαίας.
25. Δάκρυσιν ἐν νυκτὶ παρακάλει τὸν κύριον,  
καὶ μηδεὶς αἰσθηται προσευχομένης σου καὶ εὐρήσεις χάριν.
26. Ἐπιθυμία περιπάτων καὶ πόθος οἰκιῶν ἀλλοτρίων  
ἀνατρέπει κατάστασιν ψυχῆς καὶ διαπθείρει προθυμίαν αὐτῆς.

27. Πιστή παρθένος οὐ δειλιάσει,  
ἡ δὲ ἄπιστος φεύζεται καὶ τὴν σκιὰν αὐτῆς.
28. Φθόνος τήκει ψυχὴν,  
καὶ ζῆλος κατεσθίει αὐτήν.
29. Καταφρονοῦσα τῆς ἀδελφῆς τῆς ἀσθενούσης  
καὶ τοῦ Χριστοῦ μακρὰν ἔσται.
30. Μὴ εἶπης· ἐμὸν τοῦτο καὶ σὸν τοῦτο.  
ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πάντα κοινά.
31. Οὐ περιεργάση ζοὴν ἀλλοτρίαν,  
καὶ πτώματι ἀδελφῆς σου οὐκ ἐπιχαρήση.
32. Ἐπάρκει δεομέναις παρθένοις,  
καὶ ἐπὶ εὐγενεΐα σου μὴ ἐπαίρου.
33. Μὴ προενέγκης λόγον ἐκ στόματός σου ἐν ἐκκλησίᾳ κυρίου,  
καὶ μὴ μετωρίσης τοὺς ὀφθαλμούς σου.  
ὁ γὰρ κύριος γινώσκει σὴν καρδίαν,  
καὶ πάντας τοὺς διαλογισμούς σου σκοπεύει.
34. Πᾶσαν κακὴν ἐπιθυμίαν ἄψωσαι ἀπὸ σου,  
καὶ οὐ μὴ λυπήσωσίν σε οἱ ἐχθροί σου.
35. Ψάλλε ἀπὸ καρδίας σου,  
καὶ μὴ κίνει μονον τὴν γλῶσσαν σου ἐν τῷ στόματί σου.
36. Ἄφρων παρθένος ἀγαπήσει ἀργύριον,  
ἡ δὲ φρονίμη προσθήσει καὶ τὸν φωμόν αὐτῆς.
37. Ὡσπερ ὀρμὴ πυρὸς δυσκάθεκτος,  
οὕτως ψυχὴ παρθένον τρωθεῖσα δυσίατος.
38. Μὴ δώης τὴν ψυχὴν σου διαλογισμοῖς πονηροῖς,  
ἵνα μὴ μιάνωσι σὴν καρδίαν  
καὶ καθαρὰν προσευχὴν μακρὰν ποιήσωσι ἀπὸ σου.
39. Βαρεῖα λύπη καὶ ἀνυπόστατος ἀκηδία,  
δάκρυα δὲ πρὸς θεὸν ἰσχυρότερα ἀμφοτέρων.
40. Λιμὸς καὶ δίψα μαραίνει ἐπιθυμίας κακάς,

ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ καθαίρει διάνοιαν.

41. Ὅργην καὶ θυμὸν ἀποστρέφει ἀγάπη,  
μνησικακίαν δὲ ἀνατρέπει δῶρα.
42. Ἡ καταλαλοῦσα λάθρα τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς  
ἐξωσθήσεται τοῦ νυμφῶνος,  
καὶ βοήσεται πρὸς ταῖς θύραις αὐτοῦ  
καὶ οὐκ ἔσται ὁ ὑπακούων.
43. Παρθένου ἀνελεήμονος σβεσθήσεται λαμπάς,  
καὶ οὐ μὴ ἴδη προελθόντα τὸν νυμφίον αὐτῆς.
44. Ὑαλος προσπίπτων λίθῳ συντριβήσεται,  
καὶ παρθένος ἀπτομένη ἀνδρὸς οὐκ ἀθωωθήσεται.
45. Κρείσσων γυνὴ πραεῖα  
παρθένου ὀργίλου καὶ θυμώδους.
46. Ἡ ἐξέλκουσα ἐν γέλωτι λόγους ἀνδρός,  
ὁμοία ἐστὶν τῇ περιβαλλούσῃ βρόχον τῷ ἑαυτῆς τραχήλῳ.
47. Ὡσπερ μαργαρίτης ἐν σφενδόνῃ χρυσεῖ,  
οὕτως παρθένος καλυπτομένη ὑπὸ αἰδοῦς.
48. Ὡδαὶ δαιμόνων καὶ αὐλοὶ ἐκλύουσιν ψυχὴν  
καὶ ἀπολλύουσιν εὐτονίαν αὐτῆς,  
ἣν φύλαξον διὰ παντός,  
ἵνα μὴ ἐπονειδίστος γένη.
49. Μὴ τέρπου ἐπὶ γελοίοις,  
καὶ ἐπισκωποῦσαις μὴ εὐφραίνου,  
ὅτι κύριος ἐγκατέλιπεν αὐτάς.
50. Οὐκ ἐξουδενώσεις τὴν ἀδελφὴν σου ἐσθίουσαν  
καὶ ἐπὶ ἐγκρατεία σου μὴ ἐπαρθῆς.  
οὐ γὰρ οἶδας, τί βεβούλευται ὁ κύριος  
ἢ τίς στήσεται ἐνώπιον αὐτοῦ.
51. Ἡ οἰκτείκουσα πελιδνουμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς  
καὶ τηκομένας τὰς σάρκας αὐτῆς,  
οὐκ εὐφρανθήσεται ἐπὶ ἀπαθείᾳ ψυχῆς.
52. Βαρεῖα ἐγκράτεια καὶ δυσκατόρθωτος ἀγνεία,

ἀλλ' οὐδὲν γλυκύτερον τοῦ ἐπουρανίου νυμφίου.

53. Ψυχαὶ παρθένων φωτισθήσονται,  
ψυχαὶ δὲ ἀκαθάρτων ὄψονται σκότος.

54. Εἶδον ἄνδρας φθείροντας παρθένους ἐν δόγμασι  
καὶ ματαίαν ποιοῦντας τὴν παρθενεΐαν αὐτῶν.  
σύ δὲ ἄκουε, τέκνον, δογμάτων ἐκκλησίας κυρίου,  
καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μεταπείσῃ σε.

54a. [om.]

δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς,  
ἀσεβεῖς δὲ οἰκήσουσι σκότος.

55. Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον.  
ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀκούσονται λόγων αὐτοῦ.  
παρθένων στόμα φιλήσει νυμφίον αὐτοῦ.  
ὄσφρησις δὲ παρθένων ἐπ' ὀσμὴν μύρων αὐτοῦ δραμεῖται.  
χεῖρες παρθένοι ψηλαφήσουσι κύριον,  
καὶ ἀγνεία σαρκὸς εὐπρόσδεκτος ἔσται.  
παρθένος ψυχὴ στεφανωθήσεται,  
καὶ μετὰ τοῦ νυμφίου αὐτῆς βιώσεται διὰ παντός.  
ἔνδυμα πνευματικὸν δοθήσεται αὐτῇ,  
καὶ μετὰ ἀγγέλων ἐν οὐρανοῖς ἑορτάσει.  
ἄσβεστον ἀνάψει λαμπάδα,  
καὶ ἔλαιον οὐ λείψει ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῆς.  
λήψεται πλοῦτον αἰώνιον,  
καὶ πληρονομήσει βασιλείαν τὴν τοῦ θεοῦ.

56. Οἱ ἐμοὶ λόγοι, τέκνον, εἴρηνται πρὸς σε,  
τὰ δὲ ἐμὰ ῥήματα τηρεῖτω σὴ καρδία.  
μέμνησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντός σε,  
καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου τριάδος.

## Exhortation à une vierge

1. Aime le Seigneur : Il t'aimera ;  
sers-Le, et il éclairera ton cœur.
2. Honore ta mère comme la Mère du Christ,  
et n'exaspère pas la vieillese de celle qui t'a enfantée.
3. Aime tes sœurs comme filles de ta mère,  
et ne quitte pas le chemin de la paix<sup>1022</sup>.
4. Que le soleil levant voie le livre en tes mains  
et, après la deuxième heure, ton travail.
5. Prie sans cesse<sup>1023</sup>  
et souviens-toi du Christ, qui t'a engendrée.
6. Évite les assemblées d'hommes,  
de peur qu'il ne se forme des images en ton âme,  
et [cela] sera une pierre d'achoppement au temps de la prière.
7. Tu as le Christ comme bien-aimé :  
arrache de toi tous les hommes,  
et tu ne vivras pas une vie répréhensible.
8. Éloigne de toi l'irascibilité et la grande colère,  
et que le ressentiment ne s'installe pas en toi.
9. Ne dis pas : « Aujourd'hui, je mange ; demain je ne mangerai pas »,  
car ce n'est pas prudent pour toi de faire ainsi,  
ce sera dommage à ton corps  
et douleur à ton estomac.
10. Manger de la viande n'est pas beau, boire du vin n'est pas bien,  
il faut les porter à celles qui sont malades.
11. Une vierge impudente ne se sauvera pas,  
et, pensent seulement au plaisir<sup>1024</sup>, elle ne verra pas son Époux.
12. Ne dis pas : « Ma servante m'a contristée, je l'en punis »,

---

<sup>1022</sup> Lc 1,79b

<sup>1023</sup> 1Th 5,17

<sup>1024</sup> 1Tm 5,6

car il n'y a pas d'esclave entre filles de Dieu.

13. Ne prête pas ton oreille à des parole vaines,  
et fuis les histoires des vieilles femmes autour [de toi].

14. Ne vois pas les fêtes enivrantes,  
et ne va pas aux noces d'autrui !  
car chaque vierge qui fait ces choses [est] impure auprès le Seigneur.

15. Ouvre la bouche à la parole de Dieu  
et interdis le bavardage à ta langue.

16. Devant le Seigneur humilie-toi,  
et sa droite t'élèvera<sup>1025</sup>.

17. N'écarte pas la pauvre au temps de la tribulation,  
et l'huile ne manquera pas dans ta lampe<sup>1026</sup>.

18. Fais tout pour le Seigneur  
et ne cherches pas la gloire auprès des hommes,  
car la gloire des hommes [est] comme la fleur de l'herbe<sup>1027</sup>,  
mais la gloire du Seigneur subsiste pour toujours<sup>1028</sup>.

19. Le Seigneur aime la vierge douce ;  
la vierge colérique sera détestée.

20. La vierge obéissante obtiendra miséricorde,  
mais la contredisante est fort insensée.

20b. [*om., tantum latine*]

21. Le Seigneur perdra la vierge qui murmure,  
mais il sauvera de la mort la reconnaissante.

22. Rire [est] honteux et blâmable l'impudence :  
c'est à quoi se livre toute [vierge] folle.

23. Celle qui embellit ses vêtements  
sera aussi hors de la sagesse.

---

<sup>1025</sup> cfr. Ps 117,16a

<sup>1026</sup> cfr. Mt 25,1-13

<sup>1027</sup> Is 40,6

<sup>1028</sup> Is 40,8

24. Ne fréquente pas les mondaines,  
de peur qu'elles ne détournent ton cœur,  
et [ne] privent de leur valeur tes justes desseins.
25. Par tes larmes, la nuit, invoque le Seigneur,  
que personne ne te perçoive pas lorsque tu pries, et tu trouveras grâce.
26. Le désir des sorties et la soif des maisons d'autrui  
ébranle la stabilité de l'âme et anéantit son zèle.
27. La vierge fidèle ne craindra pas,  
mais l'infidèle fuira même son ombre.
28. L'envie consume l'âme,  
et la jalousie la dévore.<sup>1029</sup>
29. Qui méprise sa sœur infirme  
sera aussi loin du Christ.
30. Ne dis pas : « Ceci est à moi, cela est à toi » :  
en fait dans le Christ Jésus tout est commun<sup>1030</sup>.
31. Ne t'ingère pas dans la vie d'autrui,  
et ne te réjouis pas de la chute de ta sœur.
32. Viens au secours aux vierges indigentes,  
et ne t'élève pas pour ta haute naissance.
33. Ne profère pas de ta bouche un mot en l'Église de Dieu<sup>1031</sup>,  
et ne lève pas tes yeux<sup>1032</sup>,  
car le Seigneur connaît ton cœur<sup>1033</sup>  
et il scrute toutes tes pensées.
34. Repousse loin de toi tous les mauvais désirs,  
et tes ennemis ne t'affligeront pas.
35. Psalmodie de tout ton cœur  
et ne te contente pas de remuer seulement ta langue dans ta bouche.

---

<sup>1029</sup> Φθόνος et Ζήλος ensemble, voir PLATON, *Philèbe*, 47ε et 50β.

<sup>1030</sup> Ac 2,44 et 4,32

<sup>1031</sup> cfr. 1Co 14,34-35

<sup>1032</sup> Ps 130,1b

<sup>1033</sup> cfr. Ps 43,22 et Ac 1,24

36. La vierge folle aimera l'argent,  
mais la sage partagera aussi sa bouchée.
37. Comme l'assaut du feu est difficile à contenir,  
ainsi l'âme blessée d'une vierge est difficile à guérir.
38. Ne livre pas ton âme aux mauvaises pensées  
de peur qu'elles ne souillent ton cœur  
et que la prière pure ne s'éloigne de toi.
39. Lourde est la tristesse, intolérable l'acédie,  
mais devant Dieu les larmes sont plus fortes qu'elles deux.
40. Faim et soif éteignent les désirs mauvais,  
bonnes veilles purifient l'intelligence.
41. La charité détourne la colère et l'irascibilité,  
les cadeaux apaisent le ressentiment.
42. Celle qui parle mal en secret de sa sœur  
sera laissée hors de la chambre nuptiale.  
Elle aura beau crier aux portes,  
et il n'y aura pas qui [l']écouterà.
43. D'une vierge sans pitié, la lampe s'éteindra,  
et elle ne verra pas l'Époux qui arrive<sup>1034</sup>.
44. Le verre, tombant sur le rocher, se brisera,  
et la vierge attachée à un homme ne sera pas innocente.
45. Meilleure femme mariée douce,  
que vierge colérique et irascible.
46. Celle qui attire en riant les paroles d'un homme  
est semblable à celle qui se met au col un nœud coulant.
47. Comme pierre précieuse en un soucoupe d'or,  
ainsi la vierge enveloppée de pudeur.
48. Chant des démons et flûtes dissipent l'âme  
et font [lui] perdre sa vigueur<sup>1035</sup>.

---

<sup>1034</sup> cfr. Mt 25,1-13

<sup>1035</sup> Qo 7,7b

Garde celle-ci envers et contre tout  
pour n'être pas répréhensible.

49. Ne prends pas plaisir avec les facétieux  
et ne te complais pas avec les moqueuses,  
car le Seigneur les a quittées.
50. Tu ne blâmeras pas ta sœur qui mange,  
et ne t'exalte pas pour ta continence  
car tu ne sais pas le dessein du Seigneur  
ni qui tiendra devant lui.
51. Celle qui prend en pitié ses yeux qui deviennent livides  
et ses chairs qui se décomposent,  
ne goûtera pas la joie de l'impassibilité de l'âme.
52. Lourde est l'abstinence et difficile la continence.  
Mais rien n'est plus doux que l'Époux céleste.
53. Les âmes des vierges seront éclairées,  
mais les âmes des impures verront les ténèbres<sup>1036</sup>.
54. J'ai vu des hommes corrompre des vierges par leurs enseignements,  
et rendre vaine leur virginité !  
Toi, mon enfant, écoute les enseignements de l'Église du Seigneur.  
et que nul étranger ne t'en dissuade.
- 54a. [om.]
54. Car les justes hériteront la lumière,  
mais les impies habiteront les ténèbres.
55. Les yeux vierges verront le Seigneur,  
les oreilles des vierges entendront ses paroles,  
la bouche des vierges baisera son Époux<sup>1037</sup>,  
l'odorat des vierges courra à l'odeur de ses parfums<sup>1038</sup>,  
les mains des vierges palperont le Seigneur,  
et la sainteté de la chair sera bien agréée de Lui.  
L'âme vierge sera couronnée,  
et avec son Époux vivra pour toujours.  
Un vêtement spirituel lui sera donné,

---

<sup>1036</sup> cfr. Mt 25,1-13

<sup>1037</sup> Ct 8,1b (mais cfr. 1,2)

<sup>1038</sup> cfr. Ct 3-4a

avec les anges aux cieux elle festoiera.  
Elle allume une lampe inextinguible  
et l'huile en ses vases ne fera pas défaut<sup>1039</sup>.  
Elle recevra richesse des éons ;  
elle héritera le Royaume de Dieu.

56. Mes paroles, mon enfant, s'adressent à toi.  
Mes sentences, que ton cœur [les] garde.  
Souviens-toi du Christ qui te garde  
et n'oublie pas l'adorable et consubstantielle Trinité !

---

<sup>1039</sup> cfr. Mt 25,1-13

*Ad monachos*

Texte latin (S<sub>r</sub>) et traduction française

*codices*

A = Arezzo, Biblioteca municipale 312, f. 245v  
B = Munich, Bayer. Staatsbibliothek, CLM 14096, ff. 81r-81v  
C = Paris, BN lat. 12634 ff. 6r-8v  
M = Madrid, BN 10092, ff. 113v-123v  
P = Paris, BN lat. 2994A, ff. 31r-42r  
R = Vatican, Reg. lat. 140, ff. 114v-118v  
V = Verona, Bibl. Cap. LVI (54), ff. 80v-81v

*manus codicorum*

$\alpha$  = APR  
 $\tau$  = BV  
 $\beta$  =  $\tau$ CM

INCIPIUNT SENTENTIAE EVAGRII AD EOS QUI IN CAENOBIIS ET SINODICHIIS HABITANT FRATRES<sup>1040</sup>

1. Haeredes<sup>1041</sup> Dei audite verba<sup>1042</sup> Dei,  
cohaeredes<sup>1043</sup> autem Christi suscipite<sup>1044</sup> dicta Christi,  
ut detis<sup>1045</sup> ea cordibus filiorum vestrorum,  
sermones autem sapientium docebit eos.

2. Pater bonus erudiet filios suos,  
pater autem nequam disperdet eos.

3. Fides initium caritatis<sup>1046</sup>,  
finis autem caritatis<sup>1047</sup> scientia Dei.

4. Timor Dei custodiet<sup>1048</sup> animam<sup>1049</sup>,  
continentia autem bona<sup>1050</sup>, confortabit<sup>1051</sup> eam<sup>1052</sup>.

5. Patientia<sup>1053</sup> parit<sup>1054</sup> spem,

---

<sup>1040</sup> [sine titulo] **A**, Incipit sermo ad monachos **C**, Incipit testimonia de sententias Evagrii **B**, Incipiunt sententiae S. Evagri ad fratres **M**, Sermo S. Ambrosii episcopi ad eos qui in cenobiis habitant **P**, Incipiunt proverbia evagrii episcopi ad eos qui in cenobiis et si[xe]nodichiis habitant fratres **R**, Incipit testimonium de sentent[iis] Evagri ad fratres **V**, Sententiae Evagrii monachi **Orléans**

<sup>1041</sup> Heredes **A**

<sup>1042</sup> verbum  $\alpha$ **M**

<sup>1043</sup> heredes **A**

<sup>1044</sup> suscipe **R**

<sup>1045</sup> ditetis **P**

<sup>1046</sup> + est **C**

<sup>1047</sup> dilectionis **M** (*etiam* S<sub>b</sub>).

<sup>1048</sup> custodit **R**

<sup>1049</sup> anima **C**

<sup>1050</sup> bonam **C**

<sup>1051</sup> confortavit **P**

<sup>1052</sup> ea **C**

<sup>1053</sup> paciencia **P**

<sup>1054</sup> parat **P**

spes autem bona<sup>1055</sup> glorificabit<sup>1056</sup> eum.

6. Qui in<sup>1057</sup> servitute<sup>1058</sup> redigit<sup>1059</sup> carnes suas impassibilis<sup>1060</sup> est, qui autem nutrit eas dolebit<sup>1061</sup> super eas.

7. Spiritus<sup>1062</sup> fornicationis in corporibus<sup>1063</sup> intemperantium<sup>1064</sup>, spiritus autem castitatis in<sup>1065</sup> animis continentium.

8. Separatio in caritate emundat<sup>1066</sup> cor, separatio autem cum odio conturbat illud<sup>1067</sup>.

9. Melior millesimus in caritate<sup>1068</sup> quam solus cum odio<sup>1069</sup> in abditis speluncis<sup>1070</sup>.

10. Qui obligat memoriam malitiae<sup>1071</sup> in<sup>1072</sup> anima sua similis est abscondenti<sup>1073</sup> ignem in paleis<sup>1074</sup>.

11. Ne des escas multas corpori tuo et non videbis in somnis visiones malas<sup>1075</sup>; quemadmodum<sup>1076</sup> enim flamma conburit<sup>1077</sup> silvam<sup>1078</sup>, sic<sup>1079</sup> visiones malas exstinguit<sup>1080</sup> esuries.

12. Vir animosus expavescit<sup>1081</sup>

---

<sup>1055</sup> *om.* **MP**

<sup>1056</sup> glorificavit **P**

<sup>1057</sup> *om.* **P**

<sup>1058</sup> servitute **PR**, servituti **C**

<sup>1059</sup> rediget **R**

<sup>1060</sup> impassibilis **A**

<sup>1061</sup> dolevit **C**

<sup>1062</sup> + quidem **M**

<sup>1063</sup> corporis **R**, corpus **C**

<sup>1064</sup> intemperantia **R**, intemperantiam **C**

<sup>1065</sup> *om.* **R**

<sup>1066</sup> mundat **C**

<sup>1067</sup> eum **CM**

<sup>1068</sup> caritatem **C**

<sup>1069</sup> + malitiae **C**

<sup>1070</sup> *om.* **C**

<sup>1071</sup> memoriam malitiae] memoriale malitia **C**, memorie malitiam **M**, memoria malitiam **R**,

<sup>1072</sup> *om.* **C**

<sup>1073</sup> abscondendi **R**

<sup>1074</sup> paleis **C**

<sup>1075</sup> multas **CP**

<sup>1076</sup> sicut **C**

<sup>1077</sup> conburet **τP**

<sup>1078</sup> silbam **M**, silbas **C**

<sup>1079</sup> ita **PR**

<sup>1080</sup> exstinguet **BMRV**

<sup>1081</sup> expavescit **C**, expabescit **M**

mansuetus autem sine timore est<sup>1082</sup>.

13. Ventus validus effugat nubes,  
memoria autem malitiae sensum a<sup>1083</sup> scientia<sup>1084</sup>.

14. Qui orat pro inimicis suis inmemor<sup>1085</sup> malitiae erit<sup>1086</sup>;  
parcens<sup>1087</sup> autem lingua<sup>1088</sup> non contristabit<sup>1089</sup> proximum suum.

15. Si te inritaverit<sup>1090</sup> frater tuus,  
introduc illum in domum tuam,  
et ad illum non pigriteris<sup>1091</sup> venire,  
sed comede<sup>1092</sup> panem tuum cum illo:  
hoc enim faciens<sup>1093</sup> liberabis<sup>1094</sup> animam tuam,  
et non erit tibi offensio in tempore orationis.

16. Sicut caritas gaudet fame<sup>1095</sup>,  
ita odium delectatur<sup>1096</sup> divitiis<sup>1097</sup>.

17. Non potietur<sup>1098</sup> dives<sup>1099</sup> scientia,  
et camelus<sup>1100</sup> non introibit<sup>1101</sup> in foramine<sup>1102</sup> acus;  
sed nihil horum impossibile erit apud Deum.

18. Qui amat argentum non videbit scientiam<sup>1103</sup>,  
et qui<sup>1104</sup> congregat illud<sup>1105</sup> obscurabitur.

---

<sup>1082</sup> erit **M**  
<sup>1083</sup> sensum a] *om.* **C**  
<sup>1084</sup> a scientia] abscentiae **M**  
<sup>1085</sup> sine memoria **PR**, in memoria **M**  
<sup>1086</sup> est **P**  
<sup>1087</sup> parciens **R**  
<sup>1088</sup> lingue **M**, linguam **R**  
<sup>1089</sup> contristavit **CP**  
<sup>1090</sup> inritaberit **M**, irritaverit **R**  
<sup>1091</sup> peregriteris **P**  
<sup>1092</sup> comedere **C** (*ordo verborum alius*)  
<sup>1093</sup> facies **C**  
<sup>1094</sup> liberavis **C**  
<sup>1095</sup> famen **C**, famem **R**, fami **R**  
<sup>1096</sup> dilectatur **P**  
<sup>1097</sup> diliciis **P**, deliciis **R**  
<sup>1098</sup> dabitur **C**  
<sup>1099</sup> divitiis **C**  
<sup>1100</sup> camelum **M**, camellus **C**  
<sup>1101</sup> introhibet **R**, intravit **C**  
<sup>1102</sup> foramen **C**  
<sup>1103</sup> scientia **C**  
<sup>1104</sup> *om.* **B**  
<sup>1105</sup> illut **M**

19. In tabernaculis humilium demorabitur Dominus,  
in domiciliis autem superborum<sup>1106</sup> multiplicabuntur maledictiones.

20. Inhonorat Deum transgrediens legem eius<sup>1107</sup>;  
qui<sup>1108</sup> autem custodit eam glorificat<sup>1109</sup> factorem eius.

21. Si emulatus fueris Christum, beatissimus eris,  
mortem<sup>1110</sup> autem<sup>1111</sup> eius morietur anima tua,  
et non abstrues<sup>1112</sup> a carne eius malitiam<sup>1113</sup>,  
et<sup>1114</sup> erit exitus tuus super exitum stellae<sup>1115</sup>,  
et resurrectio tua sicut sol fulgebit.

22. Vae iniquo<sup>1116</sup> in die mortis,  
et iniustus torquebitur<sup>1117</sup> in tempore<sup>1118</sup> malo ;  
quemadmodum<sup>1119</sup> enim<sup>1120</sup> evolat<sup>1121</sup> corvus de suo nido<sup>1122</sup>,  
ita immunda anima de suo corpore.

23. Animas<sup>1123</sup> iustorum deducunt angeli,  
animas<sup>1124</sup> autem malignorum suscipient<sup>1125</sup> daemones<sup>1126</sup>.

24. Ubicumque introerit militia, ibi et ignorantia;  
corda autem sanctorum replebuntur<sup>1127</sup> scientia<sup>1128</sup>.

25. Inmisericors monachus indigens erit,  
enutriens autem pauperes hereditabit thesauros<sup>1129</sup>.

---

<sup>1106</sup> supervorum **C**

<sup>1107</sup> *om.* **C**

<sup>1108</sup> *om.* **C**

<sup>1109</sup> glorificavit **C**

<sup>1110</sup> morte **MP**

<sup>1111</sup> *om.* **R**

<sup>1112</sup> abstract **C**

<sup>1113</sup> *linea om.* **PR**

<sup>1114</sup> malitiam et erit] malitias ed **C**

<sup>1115</sup> exitum stellae] exitu stelle **C**

<sup>1116</sup> inico **M**

<sup>1117</sup> torquevitur **C**

<sup>1118</sup> die **C**

<sup>1119</sup> sic **C**

<sup>1120</sup> venit **V**

<sup>1121</sup> evolet **P**, aevolat **R**, volat **B**

<sup>1122</sup> *ordo verborum alius* **C**, de sinu nidi **R**

<sup>1123</sup> animam **R**

<sup>1124</sup> animam **R**

<sup>1125</sup> suscipiunt **CR**

<sup>1126</sup> demones **MR**

<sup>1127</sup> repletabuntur **P**

<sup>1128</sup> *om.* **P**

<sup>1129</sup> thesaurum **P**

26. Melior<sup>1130</sup> paupertas cum scientia  
quam divitiae cum ignorantia<sup>1131</sup>.

27. Decor capitis corona<sup>1132</sup>,  
ornamentum<sup>1133</sup> autem cordis scientia<sup>1134</sup> Dei<sup>1135</sup>.

28. Posside scientiam<sup>1136</sup> et non argentum<sup>1137</sup>,  
et sapientiam<sup>1138</sup> super divitias multas.

29. Iusti haereditabunt Dominum,  
sancti autem nutriuntur ab ipso.

30. Qui miseretur<sup>1139</sup> pauperibus corrumpit<sup>1140</sup> animositatem,  
et qui nutrit<sup>1141</sup> eos replebitur bonis.

31. In corde mansueto requiescit sapientia<sup>1142</sup>,  
sedes<sup>1143</sup> autem impassibilitatis<sup>1144</sup> est anima<sup>1145</sup> actualis.

32. Fabri<sup>1146</sup> malorum recipient<sup>1147</sup> mercedem malam<sup>1148</sup>,  
fabris<sup>1149</sup> autem bonorum dabitur merces bona.

33. Qui ponit<sup>1150</sup> laqueum comprehendetur<sup>1151</sup> ab ipso,  
et qui abscondit eum laqueabitur<sup>1152</sup> ab ipso<sup>1153</sup>.<sup>1154</sup>

---

<sup>1130</sup> +est **B**

<sup>1131</sup> ignorantiae [?] **B**

<sup>1132</sup> coronam **M**

<sup>1133</sup> decor **C**

<sup>1134</sup> scientiam **C**

<sup>1135</sup> *linea om.* **PR**

<sup>1136</sup> scientia **C**

<sup>1137</sup> aurum **R**

<sup>1138</sup> sapientia **C**

<sup>1139</sup> miserebitur **C**

<sup>1140</sup> corrumpit **P**, consumpit **M**

<sup>1141</sup> nutrit **CR**

<sup>1142</sup> sapientiam **C**

<sup>1143</sup> sed his **C**

<sup>1144</sup> impassibilitatis **CR**

<sup>1145</sup> est anima] animae **C**

<sup>1146</sup> fabrica **R**

<sup>1147</sup> recipiet **C**, recipiunt **M**

<sup>1148</sup> multam **C**

<sup>1149</sup> fabri **M**, fabrica **R**

<sup>1150</sup> ponet **C**, apponat **R**, apponet **R<sub>1</sub>**

<sup>1151</sup> prehenditur **C**

<sup>1152</sup> laqueabitur **R**

<sup>1153</sup> illo **R**

<sup>1154</sup> *linea om.* **C**

34. Melior saecularis mansuetus<sup>1155</sup>,  
quam monachus<sup>1156</sup> animosus et iracundus.<sup>1157</sup>

35. Scientiam<sup>1158</sup> disperdit furor<sup>1159</sup>,  
longanimitas autem colligit eam<sup>1160</sup>.

36. Sicut africanus<sup>1161</sup> notus<sup>1162</sup> validus<sup>1163</sup> in pelago,  
ita furor in<sup>1164</sup> corde viri.

37. Qui orat frequenter effugit<sup>1165</sup> temptationes,  
neglegentem<sup>1166</sup> autem conturbant cogitationes.<sup>1167</sup>

38. Non te laetificet<sup>1168</sup> vinum,  
neque delectent<sup>1169</sup> te carnes,  
tu non<sup>1170</sup> enutrias<sup>1171</sup> carnes corporis tui,  
et cogitationes turpes non deficient a<sup>1172</sup> te.

39. Ne dicas : Hodie festivitas<sup>1173</sup> et bibam<sup>1174</sup> vinum,  
et cras pentecosten et manducabo carnes,  
quia non est festivitas apud monachos<sup>1175</sup> super terram<sup>1176</sup>  
neque implere<sup>1177</sup> hominem<sup>1178</sup> ventrem suum<sup>1179</sup>.

---

<sup>1155</sup> *om. C*

<sup>1156</sup> *mochus B*

<sup>1157</sup> *melior est secularis mansuetus quam iracundus monachus aut animosus V<sub>1</sub>*

<sup>1158</sup> *scientia C*

<sup>1159</sup> *furorem C*

<sup>1160</sup> *ea C*

<sup>1161</sup> *om. C*

<sup>1162</sup> *ventus τR*

<sup>1163</sup> *balidus C, om. τ*

<sup>1164</sup> *om. V*

<sup>1165</sup> *effugiet MP*

<sup>1166</sup> *neglegentes MR*

<sup>1167</sup> *linea om. C*

<sup>1168</sup> *letificet MR*

<sup>1169</sup> *electent P*

<sup>1170</sup> *om. R [?]*

<sup>1171</sup> *enutrias P, nutrias R*

<sup>1172</sup> *ad P*

<sup>1173</sup> *+ est A*

<sup>1174</sup> *bibamus M*

<sup>1175</sup> *ordo verborum alius AC, monacos M*

<sup>1176</sup> *super terram] in terra C*

<sup>1177</sup> *implere A*

<sup>1178</sup> *homine C*

<sup>1179</sup> *om. A*

40. Pascha<sup>1180</sup> Christi transitus<sup>1181</sup> a<sup>1182</sup> malitia,  
Pentecosten<sup>1183</sup> autem eius resurrectio<sup>1184</sup> animae<sup>1185</sup>.

41. Festivitas Dei oblivio<sup>1186</sup> malorum,  
tenentem<sup>1187</sup> autem<sup>1188</sup> memoriam<sup>1189</sup> malitiae<sup>1190</sup> comprehendet<sup>1191</sup> luctus.

42. Pentecosten Dei<sup>1192</sup> resurrectio<sup>1193</sup> caritatis<sup>1194</sup>,  
qui autem odit fratrem suum cadit<sup>1195</sup> <sup>1196</sup>ruina<sup>1197</sup> subita<sup>1198</sup>.

43. Festivitatis Dei<sup>1199</sup> scientia vera,  
qui autem intendit scientiae falsae<sup>1200</sup> morietur turpiter<sup>1201</sup>.

44. Melius est ieiunium cum mundo<sup>1202</sup> corde,  
super ferias in inmunditia animae<sup>1203</sup>.

45. Qui corrumpit<sup>1204</sup> cogitationes malas a corde suo  
similis est adlidenti<sup>1205</sup> parvulos<sup>1206</sup> suos ad petram<sup>1207</sup>.

46. Somniculosus monachus incidet<sup>1208</sup> in malis,  
qui autem vigilat sicut passer erit.

---

<sup>1180</sup> Pasca **C**  
<sup>1181</sup> transitur **C**  
<sup>1182</sup> *om.* **M**  
<sup>1183</sup> pentecostes **P**  
<sup>1184</sup> resurrectio **P**  
<sup>1185</sup> animę **A**  
<sup>1186</sup> ad oblivionem **P**  
<sup>1187</sup> tenente **C**, tumentem **R**  
<sup>1188</sup> *om.* **P**  
<sup>1189</sup> memorie **M**  
<sup>1190</sup> a malitia **R**, malitia memoriae **C**  
<sup>1191</sup> comprehendit **CM**, comprehendat **R**  
<sup>1192</sup> Domini **C**  
<sup>1193</sup> resurrectio **P**, + est **C**  
<sup>1194</sup> caritas **R**  
<sup>1195</sup> cadet **R**  
<sup>1196</sup> + in **R**  
<sup>1197</sup> ruinam **R**  
<sup>1198</sup> subitam **R**<sub>1</sub>  
<sup>1199</sup> Domini **C**  
<sup>1200</sup> scientiae falsae] scientia falsa **R**, scientiam falsam **R**<sub>1</sub>  
<sup>1201</sup> tupiter **P**  
<sup>1202</sup> mundi **C**  
<sup>1203</sup> in inmunditia animae] inmundite animae **R**, inmunditiae animae **CM**  
<sup>1204</sup> corrumpit **M**  
<sup>1205</sup> alidendi **P**, allidendi **R**  
<sup>1206</sup> parvulos **C**  
<sup>1207</sup> petra **C**  
<sup>1208</sup> incidit **CRV**

47. Ne des teipsum in vigilia narrationibus vacuis<sup>1209</sup>,  
et ne repellas sermones spirituales<sup>1210</sup>,  
quia Dominus inspicit<sup>1211</sup> cor tuum,  
et ab omni malo non<sup>1212</sup> te faciet innocentem.

48. Somnus multus incrassat<sup>1213</sup> sensum,  
vigilia autem bona adtenuat eum.

49. Somnus multus<sup>1214</sup> adducit<sup>1215</sup> temptationes,  
qui autem vigilat effugiet<sup>1216</sup> eas.

50. Sicut ignis tabefacit<sup>1217</sup> ceram,  
ita vigilia bona cogitationes pessimas.

51. Melior vir dormiens  
quam monachus vigilans circa cogitationes<sup>1218</sup> vanas<sup>1219</sup>.

52. Somnium<sup>1220</sup> angelicum laetificat cor,  
somnium<sup>1221</sup> autem demoniosum<sup>1222</sup> conturbat illud<sup>1223</sup>.

53. Paenitentia et humilitas elevaverunt<sup>1224</sup> animam,  
misericordia autem et mansuetudo confirmaverunt<sup>1225</sup> eam.

54. Memento per omnia exitum tuum  
et ne obliviscaris iudicii<sup>1226</sup> aeterni<sup>1227</sup>,  
et non erit delictum in anima tua.

---

<sup>1209</sup> vacuus **M**, fatuis **PR**

<sup>1210</sup> spiritales **CM**

<sup>1211</sup> inspicet **P**

<sup>1212</sup> *om.* **R**

<sup>1213</sup> incrasset **R**, ingrassat **M**

<sup>1214</sup> *hic desinit* **C**

<sup>1215</sup> adducet **R**

<sup>1216</sup> effuget **R**

<sup>1217</sup> tabefacit **B**

<sup>1218</sup> + pessimas et **M**

<sup>1219</sup> pessimas **τ**

<sup>1220</sup> somnum **R**

<sup>1221</sup> somnum **R**

<sup>1222</sup> demonorum **R**

<sup>1223</sup> illut **M**

<sup>1224</sup> elebaberunt **M**

<sup>1225</sup> confirmaberunt **M**

<sup>1226</sup> iudicia **P**

<sup>1227</sup> aeterna **R**

55. Si spiritus accidia<sup>1228</sup> ascendit<sup>1229</sup> in te, domum tuam ne derelinquas<sup>1230</sup>  
et ne<sup>1231</sup> derelinquas<sup>1232</sup> in tempore luctum utilem<sup>1233</sup> ;  
quemadmodum enim si quis curat<sup>1234</sup> argentum,  
sic dealbabitur cor tuum.

56. Spiritum accidia<sup>1235</sup> abigunt lacrymae,  
spiritum autem tristitia<sup>1236</sup> contribulat<sup>1236</sup> oratio.

57. Concupiscens divitias sollicitus eris<sup>1237</sup> multa<sup>1238</sup>,  
et continens eas lugebis<sup>1239</sup> amare<sup>1240</sup>.

58. Ne<sup>1241</sup> commoretur<sup>1242</sup> scorpio<sup>1243</sup> in sinu tuo,  
et cogitatio<sup>1244</sup> nequam<sup>1245</sup> in corde tuo.

59. Interficere<sup>1246</sup> generationes serpentum<sup>1247</sup> ne parcas<sup>1248</sup>,  
et non paries cogitationes<sup>1249</sup> cordis illorum.

60. Sicut argentum et aurum<sup>1250</sup> probat ignis,  
sic cor<sup>1251</sup> monachi<sup>1252</sup> temptatio<sup>1253</sup>.

61. Aufer a te superbiam et inanem gloriam,  
et iactantiam longefacito a te;  
qui enim fraudatur gloria contristabitur,

---

<sup>1228</sup> accediae **R**, acidie **M**

<sup>1229</sup> aascendet **P**

<sup>1230</sup> tantum **R**<sub>1</sub>

<sup>1231</sup> et ne] *om.* **R**

<sup>1232</sup> dereliquas **R**

<sup>1233</sup> enutilem **M**

<sup>1234</sup> curet **MP**

<sup>1235</sup> accediae **R**, acidie **M**

<sup>1236</sup> conturbat **P**

<sup>1237</sup> *om.* **R**

<sup>1238</sup> *om.* **R**

<sup>1239</sup> lugebit **R**

<sup>1240</sup> amariter **P**, amarissime **M**

<sup>1241</sup> non **MR**

<sup>1242</sup> conmoreatur **M**

<sup>1243</sup> scurpio **P**

<sup>1244</sup> cogitationes **R**

<sup>1245</sup> *om.* **R**

<sup>1246</sup> interfice **P**

<sup>1247</sup> serpentium **M**

<sup>1248</sup> percas **R**

<sup>1249</sup> serpentum...cogitationes] *om.* **P**

<sup>1250</sup> argentum et aurum] aurum et argentum **τ**

<sup>1251</sup> *om.* **R**

<sup>1252</sup> monaci **M**

<sup>1253</sup> temptatio **M**

qui autem potitur<sup>1254</sup> superbus erit.

62. Ne dederis<sup>1255</sup> superbiae<sup>1256</sup> cor tuum  
et ne dixeris ante conspectum<sup>1257</sup> Domini : Potens sum,  
ut non Dominus derelinquat tuam animam  
et maligni daemones humiliant eam ;  
tunc enim te per aerem<sup>1258</sup> pauore<sup>1259</sup> percutient inimici,  
noctes autem timidae succedent te<sup>1260</sup>.

63. Conversationem monachi custodit scientia<sup>1261</sup> ;  
qui autem discedit ab scientia incidit<sup>1262</sup> in latrones.

64. De petra spiritali defluet<sup>1263</sup> flumen ;  
anima autem actualis bibet<sup>1264</sup> ab illo.

65. Vas electionis anima munda,  
immunda autem replebitur amaritudine.

66. Sine lacte non nutrietur infans  
et sine impassibilitate non extaltabitur cor.

67. Caritatem praecedit<sup>1265</sup> impassibilitas<sup>1266</sup>,  
scientiam<sup>1267</sup> autem dilectio.

68. Scientiae<sup>1268</sup> adicietur<sup>1269</sup> sapientia,  
impassibilitatem autem gignit<sup>1270</sup> prudentia.

69. Timor<sup>1271</sup> Domini generat prudentiam,  
fides autem Christi donat timorem Dei.

---

<sup>1254</sup> potatur **R**, patatur **R**<sub>1</sub>

<sup>1255</sup> des **PR**

<sup>1256</sup> superviae **M**

<sup>1257</sup> conspectu **R**

<sup>1258</sup> te per aerem] tempore **R**

<sup>1259</sup> pabore **M**

<sup>1260</sup> succedent te **P**, succident te **R**, succident tibi **M**

<sup>1261</sup> conversationem...scientia] conversatio monachi custodit scientiam **R**, conversationem monachi custos est scientia **P**

<sup>1262</sup> incidit **P**, incidet **R**

<sup>1263</sup> defluit **P**

<sup>1264</sup> bibit **P**

<sup>1265</sup> praecedet **R**

<sup>1266</sup> humilitas **B**, scientia **V**

<sup>1267</sup> scientia **V**

<sup>1268</sup> scientia **R**

<sup>1269</sup> adicitur **R**

<sup>1270</sup> generat **M**

<sup>1271</sup> Et timor **P**

70. Sagitta ignita accendit animam<sup>1272</sup>,  
vir autem actuosus extinguet<sup>1273</sup> eam.

71. A<sup>1274</sup> clamore et blasfemia<sup>1275</sup> avertitur<sup>1276</sup> scientia,  
sermones autem dolosos fugit sapientia.<sup>1277</sup>

72. Suave mel et dulcis favus<sup>1278</sup>,  
cognitio<sup>1279</sup> autem Dei dulcior utriusque<sup>1280</sup>.

73. Audi, monache<sup>1281</sup> sermones patris tui  
et ne inritas<sup>1282</sup> feceris admonitiones<sup>1283</sup> eius;  
cum miserit te obaudi eum  
et secundum mentem comitare<sup>1284</sup> ei<sup>1285</sup>;  
hoc<sup>1286</sup> enim modo effugies<sup>1287</sup> cogitationes pessimas  
et mali daemones<sup>1288</sup> non praevalent adversum te;  
si crediderit tibi argentum non dispergas<sup>1289</sup> illud<sup>1290</sup>.  
quod et cum operatus<sup>1291</sup> fueris reddes<sup>1292</sup> illud.<sup>1293</sup>

74. Malus dispensator tribulabit<sup>1294</sup> animas<sup>1295</sup> fratrum,  
et memor malitiae<sup>1296</sup> non miserebitur<sup>1297</sup> eis.

---

<sup>1272</sup> animum **P**  
<sup>1273</sup> extinguit **P**  
<sup>1274</sup> Ad **P**, Ab **P**<sub>1</sub>  
<sup>1275</sup> clamore et blasfemia] amore blasphemiar **MP**  
<sup>1276</sup> avertetur **R**  
<sup>1277</sup> **P** *linea om.*  
<sup>1278</sup> fabus **M**  
<sup>1279</sup> cogitatio **MR**  
<sup>1280</sup> utrumque **P**, utrorumque **M**  
<sup>1281</sup> monachae **R**, monace **M**  
<sup>1282</sup> irritas **A**  
<sup>1283</sup> ammonitiones **A**  
<sup>1284</sup> committare **R**, comittare **R**<sub>1</sub>, conaminare **A**  
<sup>1285</sup> et **R**, illi **A**  
<sup>1286</sup> Et homī  
<sup>1287</sup> effigies **R**  
<sup>1288</sup> demones **AMR**  
<sup>1289</sup> disperdas **R**  
<sup>1290</sup> illut **M**  
<sup>1291</sup> operatur **R**  
<sup>1292</sup> reddet **R**, redde **R**<sub>1</sub>  
<sup>1293</sup> *linea om.* **P**  
<sup>1294</sup> tribulat **PR**  
<sup>1295</sup> animos **P**  
<sup>1296</sup> maliciae **R**  
<sup>1297</sup> miseretur **M**

75. Qui dispergit substantiam<sup>1298</sup> monasterii laedit<sup>1299</sup> Deum,  
et qui negligit<sup>1300</sup> eam non impunitus erit.

76. Iniustus dispensator dividit<sup>1301</sup> male,  
iustus autem secundum meritum dabit.

77. Qui male loquitur de fratre<sup>1302</sup> suo exterminabitur<sup>1303</sup>,  
neglegens autem infirmantem non videbit lumen.

78. Melior saecularis<sup>1304</sup> in<sup>1305</sup> infirmitate serviens fratri  
super monachum non miserantem<sup>1306</sup> proximo suo.

79. Insipiens monachus negligit organa artis suae,  
prudens autem curabit<sup>1307</sup> ea<sup>1308</sup>.

80. Ne dixeris: Hodie maneo<sup>1309</sup> et cras<sup>1310</sup> proficiscar<sup>1311</sup>,  
quoniam non<sup>1312</sup> in sapientia cogitasti de hoc.

81. Circitor<sup>1313</sup> monachus meditabitur sermones mendaces<sup>1314</sup>,  
suum autem incusabit patrem.

82. Exornans vestimenta sua et ornans ventrem suum  
nutrit cogitationes turpes,  
et cum castis non sedebit<sup>1315</sup> simul.

83. Si intraveris in castellum, ne<sup>1316</sup> adpropinques mulieribus  
et ne demoreris in sermonibus apud illas<sup>1317</sup>.

---

<sup>1298</sup> substantie **M**

<sup>1299</sup> laedet **R**

<sup>1300</sup> negligit **M**

<sup>1301</sup> dividet **M**

<sup>1302</sup> fratri **R**

<sup>1303</sup> exterminabuntur **P**

<sup>1304</sup> saecularis **B**

<sup>1305</sup> *om.* **B**

<sup>1306</sup> miseranti **R**, miserentem **τ**

<sup>1307</sup> curavit **M**

<sup>1308</sup> eam **R**

<sup>1309</sup> mane **P**

<sup>1310</sup> crastino **M**

<sup>1311</sup> proficiscor **MR**

<sup>1312</sup> *om.* **P**

<sup>1313</sup> Circuitor **P**, Circiter **R**

<sup>1314</sup> sermones mendaces] sermonis mendacis **P**

<sup>1315</sup> sedit **P**

<sup>1316</sup> nec **R**, *om.* **P**

<sup>1317</sup> illam **P**

Quomodo enim si quis deglutiat<sup>1318</sup> hamum<sup>1319</sup>,  
sic adtrahitur<sup>1320</sup> anima tua.

84. Longanimis monachus diligitur<sup>1321</sup>,  
qui autem exarcebat<sup>1322</sup> fratres suos odibilis erit.

85. Mansuetum monachum<sup>1323</sup> diligit Dominus<sup>1324</sup>,  
turbulentum autem repellit a se<sup>1325</sup>.

86. Piger monachus murmurat multa,  
et somniculosus incusabit<sup>1326</sup> dolorem capitis<sup>1327</sup> sui.

87. Si contristatur frater tuus consolare eum,  
et si dolet, condolet ei<sup>1328</sup>;  
hoc enim faciens laeticabis cor eius  
et<sup>1329</sup> thesaurum magnum collocabis in caelis.

88. Monachus deficiens custodire sermones patris  
blasphemabit<sup>1330</sup> canitiem<sup>1331</sup> genitoris sui  
et<sup>1332</sup> male loquetur<sup>1333</sup> conversationes<sup>1334</sup> filiorum eius ;  
Dominus autem exprobrabit<sup>1335</sup> eum.

89. Qui occasiones<sup>1336</sup> quaerit separabitur<sup>1337</sup> a fratribus,  
suum autem incusabit<sup>1338</sup> patrem.

90. Non accomodes auditum tuum sermonibus contra patrem tuum,

---

<sup>1318</sup> deglutat **M**

<sup>1319</sup> amum **MR**

<sup>1320</sup> adtrahitur **M**, adtractur **P**

<sup>1321</sup> diligitur **R**

<sup>1322</sup> exercebat **R**, exacervabit **M**

<sup>1323</sup> monachum] *om.* **B**, Mansuetum monachum] monachum mansuetum **V**

<sup>1324</sup> Deus **R**

<sup>1325</sup> a se] *om.* **B**

<sup>1326</sup> incusavit **B**, incusat **V**

<sup>1327</sup> capite **B**

<sup>1328</sup> eum **R**

<sup>1329</sup> ac **R**

<sup>1330</sup> blasphemavit **R**

<sup>1331</sup> cacinnia **R**

<sup>1332</sup> *om.* **R**

<sup>1333</sup> loquitur **P**

<sup>1334</sup> conversationis **P**

<sup>1335</sup> exprobravit **P**

<sup>1336</sup> hoccasiones **R**

<sup>1337</sup> separatur **R**

<sup>1338</sup> incitabit **P**, inculpavit **R**

et non extollas<sup>1339</sup> animam<sup>1340</sup> inhonorantis<sup>1341</sup> eum,  
ut non Dominus irascatur in operibus tuis  
et deleat tuum nomen de libro vivorum<sup>1342</sup>.

91. Qui obaudit<sup>1343</sup> patri suo diligit seipsum,  
qui autem contradicit ei<sup>1344</sup> incedit<sup>1345</sup> in mala<sup>1346</sup>.

92. Beatus monachus qui custodit mandata Domini<sup>1347</sup>,  
et sanctus qui conservat sermones patrum suorum.

93. Piger monachus multa fraudabitur ;  
si autem superbit et habitum suum adponet<sup>1348</sup>.

94. Qui custodit linguam<sup>1349</sup> suam dirigit<sup>1350</sup> vias suas,  
qui servat cor suum inplebitur<sup>1351</sup> scientia.

95. Monachus bilinguis conturbat fratres,  
fidelis autem requiem adducit.

96. Qui confidit<sup>1352</sup> in abstinentia sua cadet,  
humilians autem seipsum exaltabitur.

97. Ne dederis<sup>1353</sup> teipsum saturati<sup>1354</sup> ventris,  
et ne<sup>1355</sup> replearis somno nocturno ;  
hoc enim modo efficiaris mundus  
et spiritus Domini veniet in te.

98. Psallentis<sup>1356</sup> requiescit animositas,

---

<sup>1339</sup> extolles **P**

<sup>1340</sup> animum **R**

<sup>1341</sup> inhonorantes **P**

<sup>1342</sup> viborum **M**, viventium **R**

<sup>1343</sup> obedit **M**

<sup>1344</sup> *om.* **P**

<sup>1345</sup> incidit **PR**

<sup>1346</sup> malum **P**

<sup>1347</sup> Dei **AP**

<sup>1348</sup> adponit **M**, opponit **R**

<sup>1349</sup> viam **P**

<sup>1350</sup> diligit **P**

<sup>1351</sup> replebitur **R**

<sup>1352</sup> confidet **M**

<sup>1353</sup> des **PR**

<sup>1354</sup> saturitatem **P**

<sup>1355</sup> *om.* **R**

<sup>1356</sup> Psallentes **P**

et patientiam,<sup>1357</sup> habens<sup>1358</sup> sine pavore erit.

99. Ex mansuetudine enim<sup>1359</sup> generabitur scientia,  
[om.]

100. Sicut aqua crescere facit plantationem,  
sic qui humiliat animositatem exaltat cor<sup>1360</sup>.

101. Investigantis<sup>1361</sup> convivia extinguitur lumen,  
anima autem eius<sup>1362</sup> videbit tenebras.

102. Statue<sup>1363</sup> in pondere panem tuum  
et bibe in<sup>1364</sup> mensura<sup>1365</sup> aquam tuam,  
et spiritus fornicationis fugiet ab<sup>1366</sup> te.

103. Da<sup>1367</sup> senioribus vinum et infirmis infer escas,  
propter quod contriverunt carnes<sup>1368</sup> iuventutis<sup>1369</sup> suae<sup>1370</sup>.

104. Ne subplantaveris fratrem tuum  
et de<sup>1371</sup> ruina<sup>1372</sup> eius non gaudebis ;  
Dominus enim cognoscit<sup>1373</sup> cor tuum  
et tradet<sup>1374</sup> te in die mortis<sup>1375</sup>.

105. Monachus prudens impassibilis erit,  
insipiens hauriet<sup>1376</sup> mala.

106. Oculum<sup>1377</sup> nequam excaecat<sup>1378</sup> Dominus,

---

<sup>1357</sup> patientia **R**

<sup>1358</sup> habentis **MPR**, habentes **P**<sub>1</sub>

<sup>1359</sup> *om.* **P**

<sup>1360</sup> + suum **R**

<sup>1361</sup> Investigantes **PRV**, investiganti **P**<sub>1</sub>

<sup>1362</sup> eis **P**

<sup>1363</sup> Statuae **BR**

<sup>1364</sup> *om.* **P**

<sup>1365</sup> in mensura] ad mensuram **M**

<sup>1366</sup> ad **P**, a **V**

<sup>1367</sup> De **B**

<sup>1368</sup> canes **B**

<sup>1369</sup> iuventutis **M**, iuventutes **B**, in iuventute **V**

<sup>1370</sup> sua **V**

<sup>1371</sup> *om.* **P**

<sup>1372</sup> ruinam **P**

<sup>1373</sup> cognoscet **R**

<sup>1374</sup> tradat **P**

<sup>1375</sup> malo **P**

<sup>1376</sup> auriet **MR**

<sup>1377</sup> Ocuculum **P**

<sup>1378</sup> esceat **R**

simplicem autem liberabit<sup>1379</sup> a tenebris.

107. Sicut enim lucifer in caelo et sicut<sup>1380</sup> phenix<sup>1381</sup> in paradiso,  
sic in anima miti<sup>1382</sup> mens pura.

108. Vir sapiens scrutabitur<sup>1383</sup> sermones Dei<sup>1384</sup>,  
insipiens autem detrahet<sup>1385</sup> ei.

109. Qui odit<sup>1386</sup> scientiam Dei et repellit<sup>1387</sup> visionem<sup>1388</sup> eius  
similis est illi qui lancea<sup>1389</sup> compungit cor suum.

110. Melior scientia Trinitatis super<sup>1390</sup> scientiam<sup>1391</sup> incorporalium  
et inspectio<sup>1392</sup> eius super rationes<sup>1393</sup> omnium saeculorum<sup>1394</sup>.

111. Canities senum mansuetudo,  
vita autem eorum scientia vera.

112. Iuvenis mansuetus multa suffert<sup>1395</sup>;  
pusillanimum<sup>1396</sup> autem senem<sup>1397</sup> quia sustentabit<sup>1398</sup>?  
Vidi<sup>1399</sup> iracundum senem<sup>1400</sup> elevatum in tempore suo,  
spem autem magis habuit iuvenis quam ille.

113. Qui scandalizat saeculares<sup>1401</sup> non impunitus erit,  
et qui exasperat<sup>1402</sup> eos inhonorat nomen suum.

---

<sup>1379</sup> liberat **P**

<sup>1380</sup> *om.* **B**

<sup>1381</sup> phinix **M**, fenix **P**, fines **R**, nix **τ**

<sup>1382</sup> mite **P**, mitis **τ**, + et **R**

<sup>1383</sup> adscrutabitur **R**

<sup>1384</sup> Domini **R**

<sup>1385</sup> detrait **M**

<sup>1386</sup> custodit **P**

<sup>1387</sup> repellit **R**

<sup>1388</sup> visiones **R**

<sup>1389</sup> lanceam **P**

<sup>1390</sup> ea pro **R**

<sup>1391</sup> scientia **R**

<sup>1392</sup> inspeccio **R**

<sup>1393</sup> superrationes **R**

<sup>1394</sup> *om.* **R**

<sup>1395</sup> sufferet **R**

<sup>1396</sup> pusillanimum **P**

<sup>1397</sup> *om.* **P**

<sup>1398</sup> sustentabat **P**

<sup>1399</sup> Viri **P**

<sup>1400</sup> +et **B**

<sup>1401</sup> saecularis **R**

<sup>1402</sup> experat **P**

114. Conturbantem ecclesiam Domini comburet<sup>1403</sup> ignis,  
resistentem sacerdoti deglutiet<sup>1404</sup> terra.

115. Qui diligit apem manducabit<sup>1405</sup> favum eius,  
et congregans ea<sup>1406</sup> replebitur melle.

116. Honora dominum et scies rationes incorporealem,  
et serve<sup>1407</sup> illi et ostendet<sup>1408</sup> tibi rationes saeculorum.

117. Absque scientia non exaltabitur cor<sup>1409</sup>,  
et arbor non floriet<sup>1410</sup> absque inriguo.

118. Carnes Christi actuales virtutes ;  
qui autem comedit<sup>1411</sup> eas fiet impassibilis.

119. Sanguinis Christi inspectio factorum,  
et qui bibit illum sapiens efficietur<sup>1412</sup> ab illo.

120. Pectus Domini scientia Dei,  
qui autem recumbit super illud divina loquens erit.

121. Cognitor et actuosus occurrerunt<sup>1413</sup> invicem,  
medius autem utrorumque<sup>1414</sup> stat<sup>1415</sup> Dominus.

122. Qui possidet dilectionem possidet thesaurum,  
accipit autem<sup>1416</sup> gratiam a Domino.

123. Doctrinas daemonum<sup>1417</sup> cognoscit sapientia<sup>1418</sup>,  
versutias<sup>1419</sup> autem eorum investigat prudentia<sup>1420</sup>.

---

<sup>1403</sup> consummabit **M**

<sup>1404</sup> degluciet **R**

<sup>1405</sup> mandubit **B**, manducat **V**

<sup>1406</sup> eos **R**, eam  $\tau$

<sup>1407</sup> servi **MP**

<sup>1408</sup> ostendebit **MP**

<sup>1409</sup> om. **R**

<sup>1410</sup> floret **R**

<sup>1411</sup> comedit **M**, comederet **P**

<sup>1412</sup> efficitur **R**

<sup>1413</sup> + ad **M**

<sup>1414</sup> utrorum **M**

<sup>1415</sup> instat **M**

<sup>1416</sup> om. **P**

<sup>1417</sup> demonum **R**

<sup>1418</sup> prudentia **M** (*etiam* **S<sub>h</sub>**)

<sup>1419</sup> astutiam **M**, versucias **R**

<sup>1420</sup> sapientia **PR**

124. Ne spernas doctrinas sanctas  
quas posuerunt patres tui ;  
fidem autem baptismatis tui non derelinquas,  
et ne<sup>1421</sup> repellas signaculum spiritale<sup>1422</sup>,  
ut fiat Dominus in tua anima  
et protegat te in die mala.

125. Sermones haereticorum angeli mortis,  
qui autem suscipit<sup>1423</sup> eos perdet suam ipsius animam.

126. Nunc<sup>1424</sup> ergo, fili, audi me  
et non<sup>1425</sup> ingrediaris ostia<sup>1426</sup> virorum iniquorum,  
neque ambulaveris<sup>1427</sup> in laqueis eorum, ut non capiaris ;  
remove autem tuam animam ab scientia falsa ;  
etenim ego<sup>1428</sup> saepe locutus sum<sup>1429</sup> ad eos,  
tenebrosos autem sermones eorum<sup>1430</sup> investigavi  
et venenum aspidum inveni in eis ;  
non est prudentia et non est sapientia in verbis<sup>1431</sup> illorum<sup>1432</sup>;  
omnes recipientes ea peribunt  
et diligentes ea replebantur malis ;  
vidi ergo<sup>1433</sup> patres doctrinarum eorum<sup>1434</sup>  
et in heremo<sup>1435</sup> commisi<sup>1436</sup> cum eis ;  
inimici enim Domini occurrerunt mihi<sup>1437</sup>  
et daemones<sup>1438</sup> in sermonibus certaverunt adversum<sup>1439</sup> me;  
non<sup>1440</sup> vidi lumen verum<sup>1441</sup> in verbis eorum.

127. Vir fallax excidet<sup>1442</sup> a Domino,

---

<sup>1421</sup> *om.* **R**  
<sup>1422</sup> spiritalem **MP**  
<sup>1423</sup> suscepit **PR**  
<sup>1424</sup> Non **P**  
<sup>1425</sup> ne **R**  
<sup>1426</sup> hostia **R**  
<sup>1427</sup> ambulaberis **M**  
<sup>1428</sup> etenim ego] et ego enim  
<sup>1429</sup> *om.* **P**  
<sup>1430</sup> *om.* **M**  
<sup>1431</sup> verbis **R**  
<sup>1432</sup> eorum **M**  
<sup>1433</sup> ego **M**  
<sup>1434</sup> earum **M**, *om.* **R**  
<sup>1435</sup> eremo **M**  
<sup>1436</sup> commisi **P**, commisi **R**  
<sup>1437</sup> mici **R**  
<sup>1438</sup> de omnes **R**  
<sup>1439</sup> adversus **P**  
<sup>1440</sup> et non **M**  
<sup>1441</sup> *om.* **R**  
<sup>1442</sup> excedit **P**, excidit **M**

seducens autem proximum sum incidet<sup>1443</sup> in mala<sup>1444</sup>.

128. Melior paradysus<sup>1445</sup> Dei super hortum<sup>1446</sup> olerum<sup>1447</sup>,  
et flumen Dei super flumen magnum<sup>1448</sup> obscurantem terram.

129. Dignior aqua<sup>1449</sup> caelestis  
super aquam aegyptiorum<sup>1450</sup> sapientiam haurientium<sup>1451</sup> de terra.

130. Quomodo enim qui ascendunt rotas deorsum sunt,  
sic et qui exaltant sermones suos humiles sunt in eis<sup>1452</sup>.

131. Sapientia Domini esxaltat cor,  
prudentia autem eius purificat illud.

132. Rationes providentiae<sup>1453</sup> obscurae et<sup>1454</sup> difficiles<sup>1455</sup> intellegibiles iudicii  
visiones<sup>1456</sup>;  
vir autem actuosus cognoscit illas.

133. Qui purificat seipsum videbit naturas intellectuales;  
rationes autem corporum<sup>1457</sup> cognoscit monachus mitis.

134. Qui craturam dicit Trinitatem blasphemat<sup>1458</sup> Deum,  
et<sup>1459</sup> qui spernit christum eius non<sup>1460</sup> agnoscit illum.

135. Saeculorum<sup>1461</sup> inspectiones<sup>1462</sup> dilatant cor,  
rationes autem providentiae<sup>1463</sup> et iudicii<sup>1464</sup> exaltant illud.

---

<sup>1443</sup> incedit **P**

<sup>1444</sup> malum **P**

<sup>1445</sup> partadysus **P**

<sup>1446</sup> ortum **MP**

<sup>1447</sup> holerum **R**

<sup>1448</sup> *om.* **M**

<sup>1449</sup> aquae **P**

<sup>1450</sup> egyptiorum **M**

<sup>1451</sup> auriendum **R**, oriendum **P**

<sup>1452</sup> eius **R**

<sup>1453</sup> providentium **P**, prudentium **MR**

<sup>1454</sup> *om.* **P**

<sup>1455</sup> difficilis **R**

<sup>1456</sup> iudicii visiones] iudicavisiones **R**, visiones] visionis **P**

<sup>1457</sup> incorporalium **Leclercq**

<sup>1458</sup> basfemat **R**

<sup>1459</sup> *om.* **R**

<sup>1460</sup> nec **R**

<sup>1461</sup> Saeculorum **R**

<sup>1462</sup> inspecciones **R**

<sup>1463</sup> providentium **PR**, prudentiae **M**

<sup>1464</sup> iuditia **R**

136. Scientia<sup>1465</sup> incorporalium elevat<sup>1466</sup> mentem  
et sanctae Trinitati<sup>1467</sup> adsignat<sup>1468</sup> illam<sup>1469</sup>.

137. Memoramini dantis<sup>1470</sup> vobis in Domino manifesta proverbialia  
et ne obliviscamini humilis animae meae<sup>1471</sup> in tempore orationis.<sup>1472</sup>

---

<sup>1465</sup> Scientiae **P**, Et scientia **R**

<sup>1466</sup> elevant **P**

<sup>1467</sup> Trinitatis **M**, Trinitate **P**

<sup>1468</sup> adsignant **P**

<sup>1469</sup> illut **M**, illum **R**

<sup>1470</sup> dantes **P**

<sup>1471</sup> humilis animae meae] ei humilis anima **M**

<sup>1472</sup> *add.* amen **M**, *add.* explicit **PR**

## Sentences d'Évagre à ceux frères qui habitent dans les cénobies et les [petites] communautés

1. Héritiers de Dieu, écoutez les paroles de Dieu.  
cohéritiers du Christ, recevez les maximes du Christ,  
pour les donner aux cœurs de vos enfants,  
et leur enseigner paroles de sages.
2. Un bon père instruit ses fils,  
un mauvais père les perdra.
3. La foi est principe de la charité.  
Fin de la charité est la connaissance de Dieu.
4. Crainte du Seigneur garde l'âme,  
bonne continence la fortifiera.
5. La persévérance de l'homme engendre l'espérance,  
la bonne espérance le glorifiera.
6. Qui traîne en esclavage ses chairs sera impassible,  
Qui les nourrit s'affligera en elles.
7. L'esprit de fornication [est] dans les corps des incontinents,  
et l'esprit de continence dans les âmes des continents.
8. La séparation dans la charité purifie le cœur,  
mais la séparation avec haine le trouble.
9. Mieux [vaut être] membre d'une communauté de mille dans la charité,  
que solitaire avec haine en grottes cachées.
10. Qui entretient le ressentiment dans son âme  
est semblable à celui qui cache du feu dans la paille.
11. Ne donne pas beaucoup d'aliments à ton corps,  
et tu non verras en songe imaginations mauvaises ;  
comment en fait la flamme consume la forêt,  
ainsi la faim éteint les imaginations mauvaises.
12. L'homme impétueux sera frappé d'effroi  
mais le doux sera sans crainte.

13. Le vent violent chasse les nuages,  
et le ressentiment [chasse] le bon sens de la connaissance.
14. Celui qui prie pour ses ennemies sera sans ressentiment,  
et qui garde sa langue, il non ne contristera pas son prochain.
15. Si ton frère s'irrite contre toi,  
fais-le entrer dans ta maison,  
et ne tarde pas d'aller chez lui,  
mai mange ton pain avec lui :  
en effet, ce faisant tu libéreras ton âme  
et n'auras pas [de pierre] d'achoppement au temps de la prière.
16. Comme la charité se réjouit de la pénurie,  
ainsi la haine de délecte de la richesse.
17. Le riche n'atteindra pas la connaissance,  
et le chameau n'entrera pas dans le chas de l'aiguille :  
pourtant rien de ces-là sera impossible au Seigneur.
18. Qui aime l'argent ne verra pas la connaissance,  
et qui l'amasse sera couvert de ténèbres.
19. Dans les tentes des humbles séjournera le Seigneur,  
et dans les maisons des superbes se multiplieront les malédictions.
20. Déshonore Dieu qui transgresse sa loi ;  
pendant qui la garde glorifie Celui qui l'a fait.
21. Si tu imites le Christ, tu seras très bienheureux ;  
ton âme mourra de sa mort,  
et tu n'ajouteras pas de mal de sa chair,  
et ton départ sera plus qu'un lever d'étoile,  
et ta résurrection resplendira comme le soleil.
22. Malheur à l'inique au jour de la mort !  
et l'injuste sera tourmenté au temps mauvais ;  
com en effet le corbeau s'envole de son nid,  
ainsi l'âme impure de son propre corps.
23. Les anges conduisent les âmes des justes,  
et les démons recevront les âmes des méchants.
24. Où pénètre la malice, là aussi l'ignorance,

mais les cœurs des saints seront remplis de connaissance.

25. Le moine sans pitié sera indigent,  
mais celui qui nourrit les pauvres héritera des trésors.
26. Meilleure la pauvreté avec la connaissance  
que la richesse avec l'ignorance.
27. Parure de la tête : une couronne ;  
ornement du cœur : la connaissance de Dieu.
28. Acquiérez la science, non l'argent,  
et la sagesse plutôt que beaucoup de richesses.
29. Les justes hériteront le Seigneur,  
et les saints seront nourris par lui.
30. Qui a pitié des pauvres détruit son impétuosité,  
et qui les nourrit sera rempli des biens.
31. Dans le cœur doux reposera la sagesse ;  
demeure de l'impassibilité est l'âme active.
32. Les ouvriers de malheurs recevront mauvais salaire,  
mais aux ouvriers de biens sera donné bon salaire.
33. Qui tend un piège y tombera,  
et qui le cache y sera pris.
34. Meilleur séculier doux  
que moine irascible et [porté à la] colère.
35. La fureur dissipe la connaissance,  
mais la longanimité la recueille.
36. Comme un fort vent africain sur la mer,  
ainsi la fureur dans le cœur de l'homme.
37. Qui prie souvent échappe aux tentations ;  
les pensées troublent le cœur de celui qui néglige [la prière].
38. Que le vin ne te délecte pas,  
que la viande ne t'allèche pas,  
de peur que tu ne gaves les chairs de ton corps,

et que les pensées honteuses ne te quittent pas.

39. Ne dis pas « Aujourd'hui, fête, et je bois du vin »,  
et demain, pentecôte « et je mange de la viande ».  
Parce qu'il n'est pas de fête chez les moines sur la terre,  
pour que l'homme s'y remplisse le ventre.
40. La Pâque du Christ, [c'est] sortir de la malice ;  
sa Pentecôte, résurrection de l'âme.
41. La fête de Dieu, [c'est] l'oubli des maux ;  
le deuil envahira celui qui garde du ressentiment.
42. La Pentecôte du Seigneur, [c'est] la résurrection de la charité.  
Qui hait son frère tombe d'une chute inattendue.
43. La fête de Dieu, [c'est] la connaissance vraie,  
et qui vise à fausse connaissance mourra honteusement.
44. Meilleur est le jeûne avec un cœur pur,  
que répits dans l'impureté de l'âme.
45. Qui détruit les pensées mauvaises de son cœur  
est semblable à celui qui fracasse ses petits contre la pierre.
46. Le moine somnolent tombe dans les maux,  
mais celui qui veille sera comme un passereau.
47. Ne te livre pas durant la veille à des récits superflus,  
et ne rejettes pas les discours spirituels,  
car le Seigneur inspecte ton cœur,  
et il ne te rendra innocente d'aucun mal.
48. Beaucoup de sommeil encrasse le bon sens,  
mais bonne veille l'aiguise.
49. Beaucoup de sommeil provoque les tentations,  
mais celui qui veille les mettra en fuite.
50. Comme le feu fait fondre la cire,  
ainsi la bonne veille, les pensées très mauvaises.
51. Meilleur l'homme qui dort  
que moine qui veille en pensées vaines.

52. Rêve angélique réjouit le cœur,  
mais rêve démoniaque le trouble.
53. Repentir et humilité ont redressé l'âme,  
compassion et douceur l'ont affermie.
54. Souviens-toi en tout de ton départ [de cette vie]  
et n'oublie pas le jugement éternel,  
et il n'y aura pas faute en ton âme.
55. Si l'esprit d'acédie monte contre toi, ne quitte pas ta maison,  
et ne néglige pas un deuil utile dans le temps.  
Comme en effet si qui traite l'argent  
ainsi ton cœur blanchira.
56. Les larmes chassent l'esprit d'acédie  
et la prière écrase l'esprit de tristesse.
57. En désirant les richesses, tu seras troublé par beaucoup [de choses],  
et en les tenant, tu pâtiras amèrement.
58. Qu'un scorpion ne se retienne dans ton sein,  
ni une pensée mauvaise en ton cœur.
59. N'as pas pitié de tuer les générations des serpents  
et tu n'engendres pas les pensées de leur cœur.
60. Comme le feu teste l'argent et l'or,  
ainsi la tentation, le cœur du moine.
61. Chasse de toi l'orgueil et la vaine gloire,  
et éloigne la vanité de toi ;  
qui a été privé de la gloire sera attristé,  
mais celui qui l'obtient sera orgueilleux.
62. Ne livre pas ton cœur à l'orgueil  
et ne dis pas en face de Dieu : « Je suis puissant »,  
de peur que le Seigneur n'abandonne ton âme  
et que les méchants démons ne l'humilient ;  
car alors, du haut de l'air, avec peur t'agiteront les ennemis  
et des nuits redoutables monteront contre toi.
63. La connaissance garde la conduite du moine ;

qui déchoit de la connaissance tombe au milieu des brigands.

64. Du rocher spirituel coule le fleuve :  
l'âme actif y boira.
65. Vase d'élection est une âme nettoyée,  
mais la souillée sera remplie d'amertume.
66. Sans lait l'enfant ne sera pas nourri,  
et sans impassibilité le cœur ne s'élèvera pas.
67. L'impassibilité précède la charité,  
et l'amour la connaissance.
68. À la connaissance s'ajoute la sagesse,  
et la prudence engendre l'impassibilité.
69. La crainte du Seigneur engendre la prudence,  
et la foi du Christ donne la crainte de Dieu.
70. Flèche ardente enflamme l'âme,  
et l'homme actif l'éteint.
71. La connaissance de détourne du cri et du blasphème,  
et la sagesse fuit les discours trompeurs.
72. Plaisant est le miel et doux le rayon,  
mais la connaissance de Dieu est plus doux que l'un et l'autre.
73. Écoute, moine, les discours de ton père  
et ne rends pas sans valeur ses exhortations.  
S'il t'envoie, obéis-lui,  
et par l'intelligence accompagne-le,  
car ainsi tu fuiras les pensées très mauvaises,  
et les méchants démons ne prévaudront pas contre toi.  
S'il te confie de l'argent, ne le gaspille pas,  
et si en gagnes par ton travail, donne-le.
74. Mauvais économe accablera les âmes des frères,  
et le rancunier n'aura pas pitié d'elles.
75. Qui dissipe les biens du monastère fait tort à Dieu,  
et qui n'en prend pas soin ne sera pas impuni.

76. L'injuste économe distribuera mal,  
mais le juste donnera selon le mérite.
77. Qui parle mal de son frère sera retranché,  
et qui ne prend pas soin du malade ne verra pas la lumière.
78. Meilleur est séculier en faiblesse servant son frère  
que moine sans pitié pour son prochain.
79. Moine inepte négligera les instruments de son métier,  
mais le prudent le songera.
80. Ne dis pas : « Aujourd'hui je reste, et demain je sortirai ».  
Ce n'est pas en sagesse que tu as raisonné là-dessus.
81. Moine gyrovague ressassera les discours mensongers,  
et il accusera son propre père.
82. Qui orne ses vêtements et se remplit l'estomac,  
aliment des pensées honteuses  
et avec les chastes ne siègera pas.
83. Si tu entre dans un village, n'approche pas des femmes,  
et ne t'attarde pas en discours chez eux,  
car, comme si quelqu'un mord à l'hameçon,  
ainsi ton âme sera traînée.
84. Le moine longanime sera aimé,  
mais celui qui exaspère ses frères sera détesté.
85. Le Seigneur aime un moine doux,  
mais il éloignera de lui le factieux.
86. Moine paresseux murmurer beaucoup,  
et le dormeur accuse le mal de tête.
87. Si ton frère a du chagrin, console-le,  
et s'il souffre, partage sa souffrance ;  
en effet ce faisant, tu réjouis son cœur  
et amassera un grand trésor au ciel.
88. Le moine qui laisse de garder le discours du père  
blasphémera la vieillesse de celui qui l'a engendré,  
et parlera mal des comportements de ses enfants,

mais le Seigneur le reprochera.

89. Qui cherche des prétextes se sépare des frères,  
et il accusera son propre père.

90. Ne prête pas l'oreille aux discours contre ton père,  
et n'excite pas l'âme de qui le déshonore,  
de peur que le Seigneur ne s'irrite de ce que tu fais,  
et n'efface ton nome du livre des vivants.

91. Le moine obéissant à son père s'aime lui-même,  
mais qui le contredit tombera dans les maux.

92. Heureux le moine qui garde les commandements du Seigneur,  
et saint celui qui conserve les discours de ses pères.

93. Moine paresseux souffrira bien des peines,  
et, s'il persiste, quittera même son habit.

94. Qui garde sa langue trace ses voies droites,  
et qui surveille son cœur sera rempli de connaissance.

95. Le moine à la langue double trouble les frères,  
mais le fidèle [les] maintient au repos.

96. Qui se fie à son abstinence tombe,  
mais qui s'humilie exaltera soi-même.

97. Ne t'adonne pas au rassasiement du ventre,  
et ne te remplis pas de sommeil nocturne,  
car ainsi tu deviendras pur  
et l'esprit du Seigneur viendra sur toi.

98. L'animosité de qui psalmodie s'apaise,  
et qui a patience sera sans crainte.

99. La connaissance s'engendre de la douceur,  
[om.]

100. Comme l'eau fait croître la plante,  
ainsi qui humilie l'animosité élève le cœur.

101. De qui va à la recherche des banquets s'éteindra le flambeau  
et son âme verra les ténèbres.

102. Pèse à la balance ton pain et bois ton eau avec mesure  
et l'esprit de fornication fuira loin de toi.
103. Donne du vin aux vieillards et porte des aliments aux malades,  
car ils ont consommé les charis de leur jeunesse.
104. Ne fais pas tomber ton frère,  
et ne te réjouis pas de sa chute,  
car le Seigneur connaît ton cœur  
et te trahira au jour de la mort.
105. Le moine prudent deviendra impassible ;  
l'inepte soutiendra les maux.
106. Le Seigneur aveugle l'œil mauvais,  
mais il libérera le simple des ténèbres.
107. Comme l'étoile du matin au ciel et le palmier<sup>1473</sup> dans le paradis,  
ainsi dans l'âme douce, l'intelligence pur.
108. L'homme sage scrutera les discours de Dieu,  
mais l'inepte le dénigrera.
109. Qui hait la connaissance de Dieu et rejette la vision de lui  
est semblable à qui, d'une lance, perce son cœur.
110. Meilleur la connaissance de la Trinité que la connaissance des incorporels,  
et sa recherche que les raisons de tous les siècles.
111. Cheveux blancs de vieillards : la douceur ;  
leur vie : connaissance vraie.
112. Un jeune doux supporte bien des choses,  
mais le vieillard pusillanime, qui (le) soutiendra ?  
J'ai vu un vieillard colérique élevé en son temps,  
mais le jeune a plus d'espérance que lui.
113. Qui scandalise les séculiers ne sera pas impuni,  
et qui les irrite déshonore son nom.
114. Le feu consume qui trouble l'Église de Dieu ;

---

<sup>1473</sup> Voir *Thesaurus Linguae Latinae*

la terre engloutie qui résiste au prêtre.

115. Qui aime l'abeille en mange le rayon,  
et qui les<sup>1474</sup> rassemble sera rempli de miel.
116. Honore le Seigneur et tu connaîtras les raisons des incorporels,  
sers-Le, et Il te montrera les raisons des siècles.
117. Sans la connaissance, le cœur ne s'élèvera pas,  
et l'arbre ne fleurira pas sans eau.
118. Chairs du Christ [sont] les vertus actives,  
et qui les manges deviendra impassible.
119. Sang du Christ [est] la recherche des êtres créés,  
et qui le boit, par lui s'accomplira sage.
120. Poitrine du Seigneur [est] la connaissance de Dieu,  
et qui s'y penche sera un locuteur de choses divines.
121. Gnostique et actif vont à l'encontre l'un de l'autre :  
au milieu d'eux se tient le Seigneur.
122. Qui acquiert la charité a acquis un trésor :  
il a reçu grâce auprès du Seigneur.
123. La sagesse connaît les enseignements des démons,  
la prudence dépiste leurs astuces.
124. Ne mets pas de côté les enseignements saints  
que tes pères ont établis.  
N'abandonne pas la foi de ton baptême,  
et ne dépose pas le sceau spirituel,  
afin que le Seigneur soit en ton âme  
et te protège au jour mauvais.
125. Les discours d'hérétiques [sont] messagères de mort,  
et qui les accueille perde sa propre âme.
126. Maintenant don, fils, écoute-moi,  
et n'approche pas des portes des hommes iniques,  
ni marche pas sur leurs pièges pour n'y être pris,

---

<sup>1474</sup> Qu'est-ce que c'est ce pluriel ?

mais tiens ton âme à l'écart de la connaissance fausse  
car souvent moi aussi, je leur ai parlé,  
et j'ai dépisté leurs discours ténébreux,  
et j'y trouvé venin d'aspics.  
Il n'y a pas de prudence et il n'y a pas de sagesse en leurs paroles ;  
tous ceux qui les reçoivent périront,  
et ceux qui les aiment seront remplis des maux.  
J'ai vraiment vu les pères de leurs enseignements,  
et dans le désert je me suis colleté avec eux,  
car les ennemis du Seigneur se sont heurtés à moi  
et les démons, à discours, ont luttés contre moi,  
et je n'ai pas vu de lumière véritable en leurs paroles.

127. L'homme qui mente déchoit de Dieu,  
et celui qui trombe son prochain tombera dans les maux.
128. Meilleur le paradis de Dieu que le jardin potager,  
et le fleuve du Seigneur que le grand fleuve enténébrant la terre.
129. Plus digne [de fois est] l'eau du ciel  
que l'eau des sages égyptiens qui puisent de la Terre.
130. Comme ceux qui montent sur les roues tombent,  
ainsi ceux qui enflent leurs discours ont été humiliées en elles.
131. La sagesse du Seigneur élève le cœur,  
et sa prudence le purifie.
132. Les raisons de la Providence sont obscures et difficile à comprendre les visions  
du jugement,  
mais l'homme actif les connaît.
133. Qui se purifie verra les natures intelligibles,  
et le moine doux connaît les raisons des corporels.
134. Qui dit que la Trinité est une 'créature' blasphème Dieu,  
et qui met de côté son Christ ne le connaît.
135. Les recherches de mondes élargissent le cœur,  
et les raisons de la providence et du jugement l'élèvent.
136. La connaissance des incorporels élève l'intelligence,  
et à la sainte Trinité l'amène.

137. Souvenez-vous de celui qui vous a donné dans le Seigneur de claires proverbes,  
et n'oubliez pas mon humble âme au temps de la prière.

*Ad virginem*

Texte latin (S<sub>r</sub>) et traduction française

## INCIPIIT EPISTOLA EVAGRII AD VIRGINEM DIRECTA

1. Dilige Dominum, et amabit te ;  
famulare illi, et inluminabit cor tuum.
2. Honora matrem tuam sicut matrem Christi  
et non exacerbes canos matris tuae.
3. Dilige sorores<sup>1475</sup> tamquam filias matris tuae  
et non derelinquas viam pacis.
4. Oriens sol videat librum in manibus tuis,  
et postmodum opus tuum.
5. Ora Dominum sine cessatione  
et memento Christi qui generavit te.
6. Confabulationes virorum evita,  
ut non fiant idola in mente tua  
et sint tibi offendicula in tempore orationis.
7. Christum habens dilectum  
omnes reice masculos,  
et non ages vitam exprobrabilem.
8. Furorem et iram longe facito abs te  
et memoria malitiae ne commoretur in te.
9. Ne dixeris : Hodie non edam et crastino manducabo,  
quia non in sapientia facis istud ;  
erit enim haec inaequalitas noxia corpori tuo  
et dolor stomacho tuo.
10. [*om.*]
11. Virgo audax non salvabitur,  
et quae deliciatur non videbit sponsum suum.
12. Ne dixeris: Contristavit me famula mea et contribulabo eam,  
quoniam non est servitus inter filias Dei.

---

<sup>1475</sup> tuas] *add.* Wilmart

13. Ne dederis auditum tuum sermonibus vanis  
et narrationes circumeuntium anicularum fuge.

14. Festivitates ebriosas fuge  
et ad nuptias saeculares ne ieris ;  
immunda enim apud Dominum omnis virgo quae sequitur ista.

15. Aperi os tuum verbo Dei  
et prohibe a multiloquio lingua tuam.

16. In conspectu Domini humilia teipsam,  
et exaltabit te dextera eius.

17. Ne aversata fueris inopem in tempore tribulationis,  
et non deficiat oleum lampadis tuae.

18. Fac omnia propter Dominum  
et ne quaesieris ab hominibus gloriam,  
quoniam gloria humana sicut flos faeni,  
gloria autem Domini manet in aeternum.

19. Virginem mansuetam diligit Dominus ;  
virgo autem iracunda odibilis erit.

20. Oboediens virgo misericordia consequetur ;  
quae autem contradicit vehementer insipiens est.

20a. Quae curat iunctum sibi opus cum diligentia inveniet mercedem magnam ;  
quae autem neglegit neglegetur.

21. Murmuratricem virginem disperdit Deus ;  
nam gratificam eripit a morte.

22. Turpis est risus et exprobrabilis inverecundia ;  
omnis autem insipiens talibus implicabitur.

23. Quae exornat verstimenta sua,  
haec a pudicitia extranea erit.

24. Nec commoreris cum saecularibus,  
tu non evertant cor tuum  
et inrita faciant consilia iusta.

25. Lacrimis in nocte deprecare Dominum  
et – si potest fieri – non sentiaris orans, et invenies gratiam.

26. Concupiscentia deambulandi et desiderium domum alienarum  
evertunt stabilitatem animae et conrumpunt propositum eius.

27. Fidelis virgo non timebit ;  
infidelis autem fugiet umbram suam.

28. Invidia tabefacit anima  
et zelus malus consumit eam.

29. Quae contemnit sororem infirmantem  
a Christo longe erit.

30. Ne dixeris : Hoc meum est et illud tuum ;  
in Christo enim Iesu omnia sunt communia.

31. Ne curiosa fueris de vita extranea  
et super ruinam sororis tuae non gratuleris.

32. Subministra indigentibus virginibus  
et ingenuitate tua ne extollaris.

33. Ne proferas verbum de ore tuo in ecclesia Domini  
et ne iactes passim oculos tuos ;  
Deus enim agnoscit cor tuum  
et omnes cogitationes tua intuetur.

34. Omnem malam concupiscentiam repelle a te,  
et non contristabunt te inimici tui.

35. Psalle ex corde tuo  
et ne moveas tantum linguam in ore tuo.

36. Insipiens virgo amabit pecuniam ;  
sapiens autem adiciet dare panem suum.

37. Sicut impetus ignis vix retentabilis est,  
sic anima virginis vulnerata difficile sanatur.

38. Non dederis animam tuam cogitationibus pessimis,  
ne polluant cor tuum  
et mundam orationem longe facient a te.

39. Corruens tristitia et intolerabile taedium ;  
lacrimae autem ad Dominum fortiores sunt ambobus.

40. Fames et sitis macefaciunt concupiscentias malas ;  
vigiliae autem bonae purificant mentem.

41. Iram et indignationem avertit dilectio ;  
memoria autem malitiae avertit dona.

42. Quae detrahit sorori suae, vel facere aliquid praesumit occulte,  
abicietur de thalamo  
et clamabit ad ianuas eius,  
et non erit qui exaudiat.

43. Virginis inmisericordis extinguetur lampada  
et non videbit prodeuntem sponsum suum.

44. Vitrum cadens saxo confringitur,  
et virgo contingens masculum non erit inculpabilis.

45. Melior est mulier mansueta  
quam virgo iracunda et animosa.

46. Quae protrahit in risu sermones viri  
similis est quae inmitit laqueum collo suo.

47. Sicut margarita in aureo ornamento,  
sic virginitas quae se a verecundia circumdatur.

48. Cantiones daemonum et tibiae dissolvunt animam  
et disperdunt vigorem eius :  
a quibus cave semper,  
tu non exprobrabilis fias.

49. Ne delecteris in ridiculis  
et cum detrahentibus ne conlaeteris,  
quia Deus dereliquit eas.

50. Non spernas sororem tuam manducantem  
et in tua abstinentia non extollaris;  
non enim scis quid cogitaverit Dominus  
aut quid constabit in conspectu eius.

51. Qui dolet super livescentes oculos<sup>1476</sup>  
et marcescentes carnes suas  
non laetatur de impassibilitate animae suae.

52. Gravis est continentia et laboriosa castitas,  
sed nihil dulcius sponso caelesti.

53. Anima virginum inluminabitur ;  
animae autem immundarum videbit tenebras.

54. Vidi viros corrumpentes virgines in doctrinis haeticis  
et vanam facientes virginitatem earum ;  
tu autem audi, filia, decreta ecclesiae Domini,  
et nullus extraneus dissadeat tibi.

54a Deus fundavit caelum et terram  
et providentiam habet omnium et condelectabitur in eis.  
Non est angelus incapax malitiae,  
et non est daemon natura malus ;  
utrosque enim fecit arbitrii Deus.  
Sicut homo ex corpore corruptibili  
et anima constitit rationali,  
sic et Dominus noster natus est absque peccato,  
manducans vere manducabat  
et cum crucifigeretur vere crucifigebatur,  
et non erat fantasma mendax in oculis hominum.  
Erit certa resurrectio mortuorum et mundus iste transibit  
et nos recipiemus spiritalia corpora ;

54. iusti haereditabunt lumen,  
impii autem haereditabunt tenebras.

55. Virginis oculi videbunt Dominum,  
auditus autem virginis audiet sermones eius ;  
os castum osculabitur sponsum suum,  
odoratus autem virginis curret in odorem unguentorum eius ;  
manus virginis palpabunt Dominum  
et castitas carnis acceptabilis illi eri ;  
anima inpolluta coronabitur,  
et cum sponso suo in perpetuo vivet ;  
indumentum spiritale dabitur illi  
et cum angelis epulabitur in caelis ;  
accendet inextinguilibem lampadam  
et non deficiet oleum in vasis eius ;  
accipiet divitias saeculorum

---

<sup>1476</sup> suos] *add.* Wilmart

et haereditabit regnum Dei sui.

56. Mei sermones, filia, dicti sunt ad te ;  
mea autem verba servet cor tuum.

Memento Christi qui custodit te,  
et non obliviscaris adorando homousion, idest unius substantiae Trinitatem.

## Commence la lettre d'Évagre directe à une vierge

1. Aime le Seigneur : Il t'aimera ;  
sers-Le, et il éclairera ton cœur.
2. Honore ta mère comme la Mère du Christ,  
et n'exaspère pas la vieillesse de ta mère.
3. Aime les sœurs comme filles de ta mère,  
et ne quitte pas le chemin de la paix.
4. Que le soleil voie le livre en tas mains  
et ensuite ton travail.
5. Prie le Seigneur sans cesse  
et souviens-toi du Christ, qui t'a engendrée.
6. Évite les entretiens d'hommes,  
de peur que ne se forment des images en ton intelligence  
et [cela] seront pour toi des scandales au temps de la prière.
7. Tu as le Christ comme bien-aimé :  
arrache tous les hommes,  
et tu ne vivras pas une vie répréhensible.
8. Éloigne de toi la fureur et la colère  
et que le ressentiment ne s'installe pas en toi.
9. Ne dis pas : « Aujourd'hui, je ne mange pas et demain je mangerai »,  
car tu ne le fais pas avec sagesse,  
en effet ce sera dommage inégale à ton corps  
et douleur à ton estomac.
10. [om.]
11. Une vierge impudente ne se sauvera pas,  
et celle qui se délice ne verra pas son Époux.
12. Ne dis pas : « Ma servante m'a contristée, je l'en punis »,  
cas il n'y a pas d'esclave entre fille de Dieu.
13. Ne prête pas ton oreille aux discours vains,  
et fuis les histoires des vieilles femmes autour [de toi].

14. Fuis les fêtes enivrantes,  
et ne va pas aux noces séculaires,  
car chaque vierge qui fait ces choses [est] impure d'auprès le Seigneur.
15. Ouvre la bouche à la parole de Dieu,  
et interdis le bavardage à ta langue.
16. Devant le Seigneur humilie-toi,  
et sa droite t'élèvera.
17. N'évite pas la pauvre au temps la tribulation,  
et l'huile ne manquera pas en ta lampe.
18. Fais tout pour le Seigneur,  
et ne cherches pas la gloire des hommes,  
car la gloire humaine [est] comme la fleur de l'herbe,  
mais la gloire du Seigneur subsiste pour toujours.
19. Le Seigneur aime la vierge douce,  
mais la vierge colérique sera détestée.
20. La vierge obéissante obtiendra miséricorde,  
mais la contredisante est fort insensée<sup>1477</sup>.
- 20b. Qui se prend soin de son proche travail pour soi-même avec attention trouvera un  
salaire majeur,  
mais qui [le] négligera, sera négligée.
21. Le Seigneur perdra la vierge qui murmure,  
mais il sauvera de la mort la reconnaissante.
22. Rire est honteux et blâmable l'impudence :  
toute [vierge] inepte se livre à tales choses.
23. Celle qui embellit ses vêtements,  
sera aussi hors de la pudicité.
24. Ne te rendre pas avec les séculiers,  
de peur qu'elles ne détournent ton cœur,  
et [ne] privent de leur valeur tes justes desseins.

---

<sup>1477</sup> Ou « inepte ».

25. Par tes larmes, la nuit, invoque le Seigneur,  
et – si tu le peux faire – n’être pas perçöive lorsque tu pries, et tu trouveras grâce.
26. Le désir [*concupiscentia*] des sortes et le désir [*desiderium*] des maisons d’autrui  
ébranlent la stabilité de l’âme et anéantit son propos.
27. La vierge fidèle ne craindra pas,  
mais l’infidèle fuira même son ombre.
28. L’envie consume l’âme,  
et la mauvaise jalousie la dévore.
29. Qui méprise sa sœur infirme  
sera loin du Christ.
30. Ne dis pas : « Ceci est à moi et cela est à toi » :  
dans le Christ, en fait, tout est commun.
31. N’être pas curieuse de la vie d’autrui,  
et ne réjouis pas de la chute de ta sœur.
32. Viens au secours aux vierges indigentes,  
et n’exalte pas ta haute naissance.
33. Ne profère pas de ta bouche un mot en l’Église de Dieu,  
et ne jette pas partout tes yeux,  
car le Seigneur connaît ton cœur,  
et il scrute toutes tes pensées.
34. Repousse loin de toi chaque mauvais désir,  
et tes ennemis ne t’affligeront pas.
35. Psalmodie de tout ton cœur,  
et ne te contente pas de remuer seul la langue dans ta bouche.
36. La vierge inepte aimera l’argent,  
mais la sage donnera aussi son pain.
37. Comme l’assaut du feu est difficile à contenir,  
ainsi l’âme blessée d’une vierge difficilement est guérie.
38. Ne livre pas ton âme aux mauvaises pensées,  
de peur qu’elles ne souillent ton cœur  
et la prière pure ne s’éloigne de toi.

39. Coupant [est] la tristesse, intolérable l'acédie,  
mais devant Dieu les larmes sont plus fortes qu'elles deux.
40. Faim et soif dissipent les désirs mauvais,  
mais bonnes veilles purifient l'intelligence.
41. La charité détourne la colère et l'indignation,  
le ressentiment refuse les cadeaux.
42. Celle qui dénigre sa sœur, ou ose [lui] faire quelque chose en secret,  
sera laissée hors de la chambre nuptiale.  
Elle aura beau crier à ses portes,  
et il n'y aura pas qui [l']écouterà.
43. D'une vierge sans pitié, la lampe s'éteindra,  
et elle ne verra pas l'Époux qui arrive.
44. Le verre, tombant sur le rocher, se brisera,  
et la vierge attachée à un homme ne sera pas innocente.
45. Meilleure est une femme mariée douce  
qu'une vierge colérique et irascible.
46. Celle qui attire en riant les discours d'un homme  
est semblable à celle qui se met au col un nœud coulant.
47. Comme pierre précieuse en un soucoupe d'or,  
ainsi la virginité qui s'enveloppée de pudeur.
48. Chant de démons et flûtes dissipent l'âme,  
et font perdre sa vigueur.  
Garde toujours ces-ci,  
pour n'être pas répréhensible.
49. Ne te délecte pas avec les facétieux,  
et ne complais pas avec moqueuses,  
car Dieu les a quittées.
50. Tu ne blâmeras pas ta sœur qui mange,  
et ne t'exalte pas pour ta continence  
car tu ne sais pas que le Seigneur pense  
ni que-est ce que se tiendra devant lui.

51. Celle qui prend en pitié les yeux qui deviennent livides  
et ses chairs qui se décomposent,  
ne jouira pas de l'impassibilité de son âme.
52. Lourde est l'abstinence et difficile la continence.  
Mais rien n'est plus doux que l'Époux céleste.
53. Les âmes des vierges seront éclairées,  
mais les âmes des impures verront les ténèbres.
54. J'ai vu des hommes qui corrompaient des vierges par des doctrines hérétiques,  
et rendre vaine leur virginité !  
mais toi, fille, écoute les enseignements de l'Église du Seigneur,  
et que nul étranger ne t'en dissuade.
- 54a. Dieu a créé le ciel et la terre,  
Il gouverne tout et se complaît en tout.  
L'ange n'est pas incapable de mal,  
et le démon n'est pas méchant par nature ;  
Dieu en fait a faits les uns et les autres libres de choisir.  
Comme l'homme, composé de corps corruptible  
et d'âme raisonnable, subsiste  
ainsi notre Seigneur fut engendré sans péché,  
lorsqu'il mangeait, il vraiment mangait,  
et lorsqu'il était crucifié, il fut vraiment crucifié,  
et il n'était pas un fantôme mensonger aux yeux des hommes.  
Il sera la résurrection des morts et ce monde passera,  
et nous recevrons des corps spirituels.
54. les justes hériteront la lumière,  
mais les impies hériteront les ténèbres.
55. Les yeux de la vierge verront le Seigneur,  
l'ouïe de la vierge entendra ses discours,  
la bouche des vierges baisera son Époux,  
l'odorat de la vierge courra à l'odeur de ses parfums,  
les mains des vierges palperont le Seigneur,  
et la chasteté de la chair sera acceptable par Lui.  
L'âme intègre sera couronnée,  
et avec son Époux vivra pour toujours.  
Un vêtement spirituel lui sera donné,  
avec les anges aux cieux elle festoiera.  
Elle allume une lampe inextinguible  
et l'huile en ses vases ne fera pas défaut<sup>1478</sup>.

---

<sup>1478</sup> cfr. Mt 25,1-13

Elle recevra richesse des siècles,  
et héritera le Royaume du son Dieu.

56. Mes discours, fille, sont dits à toi,  
et que ton cœur garde mes paroles.  
Souviens-toi du Christ qui te garde,  
et, en adorant, n'oublie pas l'*homousion*, c'est-à-dire la Trinité d'une seule substance.

*Ad monachos*

Texte syriaque (S<sub>1</sub>) et traduction française



1480 D  $\beta$ BIKLNOPS

1481 D tantum linea

2

1482 BCK $\gamma$  ; C<sub>2</sub>  $\beta$ BIKLNOPS

1483 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

3

1484 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

1485 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

4

1486 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

1487 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

5

1488 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

1489 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

6

1490 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

1491 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

1480 D  $\beta$ BIKLNOPS  
1481 D tantum linea  
1482 BCK $\gamma$  ; C<sub>2</sub>  $\beta$ BIKLNOPS  
1483  $\beta$ BIKLNOPS  
1484 K  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS  
1485  $\beta$ BIKLNOPS ; O  $\beta$ BIKLNOPS

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
\*D:33v

1486 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
\*D:33v

1487 כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
\*I:40r

1489 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1490 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1491 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1492 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

† כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1493 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

1494 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1495 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

1496 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*  
1497 † כוּמַר דְּהוּסְמֵהּ כִּי לֹא חִסְתִּים \*

1486 D tantum linea  
1487 I+ †  
1488 βKNP † ; O+ †  
1489 χ om. linea  
1490 D †  
1491 χCJKNP †  
1492 BD tantum ; alii †  
1493 D om. seyame  
1494 D om. seyame  
1495 D †  
1496 M om. cruce  
1497 D †

מכאן עתה יתבאר כי שם נהגה חכמה

12

יבנה שבתו השלמה נמנה.  
ו יבנה חכמה דל השלמה<sup>1498</sup> שנה

13

אחרי היום נהגה השם חכמה.  
מכאן נהגה השם חכמה

14

מ<sup>1499</sup> אש חכמה דל חכמה, דל אש חכמה.  
ו אש חכמה דל חכמה<sup>1500</sup>

15

אש חכמה חכמה.  
אש חכמה, חכמה.  
ו אש חכמה<sup>1501</sup> חכמה<sup>1502</sup> חכמה.  
אש חכמה חכמה.  
חכמה חכמה<sup>1503</sup> חכמה חכמה חכמה חכמה.  
ו אש חכמה חכמה חכמה חכמה<sup>1504</sup>

16

---

1498 O  
1499 I om.  
1500 I.  
1501 K ; אש חכמה ; אש חכמה  
1502 אש חכמה  
1503 ILOS om.  
1504 אש חכמה I

אחריהם <sup>1505</sup> ויהי כחשבה  
\*אחריהם <sup>1506</sup> ויהי כחשבה\*

17

כחשבה ויהי כחשבה ויהי כחשבה.  
אחריהם <sup>1507</sup> ויהי כחשבה.  
\*אחריהם <sup>1508</sup> ויהי כחשבה\*

18

ויהי כחשבה <sup>1509</sup> ויהי כחשבה.  
\*אחריהם <sup>1510</sup> ויהי כחשבה\*

19<sup>1509</sup>

ויהי כחשבה <sup>1510</sup> ויהי כחשבה.  
\*אחריהם <sup>1511</sup> ויהי כחשבה <sup>1512</sup> ויהי כחשבה\*

20

ויהי כחשבה ויהי כחשבה.  
\*אחריהם <sup>1513</sup> ויהי כחשבה\*

21

<sup>1505</sup> O אחריהם ; אחריהם

<sup>1506</sup> O om. ; אחריהם

<sup>1507</sup> I אחריהם

<sup>1508</sup> I אחריהם

<sup>1509</sup> *apud β duas lineae contrario versu*

<sup>1510</sup> β+ אחריהם

<sup>1511</sup> DN tantum ; alii אחריהם

<sup>1512</sup> βB om.

1513 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא כְּרֵיבָא.

1514 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא.

1515 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא. 1516

1517 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

1518 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

22

רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּחֵיבָא.

1519 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

\*D:34r

רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

1520 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא. 1521

\*I:40v

23

רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

1522 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

24

1523 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא. 1524

1525 רַחֲמֵי שָׁמַיְתָא דְּפִיזָא דְּחֵיבָא.

---

1513 I רַחֲמֵי  
 1514 I רַחֲמֵי  
 1515 J רַחֲמֵי ; B רַחֲמֵי  
 1516 J רַחֲמֵי  
 1517 I רַחֲמֵי  
 1518 DF רַחֲמֵי  
 1519 D tantum ; alii רַחֲמֵי  
 1520 DI רַחֲמֵי ; K רַחֲמֵי ; O רַחֲמֵי  
 1521 I רַחֲמֵי  
 1522 BCJK רַחֲמֵי  
 1523 BK tantum ; K רַחֲמֵי  
 1524 ψ om.  
 1525 D tantum ; alii רַחֲמֵי

25

1526 סעקא דלע זינען עפעס נאך.

1527 אריבערן לי יען 1528 אריבערן

26

לע, אריבערן זיך.

זיך אריבערן זיך.

27

זיך אריבערן אריבערן.

זיך אריבערן זיך אריבערן.

28

ער זיך אריבערן.

1529 אריבערן זיך אריבערן.

29

אריבערן זיך אריבערן.

1530 אריבערן זיך אריבערן.

30

אריבערן זיך אריבערן 1531 אריבערן זיך אריבערן.

1532 אריבערן זיך אריבערן.

1526 L זיך

1527 לענגער; O ; צייטן NP χ

1528 β (אריבערן A2) אריבערן.

1529 I *linea om.*

1530 D אריבערן

1531 O אריבערן

1532 D אריבערן

⌘ חסר סעו דהסו סחבס

חסר סעו דה דל סעו דהסו. <sup>1533</sup> סחבס <sup>1534</sup>.

סחבס דה דחבס. <sup>1535</sup> ס חבס סעו.

לחסו דה דחבס. <sup>1536</sup> ס חבס סעו ⌘

דחבס סעו דהסו <sup>1537</sup>.

⌘ סחבס דהסו סעו

סחבס סעו דהסו.

סחבס <sup>1538</sup> סחבס סעו דהסו ⌘

סחבס סעו דהסו. <sup>1539</sup>

⌘ סחבס סעו דהסו

---

<sup>1533</sup> L om.

<sup>1534</sup> L סחבס; βχN+ סחבס

<sup>1535</sup> ס חבס

<sup>1536</sup> S tantum seyame

<sup>1537</sup> JNM סחבס סעו

<sup>1538</sup> I סחבס

<sup>1539</sup> I linea om.

אבא דנפשא דאבא דאבא דאבא  
אבא דנפשא דאבא דאבא דאבא

אבא דאבא דאבא דאבא דאבא  
אבא דאבא דאבא דאבא דאבא<sup>1540</sup>

אבא דאבא דאבא דאבא  
אבא דאבא דאבא דאבא  
אבא דאבא דאבא דאבא<sup>1541</sup>  
אבא דאבא דאבא דאבא דאבא

אבא דאבא דאבא דאבא<sup>1542</sup> אבא<sup>1543</sup> דאבא דאבא  
אבא דאבא דאבא דאבא<sup>1544</sup>  
אבא דאבא דאבא דאבא דאבא  
אבא דאבא דאבא דאבא<sup>1545</sup> דאבא דאבא

אבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא

\*D:34v

<sup>1540</sup> D tantum ; alii אבא דאבא  
<sup>1541</sup> B אבא דאבא ; O אבא דאבא  
<sup>1542</sup> אבא דאבא ; I אבא דאבא  
<sup>1543</sup> D+ אבא דאבא  
<sup>1544</sup> O אבא דאבא  
<sup>1545</sup> D tantum seyame

41

כאן נאמר אלא אלא, הלא אלא אלא אלא. <sup>1546</sup> חקלא.  
לא <sup>1547</sup> הלא אלא אלא אלא אלא, <sup>1548</sup> אלא אלא \*

42

פירוש המשנה לרמב"ם, אלא אלא.  
אלא <sup>1549</sup> \*אלא אלא אלא \*

\*I: 41r

43

כאן נאמר אלא אלא אלא אלא.  
אם הלא אלא אלא אלא אלא אלא אלא אלא \*

44

אם אלא אלא אלא <sup>1550</sup> אלא <sup>1551</sup> אלא.  
אם אלא אלא <sup>1552</sup> אלא אלא \*

45

אם אלא <sup>1553</sup> אלא אלא אלא.  
אם אלא אלא אלא \*

46

1546 I אלא  
1547 I אלא  
1548 D אלא אלא  
1549 D אלא  
1550 L אלא אלא  
1551 L אלא אלא  
1552 β אלא אלא  
1553 β אלא

סגדא דזשג עבא נול חקאא.  
אבא דג דעמו בלגא<sup>1554</sup> חי פיא \*

47

ל דהל נעמא נא. ללעבא<sup>1555</sup> מתעבא.  
נל דלגמ חמא נל דלגמא.  
חלל דגבא נא נעמא:  
נל חסמא לל ח ח חקאא \*

48 [om.]

49

עבא נעמא חבא<sup>1556</sup> תעבא.  
סג דג אבא דעמו חבא חמא \*

50

אבא דלגא נעמא חבא.  
סג דג אבא נעמא חבא<sup>1557</sup> \*

51

לל חמא חבא<sup>1558</sup> דלגא.  
ח סגא דעמו חבא חמא \*

52

ללגא דעמו חמא לל.

---

<sup>1554</sup> I חבא דגבא  
<sup>1555</sup> D ללעבא  
<sup>1556</sup> N חמא  
<sup>1557</sup> χKNP דעמו  
<sup>1558</sup> βχIMO חבא ; KP חבא





1582 <sup>1583</sup> חכמי אבותינו.

ומה יצא דבר אבותינו כלל.

אם יפסקו מה דבר אבותינו.

62

לדבר אבותינו.

1584 <sup>1585</sup> כלל אבותינו.

\*I: 41v

הכלל אבותינו.

1585 <sup>1586</sup> כלל אבותינו.

ומה יצא דבר אבותינו.

כלל אבותינו.

63

1586 <sup>1587</sup> כלל אבותינו.

1587 <sup>1588</sup> כלל אבותינו 1588 <sup>1589</sup> כלל אבותינו 1589 <sup>1590</sup> כלל אבותינו.

64

כלל אבותינו.

כלל אבותינו.

65

כלל אבותינו, 1591 <sup>1592</sup> כלל אבותינו.

1582 D om.  
1583 D om.  
1584 BDIO אבותינו.  
1585 L om.  
1586 D tantum; alii כלל אבותינו.  
1587 I om.  
1588 I om.  
1589 J כלל אבותינו.  
1590 J כלל אבותינו.  
1591 FJ כלל אבותינו.

ועל כן נראה שיש להוסיף

66

הוא שיש להוסיף <sup>1592</sup>לפיכך.

הוא שיש להוסיף הנהגה להוסיף להוסיף

67

הוא שיש להוסיף הנהגה להוסיף

<sup>1593</sup>הוא שיש להוסיף.

68

הוא שיש להוסיף <sup>1594</sup>לפיכך <sup>1595</sup>לפיכך.

הוא שיש להוסיף <sup>1596</sup>הוא שיש להוסיף

69

הוא שיש להוסיף הנהגה להוסיף.

הוא שיש להוסיף <sup>1597</sup>הוא שיש להוסיף <sup>1598</sup>הוא שיש להוסיף <sup>1599</sup>הוא שיש להוסיף

70

הוא שיש להוסיף <sup>1600</sup>הוא שיש להוסיף.

הוא שיש להוסיף הנהגה להוסיף, הנהגה להוסיף להוסיף

---

<sup>1592</sup> O להוסיף

<sup>1593</sup> O להוסיף הנהגה להוסיף.

<sup>1594</sup> O להוסיף הנהגה להוסיף ] *ad finem* 67

<sup>1595</sup> O+ להוסיף הנהגה להוסיף.

<sup>1596</sup> I om.

<sup>1597</sup> I om.

<sup>1598</sup> N להוסיף

<sup>1599</sup> BD להוסיף

<sup>1600</sup> P להוסיף

71

1601 אֶל־כֹּהֵן 1602 מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

72

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

73

1603 אֶל־כֹּהֵן 1604 מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה 1605 אֶל־כֹּהֵן.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה 1607 אֶל־כֹּהֵן 1608 אֶל־כֹּהֵן 1609 אֶל־כֹּהֵן.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה 1610 אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה 1611 אֶל־כֹּהֵן מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה.

74

1601 KDI tantum ; alii אֶל־כֹּהֵן

1602 I אֶל־כֹּהֵן

1603 I אֶל־כֹּהֵן

1604 I om.

1605 I אֶל־כֹּהֵן

1606 I אֶל־כֹּהֵן

1607 I אֶל־כֹּהֵן

1608 D om.

1609 I אֶל־כֹּהֵן

1610 DIMNQ tantum

1611 D אֶל־כֹּהֵן

הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.  
וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. ❖

75

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. \*D: 35v

וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. ❖

76

וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. ❖

77

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.

וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. \*I: 42r

78

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.

וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. ❖

79

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.

וְהַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל. ❖

80

אָמַר הַיְהוּדִים הָיוּ כְּעַלְמֵי יִשְׂרָאֵל.

<sup>1612</sup> K+ חַיִּים

<sup>1613</sup> BD עַל

<sup>1614</sup> D עַל

<sup>1615</sup> DI tantum ; alii אָמַר ; I+ אָמַר

לֵב יָצַח בְּחַכְמָתוֹ אֶת הַמִּלִּין וְאֶת הַמִּשְׁפָּחָה לְמַדְבָּר

81

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

82

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

83

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

84

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל בְּתַלְמֵי הַיָּם

85

<sup>1616</sup> I om.

<sup>1617</sup> I+ הַיָּם

<sup>1618</sup> JO הַיָּם

<sup>1619</sup> βIKLNOP הַיָּם

<sup>1620</sup> M הַיָּם ; D om.

<sup>1621</sup> Q+ הַיָּם

<sup>1622</sup> O הַיָּם

מסעך חכמה ונעם למ חכר.

למסעך דג חכר נהפסמ, 1623 חג ג אדמ, \*

86

מסעך חכמה חג עג.

מכר דנעם ער. אע. תללחא חלח חכר ונע.

87<sup>1624</sup>

[*linea om.*]

א דג פגור נכר 1625 למ. אפ אר חש חכמ.

בג מדא 1626 לנ חב. אר 1627 חש. אר 1629 אר 1630 למ.

מחש לנ שחחא וזחא פכר 1631 \*

88

מסעך דפא חג הלחף חל דאכמ,

חג 1632 חל שחחא דלמ, 1633

מכר חכר חכר דנעם, 1634

חכר דג עפמ, \*

1623 D + חכר

1624 Le chapitre 87 a le même sujet que 86.

1625 D חב

1626 D *ordo verborum alius*

1627 I חב

1628 I *om.*

1629 I חש

1630 I *om.*

1631 ILP *ordo alius* מחש לנ שחחא וזחא פכר

1632 DIFNP *tantum; alii* חג

1633 I ,מכר

1634 KFP *tantum; alii* ,מכר

מס דכס תללכר. חכככר חכ כככר.

חכככר<sup>1635</sup> חכככר \*

ל חכככר חכככר לללל דלללל חכככר.

חכככר חכככר חכככר חכככר חכככר חכככר.

דלל חכככר חכככר חכככר חכככר.

חכככר חכככר חכככר חכככר \*

מס חכככר חככככר חככככר. חככככר<sup>1636</sup> חככככר<sup>1637</sup>.

חכככר חכככר<sup>1638</sup> חככככר<sup>1639</sup> חככככר חככככר<sup>1640</sup> \*

חככככר, חככככר \* חככככר חככככר חככככר, חככככר.

\*D: 36r

חככככר חככככר חככככר, חככככר<sup>1641</sup> חככככר<sup>1642</sup> \*

חככככר<sup>1643</sup> חככככר חככככר חככככר חככככר.

חככככר חככככר חככככר<sup>1644</sup> חכככככר<sup>1645</sup> חכככככר חכככככר, \*

1635 D חככככר

1636 D tantum

1637 B+ חכככככר \*

1638 D om.

1639 חככככר IL

1640 ACJKN+ חכככככר ; F+ חכככככר \*

1641 I חככככר

1642 D חכככככר,

1643 K om.

1644 DB tantum

1645 I: AdMon 93 om. ad hic. Tantum extrema tria verba.

מס רמא דגלף לעס \*חזינן קדא קדא קדא. \*I: 42v

מס רמא <sup>1646</sup> דגלף לבס. מכלל מכלל \*

מס רמא דמכלל מכלל דמכלל <sup>1647</sup>.

מס רמא <sup>1648</sup> מכלל מכלל \*

מס רמא דמכלל מכלל מכלל מכלל.

מס רמא דמכלל <sup>1649</sup> מכלל מכלל \*

מכלל מכלל מכלל מכלל.

מכלל מכלל מכלל מכלל.

מכלל מכלל <sup>1650</sup> מכלל מכלל.

מכלל מכלל מכלל <sup>1651</sup> מכלל \*

מכלל מכלל מכלל מכלל.

מכלל מכלל <sup>1652</sup> מכלל מכלל \*

---

1646 *Alii* מס רמא  
 1647 BIJKP. מס רמא  
 1648 BDIKLP *tantum*  
 1649 BD *tantum*; *alii* מכלל  
 1650 I מס רמא  
 1651 מכלל מכלל  
 1652 I מכלל

1653. *ḥm ḥṣṣḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥm ḥṣṣḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*

100

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*

101

1654. *ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*

102<sup>1657</sup>

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*

103

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*

104

*ḥḥḥ ḥḥḥ*

*ḥḥḥ ḥḥḥ*.

*ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ*.

<sup>1653</sup> BD ḥḥḥḥḥḥ ; IKL ḥḥḥḥḥḥḥḥ

<sup>1654</sup> BDI *tantum*

<sup>1655</sup> BIKP *tantum* ; *alii* ḥḥḥḥ

<sup>1656</sup> IP ḥḥḥḥ

<sup>1657</sup> L *tantum* ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ

<sup>1658</sup> P ḥḥḥḥḥ

<sup>1659</sup> BL *tantum*; DP ḥḥḥḥ ; *alii* ḥḥḥḥ

<sup>1660</sup> IL ḥḥḥḥ

<sup>1661</sup> DFJLNP+ .ḥḥḥḥḥḥ

הגלגול כמראה הדגה \*

105

משהו שמישהו דלל נשאר אחרת.  
משהו שמישהו דלל נשאר אחרת \*

106

למה שמישהו נשאר אחרת.  
למה דלל שמישהו נשאר אחרת \*

107

אין שום דבר שמישהו נשאר אחרת.  
משהו שמישהו נשאר אחרת <sup>1662</sup> \*

108

למה שמישהו נשאר אחרת.  
משהו שמישהו נשאר אחרת <sup>1663</sup> \*

109

משהו שמישהו נשאר אחרת.  
משהו שמישהו נשאר אחרת.  
משהו שמישהו נשאר אחרת <sup>1664</sup> \*

110

<sup>1662</sup> FKNP om. ; ACJKLNP+ משהו ; F+ חלטה

<sup>1663</sup> B משהו

<sup>1664</sup> I+ משהו



מס ארם דגסב דכס'ת'א: ארסל ח' חת'ת'מ'פ.  
ד'ה'ח'ב'ר' ל'מ'פ' נ'ס'ב<sup>1675</sup> ד'כ'ע'א \*

116

מ'ז' ל'ח'ת'א: ד'ה'ש'ח'ט<sup>1676</sup> ת'ל' ד'ל' ח'פ'ע'ת'א:  
ד'פ'ל'ע' ל'מ' נ'ס'פ'י<sup>1677</sup>. ת'ל' ד'ת'ל'כ'א \*

117

ד'ל' מ'ח'ת'א ל' ח'ת'ת'י'מ' ל'כ'א.  
א'פ'א ד'א'פ'ל' א'מ'ל' א'ע'מ' ד'ל' ע'מ'כ'א \*

118

ח'ת'ת'י'מ' ד'ה'כ'ו'ר' א'פ'ז'מ' ד'נ'ס'פ'א.  
מ'ס'א<sup>1678</sup> א'מ'א ד'א'כ'ל' ל'מ': מ'ס'א ד'ל' ע'מ'כ'א \*

119

ד'נ'ר' ד'נ'ס'פ'א מ'ו'ת'א ד'מ'ל'פ' ד'א'ר'מ'ת'מ'פ':  
מ'ס'א א'מ'א ד'ש'ח'א ל'מ' מ'ט'ס'ב'ר' ח'מ'ט' \*

120

מ'נ'מ' ד'נ'ס'פ'א<sup>1679</sup>: מ'ח'ת'א ד'א'מ'ל'א.  
מ'ס'א א'מ'א ד'א' ל'ע' ח'ל'מ', ש'ח'א ח'ל' א'מ'ל'ת'א \*

---

<sup>1675</sup> D+ خ  
<sup>1676</sup> B د'ה'ש'ח'ט  
<sup>1677</sup> L א'פ'י  
<sup>1678</sup> AIF א'מ'ל' ; P om.  
<sup>1679</sup> I+ ,מ'נ'מ'א



והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

1688. והדומה לתי 1684 חסד בפעם \* 1687 1686 1685

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

1689 1690 1691 1692 והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \* 1693

והדומה לתי 1684 חסד בפעם \*

1684 BI לתי

1685 BD om.

1686 D om.

1687 B חסד ; D חסד

1688 N+ חסד ודומה לתי 1684 חסד בפעם \*

1689 I חסד

1690 I linea om. ad hic.

1691 AF+ חסד

1692 B חסד

1693 F חסד

לפי מה שכתב הרמב"ם \*הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v

הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v  
הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v  
הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v

הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v

לפי מה שכתב הרמב"ם \*הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v

הוא כן. הדין והצדקה \*I: 43v

1694 K+ נהיה  
1695 I om.  
1696 I .הצדקה  
1697 I om.  
1698 B הדין  
1699 D .הצדקה  
1700 D .הדין והצדקה  
1701 I הדין  
1702 DI tantum ; alii הצדקה

133

האדם הנשקף <sup>1703</sup> בפועל: הוא חתם על החוק.

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם.

134

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם <sup>1704</sup> כחוקים <sup>1705</sup> מן.

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם.

135

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם.

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם <sup>1706</sup> לז.

136

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם.

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם.

137

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם <sup>1707</sup> לז.

הוא זה שכתב את החוקים והנהיגם <sup>1708</sup> לז.

<sup>1703</sup> א. חתם

<sup>1704</sup> DI om.

<sup>1705</sup> BK om.

<sup>1706</sup> B. לז.

<sup>1707</sup> ABDFKL+ א. חתם

<sup>1708</sup> F tantum+ א. חתם א. חתם א. חתם א. חתם

I tantum+ א. חתם א. חתם א. חתם א. חתם

A tantum+ א. חתם

## Encore, paroles de parénèse du bienheureux Évagre vers les frères qui ensemble dans le monastère vivent

1. Héritiers de Dieu, écoutez les paroles de Dieu.  
cohéritiers du Christ, recevez les discours du Christ,  
pour les donner aux cœurs de vos enfants,  
et leur enseigner paroles de sages.
2. Bon père instruit ses fils,  
mauvais père les perd.
3. La foi est le principe de la charité,  
et fin de la charité, connaissance de Dieu.
4. Crainte du Seigneur garde l'âme,  
et la bonne continence la fortifie.
5. La continence de l'homme engendre l'espérance,  
et la bonne espérance le glorifie.
6. Celui qui traîne en esclavage son corps sera libre de passions,  
et celui qui le nourrit souffrira à cause d'eux.
7. L'esprit de fornication réside dans les corps incontinents,  
et l'esprit de chasteté dans les âmes des continents.
8. La séparation dans la charité purifie le cœur,  
et la séparation avec la haine le trouble.
9. Mieux vivre avec mille dans la charité,  
que vivre en solitude en grottes avec haine.
10. Qui garde la rage dans son âme

est semblable à celui qui cache du feu dans la paille.

11. Ne donne pas beaucoup d'aliments à ton corps  
et tu ne vois pas en songes des imaginations mauvaises.  
Comme en fait le feu détruit les forêts,  
ainsi la faim éteint les imaginations honteuses.
12. L'homme irascible sera peureux,  
et l'homme humble résidera sans crainte.
13. Comme le vent violent chasse les nuages,  
ainsi le ressentiment éloigne l'intellect de la connaissance.
14. Celui qui prie pour ses ennemis est sans rage,  
et qui épargne sa langue, il ne contriste pas son prochain.
15. Si ton frère t'énerve,  
fais-le entrer dans ta maison,  
et ne tarde pas d'aller chez lui,  
mais mange ton pain avec lui :  
en effet, ce faisant tu sauveras ton âme  
et n'auras pas de pierre d'achoppement au temps de la prière.
16. Comme la charité se réjouit de la pauvreté,  
ainsi la haine désire la richesse.
17. Difficilement la connaissance de Dieu rencontre le riche,  
comme [c'est] difficile que le chameau entre dans le chas de l'aiguille :  
pourtant pour le Seigneur il n'y a rien d'impossible.
18. Qui aime l'argent ne verra pas la connaissance,  
et qui l'amasse s'obscurcira.
19. Au monastère des humbles réside le Seigneur.

et dans les maisons des superbes foisonnent les malédictions.

20. Déshonore Dieu qui transgresse sa loi :  
et qui garde la loi glorifie le Créateur.
21. Si tu imites le Christ, tu deviendras bienheureux,  
et ton âme mourra sa mort,  
et elle ne sera pas tirée vers le mal de la chair,  
mais ton départ sera splendide mieux qu'un lever des étoiles,  
et ta résurrection d'entre les morts resplendira comme le soleil.
22. Malheur à l'inique au jour de sa mort !  
et l'homme injuste périra au temps mauvais.  
Comme en effet l'oiseau s'en part de son nid,  
ainsi l'âme impure s'en partira de son corps.
23. Les anges conduisent les âmes des justes ;  
les démons sont les conducteurs des âmes des méchants.
24. Où entre la malice, là aussi se trouve l'ignorance,  
mais le cœur des justes sera rempli de connaissance.
25. Le solitaire sans pitié sera dépourvu,  
et celui qui nourrit les pauvres héritera des trésors.
26. Meilleur la pauvreté avec la connaissance  
de la richesse ignorante.
27. L'ornement de la tête est la couronne,  
et l'ornement du cœur, la connaissance de Dieu.
28. Acquiéris la science, et non l'argent,  
et la sagesse plutôt qu'une grande richesse.

29. Les justes hériteront le Seigneur,  
et les saints seront nourris de lui.
30. Qui a pitié des pauvres détruit son irascibilité [partie irascible],  
et qui les nourrit sera rempli des biens.
31. Dans le cœur tranquille reposera la sagesse ;  
trône d'impassibilité, l'âme performante.
32. Les ouvriers de malheurs recevront un mauvais salaire,  
mais aux ouvriers de biens sera donné un bon salaire.
33. Qui tend un piège y sera pris,  
et qui le prépare y sera capturé.
34. Meilleur séculier humble  
que moine irascible et fâché.
35. L'irascibilité dissipe la connaissance,  
la longanimité<sup>1709</sup> la recueille.
36. Comme un fort vent du sud sur la mer,  
ainsi forte la partie irascible dans le cœur de l'homme.
37. Celui qui prie sans cesse<sup>1710</sup> échappe aux tentations ;  
les pensées troublent le négligent.
38. Que le vin ne te délecte pas,  
que la viande ne t'allèche pas,  
de peur que tu ne gaves pas les chairs de ton corps,  
et que les pensées honteuses ne te quittent pas.

---

<sup>1709</sup> Pr 19,11

<sup>1710</sup> cfr. 1Ts 5,17 (mais dans la Peshitta il y a . (هَجِيْ لِيْ تَلْعَ عَلَيْهِ).

39. Ne dis pas « Aujourd'hui, fête, je bois du vin »,  
demain, pentecôte : « Je mange de la viande »,  
parce qu'il n'y a pas de fête des solitaires sur la terre,  
et ce n'est pas leur fête qu'eux se remplissent leurs ventres.
40. La Pâque du Christ est la séparation des malices ;  
et la pentecôte du Christ, résurrection de l'âme.
41. La fête du Christ, c'est que l'homme ne se souvient pas des malices ;  
le deuil atteindra celui qui est rancunier.
42. La pentecôte du Dieu est la résurrection de la charité.  
Qui hait son frère tombe d'une chute funeste.
43. La fête de Dieu est la connaissance vraie.  
Qui poursuive la fausse connaissance mourra maladroitement.
44. Bon le jeûne avec un cœur pure  
[et il est] meilleur qu'une fête qui [est] une âme impure dans lui.
45. Qui anéantit de son cœur les pensées mauvaises  
ressemble à celui qui fracasse ses petits contre la pierre.
46. Le solitaire qui aime le sommeil tombe dans les malices,  
mais celui qui veille ressemblera à un oiseau.
47. Ne te donne durant ta veille des récits vains,  
et ne rejets pas les mots spirituels,  
car le Seigneur voit ton âme,  
et il ne te pardonne pas de toutes les malices.
48. [om.]
49. Beaucoup de sommeil produit les tentations ;

celui qui veille les évacue.

50. Comme le feu fait fondre la cire,  
ainsi la bonne vielle, les mauvaises pensées.
51. Meilleur le séculier qui dorme  
que solitaire qui veille en pensées vaines.
52. Rêves spirituels réjouissent le cœur,  
rêves charnels le troublent.
53. Pénitence et humilité éveillent l'âme,  
compassion et douceur l'affermissent.
54. Souviens-toi en tout temps de ton passage  
et n'oublie pas le jugement éternel,  
il n'y aura jamais des fautes en ton âme.
55. Si l'esprit d'acédie monte contre toi, ne quitte pas ta celle,  
et ne t'éloigne pas du combat utile dans le temps de la preuve.  
Comme en fait on nettoie le miroir,  
ainsi ton cœur brillera.
56. L'esprit d'acédie chasse les larmes  
et l'esprit de tristesse détruit la prière.
57. Qui désire l'argent se trouve dans beaucoup pensées  
et celui qui reste avec son bien, pâtira amèrement.
58. Ne retiens pas un scorpion dans ton sein,  
ni une pensée mauvaise en ton cœur.
59. N'aies pas pitié des petits des serpents,  
ainsi tu n'accoucheras pas les pensées amères dans ton cœur.

60. Comme le feu teste l'argent et l'or,  
ainsi les tentations, le cœur du solitaire.
61. Enlève de toi l'orgueil,  
et éloigne de toi la vaine gloire ;  
en fait qui cherche la gloire et non [la] trouve est attristé,  
et qui la rencontrera, il acquerra l'orgueil.
62. Ne livre pas ton cœur à l'orgueil  
et ne dis devant Dieu : « Je suis puissant »,  
que le Seigneur ne t'abandonne pas<sup>1711</sup>  
et que les méchants démons ne t'humilient ;  
car alors, à travers l'air, t'agiteront tes ennemis  
et des nuits difficiles viendront vers toi.
63. La connaissance garde la conduite du solitaire ;<sup>1712</sup>  
qui déchoit de la connaissance tombe par les brigands.
64. Du rocher spirituel coule le fleuve :  
l'âme qui achève les œuvres boit de lui.
65. Vase d'élection<sup>1713</sup> est l'âme pure,  
mais l'âme impure sera remplie d'amertume.
66. Sans lait l'enfant n'est pas nourri ;  
sans l'achèvement des œuvres, le cœur ne s'élèvera pas.
67. La guide de la charité est l'impassibilité,  
et de la connaissance, la charité.

---

<sup>1711</sup> Littéralement « que le Seigneur ne lâche pas ses mains ».

<sup>1712</sup> **D** *tantum*; *alii* « La vie monastique du solitaire garde la connaissance » (cfr. manuscrit latin **R**).

<sup>1713</sup> Ac 9,15

68. À la connaissance s'ajoute la sagesse,  
et l'intellection engendre la perfection<sup>1714</sup>.
69. La crainte de Dieu engendre la connaissance<sup>1715</sup>  
et la foi du Christ nous donne la crainte de Dieu<sup>1716</sup>.
70. Flèche ardente enflamme l'âme ;  
l'homme qui est dans les bonnes œuvres l'éteint<sup>1717</sup>.
71. La connaissance refuse le cri et blasphème ;  
la sagesse fuit les paroles trompeuses.
72. Doux le miel et plaisant le rayon,  
mais la connaissance de Dieu est plus douce que les deux.
73. Écoute, moine, les paroles de ton père  
et n'extirpe pas son enseignement.  
Et s'il t'envoya dans quelque part, il va avec toi,  
et par ton intelligence laisse-le t'accompagner,  
car ainsi tu fuis les pensées mauvaises,  
et les démons pollués ne te prévaudront.  
S'il te confie de l'argent, ne le gaspille pas,  
et si tu en gagnes, donne-le.
74. Mauvais administrateur accable les âmes de ses frères ;  
et l'homme rancunier n'aura pas pitié d'eux.
75. Qui mal dépense le travail du monastère, pèche contre Dieu,  
et qui néglige son travail ne sera pas sauvé de la punition capitale.
76. Le mauvaise gérant mal administre,

---

<sup>1714</sup> Ou « et la perfection engendre l'intellection ».

<sup>1715</sup> Ou « La connaissance engendre la crainte de Dieu ».

<sup>1716</sup> Ou « et la crainte de Dieu nous donne la foi du Christ ».

<sup>1717</sup> éteindre l'âme.

et qui est juste donne à tous comme c'est convenable pour lui.

77. Qui parle mal de son frère sera retranché,  
et qui ne prend pas soin du malade ne verra pas la lumière.

78. Meilleur le séculier qui dans l'infirmité craint Dieu,  
que solitaire qui n'a pas pitié de son camarade.

79. Moine fol néglige les instruments de son métier,  
mais le sage en prend soin.

80. Ne dis pas : « Aujourd'hui je reste ; demain je sortirai ».  
Ce n'est pas avec connaissance que tu as raisonné là-dessus.

81. Moine gyrovague déclame paroles mensongères,  
et il trompe(ra) son père.

82. Qui orne ses vêtements et remplit son estomac  
alimente les pensées insensées  
et avec les chastes ne se mélange pas.

83. Si tu entre dans un village, ne t'approche pas aux femmes,  
et ne t'attarde pas dans leurs paroles.  
Comme en fait quelqu'un avale l'hameçon,  
ainsi l'âme est tirée vers eux.

84. Le solitaire longanime sera aimé,  
et celui qui énerve ses frères sera honni.

85. Le Seigneur aime le solitaire humble<sup>1718</sup>  
et il éloignera de lui le solitaire effronté.

---

<sup>1718</sup> Ou « Le solitaire doux aime le Seigneur »

86. Solitaire paresseux murmure beaucoup,  
et celui qui aime le sommeil prend en tout temps des prétextes pour le mal de tête.
87. [*linea om.*]  
Toutefois, s'il<sup>1719</sup> souffre vraiment, souffre-toi aussi avec lui ;  
en fait, faisant ce, tu réjouis son cœur  
et amasses pour toi un grand trésor au ciel.
88. Le moine qui laisse de garder les paroles de son père  
blasphème la vieillesse de celui qui l'a engendré,  
et parle mal de la vie de ses enfants,  
mais le Seigneur le dédaignera.
89. Qui cherche des prétextes se sépare des frères,  
et il reproche son père.
90. Ne prête pas ton oreille aux paroles contre ton père,  
et n'excite pas l'âme de qui veut le déshonorer,  
que le Seigneur ne se fâche pas de ton travail,  
et n'efface ton nome du livre des vivants.
91. Qui obéisse à son père s'aime lui-même,  
mais celui qui repondéra tombe dans les malices.
92. Heureux le moine qui garde les commandements du Seigneur,  
et saint celui qui conserve les paroles de ses pères.
93. Le solitaire paresseux reçoive beaucoup dommages,  
et s'il ose [rester] dans son comportement, il augmentera ses dommages.
94. Celui qui garde sa langue dans la rectitude procède dans sa vie,  
et celui qui surveille son cœur sera rempli de connaissance.

---

<sup>1719</sup> Le sujet de cette phrase est le même du 86.

95. Le moine qui a deux paroles trouble les frères,  
et le fidèle est dans la quiétude.
96. Celui qui confie à sa continence tombera,  
et celui qui s'humilie sera exalté.
97. Ne t'adonne pas au rassasiement de ton ventre,  
et ne te remplis pas de sommeil nocturne,  
car en cette manière tu deviendras pur  
et l'esprit du Seigneur viendra sur toi<sup>1720</sup>.
98. L'irascibilité de qui psalmodie s'apaise en lui,  
et le longanime en tout n'est pas troublé.
99. De la douceur s'engendre la connaissance ;  
et de l'arrogance l'ignorance.
100. Comme l'eau fait croître les plantes,  
ainsi l'humiliation de l'irascibilité élève le cœur.
101. S'éteindra le luminaire de l'homme qui cherche le banquet,  
et son âme verra la noirceur.
102. Pèse à la balance ton pain et bois ton eau avec mesure  
et l'esprit de fornication fuit de toi.
103. Donne du vin aux vieillards et porte des aliments aux malades,  
car ils ont épuisé les chairs de leur jeunesse.
104. Ne fais pas tomber ton frère,  
et ne te réjouis pas de sa chute,  
car le Seigneur connaît ton cœur,

---

<sup>1720</sup> Lc 1,35a

et t'abandonnera au jour de la mort.

105. Le solitaire sage est sans passions ;  
le fol endurera les maux.

106. Le Seigneur aveuglera l'œil mauvais,  
mais il sauvera l'œil bon de la noirceur.

107. Comme une étoile au ciel et le palmier dans le jardin,  
ainsi dans l'âme humble, l'intellect pur.

108. L'homme sage scrute les paroles de Dieu  
mais qui est sans sagesse s'en gaussera.

109. Qui hait la connaissance de Dieu et chasse de lui sa vision [contemplation],  
est semblable à qui enfonce une lance dans son cœur.

110. Meilleur la connaissance de la Trinité que toute la connaissance des incorporels,  
et la vision de son intellection que les raisons de tous les éons.

111. La vieillesse des vieillards est leur douceur ;  
leur vie, la connaissance de la vérité.

112. Un jeune doux supporte beaucoup (des choses),  
mais le vieillard pusillanime, qui (le) soutiendra ?  
J'ai vu le vieillard fâché élevé dans ses années,  
mais le jeune a plus d'espérance que lui.

113. Qui scandalise les séculiers ne fuira pas de la punition,  
et celui qui les énerve déshonore son nom.

114. Le feu consumera celui qui trouble l'Église de Dieu ;  
la terre engloutira celui qui résiste au prêtre.

115. Qui aime les abeilles, en mangera de leurs rayons,  
et qui les rassemble satisfera [soi-même] du miel<sup>1721</sup>.
116. Honore le Seigneur et tu examineras les raisons des incorporels,  
sers-Le, et il te montrera les raisons des éons.
117. Sans la connaissance, le cœur ne s'élève pas,  
comme aussi l'arbre ne germe pas sans irrigation.
118. La vertu des conduites [est] la chair du Christ ;  
et celui qui la mange deviendra sans passions.
119. Sang du Christ [est] la vision (/contemplation) des choses qui existent,  
et celui qui le boive deviendra sage de lui.
120. Poitrine du Christ [est] la connaissance de Dieu ;  
et celui qui s'y penche parlera sur la divinité.
121. Gnostique et pratique se rencontre l'un l'autre.  
Entre les deux se tient le Seigneur.
122. Celui qui acquiert la charité, acquiert un trésor ;  
et il a reçu grâce par Dieu.
123. La sagesse discerne les enseignements des démons,  
l'intellection débusque leur astuce.
124. Ne rejets pas les enseignements saints  
qu'ont établis les pères,  
et n'abandonne pas la foi de ton baptême,  
et ne dépose pas le sceau spirituel,  
afin que le Seigneur soit dans ton âme

---

<sup>1721</sup> Cfr. Ps 81,16

et te protège au jour mauvais.

125. Les paroles d'hérétiques [sont] messagères de mort,  
qui les reçoit perdra son âme.

126. Maintenant donc, fils écoute moi,  
et n'approche pas de porte des hommes iniques ;  
ne marche pas sur leurs pièges pour n'y être pas pris.  
Tiens ton âme à l'écart de la connaissance fausse.  
Moi aussi en fait très souvent je leur ai parlé,  
et j'ai dépisté leurs paroles ténébreuses,  
et j'y ai trouvé venin d'aspics.  
Il n'y a pas de prudence en eux et pas de sagesse en leurs paroles,  
et tous ceux qui reçoivent périront,  
et ceux qui les aiment seront remplis des maux.  
J'ai vu les pères de leurs enseignements,  
et dans la terre déserte je les ai rencontrés,  
car les ennemies du Seigneur m'avaient touché,  
et les démons, à paroles, ont luttés contre moi,  
et je n'ai pas vu de lumière véritable dans leurs paroles.

127. L'homme mensonger déchoit de Dieu,  
et qui trompe son prochain déchoit dans les maux.

128. Meilleur le paradis de Dieu que le jardin potager,  
et le fleuve de Dieu que le grand fleuve qui enténébre la Terre.

129. Plus digne de foi est l'eau des cieux  
que l'eau des sages de l'Égypte, qui puisent de la Terre.

130. Comme en fait ceux qui montent sur les roues, sont par terre,  
aussi ainsi ceux qui enflent leurs paroles, ont été humiliés en elles.

131. La sagesse de Dieu élève le cœur,

et l'intellection le purifie.

132. Les raisons sur la Providence sont obscures, et difficile à la compréhension [est] la vision (contemplation) du jugement, mais l'homme parfait les comprendra.
133. Et qui purifie soi-même voit les natures intelligibles ; et le solitaire tranquille comprend les raisons des incorporels.
134. Blasphème celui qui dit que la Trinité Sainte est une créature, et celui qui désavoue le Christ, ne la connaîtra pas.
135. La vision (contemplation) des mondes élargisse le cœur. Les paroles sur la Providence et sur le jugement éternel l'élèvent.
136. La connaissance des incorporels élève l'intellect et le soulève grâce à la Sainte Trinité.
137. Souvenez-vous du monsieur qui vous a donné de sages proverbes et n'oubliez pas mon âme faible au temps de la prière.

*Ad virginem*

Texte syriaque (S<sub>1</sub>) et traduction française

*codices*

- D= BL Add. 14579, ff. 31v-33r
- G= BL Add. 14728, ff. 71v
- K= BL Or. 2312, ff. 139v-140v
- L= Ming. Syr. 68, ff. 68v-70r
- N= Vat. Sir. 126, ff. 250r-250v

*manus codicorum*

γ= GKLN

1722. דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ.

1

אָשְׁמַחֵם, <sup>1723</sup> לְחַסְדָּם וְסִבְחָם.

וְלֹא יִשְׁמַחֵם לְחַסְדָּם.

2

וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ <sup>1724</sup> וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ <sup>1725</sup> וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ.

וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ <sup>1726</sup> וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ <sup>1727</sup>.

3

אָשְׁמַחֵם <sup>1728</sup> וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ \*D:32r

וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ.

4

<sup>1722</sup> D דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ; G דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ; K. דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ; LS דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ; N דַּלְתָּהוּ דְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ וְיִצְחָק בְּרַבְרַבִּי חֵיִלָּהּ

<sup>1723</sup> D אָשְׁמַחֵם; G אָשְׁמַחֵם

<sup>1724</sup> N וְיִצְחָק; DGKL וְיִצְחָק

<sup>1725</sup> K וְיִצְחָק

<sup>1726</sup> D *tantum seyame*

<sup>1727</sup> D וְיִצְחָק

<sup>1728</sup> L אָשְׁמַחֵם

1730 <sup>1729</sup> חסדא דהאמא, <sup>1729</sup> חסדא דהאמא, <sup>1730</sup> חסדא דהאמא.

1731 חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

5

<sup>1732</sup> חסדא דהאמא.

<sup>1733</sup> חסדא דהאמא, <sup>1733</sup> חסדא דהאמא \*T:92r

6

<sup>1734</sup> חסדא דהאמא <sup>1735</sup> חסדא דהאמא.

חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

<sup>1736</sup> חסדא דהאמא <sup>1737</sup> חסדא דהאמא <sup>1737</sup> חסדא דהאמא.

7

חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

<sup>1738</sup> חסדא דהאמא <sup>1739</sup> חסדא דהאמא <sup>1740</sup> חסדא דהאמא.

8

<sup>1741</sup> חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

\*L:69r

<sup>1729</sup> חסדא דהאמא

<sup>1730</sup> G+ חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

<sup>1731</sup> G+ חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

<sup>1732</sup> G חסדא דהאמא

<sup>1733</sup> D חסדא דהאמא ; G חסדא דהאמא

<sup>1734</sup> D om. seyame

<sup>1735</sup> L חסדא דהאמא

<sup>1736</sup> KL om. seyame

<sup>1737</sup> GLN חסדא דהאמא

<sup>1738</sup> D tantum seyame ; N חסדא דהאמא (?)

<sup>1739</sup> D tantum seyame

<sup>1740</sup> G+ חסדא דהאמא חסדא דהאמא חסדא דהאמא.

<sup>1741</sup> D tantum seyame

1742\* ארבעה עשרה ימים

9

1743 לע ארבעה עשרה ימים 1744 ארבעה עשרה ימים 1745 לע ארבעה

1746 לע ארבעה עשרה ימים 1747 ארבעה עשרה ימים

1748 ארבעה עשרה ימים

ארבעה עשרה ימים

10

1749 ארבעה עשרה ימים

1750 ארבעה עשרה ימים 1751 ארבעה עשרה ימים

11

ארבעה עשרה ימים

ארבעה עשרה ימים

12

1752 ארבעה עשרה ימים 1753 ארבעה עשרה ימים 1754 ארבעה עשרה ימים 1755 ארבעה עשרה ימים

1756 ארבעה עשרה ימים

1742 G+ ארבעה עשרה ימים

1743 GD לע

1744 ארבעה עשרה ימים

1745 K ארבעה עשרה ימים

1746 K לע

1747 ארבעה עשרה ימים

1748 G hic desinit

1749 D ארבעה עשרה ימים

1750 N ארבעה עשרה ימים

1751 KN om. seyame ; T ארבעה עשרה ימים

1752 D tantum seyame

1753 L om.

1754 D ארבעה עשרה ימים

1755 D ארבעה עשרה ימים

1756 D ארבעה עשרה ימים

13

לֵא הַהֲלֵם <sup>1757</sup> מַעֲבֹדִים לְתַלְמֵי מִתְנַפְּלִים.

וְהַיְתָּעֲבֹדִים <sup>1758</sup> וְחִסְתֵּם אֶתְּעֹבְדֵיכֶם \*.

14

כִּתְּבוּ אֶתְּדִבְרֵי לֵא הַסֵּם.

וְלִנְתָנֵהֶם בְּחֵץ לֵא הַסֵּם <sup>1759</sup>.

לְפָנֶיךָ אֱלֹהֵי, <sup>1760</sup> לְפָנֶיךָ מִדֵּבַר חַיִּים:

כִּי כִלְכִלְתֶּם אֶתְּסֵם <sup>1761</sup> חַיִּים \* \*T:92v

15

וְהִסֵּם אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם.

וְהִסֵּם אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם \*.

16

מִדֵּבַר חַיִּים אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם.

וְהִסֵּם אֶתְּעֹבְדֵי <sup>1762</sup> אֱלֹהֵיכֶם \*.

17

לֵא הַסֵּם אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם.

וְהִסֵּם אֶתְּעֹבְדֵי אֱלֹהֵיכֶם \*.

18

<sup>1757</sup> D tantum seyame

<sup>1758</sup> הַיְתָּעֲבֹדִים γ

<sup>1759</sup> דִּבְרֵי

<sup>1760</sup> L om.

<sup>1761</sup> D tantum seyame

<sup>1762</sup> D tantum seyame

חבדגה דתבדגה,<sup>1763</sup> חבדגה רלמא \* חבדגה.  
הלל דחבדגה<sup>1764</sup> עכס<sup>1765</sup> חב חבדגה.  
חבדגה דחלמ עכס דחבדגה<sup>1766</sup> חב חבדגה<sup>1767</sup> חבדגה.  
עכס חב דחבדגה<sup>1768</sup> חב חבדגה \* חבדגה.

19

חבדגה רלמא חבדגה חבד<sup>1769</sup> חבדגה.  
חבדגה חבדגה דחבדגה \*

20

חבדגה רלמא חבדגה חבדגה<sup>1770</sup>.  
חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה<sup>1771</sup> חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה \*

21

חבדגה רלמא חבדגה חבדגה חבדגה.  
חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה<sup>\*D:32v</sup> חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה.

22

חבדגה רלמא חבדגה חבדגה חבדגה<sup>1772</sup>.  
חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה חבדגה<sup>1773</sup> חבדגה חבדגה \*

---

1763 LN. חבדגה חבדגה.  
1764 D tantum seyame  
1765 D+ חבדגה  
1766 K חבדגה  
1767 N+ חבדגה  
1768 N חבדגה  
1769 N חבדגה  
1770 L tantum ; D חבדגה ; KN חבדגה  
1771 L חבדגה  
1772 L חבדגה  
1773 D tantum seyame

23

כמנא דמ דגחי חכא ככננ<sup>1774</sup>.

כא א ח נפעהא כ חכא כ מ, ❖

24

לכ דהשלח חמ<sup>1775</sup> חלחאכ.

דלכ נפחנת, ללכר.

נתחלל לשה עתה דתי כ ❖ ❖

25

כדחכא חלילתהא חר ח חחר:

הלכ א ע<sup>1776</sup> נז א \*כא דגחי לכה, <sup>1777</sup> אהעספ לכההאכ ❖ \*T:93r

26

i חכא דפא חכ<sup>1778</sup> אהא חכא דחא נפחא.

\*L:69v חמפח \*המשהא<sup>1779</sup> דפכ<sup>1780</sup>. אהסחל<sup>1781</sup> י חסנ<sup>1782</sup> חכא ❖

27

כחלחא חמחא ח חחר<sup>1783</sup> ל דלכ.

כמנא דמ<sup>1784</sup> דלכ חמחכא. כא ח חלילת חכא ❖

---

1774 D חכנת.  
 1775 L חל  
 1776 K om.  
 1777 N דגחי לכה אהא.  
 1778 D חכא  
 1779 K אהמשהא ; LN אהמכ  
 1780 י חפכר.  
 1781 D tantum seyame  
 1782 D י חסנ  
 1783 L חחר  
 1784 L om.

28

שפסק חובת נפלא.

הפסק אכל לנח.

29

האמא והבבסק חל שאלא דאמלמנ חבומסק.

שפסק חבומסק<sup>1785</sup> אפ מן חבומסק ❖

30

לך והבבסק דממא<sup>1786</sup> דמלר מממא<sup>1787</sup> דמלר.

חבומסק<sup>1788</sup> חבומסק<sup>1789</sup> חבומסק דאמלמנ חבומסק ❖

31

לך והבבסק חל תנא<sup>1790</sup> נחמא.

חבומסק<sup>1791</sup> דממא לך והבבסק ❖

32

חבומסק, לך והבבסק דחבומסק.

חבומסק דממא דממא. לך והבבסק<sup>1792</sup> ❖

33

---

1785 L חבומסק  
 1786 L דממא  
 1787 N דממא  
 1788 D חבומסק  
 1789 N om.  
 1790 L om.  
 1791 K חבומסק  
 1792 N חבומסק ; D tantum seyame



1797 *D tantum seyame*; N *הַלְכָה* לַחֲזוֹ.

1798 *D tantum seyame* \*K:140v *הַלְכָה* לַחֲזוֹ \*הַלְכָה

39

הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

1799 *L om.* *הַלְכָה* לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ \*הַלְכָה

40

הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

41

1800 *D tantum seyame* \*D:33r *הַלְכָה* לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ \*הַלְכָה

הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

42

1801 *N+ הַלְכָה* לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

1802 *N הַלְכָה* לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ \*הַלְכָה

1804 *N הַלְכָה* לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ הַלְכָה לַחֲזוֹ.

1797 *D tantum seyame*; N *הַלְכָה*

1798 *D tantum seyame*

1799 *L om.*

1800 *D הַלְכָה*

1801 *N+ הַלְכָה*

1802 *N הַלְכָה*

1803 *D הַלְכָה*

1804 *N הַלְכָה*

43

הגלוהוה דהא חזשחא<sup>1805</sup> דלכלהוה סעה<sup>1806</sup> לחפהוה.  
\*האסוה, סהאסוה, סהאסוה\*

44

יאה יאה דהאסוה לחפהוה.  
\*הגלוהוה דהאסוה יאה יאה סהאסוה\*

45

סאה, סאה<sup>1807</sup> סהאסוה<sup>1808</sup> סהאסוה סהאסוה.  
\*הגלוהוה סהאסוה יאה יאה סהאסוה\* \*L:70r

46

סאה, סאה סהאסוה יאה יאה סהאסוה, סאה יאה יאה סהאסוה.  
\*האסוה, סהאסוה יאה יאה סהאסוה סהאסוה\* \*T:94r

47

סאה סהאסוה סהאסוה סהאסוה סהאסוה.  
\*האסוה סהאסוה סהאסוה סהאסוה\*

48

סאה<sup>1809</sup> סהאסוה<sup>1810</sup> סהאסוה סהאסוה סהאסוה.

1805 L סהאסוה  
1806 D סעה  
1807 LN om.  
1808 N סהאסוה ; L סהאסוה ?  
1809 L om. seyame  
1810 LN om. seyame

1811 <sup>1811</sup> سلسی واکوځو ټو، <sup>1812</sup> ټولجا، <sup>1813</sup> .

هک له لور واکوځو

ټک <sup>1814</sup> واکوځو <sup>1815</sup> ټولجا ټو

49

له واکوځو له ټولجا ټولجا ټو.

هک له واکوځو <sup>1816</sup> ټولجا <sup>1817</sup> .

ټولجا واکوځو ټو <sup>1818</sup> لټو <sup>1819</sup> ټولجا <sup>1820</sup> ټو

50

له <sup>1821</sup> واکوځو ټولجا ټو.

ټولجا واکوځو له واکوځو ټو.

له لټو ټو <sup>1822</sup> ټو، <sup>1823</sup> ټو ټولجا ټو.

ټو <sup>1824</sup> ټو لټو ټو، ټو

[hic desinit]

1811 L om. seyame

1812 KLN om.

1813 KLN ټولجا

1814 D هک

1815 D tantum seyame

1816 D tantum seyame

1817 KN ټولجا

1818 L om. seyame

1819 LN om. seyame

1820 LN om. seyame

1821 K هک

1822 L ټو،

1823 L om.

1824 K ټو لټو ټو ; LN ټو ټو

## Du père Évagre, exhortation à une vierge

1. Aime le Seigneur : Il t'aimera ;  
sers-Le, et il éclairera ton cœur.
  
2. Honore ta mère comme la Mère du Christ,  
et n'exaspère pas la vieillesse de celle qui t'a enfantée.
  
3. Aime tes sœurs comme filles de ta mère,  
et ne quitte pas le chemin de la paix<sup>1825</sup>.
  
4. Lorsque le soleil se lève, qu'il te trouve que tu tiens le livre en tes mains  
et, après la deuxième heure, [que] tu t'approches à ton travail.
  
5. Prie sans cesse,  
et souviens-toi<sup>1826</sup> du Christ, qui t'a engendrée.
  
6. Renonce à l'encontre [avec] des hommes,  
qu'il n'y ait pas des images insensées dans ton âme,  
et que tu n'aies pas des scandales au temps de la prière.
  
7. Tu as le Christ comme bien-aimé :  
repousse de toi tous les hommes,  
et ne vivre pas une vie qu'est remplie d'ignominie.
  
8. Éloigne de toi l'irascibilité et la colère,  
et que la rage ne s'installe pas en toi.
  
9. Ne dis pas : « Aujourd'hui, je mange ; demain je ne mangerai pas »,  
en effet il n'y a pas de connaissance en ça.  
Effectivement ce sera dommage au corps

---

<sup>1825</sup> Lc 1,79b

<sup>1826</sup> Le verbe en syriaque est exprimé par : « être » au parfait + « souvenir » au parfait. Est-ce que cette formation indique continuité ?

et douleur à l'estomac.

10. Manger de la viande n'est pas beau, boire du vin n'est pas bon,  
il faut les porter à celles qui sont malades et non [à les autres].

11. Une vierge insolente ne vive pas,  
et celle libertine ne vois pas le fiancé.

12. Ne dis pas : « Ma servante m'a contristée, je l'en punis »,  
car il n'y a pas d'esclave entre filles de Dieu.

13. Ne prête pas ton ouïe à des parole vaines,  
et fuis les histoires insensées.

14. Ne vois pas les fêtes des démons  
et ne va pas aux banquets [de mariage] étrangers !  
car [elle est] impure d'auprès le Seigneur  
chaque vierge qui fait ces choses.

15. Ouvre ta bouche à la parole de Dieu,  
et retiens ta langue d'une pléthore de conversation.

16. Devant le Seigneur humilie ton âme,  
et sa droite t'élèvera<sup>1827</sup>.

17. Ne tourne pas le dos<sup>1828</sup> au pauvre le jour de sa détresse,  
et l'huile ne manquera pas en ta lampe<sup>1829</sup>.

18. Tous ce que tu fais, fais-le pour Dieu,  
et ne cherches pas la gloire par les hommes,  
car chaque gloire des hommes [est] comme la fleur de l'herbe<sup>1830</sup>,

---

<sup>1827</sup> cfr. Ps 117,16a

<sup>1828</sup> Littéralement « la face ».

<sup>1829</sup> cfr. Mt 25,1-13

<sup>1830</sup> Is 40,6

mais la gloire du Seigneur subsiste à jamais.

19. Le Seigneur aime la vierge douce ;  
l'irascible sera honnie.

20. La vierge obéissante obtient miséricordes,  
mais celle que n'obéisse pas est folle.

21. Le Seigneur (la) gâchera la vierge qui murmure,  
mais il délivrera de la mort celle qui croit.

22. Le rire [est] honteux et l'impudence est blâmable ;  
tous [ce qui est] fol s'entrelace à ces choses.

23. Celle qui embellit ses vêtements  
sera aussi loin de la chasteté.

24. Ne fréquente pas les mondaines,  
de peur qu'elles ne détournent ton cœur,  
et font cesser tes pensées honnêtes.

25. Par tes larmes, pendant les nuits, prie le Seigneur,  
que personne ne soit pas au courant lorsque tu pries, et tu trouveras grâce.

26. Le désir du plaisir et la soif des maisons étrangères,  
détournent la solidité de l'âme et anéantit sa bonne volonté.

27. La vierge fidèle ne craindre de rien,  
mais celle infidèle fuit même son ombre.

28. L'envie consume l'âme,  
et la jalousie la dévore.

29. Qui méprise sa sœur qui est en maladie,

est aussi très éloignée du Christ.

30. Ne dis pas : « Ceci à moi et cela à toi » :

dans le Seigneur Jésus-Christ, en fait, tout est commun<sup>1831</sup>.

31. Ne te renseigne pas sur la vie étrangère [=d'autrui],

et ne te réjouis pas de la chute de ta sœur.

32. Visite<sup>1832</sup> tes sœurs qui sont indigentes,

et ne t'élève pas pour ta noble naissance.

33. Ne hoquète pas un mot de ta bouche dans l'Église du Seigneur,

et que tes yeux n'errent ici et là,

car le Seigneur connaît ton cœur<sup>1833</sup>

et il voit toutes tes pensées.

34. Repousse loin de toi chaque désir mauvais,

et tes ennemis ne t'affligeront pas.

35. Psalmodie de tout ton cœur

et ne bouge pas seulement ta langue dans ta bouche.

36. La vierge folle aime l'argent,

mais la vierge sage donne aux autres même de sa nourriture.

37. Comme l'assaut de feu ne se contienne pas,

ainsi l'âme d'une vierge qui est blessée d'une flèche difficilement guérit.

38. Ne livre pas ton âme aux mauvaises pensées

de peur qu'elles ne souillent ton cœur

et déplacent de toi la prière pure.

---

<sup>1831</sup> Ac 2,44 et 4,32

<sup>1832</sup> cfr. Mt 25,36

<sup>1833</sup> cfr. Ps 43,22 et Ac 1,24

39. Lourde [est] la tristesse et d'une grande difficulté l'indolence,  
mais les larmes devant Dieu sont plus fortes qu'elles deux.
40. Faim et soif éteignent les désirs mauvais,  
mais la bonne veille purifie la conscience.
41. La colère et l'irascibilité bouleversent la charité,  
les cadeaux bouleversent le ressentiment.
42. Celle qui s'élève contre sa sœur,  
sera laissée hors de la chambre nuptiale.  
Et elle toquera à la porte  
et ne trouvera personne qui lui réponde.
43. Un vierge sans pitié, facilement sa lampe s'obscurcira,  
et elle ne verra pas l'époux quand il vient.
44. Le verre que se frappe sur la pierre se brise<sup>1834</sup>,  
et la vierge qui s'approche à un homme ne sera pas pardonnée.
45. Meilleure est la femme séculière humble [et] douce  
que la vierge irascible et énervée.
46. Celle qui attire avec paroles du rire les paroles d'un homme vers elle,  
est semblable à celle qui se place un nœud coulant à son col.
47. Comme la perle dans un soucoupe d'anneau d'or,  
ainsi la vierge qui se couvre dans la chasteté.
48. Chants des démons et flûtes fragilisent l'âme  
et détruisent sa vigueur tout le temps,

---

<sup>1834</sup> Litt. « se sépare ».

et ne se prennent pas soin de toi  
et tu ne tomberas pas dans l'ignominie.

49. Ne prends pas plaisir avec les facétieux  
et ne complais pas avec les [mots] moqueurs.  
car le Seigneur les a quittés.

50. Ne moque pas ta sœur qui mange  
ne t'élève pas pour ta continence,  
car tu ne sais pas ce que le Seigneur pense  
et qu'est-ce qu'il trouve se tenir devant lui.

[*hic desinit*]

*Ad monachos*

Texte syriaque (S<sub>2</sub>) et traduction française

*codices*

H= BL Add. 17165, f. 15r-22v

E= BL Add. 14616, f. 26r-33r

לֵה אֲנִי אֵלֶיךָ כְּלֵם הַחֲסִידִים חֲסֵד אֵלֶיךָ . וְאַחַת כֵּן כְּדָתְךָ אֵלֶיךָ \*<sup>1835</sup>

1

וְדַחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

וְדַחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ<sup>1836</sup> חֲסֵד אֵלֶיךָ .

וְדַחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ<sup>1837</sup>

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ \*<sup>1838</sup>

2

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ אֵלֶיךָ .

3

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

4

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

אֵלֶיךָ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ דַּחַדְתֵּךְ .

<sup>1835</sup> E לֵה אֲנִי אֵלֶיךָ כְּלֵם הַחֲסִידִים חֲסֵד אֵלֶיךָ [...] דַּחַדְתֵּךְ אֵלֶיךָ [...]

<sup>1836</sup> E חֲסֵד

<sup>1837</sup> E *linea om.*

<sup>1838</sup> E *linea om.*

5

חשבון הנהלת הנהלת הנהלת.  
הנהלת הנהלת הנהלת.

6

הנהלת הנהלת הנהלת.  
הנהלת הנהלת הנהלת \*E:26v

7

הנהלת הנהלת הנהלת \*H:15v  
הנהלת הנהלת הנהלת.

8

הנהלת הנהלת הנהלת.  
הנהלת הנהלת הנהלת.

9

הנהלת הנהלת הנהלת.  
הנהלת הנהלת הנהלת.

10

הנהלת הנהלת הנהלת.  
הנהלת הנהלת הנהלת.

11

לך הולך כחפזך מלחמה לפרזי.  
הלך נא אהב כעבדך סוף זעך.  
אפי מן חן דלודך חסדך לבר.  
מחך אפ לנודך זעך מדגך חפך.

12

לחך שחך טח.  
מחך דג דלך דלך מרך.

13

זכך מעך זדף חכך  
אחך דג חכך ללך חן מחך

14

מן דחך לך חן חלדחכח, דלך אחך מרך.  
חן דומח דג \*חלעך לך חסך לטחך. <sup>\*E:27r</sup>

15<sup>1839</sup>

לך אכפך אשך  
אחלעך, לחלך  
הלחך לך חכך לך דחחך.  
לך אכחך לטחך \*חחח. <sup>\*H:16r</sup>  
חן מחך חחך חפחך נפחך.

<sup>1839</sup> E om.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

16

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה<sup>1840</sup> וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה.

17

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה<sup>1841</sup> וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

18

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה<sup>1842</sup> וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

19

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה<sup>1843</sup> וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

20

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַיְיָ אֶת קוֹל הַבְּתוּלָה<sup>1844</sup> וְהָיָה לָהּ כַּחֲמוֹתָהּ.

<sup>1840</sup> H כַּחֲמוֹתָהּ

<sup>1841</sup> E וְהָיָה

<sup>1842</sup> E+ לְבַת

<sup>1843</sup> E וְהָיָה

<sup>1844</sup> E om.

21

ק הן לחסודו קמחודו קמחודו.  
 חודו קמחודו קמחודו.  
 חודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.

22

קמחודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.

23

קמחודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.

24

קמחודו קמחודו קמחודו.  
 קמחודו קמחודו קמחודו.

---

1845 E om.  
 1846 E  
 1847 E linea om.  
 1848 E linea om.  
 1849 E linea om.

25

משהו דליל לט' יתכן שהחשב.  
החידוש דה' לחיובך כחידוש שנתה.

26

לכ' <sup>1850</sup> חשבון חמ' א-ט-ח-י.  
ח' חידוש דשנת חמ' <sup>1851</sup>.

27

י' חידוש דז' חליל מ' <sup>1852</sup>.  
י' חידוש <sup>1853</sup> דה' <sup>1854</sup> דלכ' א-ט-ח-י דאלמ' א.

28

מ' א-ט-ח-י חל' חשב.  
א' שנתה ח' חידוש חל' א-ט-ח-י.

29<sup>1855</sup>

ד' חידוש ח' חידוש.  
ח' חידוש ח' חידוש.

30

ח' חידוש ח' חידוש חשב' שנתה.

---

<sup>1850</sup> E+ דה'  
<sup>1851</sup> E+ שנתה.  
<sup>1852</sup> E om.  
<sup>1853</sup> E חל' א-ט-ח-י  
<sup>1854</sup> E om.  
<sup>1855</sup> E om.

הַיְהוּדִים לְמַעַן יִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

31

כִּי יִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

32<sup>1856</sup>

חֲזַק, חֲזַק וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

לְחַזְקָתָם וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

33

דֵּי לֵךְ פֶּסַח וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.<sup>1857</sup>

34<sup>1858</sup>

כִּי יִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית \*וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

35<sup>1859</sup>

לְחַזְקָתָם וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

36<sup>1860</sup>

כִּי יִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית וְיִשְׁמְרוּ אֶת הַבְּרִית.

---

<sup>1856</sup> E om.

<sup>1857</sup> E וְיִשְׁמְרוּ

<sup>1858</sup> E om.

<sup>1859</sup> E om.

<sup>1860</sup> E om.

37<sup>1861</sup>

חַן חַי לֵב אֲחֵיכֶם חַן חַן בְּעֵינֵיכֶם.  
לִבְכֶם הֵן דְּחַמְדֵיכֶם נִלְשָׁה בְּעֵינֵיכֶם צַעַר.

38

לֵב נִצְוָה <sup>1862</sup> לֵב שִׁיבֵה.  
הֵלֵב נִצְוָה <sup>1863</sup> לֵב חֲסִידֵיכֶם.  
הֵלֵב \*וְיִזְכֶּר מִדְּבַר דְּפִלְזֵי. <sup>\*E:28r</sup>  
הֵסֵעַ לְפָנֶיךָ אֲחֵיכֶם חֲסִידֵיכֶם.

39

לֵב וְיִזְכֶּר מִדְּבַר כִּדְוֵי מִן אֲחֵיכֶם שִׁיבֵה.  
הֵסֵעַ פִּלְמֵשֶׁה <sup>1864</sup> אֲחֵיכֶם חֲסִידֵיכֶם.  
חֲסִידֵיכֶם <sup>1865</sup> הֵלֵב כִּדְוֵי לִשְׁתֵּי כִדְוֵיכֶם.  
הֵלֵב נִצְוָה לְבִיכֶם חֲסִידֵיכֶם.

40

פִּלְמֵשֶׁה דְּחַמְדֵיכֶם חֲסִידֵיכֶם דְּבַר חֲסִידֵיכֶם.  
פִּלְמֵשֶׁה <sup>1866</sup> דְּבַר <sup>1867</sup> הֵלֵב לִשְׁתֵּי כִדְוֵיכֶם דְּפִלְזֵי.

---

<sup>1861</sup> E om.  
<sup>1862</sup> E om.  
<sup>1863</sup> E om.  
<sup>1864</sup> E פִּלְמֵשֶׁה  
<sup>1865</sup> E חֲסִידֵיכֶם  
<sup>1866</sup> E פִּלְמֵשֶׁה  
<sup>1867</sup> E om.

41

כדנא דאלמא מכללמא דנא זנעא.  
לדנא דנא דנא דנא דנא \*

42

1868 פלמפל מנא נאמא דנא.  
נא דנא דנא דנא דנא

43

כדנא דאלמא אנהא דנא.  
נא דנא דנא דנא דנא 1869

44

\*H:17v פמס מנא נא כדנא דנא.  
נא דנא דנא דנא דנא

45

נא דנא דנא דנא דנא.  
דנא דנא דנא דנא דנא

46

\*E:28v כנא 1870 דנא נא 1871.  
נא דנא דנא דנא דנא

---

1868 E linea om.  
1869 E linea om.  
1870 E כנא  
1871 E דנא

47

עומד ליהוה ויפגעו ליהוה עתה.  
הוא המעלה<sup>1872</sup> תכליתו ויסודו.  
הוא הנהיגו כפי צרכיו.  
הוא מביאנו אל חסדו<sup>1873</sup>.

48

[om.]

49

הוא מביאנו אל חסדו ויפגעו ליהוה.  
הוא הנהיגו כפי צרכיו<sup>1874</sup>.

50

הוא מביאנו אל חסדו ויפגעו ליהוה<sup>1875</sup>.  
הוא הנהיגו כפי צרכיו.

51

הוא מביאנו אל חסדו ויפגעו ליהוה.  
הוא הנהיגו כפי צרכיו.

52

הוא מביאנו אל חסדו ויפגעו ליהוה.

---

<sup>1872</sup> E המעלה  
<sup>1873</sup> E *linea om.*  
<sup>1874</sup> E הפנים  
<sup>1875</sup> E *tantum* ד-

שלכך גם דרך הנהל נהגו למ.

53

השכחה נחשבה נחשבה לפעל.  
השכחה<sup>1876</sup> גם נעשה נחשבה למ.

54

מ, נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה<sup>1877</sup> גם נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה לפעל.

55

נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.

\*H:18f  
\*E:29f

56

נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.

57

נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.  
נחשבה נחשבה נחשבה לפעל.

---

<sup>1876</sup> H נחשבה לפעל  
<sup>1877</sup> E נחשבה לפעל

58

ל די חפיק חסוד.  
השקע קיע קב <sup>1878</sup>.

59

מל <sup>1879</sup> תלוד קדודע. די עסד  
די חסוק סקל דסעקסטו.

60

קא דסעקס דדמק חסוד קדו.  
חוס ללוד דסטעט נעסוד.

61

קדע קא עבסודע <sup>1880</sup>.  
קדודע קדע קא.  
קא דקא זע קסוד קדודע די חסוד  
קא דקא זע קסוד עבסודע קדודע.

62

ל די חסוד עבסודע.  
די חסוד קדודע קדודע <sup>1881</sup> דודע קדודע.  
דלוד חסוד נעסוד.  
דלוד חסוד עבסודע.

1878 E .שקע  
1879 E מל  
1880 E קדודע  
1881 E קדודע

1882 מדין ליהוה אלו שחוקי חלוקת

למלכות \*E:29v 1883 דין 1884 הדגלה שחוקי.

63

1885 להפיק דאמנותו חזקת \*E:18v

הדגלה, חזקת של קאמנותו ד' חזקת.

64<sup>1886</sup>

חזקת חזקת חזקת חזקת חזקת.

שפיר דין דפולס פוסק דאמנותו חזקת חזקת חזקת.

65

חזקת חזקת חזקת חזקת.

שפיר דין דפולס חזקת חזקת חזקת.

66

דל שלכא ל' חזקת חזקת.

הדל שלכא חזקת חזקת חזקת חזקת.

67

שלכא חזקת חזקת חזקת חזקת.

חזקת חזקת חזקת חזקת חזקת.

1882 E *linea om.*

1883 E למלכות

1884 E *om.*

1885 E חזקת

1886 E *om.*

גל כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 ספר דג חבוי לספח דפפ.

דגל כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 ספר דג חבוי כחבוי כחבוי כחבוי.

כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 כחבוי דג חבוי<sup>1888</sup> כחבוי כחבוי.

כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 כחבוי דג חבוי כחבוי כחבוי.

כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 כחבוי דג חבוי<sup>1889</sup> כחבוי דג חבוי<sup>1890</sup> כחבוי כחבוי כחבוי.

כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.  
 כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי \*כחבוי כחבוי כחבוי כחבוי.<sup>\*H:19r</sup>

---

<sup>1887</sup> E om.

<sup>1888</sup> אכפ

<sup>1889</sup> E כחבוי

<sup>1890</sup> E de hic linea om.

<sup>1891</sup> E om.

אַרבען טעג פון דער פּאָלעס פּאַרטיי.  
 און אַלע אַנדערע פּאַרטייען פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער

74<sup>1892</sup>

זעט אַלע אַנדערע פּאַרטייען פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער

75

פון דער אַרבעטער פּאַרטיי פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער

76

זעט אַלע אַנדערע פּאַרטייען פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער

\*E:30r

77

פון דער אַרבעטער פּאַרטיי פון דער  
 אַרבעטער פּאַרטיי פון דער

---

1892 E om.  
 1893 E פּאַרטיי  
 1894 E לעבן  
 1895 E אַרבעטער  
 1896 E om.

78

לב חלוקה והעבר לנתק קטנה.  
הן מסתמך דלך חלוקה חל מינחה.

79

אסתיק<sup>1897</sup> שכלל כשר כתיבה אהבחה.  
שכר דה עמל י פהמ<sup>1898</sup>

80

לך דהאנה דמח<sup>1899</sup> מוזה אה, אהנה כשר אה.  
דלך מה א כשכחה<sup>1900</sup> זי אה מה

81

מסתמך פמה זי כחל י ילה.  
לי ע דמה דה נהנה כשרה.

82

הן דשכל \*ננהמה, אהלך חמה \*H:19v  
זי נשקח ליקה.  
הליקח לך דה.

83

א קח<sup>1901</sup> אה לפנה א ליקח לך אהמה.  
הלך א כשהה<sup>1902</sup> חמה.

1897 E מסתמך  
1898 E *linea om.*  
1899 E דמה  
1900 E שכר  
1901 E חל  
1902 E דחל

אבן ספיר למה הנהגו כלל יידיש.

מחבר מלכותי ארבעה.

84

אסתר 1903 הנהגת ארבעה שנים.

הנהגת ארבעה 1904. הנהגת ארבעה, שנהגו כלל ארבעה 1905

85

למה שנהגו שנהגו ארבעה.

למה שנהגו ארבעה 1906 חמש.

86

אסתר 1907 שנהגו ארבעה.

הנהגת ארבעה למה שנהגו ארבעה ארבעה למה.

87

ארבעה שנהגו ארבעה \*E:30v

ארבעה שנהגו ארבעה.

הנהגת ארבעה שנהגו ארבעה למה. 1908

הנהגת ארבעה שנהגו ארבעה 1909 שנהגו ארבעה 1910 ארבעה 1911 למה שנהגו.

---

1903 E שנהגו  
1904 E הנהגת ארבעה  
1905 E חמש  
1906 E שנהגו  
1907 E שנהגו  
1908 E *linea om.*  
1909 E שנהגו  
1910 E שנהגו  
1911 E *om.*

88<sup>1912</sup>

סגת דל ק דגף אפדמ, דאכמ,  
בזא חל סגת דלמ.  
מאכל מני א דממ,  
מזא דג בעלמ.

89

דמ חלמ אפז ח אכמ.  
מלמ דממ חלמלמ מממ.

90<sup>1913</sup>

ל דמ ל אדמ לממל אפז א דחל אכמ.  
ממממל חלמ מ ח דמ ח.  
דל ח דמ חל חממ.  
ממל מממ ח ממל דממ.

\*H:20r

91

ח דמל למ דממ חמל לממ.  
ח דמ דממ לממלמ מל חמממ.

92<sup>1914</sup>

מממל למ סגת דגף אפדמ, דממ.  
מממ אכמ, ח דגף חל דאכמ.

---

<sup>1912</sup> E om.  
<sup>1913</sup> E om.  
<sup>1914</sup> E om.

93

מסעך שבחך נשפך.  
אך גם לא נדמו אף אשכנזי נכד.

94

כן הנה לעת הדין ארזאמא.  
כן <sup>1915</sup> הנה לחם שחלק נחמד.

95

אמנם <sup>1916</sup> דהכלל בזה לך חזק לרוב.  
ממנו גם כעל מוסר.

96

כן דהכלל כל דהבית, הלא כל חזק נעל.  
כן דהשחק גם שחזק.

97

לא דהרוב <sup>1917</sup> בזה שחזק דחזק.  
הלא דהחלק גם שחזק דללל.  
מכך לך דהמסר נעל.  
מזה דהמסר דהן חלק.

---

<sup>1915</sup> E נחך  
<sup>1916</sup> E מסעך  
<sup>1917</sup> E+ גם

98

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

99

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים \*H:20v

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

100

אֲבָרָה הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

מִיָּד הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

101

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים <sup>1918</sup> הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

102

אֲבָרָה לְשֹׁחֵטִים הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

103

מִיָּד הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים <sup>1919</sup> מִיָּד הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים.

<sup>1918</sup> E דָּבָר

<sup>1919</sup> E הַיְהוּדִים זָעִים לְשֹׁחֵטִים

104

לֹא הָיָה לָּךְ פֶּסַח לְשָׁנָה.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.<sup>1920</sup>

105<sup>1921</sup>

וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.

106

וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.<sup>1922</sup>

107

וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.<sup>1923</sup>  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.<sup>1924</sup>

108

וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה, דְּאֵלֶיךָ.  
וְלֹא הָיָה לָּךְ חֹמֶל לְשָׁנָה.

---

<sup>1920</sup> E tantum  
<sup>1921</sup> E om.  
<sup>1922</sup> E tantum  
<sup>1923</sup> E tantum  
<sup>1924</sup> E tantum seyame

109<sup>1925</sup>

הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ לְבַת הַיָּבֵשׁ

110<sup>1926</sup>

הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.

111<sup>1927</sup>

הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.

112

הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.

113

הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.  
הַהַר הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ אֶת־הַיָּבֵשׁ.

1925 E om.  
1926 E om.  
1927 E om.  
1928 E לחלק  
1929 E+ אס  
1930 E om. seyame  
1931 E התי

114

לחך דהכילס גדוהא דהיזר אהאטעמ, איהא.  
לדמאק דה למהל במהא אהאטעמ, איהא.

115<sup>1932</sup>

מך דזעק דהאיהא. נאמל איהא  
דהגע למך נעמד דמא.

116

מיה לזיר אהאיד זיל דחל איהא.  
פלמ למ נילא <sup>1933</sup> איהא <sup>1934</sup> דחלמ.

117

דה מיהא ל אהאיהז <sup>1935</sup> ליה.  
אמלמ דה עמל ל נעיד <sup>1936</sup>.

118

פזימ דהעמל דהזיר דפאלסא.  
דהאחל למ עמל דה עמל.

119

דממ דהעמל מוהא דהזיר.  
דהעמל למ מוהא למ.

---

<sup>1932</sup> E om.

<sup>1933</sup> E+ לך

<sup>1934</sup> E מיהא

<sup>1935</sup> E אהאיהז

<sup>1936</sup> E נעיד

120

מגדל המעשר אגודת 1937 האגודה  
הגדלה 1938, חלק 1939, מגדל המעשר\* אגודת.  
\*H:21v

121

הגדלה חלקה פחה מן אגודה  
הגדלה 1940, הגדלה חלקה מן אגודה.

122

הגדלה חלקה מן אגודה.  
הגדלה חלקה מן אגודה.

123

הגדלה חלקה 1941, הגדלה חלקה 1942, הגדלה חלקה  
הגדלה חלקה\* חלקה. \*E:32r

124

הגדלה חלקה 1943, הגדלה חלקה  
הגדלה חלקה.

---

1937 E אגודה  
1938 E אגודת  
1939 E חלק  
1940 E חלקה  
1941 E אגודת  
1942 H om. seyame  
1943 E אגודה

ממחברתו ד. ר. קאהן, 1944 ארבעים.

הוא משהו כזה: רמז.

הוא כזה: רמז.

רמזי קאהן, 1945 כזה. 1946.

125

כל המושגים הללו הם רק דוגמה.

ההפך למשפט 1947 \*רמז

126

הוא ד. ר. קאהן.

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז.

רמזי קאהן, 1948 \*רמז

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז. 1949

רמזי קאהן, 1950 \*רמז. \*H:22r

הוא משהו כזה: רמז.

הוא משהו כזה: רמז.

---

1944 H ממחברתו ד. ר. קאהן

1945 E קאהן

1946 E כזה

1947 E רמז

1948 E רמז

1949 E רמז

1950 E *linea om. ad finem capituli*

חלוצתה, הנהיגה פלגה ב.  
הנהיגה חלקה אהבה ע.  
הנהיגה ענה בפה לחמה

127

הנהיגה הנהיגה בפה אלה.  
הנהיגה הנהיגה בפה אלה.

128

הנהיגה הנהיגה בפה אלה.  
\*E:32v הנהיגה הנהיגה בפה אלה. הנהיגה הנהיגה בפה אלה.

129<sup>1951</sup>

הנהיגה הנהיגה בפה אלה.  
הנהיגה הנהיגה בפה אלה.

130

הנהיגה הנהיגה בפה אלה.  
הנהיגה הנהיגה בפה אלה.

131

הנהיגה הנהיגה בפה אלה.  
הנהיגה הנהיגה בפה אלה.<sup>1952</sup>

132

<sup>1951</sup> E om.

<sup>1952</sup> E מהנהיגה

העשהך דכל פתיעומ, דאלמא. חסמא חכמא סוהא דהדיבא.

לכא דמ דפלג פתיעומ, דאלמא טב אלא.

133

מ דהכא נפמ סא חסא דתלמא.

מלמא דכל תיעא טב אסטמא<sup>1953</sup> חסמא<sup>1954</sup>.

134

חל דאכא דכחא מ, הללמא חסא\* חסמא דאלמא. \*H:22v

מ דתלמא לחסמא ל סאמא.

135

מאמא דתלמא חסמא ללמא.

מלמא דמ דכל תיעא פתיעומ, דאלמא חסמא ללמא.

136

מממא דתיעא חסמא חסמא חסמא.

מממא הללמא חסמא חסמא ללמא.

137

מממא חסמא ללמא\* חסמא חסמא חסמא. \*E:33r

מממא חסמא ללמא חסמא חסמא חסמא...

<sup>1953</sup> E om.

<sup>1954</sup> E om.

## Pour les frères qui sont en [une] habitation réunie et ensemble demeurent dans les monastères.

1. Héritiers de Dieu, écoutez les paroles de Dieu.  
cohéritiers du Christ, recevez les discours du Christ,  
pour les donner aux cœurs de vos enfants,  
et leur enseigner paroles de sages.
2. Bon père instruit ses fils,  
mauvais père les perdra.
3. La foi est le principe de la charité,  
et fin de la charité, connaissance de Dieu.
4. Crainte du Seigneur garde l'âme,  
et la privation des aliments la fortifie.
5. La continence de l'homme engendre l'espérance,  
et la bonne espérance le glorifie.
6. Qui traîne en esclavage son corps sera sans passion,  
et qui l'exalte [est] mieux [de qui] le fera souffrir.
7. L'esprit de fornication [est] dans le corps de ceux qui non se privent pas des aliments,  
et l'esprit de modestie [est] dans les âmes de ceux qui se privent des aliments.
8. L'anachorèse dans la charité purifie le cœur,  
et le changement dans la haine le trouble.
9. Mieux un homme qui est avec mille,  
qu'un solitaire qui est dans la haine et reclus en grottes éloignées.
10. Qui lie la rage dans son âme  
est semblable à celui qui cache du feu dans la paille.
11. Ne donne pas beaucoup d'aliments à ton corps  
et tu ne vois pas en sommeil des visions mauvaises.  
Comme en fait le feu brûle la forêt,  
ainsi aussi la faim éteint les visions mauvaises.
12. L'homme irascible sera peureux,  
et l'humble sera sans crainte.

13. Un vent mauvaise chasse le nuage,  
et la rage enlève le cœur de la connaissance.
14. Celui qui prie pour ses ennemis sera sans rage,  
et qui est vigile avec sa langue, il ne contriste pas son camarade (compagnon).
15. Si ton frère te contriste,  
fais-le entrer dans ta maison,  
et non t'attarde pas à entrer chez lui,  
mais mange ton pain avec lui :  
en effet, ce faisant tu libérerás (sauverás) ton âme  
et n'aurás pas de pierre d'achoppement au moment de ta prière.
16. Comme la charité se réjouit de la pauvreté,  
ainsi la haine est remplie de la richesse.
17. Le riche ne parviendra pas à la connaissance,  
comme le chameau n'entre pas dans le chas de l'aiguille :  
une de ceux n'est pas difficile pour Dieu.
18. Qui aime l'argent ne comprendra pas la connaissance,  
et qui l'amasse sera obscurcira.
19. Dans la tente des humbles réside le Seigneur.  
et dans les maisons des iniques foisonnent les malédictions.
20. Méprise Dieu qui transgresse sa loi :  
et qui la garde glorifie le Créateur.
21. Si tu imite le Christ, tu deviendras bienheureux,  
et ton âme mourra sa mort,  
et tu non recevra pas de ton corps aucune mal,  
mais ton départ sera mieux qu'un lever des étoiles,  
et ta résurrection resplendira comme le soleil.
22. Malheur à l'inique au jour de sa mort !  
e l'homme injuste périra au temps mauvais.  
Comme en effet le corbeau s'en part de son nid,  
ainsi l'âme impure de son corps.
23. Les anges conduiront les âmes des justes ;  
les démons supporteront les âmes des méchants.
24. Où entre la malice, il n'y a pas de connaissance,

mais les cœurs des justes seront remplis de connaissance.

25. Le solitaire qui n'a pas des amis se paupérise  
et celui qui nourrit les pauvres héritera des trésors.
26. Meilleur la pauvreté avec la connaissance  
de la richesse sans elle.
27. L'ornement de la tête est la couronne,  
et l'ornement du cœur, la connaissance de Dieu.
28. Acquiéris la science, et non l'argent,  
et la sagesse plutôt qu'une grande richesse.
29. Les justes hériteront le Seigneur,  
et les justes seront nourris de lui.
30. Qui a pitié des pauvres détruit son irascibilité [partie irascible],  
et qui les nourrit sera rempli des biens.
31. Dans le cœur humble reposera la sagesse ;  
trône de la connaissance, l'âme judicieuse.
32. Les ouvriers de malheurs recevront mauvais salaire,  
mais aux ouvriers de biens sera donnée bonne récompense.
33. Qui prépare un piège y en tombe,  
et qui le tend y sera pris.
34. Meilleur séculier humble  
que solitaire irascible.
35. L'irascibilité dissipe la connaissance,  
la longanimité<sup>1955</sup> la recueille.
36. Comme un mauvais vent qu'est en plein milieu des eaux,  
ainsi la partie irascible dans le cœur de l'homme.
37. Celui qui prie sans cesse<sup>1956</sup> échappe aux tentations ;  
les pensées troubleront le cœur du négligent.

---

<sup>1955</sup> Pr 19,11

<sup>1956</sup> cfr. 1Ts 5,17 (mais dans la *Peshitta* il y a . (هَجِيْ كَيْ تَلْعَ عَلَيْهِ).

38. Que le vin ne te délecte pas,  
que la viande ne t'égaye pas,  
de peur que tu ne augments pas les membres de ton corps,  
et que tu ne rassembles pas les pensées impures.
39. Ne dis pas « Aujourd'hui, fête, je bois du vin » ;  
demain, pentecôte : « Je mange de la viande ».  
Parce qu'il n'est pas de fête chez le solitaire sur la terre,  
et l'homme ne se remplira pas son ventre.
40. La Pâque du Christ est l'échappé des malices ;  
et sa pentecôte, résurrection de l'âme.
41. La fête du Dieu, détournement des offenses ;  
qui garde de l'énervement, la tristesse l'envahira.
42. La pentecôte du Seigneur, résurrection de la charité.  
Qui hait son frère tombe d'une grande chute.
43. La fête de Dieu, connaissance vraie.  
Qui repousse la fausse connaissance mourra maladroitement.
44. Meilleur le jeûne avec un cœur pure  
que des fêtes qui sont dans l'impureté de l'âme.
45. Qui chasse de son cœur les pensées mauvaises  
ressemble à celui qui prend les petits et [les] fracasse contre les pierres.
46. Le solitaire somnolent tombe dans les malices,  
mais celui qui veille deviendra comme un oiseau.
47. Ne te donne durant la veille des récits vains,  
et ne rejets pas les mots spirituels,  
car le Seigneur voit ton âme,  
et il ne te justifie pas de toutes les malices.
48. [om.]
49. Beaucoup de sommeil rassemble les tentations ;  
celui qui veille les met en fuite.
50. Comme le feu jauge la cire,  
ainsi la vielle, les mauvaises pensées.

51. Meilleur un homme qui dorme  
que solitaire qui veille en paroles vaines.
52. Rêve d'anges réjouit le cœur,  
rêve de démons le trouble.
53. Pénitence et humilité soutient l'âme,  
compassion et quietude l'exacerbent.
54. Souviens-toi en tout temps de ton passage  
et n'oublie pas le jugement qui perdure éternel,  
il tu n'auras jamais du péché en ton âme.
55. Si l'esprit de la dépression monte contre toi, ne quitte pas ta maison,  
et ne te détourne dans le temps de la preuve mortel profitable.  
Comme en fait on nettoie l'argent,  
ainsi ton cœur brillera.
56. Les larmes chassent l'esprit de dépression,  
et la prière brise l'esprit de tristesse.
57. Si tu désires les richesses fait beaucoup d'attention,  
et si tu l'aimes, tu patiras amèrement.
58. Ne continue pas [à retenir] un scorpion dans ton sein,  
ni des pensées mauvaises en ton cœur.
59. Tue les petits des serpents et n'a pas pitié,  
et tu ne recevras pas les douleurs de leurs pensées.
60. Comme le feu prouve/teste l'argent et l'or,  
ainsi la tentation, le cœur du solitaire.
61. Enlève de toi la vaine gloire,  
et éloigne de toi l'orgueil ;  
en fait qui cherche la gloire et l'honneur et non [la] trouve,  
et qui désire la gloire, sera vantard.
62. Ne livre pas ton intelligence à l'orgueil  
et ne dis devant Dieu : « Je suis puissant »,  
que le Seigneur ne laisse pas ton âme,  
et que les malicieux méchants ne t'épuisent  
car alors, à travers l'air, t'agiteront les ennemis  
et les nuits de crainte viendront vers toi.

63. La connaissance garde les conduites des moines,  
et qui s'éloigne d'elle tombe dans les mains des brigands.
64. Du rocher de l'esprit coulera le fleuve de la vie :  
l'âme qui pratique le commandement de Dieu boira de lui.
65. Instrument de choix [est] l'âme nette,  
et l'amertume comblera l'âme impure.
66. Sans lait l'enfant n'est pas nourri ;  
sans la force de l'âme, le cœur ne sera pas exalté.
67. La force de l'âme est antérieure à la charité,  
et la charité est antérieure à la connaissance.
68. À la connaissance s'ajoute la sagesse,  
et l'intellection engendre la force de l'âme.
69. La crainte du Seigneur engendre la sagesse,  
et la foi en Christ donne la crainte de Dieu.
70. Flèches ardentes enflamment l'âme ;  
l'homme judicieux l'éteint.
71. La connaissance refuse le cri et la blasphème<sup>1957</sup> ;  
la sagesse fuit les paroles de tromperie.
72. Savoureux le miel et doux le rayon,  
mais la connaissance de Dieu est plus douce que les deux.
73. Écoute, moine, les paroles de notre père  
et ne délaisse pas son enseignement.  
S'il t'envoya dans un lieu, que ton cœur médite en lui [l'enseignement],  
et ton pied ne dédaigne pas la vie avec lui [l'enseignement].  
Ainsi en fait tu seras capable et fuiras de pensées impures,  
et les démons malicieux ne te prédominent.  
S'il te confie de l'argent, ne le gaspille pas,  
et si tu en gagnes, retourne-le.
74. Le mauvais gérant accable les âmes des frères ;  
et qui détienne la rage n'aura pas pitié d'eux.

---

<sup>1957</sup> Ou « Le cri et la blasphème refusent la connaissance ».

75. Qui disperse les biens du monastère, inflige une perte à Dieu,  
et qui la néglige, [s'infligera] un tourment équitable.
76. Le gérant calomniant mal administre,  
mais le juste donne à chacun comme [c'est] équitable.
77. Qui calomnie ses frères mourra,  
et qui néglige les malades ne verra pas la lumière.
78. Meilleur le séculier qui serve les frères malades  
que le solitaire qui n'a pas de miséricorde pour son voisin.
79. Le solitaire sot néglige les instruments de son métier,  
mais le sage en prend soin.
80. Ne dis pas : « Aujourd'hui je suis ici et demain je pars ».  
Ce n'est pas avec sagesse que tu as réfléchi là-dessus.
81. Solitaire gyrovague réfléchit paroles mensongères,  
et il mal parlera au chef de son monastère.
82. Qui si lustre ses vêtements et remplit son estomac,  
réfléchit les pensées impures  
et ne suive pas les chastes.
83. Si tu entre dans un village, ne t'approche pas aux femmes,  
et n'échange pas des discours avec elles.  
Comme en fait quelqu'un avalera l'hameçon,  
ainsi ton âme sera tirée.
84. Le solitaire longanime sera aimé,  
et celui qui provoque ses frères sera honni d'après tous les hommes.
85. Le Seigneur aime le moine humble  
et il repoussera de lui le pervers.
86. Solitaire fainéant murmure beaucoup,  
et l'endormi prend le prétexte qu'il a mal de tête.
87. Si ton frère est triste, console-le ;  
et s'il souffre, prend soin de lui ;  
en fait, ce faisant, tu le réjouis  
et établis pour toi un grand trésor au ciel.

88. Le solitaire qui ne veut pas garder les commandements de son père,  
blasphèmera les cheveux blancs de celui qui l'a engendré,  
et calomnier ses fils,  
mais le Seigneur le méprisera.
89. Qui cherche un prétexte se sépare des frères,  
et il place le chef de son monastère dans la réprimande.
90. N'incline pas ton oreille à écouter la calomnie sur ton père,  
et ne seras pas inclus par le pervers  
que le Seigneur ne se fâche pas de ton travail,  
et n'efface ton nom du livre des vivants.
91. Qui écoute le chef du monastère s'aime lui-même,  
mais celui qui s'élève contre lui tombe dans les malices.
92. Heureux le moine qui garde les commandements du Seigneur,  
et juste est celui qui conserve les paroles de ses pères.
93. Solitaire fainéant sera beaucoup en besoin,  
mais s'il n'était averti, il perdrait son habit.
94. Qui garde sa langue procède dans ses vies,  
et qui garde son cœur sera rempli de connaissance.
95. Le solitaire qui parle avec deux cœurs trouble les frères,  
mais le fidèle sera dans la quiétude.
96. Qui confie à ses conduites et non au Seigneur tombera,  
et celui qui s'humilie sera exalté.
97. Ne t'incline pas vers le rassasiement du ventre,  
et ne te remplis pas de sommeil nocturne,  
car ainsi tu deviendras pur  
et l'esprit du Dieu reposera sur toi.
98. Qui psalmodie apaise l'irascibilité,  
et le longanime ne tremble pas.
99. De l'humilité s'engendre la connaissance ;  
et de l'irascibilité l'erreur.
100. Comme l'eau fait croître les plantes,

ainsi l'humilité élève le cœur.

101. S'éteindra la lumière de celui qui cherche le banquet,  
et son âme verra la noirceur.
102. Mange ton pain avec la balance et bois ton eau avec mesure,  
et l'esprit de fornication fuira de toi.
103. Donne du vin aux vieillards et porte des provisions aux malades,  
car ils ont brisé la chair de leur jeunesse.
104. Ne tendre pas un piège à ton frère,  
et ne te réjouis pas de sa chute,  
car le Seigneur scrute dans ton intelligence,  
et t'abandonnera au jour de la mort.
105. Le solitaire sage sera sans passion,  
et le sot sortira les malices.
106. Le Seigneur aveuglera l'œil mauvais,  
mais il sauvera le bon de la noirceur.
107. Comme une étoile est au ciel et le dattier dans le jardin,  
ainsi dans l'âme humble l'intelligence [pure]<sup>1958</sup>.
108. L'homme sage réfléchit les paroles de Dieu  
mais le sot s'en gaussera.
109. Qui hait la connaissance de Dieu et rejette ses commandements  
est semblable à qui se perce<sup>1959</sup> le cœur avec une lance.
110. Meilleur la connaissance de la Trinité que la connaissance des spirituelles,  
et sa vision (contemplation) que les raisons de tous les éons.
111. Les labours des vieux : la quiétude ;  
leur vie : connaissance de la vérité.
112. Un jeune doux supporte beaucoup (des choses),  
mais le vieillard pusillanime, qui (le) soutiendra ?  
J'ai vu le vieillard colérique glorifié dans sa vieillesse,  
mais l'espérance a été trouvé par le jeune, [et c'est] mieux de cela.

---

<sup>1958</sup> En syriaque il n'y a pas de sens avec ܠܘܥܘܬܐ.

<sup>1959</sup> Jn 19,34

113. Qui scandalise les séculiers ne [sera pas] loin des punitions,  
et qui les dérange déshonore son nom.
114. Le feu dévore celui qui dérange l'Église de Dieu,  
la terre engloutira celui qui résiste au prêtre.
115. Qui aime les abeilles, en mangera les rayons,  
et qui les rassemble satisfera [soi-même] du miel<sup>1960</sup>.
116. Honore le Seigneur et tu connaîtras les raisons des spirituelles,  
sers-Le, et il te révélera la connaissance de l'éon [monde ?].
117. Sans la connaissance, le cœur ne s'élève pas,  
et l'arbre sans irrigation ne germera pas.
118. Chair du Christ [sont] les conduites du travail ;  
et qui la mange deviendra sans passion.
119. Sang du Christ [est] la vision (/contemplation) des créatures,  
et qui le boive deviendra sage par lui.
120. Poitrine du Christ [est] la connaissance de Dieu ;  
et qu'y tombe sera ami [en familiarité avec] des raisons divines.
121. Gnostique et pratique se rencontre l'un l'autre.  
Entre les deux se tient le Seigneur.
122. Celui qui acquiert la charité, acquiert un trésor :  
il a reçu un cadeau par le Seigneur.
123. La sagesse examine la doctrine des démons<sup>1961</sup>,  
l'intellection débusque leur astuce.
124. N'écarte pas la sainte crainte  
de tes pères,  
n'écarte pas la foi de ton baptême,  
et ne rejet pas le sceau de l'esprit  
afin que le Seigneur habite dans ton âme  
et il te délivre au jour mauvais.
125. Les paroles d'hérétiques sont messagères de mort,

---

<sup>1960</sup> Cfr. Ps 81,16

<sup>1961</sup> Ou « La doctrine des démons examine la sagesse »

qui les reçoit perdra son âme.

126. Maintenant donc, fils écoute moi,  
et n'approche pas de porte des hommes iniques ;  
ne marche pas sur leurs pièges pour n'y être pas capturé par eux.  
Tiens ton âme à l'écart de la connaissance fausse.  
Même moi, très souvent je leur ai parlé,  
et j'ai analysé leurs paroles pointues,  
et j'ai trouvé la dent d'aspics dans eux.  
Il n'y a pas de sagesse ni d'intellection en leurs paroles,  
et quiconque les reçoive périra ;  
aussi [quiconque] les aime sera rempli des maux.  
J'ai vu les pères de leurs cultes,  
et dans la terre du déserte j'ai discuté avec eux,  
car les ennemies du Seigneur m'avaient touché,  
et les démons, à paroles, ont luttés contre moi,  
et je n'ai pas vu la vérité dans leurs discours.
127. L'homme mensonger déchoit de Dieu,  
et qui trompe son prochain déchoit dans les maux.
128. Meilleur le paradis que le jardin potager,  
et le fleuve du Seigneur que le fleuve puissant qui enténébre la Terre.
129. Mieux l'eau de cieux  
que l'eau égyptienne que [s']élève de la terre.
130. Comme en fait ceux qui enveloppent les roues, sont par terre,  
ainsi ceux qui provoquent leurs paroles, seront humiliés en elles.
131. La sagesse du Seigneur provoque le cœur,  
et l'intellection le vérifie.
132. Le récit sur la providence divine de Dieu [est] la difficile et cachée vision du  
jugement,  
mais l'homme qui pratique les commandements de Dieu les connaîtra.
133. Celui qui se purifie verra les natures supérieures ;  
et le solitaire humble connaîtra les raisons sur les spirituels.
134. Quiconque dit que la Trinité est une créature blasphème contre Dieu,  
et celui qui désavoue le Christ, ne la verra pas.
135. Les visions (contemplations) des créatures élargissent le cœur.

Les paroles sur le jugement et la providence divine de Dieu le provoquent.

136. La connaissance des spirituelles provoque l'intelligence,  
et devant la Sainte Trinité l'élève.
137. Recordez-vous de celui qui vous a donné dans le Seigneur les sages proverbes,  
et n'oubliez pas [mon] âme fragile au moment de la prière.

*Ad virginem*

Texte syriaque (S<sub>2</sub>) et traduction française

*codices*

C= BL Add. 14578, f. 158v-160r

H= BL Add. 17165, f. 22v-26r

1962 **דגל חסד**

1

אשר לחי' מסבך  
נפלא למ' עמי' לחד

2

עזר לרובך אפי' אמת דתעסק  
הל' דתעסקינ' 1963 לשבחה' דג'ד'ד'ד'

3

ישר לרעוה' אפי' קב' ד'א'רוב  
הל' דתעסקינ' אר'ו' דג'ל'ד'

4

ב' ד'ט' ע'כ'ק' ד'ט'א' 1964 ח'כ' דג'ל' א'ת'ד'ר  
נח'ז' ד'ז'ח' ע'ק' ל'א'ח'ד'ר

5

מ' ח'י' ל'א' א'ח'ט'א'ח'  
מ'ח'ד'ח'י' ל'ח'ט'א' ד'א'ח'ד'ר

---

1962 C **א'ז'ח' דג'ל' חסד**

1963 C תעסקינ'

1964 H טא

6

הַ שְׂמֵרָה הַיְחִידָה הַזֶּה  
דִּלְמַתּוֹת הַיְחִידָה הַזֶּה  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ 1965 חֲדָשׁ הַיְחִידָה הַזֶּה

7

הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ \*H:23r  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ

8

הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ

9

הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ

10

הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ  
הַיְחִידָה הַזֶּה לְהַשְׁמִיכָהּ

1965 C om. J

11

כחלום נחמתיך לך חלוםך  
הנחמתיך לך חלוםך.

12

לך חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.

13

לך חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.

14

חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך \*C:159r  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.

15

חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.  
חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך.

16

חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך

\*H:23v חלוםך חלוםך חלוםך חלוםך

17

לה ומחנה יתפטר מה מחנהו בוכה וזאקלי נ.  
הלה בספיח מעשה לחפכה דבר.

18

חלוקה חלה ביתו מסתור חבדא.  
הלה והחכם מעשה מה תפעה.  
אפי שבתא דחביתא חלה דמעשה דכונעא.  
המעשה דאלמא נ פטר לחבר.

19

לכתוביהא חכמהא זינר אלמא.  
כתוביהא דה שכתובהא והשכר חסא.

20

כתוביהא מעשה חכמהא דהודיער.  
אפיא דה דלה מעשהא קב שכלא

21

לכתוביהא דזילא נוכח חכא.  
לזינא דה דכונעא נפיש מה חכמהא.

22

מה לאשכח מעשה סיי נפישא.  
חול דה השכלא חסא מעשהא.

23

אמרי דתהיבן דתהיבן  
היבן דתהיבן דתהיבן.

24

לד דתהיבן דתהיבן. 1966  
היבן דתהיבן  
היבן דתהיבן דתהיבן.

25

תהיבן דתהיבן דתהיבן דתהיבן.  
היבן דתהיבן דתהיבן דתהיבן. \*H:24r

26 [om.]

27

תהיבן דתהיבן דתהיבן.  
היבן דתהיבן דתהיבן דתהיבן.

28

היבן דתהיבן  
היבן דתהיבן דתהיבן.

29

---

1966 C תהיבן

מ; דכפיק חל סלח דחזמא.  
כא א מ; ח; כעסא דספא מ;.

30

ל דא חזינן דמס דמס מסא דמס.  
כעסא חזי חלחמ ד' א מ.

31

ל דא חזינן תנא דנחמא.  
הל דא חזינן כפולא דמס.

32

מ; ל' חלחמ ד' א.  
הכ' חזינן ל' חלחמ.

33

ל דא חזינן חלחמ ח' א חזינן ד' א.  
הל דא חזינן ח' א חזינן.  
חזינן ח' א חזינן.  
\*C:159v חלחמ ח' א חזינן.

34

ח' א חזינן ח' א חזינן.  
הל דא חזינן ח' א חזינן.

35

אז, חן לחבר  
הוא המעמיק כלומר.

36

החלטה של החבר הנשכח.  
החבר הנשכח הנשכח לשכח.

37

\*H:24v \*אין מה דעם לחבר חן דא דא.  
החבר הנשכח הנשכח הנשכח הנשכח.

38

החבר הנשכח הנשכח לחבר הנשכח  
החבר הנשכח לחבר.  
החבר הנשכח הנשכח הנשכח.

39

החבר הנשכח הנשכח הנשכח.  
החבר הנשכח הנשכח הנשכח <sup>1967</sup> הנשכח הנשכח.

40

החבר הנשכח הנשכח הנשכח.  
החבר הנשכח הנשכח הנשכח.

41

לדגל מלכותך נחלת נא.  
לחבא דג דמסך חסותך

42

אמך דאחלתי מתי א דעבודתך  
היהדע נח חל נא.  
מחמך אל ויהי חס  
מלך דמך לנח.

43

במלכותך דלך מלכותך<sup>1968</sup> נחך לחפך דנח.  
מלך ומלך למלך נח דנח.

44

י רח לך נח דנח אל נחך דנח.  
מחמלך דנחך לנחך לנחך.

45

לך נח, אהלך מחמלך  
נח מחמלך מחמלך יו מלכותך.

46

דנח מחמלך לך ויהי חלך דנחך  
דמך לנח; דנחך \*מחמלך חל יו.

\*H:25r

47

אָפּן זיך אַסאַך <sup>1969</sup> חַלְלֵיך דִּמְסָא.  
מַחֲסֵי חַלְלֵיך דִּמְסָא זיך נַפְשֵׁיך.

48

וּחַיֵּיך דִּמְסָא אִיזֵך אִיזֵך זיך פִּי לִפְעַם  
מַחֲסָבֵך שְׁלֵמֵך.  
אִוְדִמְסָא זיך מֵלֵך  
דִּלְך אִמְסָא לִשְׁמֵך

49

לֵך נַפְשֵׁי לֵך אִשְׁכָּא.  
מֵלְך נַפְשֵׁי לֵך דִּמְסָא לֵך.  
חַלְלֵך דִּמְסָא אִשְׁכָּא אִשְׁכָּא.

50

לֵך אִמְסָא חַלְלֵך זיך אִשְׁכָּא.  
מַחֲסָבֵך לֵך אִשְׁכָּא  
לֵך אִיזֵך אִשְׁכָּא חַלְלֵך דִּמְסָא.  
אִמְסָא נַפְשֵׁי זיך אִשְׁכָּא.

51

דִּמְסָא זיך חַלְלֵך דִּלְך נַפְשֵׁי זיך אִשְׁכָּא.  
מַחֲסָבֵך זיך אִשְׁכָּא דִּלְך נַפְשֵׁי זיך אִשְׁכָּא.

---

<sup>1969</sup> H + seyame

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

52

\*C:160r מעט חכמה \*לך חכמה כדמדתך ודעתך.

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

53

לך חכמה כדמדתך ודעתך

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

54

לך חכמה כדמדתך ודעתך

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

\*H:25v לך חכמה כדמדתך ודעתך

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

54a

לך חכמה כדמדתך ודעתך.

חַד רָחַב כְּרֵץ מֵרָא. וַחַד כְּרֵץ הָלַב כְּרֵץ הָלַב מֵרָא.  
וְלֵב מֵרָא כְּרֵץ הָלַב כְּרֵץ הָלַב מֵרָא לְחֵטֶה.  
וְשֶׁרֶט מֵרָא כְּרֵץ הָלַב. וְחַד מֵרָא כְּרֵץ.  
וְשֶׁרֶט כְּרֵץ הָלַב מֵרָא.

54

וַתִּפֹּק רָחֵל מִן הָרֶמֶל.  
וַתֵּצֵא דָם בְּחַוֵּי שְׂמָרָה.

55

חָשַׁךְ כְּשֶׁחֵלֶקֶת תְּסַפֵּן לַחַיִּי.  
וְכֵתִיב יִצְחָק וַחֲלָמָה.  
וְשֶׁרֶט כְּשֶׁחֵלֶקֶת יִצְחָק לְשׂוֹרָה.  
וַתֵּצֵא כְּשֶׁחֵלֶקֶת יִצְחָק מֵרָא.  
וַתֵּצֵא כְּשֶׁחֵלֶקֶת יִצְחָק לְשׂוֹרָה.  
וַתֵּצֵא כְּשֶׁחֵלֶקֶת יִצְחָק לְשׂוֹרָה.

\*H:26r

---

1970 C .תעניק.

تخلو حياها، لها حذر كحقت.

هفتة حذر، بها حذر.

كأذا حذر، لحسنك لذها حذر.

هناك الحاحم للالهة كذا كذا.

## À la vierge

1. Aime le Seigneur : Il t'aimera ;  
sers-Le, et il éclairera ton cœur.
2. Honore ta mère comme la Mère du Christ,  
et n'importune pas la vieillesse de celle qui t'a enfantée.
3. Aime les sœurs comme filles de ta mère,  
et ne quitte pas le chemin de la paix<sup>1971</sup>.
4. Quand le soleil se lève, qu'il voie le livre en tas mains,  
et, après la deuxième heure, ton travail.
5. Prie sans cesse,  
et souviens-toi du Christ, qui t'a engendrée.
6. Fuis de la vision des hommes,  
qu'il n'y ait pas des images insensées dans ton âme,  
et que tu n'aies pas des scandales au temps de la prière.
7. Tu as le Christ comme bien-aimé :  
chasse de toi tous les hommes,  
et ne vivre pas une vie d'ignominie.
8. Éloigne de toi l'irascibilité et la colère,  
et que la rage ne demeure pas dans toi.
9. Ne dis pas : « Aujourd'hui, je mange ; demain je ne mangerai pas »,  
que tu ne fais pas ça avec sagesse,  
En effet, c'est souffrance pour ton corps  
et douleur à l'estomac
10. La nourriture de viande n'est pas bonne, et la boisson de vin n'est pas beau,  
et ces choses il faut que sont portées aux malades.
11. Une vierge irascible ne sera pas sauvée de la mort,  
et [celle] qui [est] dans la cécité ne verra pas son époux.
12. Ne dis pas : « Ma servante m'a contristée, et je lui donnerais en en retour »  
car il n'y a pas de servitude parmi les filles de Dieu.

---

<sup>1971</sup> Lc 1,79b

13. Ne prête pas ton ouïe à des parole vaines,  
et fuis de racontars de vieilles femmes qui sont assez licencieuses.
14. Ne vois pas les fêtes des démons  
et ne va pas aux banquets [de mariage] étrangers !  
car [elle est] impure d'auprès le Seigneur  
chaque vierge qui fait ces choses.
15. Ouvre tra bouche à la parole de Dieu,  
et retiens ta langue d'une pléthore de conversation.
16. Devant le Seigneur humilie ton âme,  
et il t'élèvera avec sa droite.
17. Ne tourne pas le dos<sup>1972</sup> au pauvre le jour de la détresse,  
et l'huile ne manquera pas à ta lampe<sup>1973</sup>.
18. Tous ce que tu fais, qu'il soit pour le Seigneur,  
et ne cherches pas la gloire par les hommes,  
comme le chaume de l'herbe donc [ainsi est] la gloire de l'homme,  
et la gloire de Dieu subsiste à jamais.
19. Le Seigneur aime la vierge douce ;  
la vierge irascible sera honnie par lui.
20. La vierge obéissante sera aimée,  
mais celle qui n'obéisse pas [est] assez sotté.
21. Le Seigneur gâchera la vierge qui murmure,  
mais il sauvera de la mort celle qui croit.
22. Détestable le ris et mauvaise l'obstination [ou impudence] :  
tous ce qui [est] sot en ces choses ne manque pas.
23. Celle qui s'embellie ses (long) vêtements  
sera tenue à l'écart de la chasteté.
24. Ne séjourne pas avec les mondaines,  
de peur qu'elles ne détournent ton cœur,  
et font cesser tes intentions saintes.
25. Pendant les nuits, par tes larmes, persuade le Seigneur,

---

<sup>1972</sup> Littéralment "la face"

<sup>1973</sup> cfr. Mt 25,1-13

que personne ne soit pas au courant de toi lorsque tu pries, et ainsi tu trouveras grâce auprès le Seigneur.

26. [om.]

27. La vierge fidèle ne craindra [rien],  
mais celle qui [est] infidèle fuira même son ombre.

28. L'envie harcèle l'âme,  
et la jalousie la baisse.

29. Qui méprise sa sœur qui est en maladie  
est aussi tenue à l'écart du Christ.

30. Ne dis pas : « Ceci à moi et cela à toi » :  
dans le Christ, en effet, tout est en commun.

31. Ne te renseigne pas sur la vie étrangère,  
et ne te réjouis pas de la chute de ta sœur.

32. Viens vers les sœurs qui sont indigentes,  
et ne t'élève pas pour ta naissance.

33. Ne hoquette pas un mot de ta bouche dans l'Église de Dieu,  
et n'erre pas avec le coup de tes yeux,  
puisque le Seigneur examine ton cœur  
et il observe tes intentions.

34. Repousse de toi toutes les désirs mauvais,  
et tes ennemis ne t'affligeront pas.

35. Psalmodie de tout ton cœur,  
et ne babille pas avec ta langue.

36. La vierge sotte aime l'argent,  
mais la sage prête le pain.

37. Comme est difficile entourer l'énergie du feu,  
ainsi est difficile le remède de l'âme de la vierge lorsqu'elle est troublée.

38. Ne livre pas ton âme aux mauvaises intentions  
de peur qu'elles ne souillent ton cœur  
et les prières pures se déplacent de toi.

39. Lourde [est] la tristesse et mauvaise [est] la dépression par lui,  
mais les larmes auprès Dieu sont plus solides que les deux.
40. Faim et soif arrêtent les désirs mauvais,  
mais la pure veille purifie la conscience.
41. La colère et l'irascibilité bouleversent l'amour,  
le cadeau repousse le ressentiment.
42. Celle qui calomnie ses camarades,  
sera exclue de la chambre nuptiale.  
Et elle criera à sa porte  
et il n'y aura pas qui lui réponde.
43. La vierge qui n'a pas de pitié éteindra sa lampe,  
et non verra pas l'époux quand il sorte.
44. Le verre quand il tombe sur la pierre se brisera,  
et la vierge qui reste proche à un homme ne sera pas innocente.
45. Meilleur la femme [épousée] humble  
que la vierge irascible et énervée.
46. Qui avec son rire attirer [séduire ?] l'intelligence d'un homme,  
est semblable à celle qui se place un nœud coulant à son col.
47. Comme la perle dans une guirlande d'or,  
ainsi la vierge qui se couvre de la chasteté.
48. Chants des démons et chanson fragilisent l'âme  
et détruisent sa force.  
Elle se prennent soin d'elle  
à fin qu'elles n'aient pas l'ignominie.
49. Que le rire ne te plaît pas,  
et qu'elles ne te délectent pas [et] ne te délissent pas,  
car le Seigneur les a refusées.
50. Ne ridiculise pas ta sœur lorsqu'elle mange  
et ne t'élève pas pour tes conduites,  
en effet tu ne sais pas les intentions du Seigneur,  
et ce que se tiendra devant lui.
51. Qui n'a pas pitié de ses yeux, lesquels ne sont pas perturbés des vieilles,

et n'a pas miséricorde de son corps, lequel n'est pas détruit par le jeûne,  
ne se délecte pas dans la graisse de l'âme [ou de soi-même].

52. Lourde est la subjection de l'âme et difficile la chasteté.  
Mais il n'y a [rien] plus doux que l'Époux céleste.

53. Les âmes des vierges seront éclairées,  
mais les âmes des impures verront l'obscurité.

54. J'ai vu des hommes qui corrompaient des vierges avec leurs terreurs éhontés,  
et ils ont violé<sup>1974</sup> leur virginité.  
Toi, ma fille, écoute mes vraies paroles de la fois de l'Église du Seigneur.

54.a Dieu a fixé le ciel et la terre,  
et il gouverne tout et se délecte en eux.  
Il n'y a pas un ange qui ne fait pas de mal s'il veut,  
et il n'y a pas un démon qui [est] mauvais pour sa nature.  
En effet le Seigneur les a faits tous les deux  
et il a leur donné la liberté de choix.  
Comme l'homme est composé pas un corps que se détruit et par une âme rationnelle,  
ainsi aussi le Seigneur a été engendré sans péché,  
quand il [devait] manger, il mangea, quand il [devait] être crucifié, il fut crucifié,  
et il ne fut pas vu comme un fantôme par les hommes.  
La résurrection de morts sera et ce monde-ici passera,  
et nous vêtirons les corps spirituels.

54. Les justes hériteront la lumière,  
et les impies habiteront dans l'obscurité.

55. Les yeux vierges verront le Seigneur,  
les oreilles entendront ses paroles,  
la bouche vierge baisera son Époux,  
les narines vierges renifleront sa saveur douce,  
les mains vierges toucheront le Seigneur,  
et la justice du corps sera acceptée.  
L'âme vierge sera couronnée,  
et avec son Époux demurera tout le temps.  
Un vêtement spirituel lui sera donné,  
avec les anges aux cieux elle glorifiera son Seigneur.  
Elle allume une lampe inextinguible,  
et l'huile ne manquera pas en son vas ;  
et elle héritera le Royaume de Dieu<sup>1975</sup>.

---

<sup>1974</sup> Litt. « dépouiller ».

<sup>1975</sup> D « des cieux ».

56. Mes paroles, ma fille, s'adressent à toi,  
et que ton cœur garde mes discours.  
Souviens-toi du Christ qui te garde  
et n'oublie pas la sainte Trinité !



## Bibliographie

### Sites web

- <https://evagriusponticus.net/> *Guide to Evagrius Ponticus*, edited by Joel Kalvesmaki
- <http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Evagrius-Proverbia-ad-monachos.html>
- <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/>
- <https://portail.biblissima.fr>
- <https://manuscripta.at>
- <http://www.e-codices.unifr.ch>
- <https://digi.vatlib.it>
- <https://digital.library.ucla.edu>
- <https://www.manuscriptorium.com>
- <https://digital.onb.ac.at>
- <https://digital.bodleian.ox.ac.uk>
- <http://digitale.bnc.roma.sbn.it>
- <https://manus.iccu.sbn.it>
- <http://www.litteravisigothica.com/>
- <https://www.digitale-sammlungen.de>
- <http://bdh.bne.es>

### Dictionnaires et grammaires

- BAUDRILLART, Alfred (1909-1930), DE MEYER, Albert (1930-1956), AUBERT, Roger (1960-2009), COURTOUS, Luc (2009-présent) (direction de). *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris : Letouzey et Ané, 1909-2014 ; Turnhout : Brepols, 2015-présent.
- BAILLY, M. A. *Dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 1933<sup>15</sup>.
- *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*. Paris : Letouzey et Ané, [1949]-2007.
- VILLER, Marcel (éd.). *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*. 17 volumes. Paris : G. Beauchesne, 1932-1995.
- DU CANGE, Charles du Fresne. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. 10 volumes. FAVRE, Léopold (éd.). Niort : L. Favre, 1883-1887.

- DUVAL, Rubens. *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule: Voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit.* 3 volumes. Collection Orientale 15-17, Paris : Typographeo Reipublicae, 1888-1901.
- *Enciclopedia dei papi.* 2 volumi, Roma : Istituto della Enciclopedia italiana, 2000.
- LAMPE, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford : Clarendon, 1961.
- LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon.* Oxford : Clarendon, 1996.
- NÖLDEKE, Theodor. *Compendious Syriac Grammar.* London : Williams and Norgate, 1904.
- PAYNE-SMITH, Robert. *Thesaurus syriacus.* 2 volumes. Oxford : Clarendon, 1879-1901.
- SOKOLOFF, Michael. *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum.* Winona Lake (IN) : Eisenbrauns ; Piscataway (NJ) : Gorgias Press, 2009.
- VACANT A., MANGENOT, E., AMANN, É. *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire.* Paris : Letouzey et Ané, 1903-1972.

### Sources

- AFRAATE. *Le esposizioni.* (a cura di) LENZI, Giovanni. 2 vlms. Brescia : Paideia, 2012.
- AMÉLINEAU, Émile. *De Historia Lausiaca quænam sit hujus ad monachorum ægyptiorum historiam scribendam utilitas.* Paris : É. Leroux, 1887.
- ANONYME. *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète.* (Introduction, texte (partiellement) inédit, apparat critique, traduction, notes et index par) SPANNEUT, Michel. SC 503, Paris : Cerf, 2007.
- APHRAATE LE SAGE PERSAN. *Les exposés.* (éd.) PIERRE, Marie-Joseph. SC 349 et 359, Paris : Cerf, 1988-1989.
- ARRAS, Victor. *Collectio monastica.* CSCO 238-239, Scrip. Aeth. 45–46, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1963.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Vie d'Antoine.* BARTELINK, Gérard J.M. (éd.). SC 400, Paris : Cerf, 2004.
- BARHEBRAEUS, Gregory. *Ethicon (Mēmṛā I).* (edited by) TEULE, Herman. 2 vlms. CSCO 534-535, Script. Syr. 218-219, Leuven : Peeters, 1993.

- BASIL OF CAESAREA. *Questions of the Brothers: Syriac Text and English Translation*. (by) SILVAS, Anna M. Texts and Studies in Eastern Christianity 3, Leiden – Boston : Brill, 2014.
- BAGUENARD, Jean-Marie. *Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel et autres écrites*. Spiritualité Oriental 58, Begrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- BARHADBŠABBA 'ARBAYA (MAR), évêque de Halwan (VI<sup>e</sup> siècle). *Cause de la fondation des écoles*. (éd.) SCHER, Addai. Patrologia Orientalis 4.4 [18], Paris : Firmin-Didot, 1908.
- BEAUCAMP, Joëlle. Le testament de Grégoire de Nazianze. Dans BURGMANN, L. *Fontes minores X*, Frankfurt : Löwenklau-Gesellschaft, 1998, p. 1-100.
- BECK, Edmund. *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, II*. 2 vlms. CSCO 240-241, Syr. 102-103, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1963.
- BECK, Edmund. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones, IV*. 2 vlms. CSCO 334-335, Syr. 148-149, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1973.
- BECKER, Adam Howard. *Sources for the Study of the School of Nisibis*. Translated Texts for Historians 50, Liverpool : Liverpool University Press, 2008.
- BÈDE LE VÉÉRABLE. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais, tome I. Livres I-II*. (éds.) CRÉPIN, André, LAPIDGE, Michael, MONAT, Pierre, ROBIN, Philippe. SC 489, Paris : Cerf, 2005.
- BEKKER, Immanuel. *Photii Bibliotheca*. Berolini : typis et impensis Ge. Reimeri, 1824-1825.
- BENEDICTUS ANIANENSIS. *Concordia regularum*. BONNERUE, Pierre (ed.). CCCM CLXVIII, Turnhout : Brepols, 1999.
- BETTILOLO, Paolo. Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni?. *Le Muséon*, 1981, n. 94/1-2, p. 75-89.
- BETTILOLO, Paolo. *Gli scritti siriaci di Nilo il solitario: introduzione, edizione e traduzione*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 30, Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1983.
- BEULAY, Robert. *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*. PO 39.3/180, Turnhout : Brepols, 1978.
- BLANCHARD, Monica J., GRIFFIN, Carl, HORN, Cornelia B., TIMBIEK, Janet A. The Armenian Version of the "Life of Evagrius of Pontus". *St. Nersess Theological Review*, 2000-2001, n. 5-6, p. 25-37.

- BOTER, Gerard. *The « Encheiridion » of Epictetus and its three Christian adaptations: transmission and critical editions*. Philosophia Antiqua 82, Leiden - Boston : Brill, 1999.
- BUTLER, Cuthbert. *The Lausiaca History of Palladius : A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism*. 2 vols. Hildesheim : G. Olms, 1887 (réimprimé 1967).
- BUNGE, Gabriel, DE VOGÜÉ, Adalbert, *Quatre ermites égyptiens : d'après les fragments coptes de l'Histoire lausiaque*. Spiritualité orientale 60, Begrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- CASSIANUS, Ioannes. *De institutis coenobiorum. De incarnatione contra Nestorium*. (edidit) PETSCHENIG, Michael, (Editio altera supplementis aucta) Kreuz, Gottfried. CSEL 17, Wien : Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- CHADWICK, Henry. *The sentences of Sextus : a contribution to the history of early Christian ethics*. Texts & Studies 2nd. Ser. V, Cambridge : Cambridge University Press, 1959.
- CHAHINE, Charbel C.. *Abraham de Bet-Netpra, Discours (Mēm̄rē): Introduction, texte critique et traduction*. Thèse de Doctorat. Roma : Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, 2004.
- COCO, Lucio. *Basilio Magno, Isaia di Scete, Iperchio, Marco l'Eremita. Sentenze spirituali*. Roma : Città Nuova, 2011.
- COULIE, BERNARD, DUBUISSON, MARC (ÉDS.). *Thesaurus sententiarum Sexti: textus auctus una cum Sententiis Clitarchi, Sententiis Pythagoricorum et translatione Latina Rufini Aquileiensis*. CCThesaurus Patrum Graecorum, Turnhout : Brepols, 2003.
- CRISTEA, Hans-Joachim. *Schenute von Atripe : contra Origenistas : Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschliesslich einer Übersetzung des XVI Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 60, Tübinge, Mohr Siebeck, 2011.
- CYRIL OF ALEXANDRIA (SAINT). *Letters 51-110*. (translated by) MCENERNEY, John I. Washington : The Catholic University of America Press, 1987.
- DADISHO' QATRAYA. *Commentaire sur le Paradis des Pères, tome II (Deuxième partie, questions 1-178)*. (Texte critique, traduction et notes par) PHILLIPS, David. SC 627, Paris : Cerf, 2022.

- DEFENSOR LOCOGIACENSIS. *Liber scintillarum*. (recensit) ROCHAIS, Enrichus M. CCSL CXVII/1, Turnhout : Brepols, 1957.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ. *Œuvres spirituelles*. SC 5, Paris : Cerf, 1966.
- DRAGUET, René. *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. I. Les témoins et leur parallèles non-syriaque*. Éditions des logoi I-XIII. CSCO 289, Syr. 120, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1968.
- DRAGUET, René. *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. II. Édition des logoi XIV-XXVI*. CSCO 290, Syr. 121, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1968.
- DRAGUET, René. *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*. 4 Vols. CSCO 389-390-398-399, Scr. Syr. 169-170-173-174. Louvain : Secretariat du CorpusSCO, 1978.
- DRAGUET, René. *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*. 2 Vols. CSCO 417-418, Scr. Syr. 183-184, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1980.
- DUVAL, Rubens. Le Testament de saint Éphrem. *Journal asiatique*, 1901, n. IX/18, p. 234-319.
- ENGELBERT, Pius. *Der Codex Regularum des Benedikt von Aniane : Faksimile der Handschrift Clm 28118 der Bayerischen Staatsbibliothek München*. St. Ottilien : EOS Verlag, 2016.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou le moine*. 2 vols. GUILLAUMONT, Antoine, GUILLAUMONT Claire (éds.). SC 170-171, Paris : Cerf, 1971.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou le moine*. BUNGE, Gabriel (éd.), *Spiritualité Orientale* 67, Bégrolles-en-Mauge : Abbaye de Bellefontaine, 1996.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. Aux moines vivants dans les cénobies et communautés. (Traduction par) LAVAUD, Benoît. *Lettre de l'Abbaye Saint-Martin de Ligugé* 1967, 124/4, p. 21-31.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. Exhortation à une vierge. (Traduction par) LAVAUD, Benoît. *Lettre de l'Abbaye Saint-Martin de Ligugé* 1967, 124/4, p. 32-36.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Scholies aux Proverbes*. GÉHIN, Paul (éd.). SC 340, Paris : Cerf, 1987.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*. GUILLAUMONT, Antoine, GUILLAUMONT Claire (éds.). SC 356, Paris : Cerf, 1989.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Scholies à l'Ecclésiaste*. GÉHIN, Paul (éd.). SC 397, Paris : Cerf, 1993.

- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Sur les pensées*. GUILLAUMONT, Antoine, GUILLAUMONT Claire, GÉHIN, Paul (éd.). SC 438, Paris : Cerf, 1998.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Chapitres sur la prière*. GÉHIN, Paul (éd.). SC 589, Paris : Cerf, 2017.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *À Euloge suivi de Des vices opposés aux vertus*. FOGIELMAN, Charles-Antoine (éd.), SC 591, Paris : Cerf, 2017.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Scholies aux Psaumes I, Psaumes 1–70*. RONDEAU, Marie-Josèphe, GÉHIN, Paul, CASSIN, Matthieu (éds.). SC 614, Paris : Cerf, 2021.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Scholies aux Psaumes II, Psaumes 71–150*. RONDEAU, Marie-Josèphe, GÉHIN, Paul, CASSIN, Matthieu (éds.). SC 615, Paris : Cerf, 2021.
- EVAGRIUS OF PONTUS. *The Greek Ascetic Corpus*. (Translated with Introduction and Commentary by), SINKEWICZ, Robert E. Oxford – New York, Oxford University Press, 2003.
- EVAGRIUS OF PONTUS. *Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*. (Translated with an Introduction by) BRAKKE, David, Collegeville : Liturgical Press, 2009.
- EVAGRIO PONTICO. *Per conoscere lui : Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico*. (introduzione, traduzione e note a cura di) Paolo BETTILOLO, Magnano : Qiqajon, 1996.
- EVAGRIO PONTICO. *Lo scrigno della sapienza. Lettera a Melania*. (Introduzione, traduzione dal siriano e note a cura di) BETTILOLO, Paolo. Magnano : Qiqajon, 1997.
- EVAGRIO PONTICO. *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*. (Introduzione, traduzione e note a cura di) COCO, Lucio. Collana di testi patristici 215, Roma : Città Nuova, 2015.
- EVAGRIUS PONTICUS. *Vark' ew matenagrut 'iwnk' : T'argmanealk' i hunē i hay barbar i E. daru*. (Edited by) SARGISEAN, Barsegh. Venise : S. Ghazar, 1907.
- EVAGRIUS PONTICUS. *Ad monachos; Ad virginem; Institutio ad monachos = Der Mönchsspiegel; Der Nonnenspiegel; Ermahnungen an Mönche*. (hgr. von) JOEST, Christoph. Fontes Christiani 51, Freiburg im Breisgau : Herder, 2012.
- EVAGRIUS PONTICUS. *Praktikos. Chapters on Prayer*. (Translated, with an introduction and notes, by) BAMBERGER, John Eudes. Spencer : Cistercian Publications, 1970.
- EVAGRIUS PONTICUS. *Worte an die Mönche, Worte an eine Jungfrau: Sententiae ad monachos, sententiae ad virginem*. (Eingel. und übers. von) EISELE, Wilfried. Quellen der Spiritualität Band 6, Münsterschwarzach : Vier-Türme Verl., 2012.

- EVAGRIUS PONTICUS. *Evagrius Letters in Armenian Translation*. (Edited by) DARLING YOUNG, Robin, KARAPETIAN, Hovsep. CSCO 704, Louvain : Peeters, 2022.
- EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*. (Eingeleitet, übersetzt und Kommentiert von) Gabriel BUNGE, Beuron : Beuronischer Kunstverlag, 2013.
- FESTUGIERE, André-Jean. *Les moines d'Orient, III,1 : Vie de saint Euthyme, Cyrille de Scythopolis*. Paris : Cerf, 1962.
- FESTUGIERE, André-Jean. *Les moines d'Orient, IV,1: Enquête sur les moines d'Égypte (Historia monachorum in Aegypto)*. Paris : Cerf, 1964.
- FESTUGIERE, André-Jean. *Historia monachorum in Aegypto*. Subsidia hagiographica 53, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1971.
- FREDE, Hermann Josef. *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. 2, Epistulae ad Titum, Philemonem, Hebraeos*. Vetus Latina 25 Pars II, Freiburg : Herder, 1983-1991.
- FRANKENBERG, Wilhelm. *Euagrius Ponticus*. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- GREGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 1-3*. (Introduction, texte critique, traduction et notes par) BERNARDI, Jean. SC 247, Paris : Cerf, 1978.
- GREGORIO NAZIANZENO. *Poesie/I*. (Introduzione di) MORESCHINI, Claudio; (traduzione e note a cura di) MORESCHINI, Claudio, COSTA, Ivano, CRIMI, Carmelo, LAUDIZI, Giovanni. Testi patristici 115, Roma : Città Nuova, 1994.
- GRESSMANN, Hugo. *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*. TU 34/4b, Leipzig : Hinrichs, 1913, p. 143-165.
- GUILLAUMONT Antoine. *Les six centuries des "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, PO 28/1, Paris : Fimin-Didot, 1958.
- GUY, Jean-Claude. *Les apophtegmes des pères : collection systématique*. SC 387, 474, 498, Paris : Cerf, 1993, 2003, 2005.
- HANSLIK, Rudolf. *Benedicti Regula*. CSEL LXXV, Wien : Hölder-Pichler-Tempsky, 1960.
- HAUSHERR, Irénée. Le "De Oratione" d'Évagre le Pontique en Syriac et en Arabe. *Orientalia Christiana Periodica*, 1939, n. 5, p. 7-71.
- HERDING, Wilhelm. *Hieronymi De viris illustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum illustrium*. Leipzig : Teubner, 1924.
- HIERONYMUS, *Contra rufinum*. (éd.) LARDET, Pierre. CCSL LXXIX. Turnhout : Brepols, 1982.

- HILBERG, Isidorus. *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae CXXI-CLIV*. CSEL 56, Vindobonae : F. Tempsky, Lipsiae : G. Freytag, 1918.
- HOLSTENIUS, Lucas. *Codex regularum monasticarum et canonicarum*. 6 tom. BROCKIE, Marianus (ed.). Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1957-1958 (réproduction de l'édition Augustae Vindelicorum : sumptibus Ignatii Adami & Francisci Antonii Veith, 1759).
- ISAACUS NINIVITA. *De perfectione religiosa*. (ed.) BEDJAN, Paul. Paris-Leipzig : Otto Harrassowitz, 1909.
- ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici. Prima collezione*. (a cura di). CHIALA, Sabino. Magnano : Qiqajon, 2021.
- ISIDORO DE SEVILLA. *De ortu et obitu patrum*. (Edición de) CHAPARRO GOMEZ, César. Paris : Les Belles Letters, 1985.
- JEAN CASSIEN, *Conférences, tome III (XVIII-XXIV)*. (Introduction, traduction et notes) par PICHERY, Dom Eugène. SC 64, Paris : Cerf, 1959.
- Saint JEROME, *Lettres. Tome I*. (texte établi et traduit par) LABOURT, Jérôme. Paris : Les belles lettres, 1949.
- Saint JEROME, *Lettres. Tome VIII*. (texte établi et traduit par) LABOURT, Jérôme. Paris : Les belles lettres, 1963.
- Saint JEROME. *Apologie contre Rufin*. (Introduction, texte critique, traduction et index par) LARDET, Pierre. SC 303, Paris : Cerf, 1983.
- LAGARDE, Paul de. *Analecta syriaca*. Lipsiae : Teubnerus, 1858.
- LAGARDE, Paul de. *Catena in Evangelia Aegyptiaca quae supersunt*. Gottingae : Dieterichianis, 1886.
- LEBON, Joseph. *Le moine saint Marcien: étude critique des sources, édition de ses écrits*. VAN ROEY, A. (publié par). Spicilegium Sacrum Lovaniense: études et documents 36, Leuven : Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1968.
- LECLERCQ, Jean. L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les Moines. *Scriptorium*, 1951, n. 5, p. 195–213.
- LEHMANN, Paul. *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze, V*. Stuttgart : Hiersemann, 1962.
- LEHNER, Albert. *Florilegia. Florilegium Frisingense (Clm 6433). Testimonia divinae scripturae (et patrum)*. CCSL 108D, Turnhout : Brepols, 1987.
- LOOPSTRA, Jonathan Andrew, KIRAZ, George Anton, BALI, Joseph. *The Syriac Peshitta Bible with English Translation: Job*. Piscataway : Gorgias Press, 2016.

- MUYLDERMANS, Joseph. *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris.* Bibliothèque du Muséon III, Leuven : Muséon, 1932.
- MUYLDERMANS, Joseph. *Evagriana syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane.* Bibliothèque du Muséon 31, Louvain : Publications universitaires, 1952.
- MUYLDERMANS, Joseph. *Euagriana coptica.* *Le Muséon*, 1963, n. 76, p. 271–276.
- NAU, François. La version syriaque de la première lettre de saint Antoine. *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, n. 14, p. 282-297.
- ORIGENE. *Traité des principes, tome I. Livres I et II.* (Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par) Crouzel, Henri, SIMONETTI, Manlio. SC 252, Paris : Cerf, 1978.
- PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS. *Histoire lausiague.* (intr., trad. et notes du) MOLINIER, P. Nicolas. Bégrolles-en-Mauge : Abbaye de Bellefontaine, 1999.
- PALLADIO, *La storia Lausiaca.* (introduzione di) MOHRMANN, Christine, (testo critico commento a cura di) BARTELINK, G. J. M, (traduzione di) BARCHIESI, Marino. Roma : Fondazione Lorenzo Valla, Milano : A. Mondadori, 1974.
- PHENIX, Robert R., HORN, Cornelia B. (eds.). *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns.* SBL Writings from the Greco-Roman World 17, Atlanta : SBL Press, 2017.
- PHILOXENUS OF MABBUG. *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke.* (ed.) WATT, John W. 2 vllms. CSCO 392-393, Script. Syr. 171-172, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1978.
- PIRAS, Antonio (a cura di). *Antipatri Bostrensis In initium Ieiunii homilia.* Cagliari : PFTS University Pres, 2012.
- PRICE, Richard (translated by). *The Acts of the Council of Constantinople of 553 : with related texts on the Three chapters controversy.* 2 vllms. Translated texts for historians 51, Liverpool : Liverpool University press, 2009.
- PSEUDO-ATHANASIUS. *On Virginity.* (Edited and translated by) BRAKKE, David. CSCO 592-593, Script. Syr. 232-233, Leuven : Peeters, 2002.
- REITER, Sigofredus. *Sancti Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex.* CSEL LIX, Vindibonae : F. Tempsky, Lipsiae : G. Freytag, 1913 (réimpression New York - London : Johnson Reprint, 1961)

- RICHARDSON, E. *Hieronymus, Liber de viris inlustribus. Gennadius, Liber de viris inlustribus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XIV/1a*, Berlin : Akademie der Wissenschaften, 1896.
- REGNAULT, Lucien (introduction), DION, J., OURY, G. (traduction). *Les sentences des Peres du desert : les apophtegmes des Peres (recension de Pelage et Jean)*. Sable-sur-Sarthe : Solesmes, 1966.
- REGNAULT, Lucien. *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*. Sable-sur-Sarthe : Solesmes, 1981.
- RUFIN D'AQUILEE. *Les Bénédictiones des Patriarches*. (éds.) SIMONETTI, Manlio, ROCHAIS, Henri, ANTIN, Paul. SC 141, Paris : Cerf, 1968.
- RUFINUS, Tyrannius. *Opera*. (editavit) SIMONETTI, Manlio. CCSL XX, Turnhout : Brepols, 1961.
- SACHAU, Eduard. *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriacis edidit atque in latinum sermonem vertit*. Leipzig : W. Engelmann, 1869.
- SCHAFF, Philip. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series, Volume 5 Augustin: Anti-Pelagian Writings*. Grand Rapids : WM. B. Eerdmans, 1956.
- SCHWARTZ, Eduardus. *ACO III. Collectio sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata. Insunt acta synodorum constantinopolitanae et hierosolymitanae a. 536*. Berolini : de Gruyter, 1940.
- SILVAS, Anna M. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford – New York, Oxford University Press, 2005.
- SOCRATE DE COSTANTINOPLE. *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*. (texte grec de l'édition) HANSEN, G.C. (GCS), (traduction par) PERICHON, Pierre et MARAVAL, Pierre, (introduction et notes par) MARAVAL, Pierre. SC 505, Paris : Cerf, 2006.
- TAYLOR, David G. K. *The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*. 2 vols. CSCO 576-577, Syr. 228-229, Leuven : Peeters, 1999.
- TITUS BOSTRENSIS. *Contra Manichaeos libri IV : Graece et Syriace*. (éds.) POIRIER, Paul Hubert, DECLERCK, Jose, ROMAN, Agathe, SCHMIDT, Thomas S., CREGHEUR, Eric. CCSG 82, Turnhout : Brepols, 2013.
- TODA, Satoshi (éd.). *Vie de S. Macaire l'Egyptien. Edition et traduction des textes copte et syriaque*. Piscataway (NJ) : Gorgias Press, 2012.

- TYRANNIUS RUFINUS. *Historia monachorum sive De vita sanctorum Patrum*. (hgr. von) SCHULZ-FLÜGEL, Eva. Patristische Texte und Studien 34, Berlin - New York : De Gruyter, 1990.
- VANDERHOVEN, Hubert, MASAI, François. *La regle du maitre : edition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*. Les publications de Scriptorium 3, Paris – Bruxelles : Érasme, Anvers – Amsterdam : Standaard-Boekhandel, 1953.
- VITESTAM, Gösta. *Seconde partie du traité, qui passe sous les nom de “La grande lettre d’Évagre le Pontique à Mélanie l’Ancienne” : publiée et traduite d’après le manuscrit du British Museum Add. 17192*. Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963–1964:3, Lund : C.W.K. Gleerup, 1964.
- VONA, Costantino (a cura di). *L’orazione di Antipatro sulla nascita del Battista e L’orazione sull’annunciazione*. Scrinium patristicum Lateranense 5, Roma : Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1974.
- WELLHAUSEN, Adelheid (Textausgabe mit Einleitung von). *Die lateinische Überstetzung der Historia Lausiaca des Palladius*. Patristische Texte und Studien 51, Berlin – New York, de Gruyter, 2003.
- WEISE, Christian. Der „Nonnenspiegel“ des Euagrios Pontikos (CPG 2436). Fairy von Lilienfeld zum 80. Geburtstag. *Stimme der orthodoxie* 1997 n. 3, p. 54-57.
- WILSON, Walter T. *The Sentences of Sextus*. Wisdom literature from the ancient world 1, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2012.

### Études

- ACERBI, Silvia. *Conflitti politico-ecclesiastici in oriente nella tarda antichità: Il II Concilio di Efeso (449)*. Madrid : Servicio de publicaciones Universidad complutense, 2001.
- ALCIATI, Roberto. *Monaci, vescovi e scuola nella Gallia tardoantica*. Temi e Testi 72, Roma : Storia e Letteratura, 2009.
- ALCIATI, Roberto. Origene, gli antropomorfiti e Cassiano: le ragioni di una relazione istituita. *Adamantius*, 2013 n. 9, p. 97-110.
- ALCIATI, Roberto. *Monaci d’Occidente: secoli IV-IX*. Roma : Carocci, 2018.
- ALCIATI, Roberto. Cassiano ed Evagrio Pontico sul vedere non rappresentativo dell’asceta. *Adamantius*, 2020, n. 16, p. 193-203.

- AMORY, Patrick. *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*. Cambridge studies in medieval life and thought IV ser. 33, Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- ANDENNA, Giancarlo, BONETTI, Cinzia. *Benedetto di Aniane : vita e riforma monastica*. Cinisello Balsamo : Edizioni paoline, 1993.
- ARGÁRATE, Pablo. The Perfect and Perfection in the *Book of Steps*. Dans HEAL, Kristian S., KITCHEN, Robert A. *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac "Book of Steps"*. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 2014, p. 156-172.
- ARZHANOV, Yury N. Sextus im Orient: Die syrische Überlieferung der Sextussprüche. Dans EISELE, Wilfried (hgr.). *Die Sextussprüche und ihre Verwandten*. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia 26, Tübingen : Mohr Siebeck, 2015, p. 377-398.
- ARZHANOV, Yury N.. *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*. CSCO 669, Subs. 138, Leuven : Peeters, 2019.
- ASSEMANI, Joseph Simonius. *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, æthiopicos, Græcos, ægyptiacos, ibericos & malabaricos*. 3 vlms. Romae : Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728.
- ASSEMANI, S. E., ASSEMANI, A. Codices chaldaici sive syriaci Vaticani Assemaniani. Dans MAI, Angelo. *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*. Vol. 5/2 Romae : Typis vaticanis, 1831, p. 1-82 et 243-248.
- BÁAN, Izsák Zsolt. *I « due occhi dell'anima » : l'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*. Studia Anselmiana 153, Roma : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2011.
- BALTHASAR, Hans Urs von. Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus. *Zeitschrift für Askese und Mystik*, 1939, n. 14, p. 31–47.
- BARDY, Gustave. *La question des langues dans l'Église ancienne, I*. Paris : Beauchesne, 1948.
- BARR, James. *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- BASILIO DI CESAREA. *Le lettere*. (Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di) FORLIN PATRUCCO, Marcella. Corona Patrum 11, Torino : Società editrice internazionale, 1983.

- BATTLE, Columba M. *Die Adhortationes sanctorum Patrum (Verba Seniorum) im lateinischen Mittelalter*. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXI, Münster: Aschendorff, 1972.
- BAUMSTARK, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palastinensischen Texte*. Bonn : A. Marcus und E. Webers, 1922.
- BECKER, Adam. *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2006.
- BECKER, Adam. Names in Fervent Water: Ritual and the Mediating Power of the Divine Name in Narsai's *Mēm̄rē*. Dans BUTTS, Aaron Michael, HEAL, Kristian S., KITCHEN, Robert A. *Narsai: Rethinking His Work and His World*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 121, Tübingen : Mohr Siebeck, 2020, p. 25-40.
- BETTIOLO, Paolo. Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria. *Parole de l'Orient*, 1988-1989, n. 15, p. 107-125.
- BETTIOLO, Paolo. "Prigionieri dello Spirito". Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti. *Annali di scienze religiose*, 1999, n. 4, p. 343-363.
- BETTIOLO, Paolo. "Camminava sulle orme del Santo Basilio". Evagrio e il vescovodi Cesarea: un rapporto problematico. Dans BETTIOLO, Paolo (ed.), *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi. Atti del III Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*. Studia Ephemeridis Augustinianum 72. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, p. 59-85.
- BETTIOLO, Paolo (ed.), *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi. Atti del III Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*. Studia Ephemeridis Augustinianum 72. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2000.
- BEULAY, Robert. *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII siecle*. Théologie historique 83, Paris : Beauchesne, 1990.
- BIANCHETTI, S., CATAUDELLA, M. R., GEHRKE, H.-J. (eds). *Brill's companion to ancient geography : the inhabited world in Greek and Roman tradition*. Leiden - Boston : Brill, 2016.
- BITTON-ASHKELONY, Brouria. *Encountering the sacred: the debate on Christian pilgrimage in late antiquity*. Transformation of the Classical Heritage 38, Berkeley : University of California Press, 2005.

- BITTON-ASHKELONY, Brouria. Perfection, Imperfection and Stillness in Late Antique Syriac Christianity. Dans PATRICH, Joseph, PELEG-BARKAT, Orit, BEN-YOSEF, Erez. *Arise, Walk through the Land: Studies in the Archaeology and History of the Land of Israel in Memory of Yizhar Hirschfeld on the Tenth Anniversary of his Demise*. Jerusalem : Israel Exploration Society, 2016, p. 227-234
- BITTON-ASHKELONY, Brouria, KOFSKY, Aryeh. Monasticism in the Holy Land. Dans LIMOR, Ora, STROUMSA, Guy G., *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5, Turnhout : Brepols, 2006, p. 257-292.
- BITTON-ASHKELONY, Brouria. *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity*. Late Antique History and Religion 22, Leuven : Peeters, 2019
- BITTON-ASHKELONY, Brouria. Monastic Networks in Byzantine Jerusalem. Dans HEYDEN, Katharina and LISSEK, Maria, with the assistance of KAUFMANN, Astrid (eds.), *Jerusalem II: Jerusalem in Roman-Byzantine Times*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2021, p. 345-361.
- BLUM, Georg Günter. *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologie*. CSCO 300, Subs. 34, Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1969.
- BOGAERT, Pierre-Maurice. La Préface du Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue. Interprétation, tradition du texte et manuscrit remembré de Fleury. *Revue Bénédictine*, 1972, n. 92/1, p. 26-46.
- BOGAERT, Pierre-Maurice. The Latin Bible. Dans CARLETON PAGET, James, SCHAPER, Joachim (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to 600*, Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 505-526.
- BOGAERT, Pierre-Maurice. The Vetus Latina (Old Latin). Dans SALVESEN, Alison G., LAW, Timothy Michael (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford – New York : Oxford University Press, 2021, p. 622-638.
- BOUFFARTIGUE, Jean. Du grec au latin. La traduction latine des Sentences de Sextus. Dans *Études de littérature ancienne*. Paris : Presse de l'École normale supérieure, 1979, p. 81-95.
- BOYARIN, Daniel. *Dying for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford : Stanford University Press, 1999.
- BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

- BROCK, Sebastian P. Aspects of Translation Technique in Antiquity. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1979, n. 20/1, p. 69-87.
- BROCK, Sebastian P. From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning. Dans GARSOÏAN, Nina G., MATHEWS, Thomas F., THOMSON, Robert W. (eds.). *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium, 1980*. Washington, DC : Dumbarton Oaks, 1982, p. 17-34.
- BROCK, Sebastian P. Towards a History of Syriac Translation Technique. Dans LAVENANT, René (éd.). *III Symposium Syriacum, 1980: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7–11 Septembre 1980)*. OCA 221, Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1983, p. 1-14.
- BROCK, Sebastian P. Some Uses of the Term Theoria in the Writings of Isaac of Nineveh. *Parole de l'Orient*, 1995, n. 20, p. 407-419.
- BROCK, Sebastian P. A Monastic Anthology from Twelfth-Century Edessa. Dans LAVENANT, René. *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*. OCA 256, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 221-231.
- BROCK, Sebastian P. Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian. Dans PATRICH, Joseph. *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. OLA 98, Leuven : Peeters, 2001, p. 201-208.
- BROCK, Sebastian P. Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature. Dans BIELAWSKI, Maciej, HOMBERGEN, Daniel. *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002*. Studia Anselmiana 140, Analecta Monastica 8, Roma : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004, p. 221-238.
- BROCK, Sebastian P. Without Mushê of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature. *Journal of Eastern Christian Studies*, 2004, n. 56/1-4, p. 15-24.
- BROCK, Sebastian P. *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway : Gorgias Press, 2006<sup>2</sup>.
- BROCK, Sebastian P. Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus. Dans ALLEN, Pauline, FRANZMANN, Majella, STRELAN, Rick (eds.). *"I Sowed Fruits into Hearts" (Odes Sol. 17:13): Festschrift for Professor Michael Lattke*. Early Christian Studies 12, Strathfield : St. Paul's Publications, 2007, p. 13-30.

- BROCK, Sebastian P. L'apport des Pères grecs pour la littérature syriaque. Dans SCHMIDT, Andrea B., GONNET, Dominique (éds.). *Les Pères grecs en syriaque*. Études syriaques 4, Paris : Paul Geuthner, 2007, p. 9-26.
- BROCK, Sebastian P. Translation: Greek and Syriac. Dans CHRISTIDIS, Anastassios-Fivos. *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 935-946.
- BROCK, Sebastian P., VAN ROMPAY, Lucas. *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*. OLA 227, Leuven : Peeters, 2014.
- BROCK, Sebastian P. Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation. *Adamantius*, 2009, n. 15, p. 60-72.
- BROCK, Sebastian P. Charting the Hellenization of a Literary Culture: The Case of Syriac. *Intellectual History of the Islamicate World*, 2015, n. 3/1-2, p. 98-124.
- BROCK, Sebastian P. The Chronological Development of Adjectives in *-aya* up to 725. *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2021, n. 24/1, p. 53-125.
- BROWN, Peter. The Patrons of the Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West. *Journal of Theological Studies*, April 1970, n.s. vol. XXI no. 1, p. 56-72.
- BROWN, Peter. *La vie de saint Augustine*. Paris : Seuil, 1971.
- BROWN, Peter. *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2012.
- BUNDY, David. The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S1) of the Kephalaia Gnostica of Evagrius. Dans DALY, Robert J. *Origeniana quinta : historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments : papers of the 5th international Origen congress : Boston College, 14-18 August 1989*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven : Leuven University Press, Leuven : Peeters, 1992, p. 577-584.
- BUNGE, Gabriel. Évagre le Pontique et les Deux Macaire. *Irénikon*, 1983, n. 56, p. 215-227 et 323-360.
- BUNGE, Gabriel. « *En esprit et vérité* »: études sur le traité « *Sur la prière* » d'Évagre le Pontique. Spiritualité Orientale, Série Monachisme Primitif 93, Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2016.
- BUNGE, Gabriel. Évagre le Pontique fut-il un condisciple de saint Jean Chrysostome ?. *Irénikon* 2018 n. 91/2-3, p. 163-183 et 323-345.

- BUNGE, Gabriel. *Les enseignements d'Évagre : Chapitres des disciples d'Évagre : Le « missing link » entre la première et la deuxième controverse origéniste*. *Analecta monastica* 22, *Studia Anselmiana* 185, Roma : Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2021.
- BUNGE, Gabriel. « *Évagre le sage* »: *L'image d'Evagre le Pontique dans l'Histoire de l'Eglise*. *Theologie der Spiritualität. Quellen und Studien* 11, *Sankt Ottilien : EOS*, 2022.
- BURINI DE LORENZI, Clara. Gli epistolari cristiani dei primi cinque secoli e il trasformarsi delle lettere. *Augustinianum*, 2016, n. 56/1, p. 75-193.
- BUTTS, Aaron Michael. *Language Change in the Wake of Empire: Syriac in Its Greco-Roman Context*. *Linguistic Studies in Ancient West Semitic* 11, Winona Lake : Eisenbrauns, 2016.
- BUTTS, Aaron Michael. The Use of Syāmē as a Phonological Marker. *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2015, vol. 18 no. 1, p. 95-111.
- BRIERE, Maurice. Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394 ?), *Revue de l'Orient Chrétien*, 1935-1936, vol. 30, p. 231-284.
- CAIN, Andrew. *The Greek « Historia monachorum in Aegypto »: monastic hagiography in the late fourth century*. Oxford - New York : Oxford University Press, 2016.
- CAIN, Andrew. Rufinus' « *Historia monachorum in Aegypto* » and the promulgation of Evagrian ascetic teaching. *Vigiliae Christianae*, 2017, n. 71/3, p. 285-314.
- CAIN, Andrew Jason, LÖSSL, Josef (eds.). *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*. Aldershot : Ashgate, 2009.
- CAIN, Andrew Jason. *Jerome and the monastic clergy : a commentary on letter 52 to Nepotian, with introduction, text, and translation*. Leiden - Boston : Brill, 2013.
- CANTONE, Rosalba. La decorazione pittorica. Dans VALENTI, Mariasanta. *Farfa, storia di una fabbrica abbaziale*. Farfa Sabina : Associazione culturale Vivi l'arte onlus, 2006, p. 99-128.
- CAPPOZZO, Mario. *I monasteri del deserto di Scete*. *Studi sull'Antico Egitto* 3, Todi : Tau, 2009.
- CARUSO, Giuseppe. *Ramusculus Origenis : l'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*. *Studia ephemeridis Augustinianum* 130, Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2012.
- CARUSO, Giuseppe. Le accuse di Pelagio nel « *Commentarium in Hieremiam* » di Girolamo. *Augustinianum*, 2017, n. 57/1, p. 107-121.
- CASIDAY, Augustine. *Tradition and theology in St John Cassian*. Oxford – New York : Oxford university press, 2007.

- CASIDAY, Augustine. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus : beyond heresy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- CARLINI, Antonio. Le Sentenze di Sesto nella versione di Rufino. Vel enchiridion si Graece vel anulus si Latine. Dans *Studi forogiuliese in onore di C. G. Mor*. Udine : Deputazione di storia patria per il Friuli, 1984, p. 109-118.
- CARLINI, Antonio. Rifacimenti cristiani di opere pagane: il « Manuale » di Epitteto e le « Sentenze di Sesto ». Dans FUNGHI, Maria Serena. *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*. 2. Studi / Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria 225, Firenze : Olschki, 2004, p. 97-110.
- CASSIANO, Giovanni. *Conversazioni con i padri*. (a cura di) ALCIATI, Roberto. Letture cristiane del primo millennio 59, Milano – Paoline, 2019.
- *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain : encyclopédie*. 15 vlms. Paris : Letouzey, 1948-2000.
- CAVALLERA, F. *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*. 2 vols. Spicilegium Sacrum Lovaniense fasc. 1-2, Leuven : Spicilegium sacrum Lovaniense, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, 1922.
- CANFORA, Luciano. *Il copista come autore*. Palermo : Sellerio, 2019.
- CERUTI, Antonio. *Inventario Ceruti dei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana*. Trezzano sul Naviglio : Etimar, 1973.
- CHIALÀ, Sabino. *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa, Studi 14, Firenze : Leo S. Olschki, 2002.
- CHIALÀ, Sabino. Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive. *Adamantius*, 2009, n. 15, p. 73-84.
- CHIESA, Paolo. Ad verbum o ad sensum ? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo. *Medioevo & Rinascimento*, 1987, n. I, p. 1-51.
- CHIESA, Paolo. Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo. *Roma fra oriente e occidente: 19-24 aprile 2001*, vol. 1. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49, Spoleto : Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, p. 455-487.
- CIORAN, Emil M. *Œuvres*. Paris : Gallimard, 1995.
- CLARK, Charles Upson. *Collectanea Hispanica*. Paris : Champion, 1920.

- CLARK, Elizabeth A. Authority and Humility: A Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism. *Byzantinische Forschungen*, 1985, n. 9, p. 17-34.
- CLARK, Elizabeth A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton : Princeton University Press, 1992.
- CLARK, Elizabeth A. *Melania the Younger: From Rome to Jerusalem*. Oxford - New York : Oxford University Press, 2021.
- COHICK, Lynn H., BROWN HUGHES, Amy. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority, and Legacy in the Second through Fifth Centuries*. Grand Rapids (MI) : Baker Academic, 2017.
- CONSOLINO, Franca Ela. Le prefazioni di Girolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene. Dans DALY, Robert J. *Origeniana quinta : historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments : papers of the 5th international Origen congress : Boston College, 14-18 August 1989*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven : Leuven University Press, Leuven : Peeters, 1992, p. 92-96.
- CONTRERAS, Enrique. Evagrio Pontico en los catalogos de varones ilustres. *Salmanticensis*, 1986, n. 33, p. 333–343.
- CORRIGAN, Kevin. *Evagrius and Gregory : mind, soul and body in the 4th century*. Farnham : Ashgate, 2009.
- DAHLMAN, Britt. Between East and West: Cassian the Roman in Greek and Latin. Dans ASHBROOK HARVEY, Susan, ARENTZEN, Thomas, JOHNSÉN, Henrik Rydell, WESTERGREN, Andreas (eds.). *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation Essays in Honor of Samuel Rubenson*. Vigiliae Christianae Supplements 161, Leiden : Brill, 2020, p. 97-118.
- DARLING YOUNG, Robin. The Armenian Adaptation of Evagrius' Kephalaia Gnostica. Dans DALY, Robert J. *Origeniana quinta : historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments : papers of the 5th international Origen congress : Boston College, 14-18 August 1989*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven : Leuven University Press, Leuven : Peeters, 1992, p. 535-541.
- DARLING YOUNG, Robin. The Path to Contemplation in Evagrius' Letters. *Studia Patristica*, 2013, n. 57, p. 75–86.

- DARLING YOUNG, Robin. The Role of Letters in the Works of Evagrius. Dans KALVESMAKI, Joel and DARLING YOUNG, Robin (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend : University of Notre Dame Press, 2016, p. 154-174.
- DARLING YOUNG, Robin. The Letter Collection of Evagrius of Pontus. Dans SOGNO, Cristiana, STORIN, Bradley K., WATTS, Edward J. (eds.), *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*. Oakland : University of California Press, 2017, p. 161-174.
- D'AYALA VALVA, Luigi. *Deti : collezione sistematica*. Magnano : Qiqajon, 2013.
- D'AYALA VALVA, Luigi. La Bibbia nell'esperienza spirituale dei Padri del deserto. Dans ALEKSEEV, Anatolij A., CHIALA, Sabino, CREMASCHI, Lisa, MAINARDI, Adalberto. *La parola di Dio nella vita spirituale : atti del XIX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa : Bose, 7-10 settembre 2011*. Magnano : Qiqajon, 2016, p. 169-199.
- DE BERNARDI FERRERO, Daria. Cappadocia. Dans NDPAC I, col. 578-592.
- DE HALLEUX, André. *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie*. Universitas Catholica Louvaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae III.8, Louvain : Imprimerie orientaliste, 1963.
- DE HALLEUX, André. La christologie de Jean le Solitaire. *Le Muséon*, 1981, n. 94/1-2, p. 5-36.
- DE BOURGET, Paul. Diatribe de Chenouté contre le démon. *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, 1961-1962, tome XVI, p. 17-72.
- DE CERTEAU, Michel. *La fable mystique, 1. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. Paris : Gallimard, 1995.
- DELISLE, Léopold Victor. *Mélanges de paléographie et de bibliographie*. Paris : Champion, 1880.
- DELL'OMO, Mariano. *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea : il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*. Già e non ancora 493, Milano : Jaca Book, 2011.
- DE NICOLA, Angelo. Antipatro di Bostra. NDPAC 1, col. 364.
- DERGHAM, Youssef, BINGGELI, André, BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, DESREUMAUX, Alain, DEBIE, Muriel (éds). *Catalogue des manuscrits syriaques et garshuni du patriarcat syriaque-catholique de Charfet (Liban). I. Fonds patriarcal (Rahmani) 1-125*. Turnhout : Brepols, 2022.

- DE VOGÜE, Adalbert. Les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque: l'édition d'Amélineau et le manuscrit. *Orientalia* 1989, n. 58, p. 326-332.
- DE VOGÜE, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. 1, Le monachisme latin. 6, les derniers écrits de Jerome et l'oeuvre de Jean Cassien, 414-428.* Paris : Cerf, 2002.
- DE VOGÜE, Adalbert. La "Concordia regularum" de Benoît d'Aniane: son vrai but et sa structure. Dans SPINELLI, Giovanni. *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X): atti del VII Convegno di Studi Storici sull'Italia Benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003.* Cesena : Badia di Santa Maria del Monte, 2006, p. 39-45.
- DE VOGÜE, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. 2, Le monachisme grec. 1, De la « Vie de Pachôme » aux écrits d'Evagre le Pontique (IVe-Ve siècles).* Studia Anselmiana 165, Analecta monastica 15, Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2015, Sankt Ottilien: EOS Verl., 2015.
- de JONG, Mayke. Carolingian monasticism: the power of prayer. Dans McKitterick, Rosamond. *The New Cambridge Medieval History.* Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 622-653.
- DI BERARDINO, Angelo (a cura di). *Patrologia vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Veda. I Padri latini,* Torino, Marietti, 1996.
- DI BERARDINO, Angelo (a cura di). *Patrologia vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) Giovanni Damasceno (†750). I Padri orientali,* Torino, Marietti, 2000.
- *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire.* Paris : Letouzey et Ané, 1923-1972.
- DIEM, Albert. Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West. Dans DEY, Hendrik, FENTRESS, Elizabeth (eds.). *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages.* Disciplina Monastica 7, Turnhout : Brepols, 2011, p. 53-84.
- DIEM, Albert, ROUSSEAU, Philip. Monastic Rules (Fourth to Ninth Century). Dans BEACH, Alison I., COCHELIN, Isabelle (ed.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West. Part I: The Origins of Christian Monasticism to the Eighth Century.* Cambridge : Cambridge University Press, 2020, p. 162-194.

- DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins, and pilgrims: ascetic travel in the Mediterranean world, A.D. 300-800*. University Park (Pa.) : Pennsylvania State University Press, 2005.
- DISDIER, M.-Th., Le pélagiansime au Concile d'Éphèse. *Échos d'Orient*, juillet-septembre 1931, XXX, n° 163, p. 314-333.
- DOWSON, Christopher J. *Philosophia Translata: The Development of Latin Philosophical Vocabulary through Translation from Greek. A Case Study Approach*. Mnemosyne, Supplements 477, Leiden – Boston : Brill, 2023 [à paraître].
- DRISCOLL, Jeremy. Gentleness in the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus. *Studia Monastica*, 1990, n. 32, p. 295–321.
- DRISCOLL, Jeremy. *The 'Ad Monachos' of Evagrius Ponticus : its structure and a select commentary*. Studia Anselmiana 104, Roma : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1991.
- DRIVER, Steven D. *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*. New York : Routledge, 2002.
- DRIJVERS Han J. W. Early Forms of Antiochene Christology. Dans LAGA, Carl, MUNITIZ, Joseph A., VAN ROMPAY, Lucas. *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*. OLA 18, Leuven : Peeters, 1985, p. 99-113.
- DRIJVERS, Han J. W. The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture. Dans DRIJVERS, Jan Willem, MACDONALD, Alasdair A. *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Brill's Studies in Intellectual History 61, Leiden : Brill, 1995, p. 49-59.
- DU BOURGET, Diatribe de Chenouté contre le demon. *Société d'archéologie copte, Bulletin*, 1961–1962, n. 16, p. 17–72.
- DUCHESNE, Louis. *L'église au VIe siècle*. Paris : Ancienne Librairie Fontemoing : E. De Boccard, 1925.
- DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism : from the desert fathers to the early middle ages*. Oxford : Blackwell, 2000.
- DYSINGER, Luke. *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford – New York : Oxford University Press, 2005.
- DYSINGER, Luke. An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus. *Studia Patristica*, 2013, n. 57, p. 31–50.
- ELM, Susanna. The *Sententiae ad virginem* by Evagrius Ponticus and the Problem of Early Monastic Rules. *Augustinianum*, 1990, n. 30, p. 393-404.

- ELM, Susanna. Evagrius Ponticus' *Sententiae ad virginem*. *Dumbarton Oaks Papers*, 1991, n. 45, p. 97-120.
- ELM, Susanna. *'Virgins of God'. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press, 1994.
- *Enciclopedia dei papi*. 3 vlms. Roma : Istituto della Enciclopedia italiana, 2000.
- ESTIN, C. *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*. Roma : San Girolamo, 1984.
- FAGNONI, Anna Maria. *Il corpus di Porcaro di Lérins : attribuzione, tradizione, eredità*. *Fundamenta novis* 8, Milano : Università degli studi di Milano, Dipartimento di studi letterari filologici e linguistici, Roma : Città nuova, 2022.
- FARAGGIANA DI SARZANA, Chiara. Gli insegnamenti dei Padri del deserto nella Roma altomedievale (secc. VI-IX): vie e modi di diffusione. Dans CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, *Roma fra oriente e occidente: 19-24 aprile 2001*. 2 vlms. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49, Spoleto : Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, Vol. 1, p. 587-602.
- FEDALTO, Giorgio, *Rufino di Concordia tra Oriente e Occidente*. Roma : Città Nuova, 2005<sup>2</sup>.
- FEGHALI, Paul. Philoxène de Mabbog et la traduction philoxénienne du Nouveau Testament. *Parole de l'Orient*, 2013, n. 38, p. 13-34.
- FERNANDEZ, Samuel. Gli interventi dottrinali di Rufino nel « De principiis » di Origene. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 27-44.
- FERREIRO, Alberto. Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4). *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993), p. 309-332.
- FIORI, Emiliano. Translations from Greek into Syriac. Dans LAGERLUND, Henrik. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht : Springer, 2011, p. 1333-1335.
- FIORI, Emiliano. Dionysius the Areopagite and the East Syrian Mystics: The Phantom of a Greek Heritage. Dans PERKAMS, Matthias, SCHILLING, Alexander Markus.

- Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern: Zum Gedenken an Mār Addai Scher (1867–1915)*. Transmissions 3, Berlin : de Gruyter, 2020, p. 77-97.
- FLUSIN, Bernard. *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*. Collection des études augustinienes, Série Antiquité 96, Paris : Etudes augustinienes, 1983.
  - FOGIELMAN, Charles-Antoine. Les trois versions syriaques du traité à Euloge. Dans MICHELSON, David. A, POIANI, Matteo. *Évagre en Orient* [à paraître].
  - GARCEAU, Ben. The fidus interpres and the fact of slavery: Rethinking classical and patristic models of translation. *Translation Studies*, 2018, n. 11/3, p. 349-364.
  - GARITTE, Gérard. *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*. CSCO 165, Subsidia 9, Louvain : L. Durbecq, 1956.
  - GEHIN, Paul. La place de la *Lettre sur la foi* dans l'oeuvre d'Évagre. Dans BETTILOLO, Paolo (ed.), *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi. Atti del III Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*. Studia Ephemeridis Augustinianum 72. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, 25-58.
  - GEHIN, Paul. Les adaptations chrétiennes du Manuel d'Épictète. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 2000, n. 54, p. 67-87.
  - GEHIN, Paul. Les développements récents de la recherche évagrienne. *Orientalia Christiana Periodica*, 2004, n. 70/1, p. 103-125.
  - GEHIN, Paul. La tradition arabe d'Évagre le Pontique. *Collectanea Christiana Orientalia*, 2006, n. 3, p. 83–104.
  - GEHIN, Paul. En marge de la constitution d'un repertorium Evagrianum Syriacum: Quelques remarques sur l'organisation en corpus des oeuvres d'Évagre. *Parole de l'Orient*, 2010, n. 35, p. 285–301.
  - GEHIN, Paul. D'Égypte en Mésopotamie: La réception d'Évagre le Pontique dans les communautés syriaques. Dans JULLIEN, Florence, PIERRE, Marie-Joseph (éds.). *Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences; hommage à Antoine Guillaumont; cinquantième de la chaire des "Christianismes orientaux", EPHE SR*. Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses 148, Turnhout : Brepols, 2011, p. 29–49.
  - GENESTOUT, Augustin. Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître : le Parisinus latin 12634. *Scriptorium*, 1946, n. 1/1, p. 129-142.
  - GIGNAC, Francis Thomas. *A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods. Phonology*. Milano : Istituto editoriale cisalpino-La goliardica, 1976.

- GIORDA, Mariachiara. *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto : alcuni casi di interazione e integrazione*. Bologna : EDB, 2010.
- GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014.
- GIROLAMI, Maurizio. Rufino e la mediazione culturale tra Oriente e Occidente. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 11-25.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe H. *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*. Harvard Semitic Studies 23, Missoula (Montana) : Scholars Press, 1979.
- GRAF, Georg. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur* . ST 118, 133, 146–147, 172, Città del Vaticano : Biblioteca apostolica vaticana, 1944–1953.
- GRAPPONE, Antonio. *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino: un confronto con i testi greci*. Studia Ephemeridis Augustinianum 103, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2007.
- GRAPPONE, Antonio. Omellie tradotte e/o tradite?. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 59-115.
- GRAVES, Michael. The Septuagint in the Latin World. Dans SALVESEN, Alison G., LAW, Timothy Michael (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford – New York : Oxford University Press, 2021, p. 605-620.
- GREGOIRE, Réginald. I Padri nel Medio Evo. Dans QUACQUARELLI, Antonio (ed.). *Complementi interdisciplinari di Patrologia*. Roma : Città Nuova, 1989, p. 757-798.
- GRESSMANN, Hugo, LÜDTKE, Willy. Euagrios Pontikos. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1914, n. 35, p. 87-96.

- GRILLMEIER, Aloys. La « Peste d'Origène ». Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute Égypte (444-451). Dans *ΑΙΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*. Paris : Cerf, 1987, p. 221-237.
- GRYSA, Bartłomiej. The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab Sources – a Comparative Study. OCA 2, 2010, p. 45-59.
- GUILLAUMONT, Antoine. *Les 'Kephalai gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*. Patristica Sorbonensia 5, Paris : Seuil, 1962.
- GUILLAUMONT, Antoine. Un philosophe au désert: Évagre le Pontique. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1972, n. 181, p. 29–56.
- GUILLAUMONT, Antoine. Le problème des deux Macaire dans les "Apophthegmata Patrum". *Irénikon*, 1975, n. 48/1, p. 41-59.
- GUILLAUMONT, Antoine. La prière de Jésus chez les moines d'Égypte. Dans GUILLAUMONT, Antoine. *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritulité orientale 30, Bégrolles-en-Mauges : Bellefontaine, 1979, p. 127-135.
- GUILLAUMONT, Antoine. Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque. Dans LAVENANT, René (éd.). *III Symposium Syriacum, 1980: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7–11 Septembre 1980)*. OCA 221, Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1983, p. 35-41.
- GUILLAUMONT, Antoine. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris : Vrin, 2004.
- GUINOT, Jean-Noël. *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Théologie historique 100, Paris : Beauchesne, 1995.
- GUILLAUMONT, Claire. Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique. Dans IRMSCHER, Johannes, DUMMER, Jürgen (hgr.). *Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung*. TU 133, Berlin : Akademie-Verlag, 1987, p. 209–221.
- GUITE, Harold F. Cicero's attitude to the Greeks. *Greece and Rome: Journal of the Classical Association*, 1962, n. X, p. 142-159.
- GURAN, Petre. Le culte de Jean Cassien dans l'église d'orient. Dans BADILITA, Cristian, JAKAB, Attila (éds.). *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident : Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludvig*

- Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*. Iasi : Polirom, Paris : Beauchesne, 2003, p. 239-255.
- GUY, Jean-Claude. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. Subsid. hagiogr. XXXVI, Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1984<sup>2</sup>.
  - HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI. *Catalogus codicum hagi ographicorum latinorum, antiquiorum saeculo XVI, qui asservantur in bibliotheca nationali parisiensis*. 3 vlms. Paris : Picard, Bruxelles : Schepens, 1889-1893.
  - HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
  - HAMMOND-BAMMEL, Carolin P.. The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia. *The Journal of Theological Studies*, October 1977, n.s. vol. XXVIII no. 2, p. 372-429.
  - HARB, Paul. L'attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité "savante" d'Évagre le Pontique. Dans GRAFFIN, François. *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), fondateur et directeur de L'Orient Syrien, 1956–1967*. Louvain : Imprimerie orientaliste, 1969, p. 135-155.
  - HARB, Paul. Les origines de la doctrine de la "lā ḥašūšūtā" (apatheia) chez Philoxène de Mabbūg. *Parole de l'Orient*, 1974, n. 5, p. 227-241.
  - HARMLESS, William, FITZGERALD, Raymond R. The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus. *Theological Studies*, 2001, n. 62/3, p. 493–529.
  - HARMLESS, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford – New York : Oxford University Press, 2004.
  - HARRISON, Kelly Elizabeth. *L'ivraie et les demons. Passions et rationalité chez Grégoire de Nysse et Évagre le Pontique*. Thèse de Doctorat, Université de Fribourg, approuvé le 29 octobre 2021.
  - HARTEL, Wilhelm August, Ritter von. *Bibliotheca Patrum latinorum hispaniensis*. Wien : Carl Gerold's sohn, 1887.
  - HATCH, William Henry Paine. *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Boston : American Academy of Arts and Sciences, 1946.
  - HAUGEN, Odd Einar. The genealogical method. Dans ROELLI, Philipp. *Handbook of Stemmatology*. Berlin - Boston : de Gruyter, p. 57-59.
  - HAUSHERR, Irénée. Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1932, n. 13, p. 184–188.
  - HAUSHERR, Irénée. Eulogios - Loukios. OCP, 1940, n. 6, p. 216–20.

- HOMBERGER, Daniel. *The Second Origenist Controversy : a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for Sixth-Century origenism*. Studia Anselmiana 132, Roma : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001.
- HUTTUNEN, Niko. Epictetus' views on Christians: a closed case revisited. Dans PETERSEN, Anders Klostergaard, VAN KOOTEN, George (eds.). *Religio-philosophical discourses in the Mediterranean world : from Plato, through Jesus, to late antiquity*. Leiden – Boston : Brill, 2017, p. 306-322.
- JENAL, Georg. *Italia ascetica atque monastica : von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250 – 604)*. 2 Banden. Stuttgart : Hiersemann, 1995.
- JÉRÔME, *Préfaces aux livres de la Bible*. (Introduction, traduction et notes réalisées en séminaire sous la direction de) CANELLIS, Aline. SC 592, Paris : Cerf, 2017.
- KALVESMAKI, Joel, DARLING YOUNG, Robin (eds). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame (IN) : University of Notre Dame Press, 2016.
- KALVESMAKI, Joel. Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters. Dans KALVESMAKI, Joel, DARLING YOUNG, Robin (eds). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame (IN) : University of Notre Dame Press, 2016, p. 257-287.
- KASUMI CLEMENTS, Niki. Foucault and Brown: Disciplinary Intersections. *Foucault Studies*, October 2022, n. 32, p. 1-27.
- KATO, Teppei. Greek or Hebrew? Augustine and Jerome on Biblical Translation. Dans VINZENT, Markus. *Studia Patristica XCVIII*, Leuven – Paris – Bristol : Peeters, 2017, p. 109-119.
- KEDAR, Benjamin. The Latin Translations. Dans MULDER, Martin-Jan. *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 1 Mikra Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume 2/1, Leiden – Boston : Brill, 1988, p. 299-338.
- KELLY, John Norman Davidson. *Jerome. His life, writings, and controversies*. London : Duckworth, 1975.
- KESSEL, Grigory. Syriac Monastic Miscellanies. Dans BAUSI, Alessandro. *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*. Hamburg : COMSt, 2015, p. 411-414.
- KING, Daniel. *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique*. CSCO 26, Subs. 123, Leuven : Peeters, 2008.
- KING, Daniel. Education in the Syriac World of Late Antiquity. Dans GEMEINHARDT, Peter, VAN HOOF, Lieve, VAN NUFFELEN, Peter (eds.). *Education and Religion in Late*

- Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*. London : Routledge, 2016, p. 171-185.
- KING, Daniel. Translation. Dans MCGILL, Scott, WATTS, Edward J., *A companion to late antique literature*. Hoboken (NJ) : Wiley Blackwell, 2018, p. 523-538.
  - KING, Daniel. *The Syriac World*. London : Routledge, 2019.
  - KOONAMMAKKAL, Thomas. Ephrem's Ideas on Singleness. *Hugoye*, 1999, n. 2/1, p. 57-66.
  - KOSTANTINOVSKY, Julia. *Evagrius Ponticus : the making of a gnostic*. Aldershot : Ashgate, 2009.
  - KULIKOWSKI, Michael. *Rome's Gothic Wars From the Third Century to Alaric*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
  - LAISTNER, Max Ludwig Wolfram. *A Hand-list of Bede Manuscripts*. Ithaca NY : Cornell University Press, 1943.
  - LAMBERTON, Robert. Theory and practice of translation in Late Antiquity. Dans KITTEL, Harald, FRANK, Armin Paul, GREINER, Norbert (eds.), *Übersetzung - Translation – Traduction*, vol. 2, De Gruyter, 2007, p. 1160-1170.
  - LASH, Christopher J. A. Techniques of a Translator: Work-Notes on the Methods of Jacob of Edessa in Translating the Homilies of Severus of Antioch. Dans PASCHKE, Franz. *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*. TU 125, Berlin : Akademie-Verlag, 1981, p. 365-383.
  - LAYTON, Richard A. Plagiarism and Lay Patronage of Ascetic Scholarship: Jerome, Ambrose and Rufinus. *Journal of Early Christian Studies*, 2002, n. 10/4,, p. 489-522.
  - LEONTE, Florin. Didacticism in Byzantine Epistolography. Dans RIEHLE, Alexander, *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden - Boston : Brill, 2020, p. 227–254.
  - LÉVY, Carlos. Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary. Dans ATKINS, Jed W., BÉNATOUÏL, Thomas. *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2021.
  - LIBÉRATUS DE CARTHAGE. *Abrégé de l'histoire des Nestoriens et des Eutychiens*. BLAUDEAU, Philippe (introduction et notes), CASSINGENA-TRÉVEDY, François, BLAUDEAU, Philippe (traduction). SC 607, Paris : Cerf, 2019.
  - LO CICERO, Carla. *Tradurre i greci nel IV secolo: Rufino di Aquileia e le omelie di Basilio*. Roma : Herder, 2008.
  - LO CICERO, Carla. Barbari, fuga e letteratura: Rufino di Aquileia e la Sicilia. *Pan*, 2013, n. 2, p. 115-129.

- LO CICERO, Carla. Rufino e i Cappadoci. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 139-161.
- LO CICERO, Carla. « Eloquentiae praeifulgidum lumen » : Gregorio di Nazianzo nella traduzione di Rufino di Aquileia. *Res Publica Litterarum: Studies in the Classical Tradition*, 2020, n. 23, p. 166-199.
- LO IACONO, Serafino. Le traduzioni monastiche di Rufino e il suo modello di monachesimo. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 117-137.
- LOOPSTRA, Johnatan Andrew. The Syriac Bible and Its Interpretation. Dans KING, Daniel. *The Syriac World*. London : Routledge, 2019, p. 293-308.
- LORIÈ, Ludovicus Theodorus Antonius. *Spiritual terminology in the Latin translations of the Vita Antonii with reference to IV and V century monastic literature*. Nijmegen : Dekker & van Vegt, 1955.
- LOWE, Elias A. *Codices latini antiquiores : a palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century. V, France, Paris*. Oxford : Clarendon Press, 1950.
- LUCCHESI, Enzo. Deux nouveaux témoins coptes du "Peri Pascha" de Méliton de Sardes. *Analecta Bollandiana*, 1984, n. 102, p. 383-393.
- LUCCHESI, Enzo. 318 ou 319 Pères de Nicée?. *Analecta Bollandiana*, 1984, n. 102, p. 394-396.
- LUCKMAN, Harriet A., KÜLZER, Linda (eds.). *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raasch, O.S.B.*. Collegeville : Liturgical Press, 1999.
- MAI, Angelo. Codices chaldaici sive syriaci Vaticani Assemaniani. Dans MAI, Angelo. *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita. Tomus 5*. Romae : Typis Vaticanis, 1831, p. 1-82 et 243-248.

- MALAVASI, Giulio. « Erant autem ambo iusti ante Deum » (Lc 1,6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio. *Adamantius*, 2017, vol. 23, p. 247-254.
- MALAVASI, Giulio. *La controversia pelagiana in oriente*. Münster : Ashcendorff, 2022.
- MALONE, E. E. *The monk and the martyr. The monk as the successor of the martyr*. Washington, DC : Catholic University of America Press, 1950.
- MARCHINI, Diego. La tradizione latina del "De octo spiritibus malitiae" di Evagrio Pontico. Dans SOMOS, Róbert, NEMETH, C., HEIDL, György (eds.). *Origeniana nona : Origen and the religious practice of his time : papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 august - 2 september 2005*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228, Leuven : Leuven University Press, 2009, p. 565-575.
- MARROU, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris : Seuil, 1965<sup>6</sup>.
- MARSILI, Salvatore. *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico : dottrina sulla carità e contemplazione*. Studia Anselmiana 5, Roma : Herder, 1936.
- MARTINO PICCOLINO, Giovanna. *La « Storia della Chiesa » di Socrate di Costantinopoli: elementi di confronto con l'opera di Eusebio di Cesarea*. Studia Ephemeridis Augustinianum 162, Firenze, Nerbini International, 2022.
- MASPERO, Giulio. *Dio trino perché vivo : lo spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*. Letteratura cristiana antica. Nuova serie 31, Brescia : Morcelliana, 2018.
- MATHISEN, Ralph. *The use and misuse of Jerome in Gaul during late antiquity*. Dans CAIN, Andrew Jason, LÖSSL, Josef (eds.). *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*. Aldershot : Ashgate, 2009, p. 191-208.
- MAXWELL, David Russell. The Christological coherence of Cassian's « On the incarnation of the Lord ». Dans YOUNG, Frances Margaret, EDWARDS, Mark Julian and PARVIS, Paul M. (eds.). *Studia patristica 43, Papers presented at the fourteenth international conference on patristic studies held in Oxford 2003 : Augustine, other Latin writers*. Paris : Peeters, 2006, p. 429-433.
- MÉTIVIER, Sophie. *La Cappadoce (IVe-VIe siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*. Byzantina Sorbonensia 22, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2005.
- MIRRI, Luciana. Elementi teologici nel « De incarnatione » di Giovanni Cassiano. Dans YOUNG, Frances Margaret, EDWARDS, Mark Julian and PARVIS, Paul M. (eds.). *Studia patristica 43, Papers presented at the fourteenth international conference on patristic*

- studies held in Oxford 2003 : Augustine, other Latin writers.* Paris : Peeters, 2006, p. 435-440.
- MORICCA, Umberto. *Storia della letteratura latina Cristiana. III La letteratura dei secoli V e VI da Agostino a Gregorio Magno, vol. 2.* Torino : Societa editrice internazionale, 1934.
  - MOSTERT, Marco. *The Library of Fleury: A Provisional List of Manuscripts.* Hilversum : Verloren Publishers, 1985.
  - MCEL DUFF, Siobhán. *Roman Theories of Translation. Surpassing the Source.* New York : Routledge, 2013.
  - MCGUCKIN, John A. *St. Gregory of Nazianzus : an intellectual biography.* Crestwood New York : St. Vladimirs seminary press, 2001.
  - MCNARY-ZAK, Bernadette. *Letters and Asceticism in Fourth-Century Egypt.* Lanham : University Press of America, 2000.
  - MEIMARIS, Yiannis E. *Sacred names, saints, martyrs and church officials in the greek inscriptions and papyri pertaining to the christian church of Palestine.* Athens : The National Hellenic Research Foundation. Centre for Greek and Roman Antiquity, 1986.
  - MICHELSON, David A. "It Is Not the Custom of Our Syriac Language ...": Reconsidering the Role of Translation in the Polemics of Philoxenos of Mabbug. Dans BRAKKE, David, DELIYANNIS, Deborah Mauskopf, WATTS, Edward Jay (eds.). *Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity.* Farnham : Ashgate, 2012, p. 7-22.
  - MICHELSON, David Allen. *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug.* Oxford : Oxford University Press, 2014.
  - MILLAR, Fergus. Greek and Syriac in Edessa: From Ephrem to Rabbula (CE 363-435). *Semitica et Classica*, 2011, n. 4, p. 99-114.
  - MILLAR, Fergus. Greek and Syriac in Fifth-Century Edessa: The Case of Bishop Hibas. *Semitica et Classica*, 2012, n. 5, p. 151-165.
  - MISIARCZYK, Leszek. *Eight Logismoi in the Writings of Evagrius Ponticus.* Studia traditionis theologiae 44, Turnhout : Brepols, 2021.
  - MISIARCZYK, Leszek. *Impassibilitas et impeccantia: Jerome's Misunderstanding of Impassibility and Sinlessness in Evagrius Ponticus.* *Bogoslovni vestnik*, 2021, n. 81/2, p. 271-281.
  - MIQUEL, Pierre. *Lexique du desert : etude de quelques mots-cles du vocabulaire monastique grec ancien.* Begrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1986.

- MOHRMANN, Christine. A Propos de l'Édition Diplomatique des mss lat. 12205 et 12634 de Paris. *Vigiliae Christianae*, 1954, n. 8/4, p. 239-251.
- MOINE, Nicole. Melaniana. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1980, n. XV, p. 3-79.
- MOORE, Colton. Graeca Veritas: Saint Augustine's Historical and Theological Rationale for the Septuagint as Authoritative Scripture. Dans SZRAM, M., WYSOCKI, M. (eds), *Studia Patristica CIII: The Bible in the Patristic Period*. Leuven – Paris – Bristol : Peeters, 2021, p. 155–164.
- MORESCHINI, Claudio. Rufino traduttore di Gregorio Nazanziano. *Antichità Altoadriatiche*, 87, n. XXXI/1, p. 227-285.
- MORESCHINI, Claudio. *I Padri Cappadoci : storia, letteratura, teologia*. Roma : Citta Nuova, 2008.
- MORONE, Caterina. *La lingua delle Sentenze ai monaci di Evagrio Pontico*. Dans LEONE, Pietro Luigi M. *Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, Lecce, 21-23 aprile 1980-Calimera, 24 aprile 1980*. Galantina : Congredo, 1983, p. 397-402.
- MÜHMELT, Martin. Zu der neuen Lateinischen Übersetzung des Mönchsspiegels des Evagrius. *Vigiliae Christianae*, 1954, n. 8/1, p. 101-103.
- MURIN, Charles. Gennade. DS IV, col. 205-208.
- NEIL, Bronwen. De profundis : the letters and archives of Pelagius I of Rome (556-561). Dans NEIL, Bronwen, ALLEN, Pauline (eds.). *Collecting early christian letters : from the apostle Paul to late antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press, 2015, p. 206-220.
- NIRSCHL, Joseph. *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*. 3 vols. Mainz : Rirchheim, 1881-1885.
- PACE, Nicola. Un passo discusso della traduzione rufiniana del “Peri archon” di Origene (I 6, 2). Dans *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*. Antichità Altoadriatiche 39, Udine : Arti grafiche friulane, 1992, p. 199-220.
- PACE, Nicola. *Ricerche sulla traduzione di Rufino del De principiis di Origene*. Firenze : La Nuova Italia, 1990.
- PATRICH, Joseph. *Sabas, leader of Palestinian monasticism : a comparative study in Eastern monasticism, fourth to seventh centuries*. Dumbarton Oaks studies 32, Washington, DC : Dumabarton Oaks research library and collection, 1995.

- PERRONE, Lorenzo. Palestinian monasticism, the Bible, and theology in the wake of the second Origenist controversy. Dans PATRICH, Joseph. *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. OLA 98, Leuven : Peeters, 2001, p. 245-259.
- PEVARELLO, Daniele. *The Sentences of Sextus and the origins of Christian asceticism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 78, Tübingen : Mohr Siebeck, 2013.
- PHENIX, Robert R. Jr., HORN Cornelia (Translations, Notes, and Introduction by). *The Rabbula Corpus. Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*. Atlanta : SBL, 2017.
- PIERALISI, Sante. *Inventarium codicum, mss., Bibliothecae Barberinae. Tomus 4. [Sala cons. Mss. 336 etich. rossa. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana]*
- PIRTEA, Adrian. The Syriac, Arabic and Armenian Versions of Evagrius Ponticus' Antirrheticus and Their Approach to Translating the Bible. Dans BERTI, Vittorio, COLOMBI, Emanuela, NOCE, Carla. *Proceedings of the International Conference "Tradire, Tradurre, Tramandare" (Rome, 20-21 February 2017)*. Turnhout : Brepols, [à paraître].
- PLINVAL, Georges de. *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne : Librairie Payot, 1943.
- POIANI, Matteo. Le notizie erudite di Giuseppe Simonio Assemani sulla «scuola di Efrem» nella Bibliotheca Orientalis. *Parole de l'Orient*, 2022, n. 48/2, p. 397-419.
- POIRIER, Paul-Hubert, SENSAL, Catherine. Du grec au syriaque: quelques réflexions sur la version syriaque du *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra. Dans LAVENANT, René. *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*. OCA 236, Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, p. 307-319.
- POSSEKEL, Ute. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. CSCO 580, Subs. 102, Leuven : Peeters, 1999.
- POSSEKEL, Ute. The Emergence of Syriac Literature to AD 400. Dans KING, Daniel. *The Syriac World*. London : Routledge, 2019, p. 309-326.
- POWELL, J. G. F. Translation and culture in ancient Rome: Cicero's theory and practice of translation. Dans KITTEL, Harald, FRANK, Armin Paul, GREINER, Norbert (eds.), *Übersetzung - Translation - Traduction*, vol. 2, De Gruyter, 2007, p. 1132-1136.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology. III, The golden age of Greek patristic literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht : Spectrum, 1960.

- PALUMBO, Giovanni. Criticism and Controversy. Dans ROELLI, Philipp. *Handbook of Stemmatology*. Berlin - Boston : de Gruyter, p. 88-108.
- PRICOCO, Salvatore. Gennadio di Marsiglia. NDPAC 2, col. 2075-2076.
- PRINZIVALLI, Emanuela. « Sicubi dubitas, Hebraeos interroga ». Girolamo tra difesa dell'*Hebraica veritas* e polemica anti giudaica. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 1997, n. 14/1, p. 179-206.
- PRINZIVALLI, Emanuela. *Didimo il cieco e l'interpretazione dei salmi*. Quaderni di SMSR n.s. 2, L'Aquila - Roma : Japadre, 1998.
- PRINZIVALLI, Emanuela. *Magister Ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*. Studia ephemeridis Augustinianum 82, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.
- PRINZIVALLI, Emanuela. La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente. *Augustinianum*, 2006, n. 46/1, p. 35-50.
- PRINZIVALLI, Emanuela. Origene predicatore e i suoi traduttori latini: la *ratio interpretandi* di Girolamo e Rufino. Dans PRINZIVALLI, Emanuela. *Il cristianesimo antico tra tradizioni e traduzioni*. Fundamenta novis 7, Roma : Città nuova, 2019, p. 187-210.
- QUECKE, Hans. Auszüge aus Evagrius' Mönchsspiegel in koptischer Übersetzung. *Orientalia Christiana Periodica*, 1989, n. 58/4, p. 453-463.
- RAASCH, Juana. The monastic concept of purity of heart and its source. *Studia monastica*, 1966, n. VIII, p. 7-33.
- RAASCH, Juana. The monastic concept of purity of heart and its sources: II : Among the second century apologists and anti-heretical writers and in the literature of the third century, not including the Alexandrians. *Studia monastica*, 1966, n. VIII, p. 183-213.
- RAASCH, Juana. The monastic concept of purity of heart and its sources: III : Philo, Clement of Alexandria, and Origen. *Studia monastica*, 1968, n. X, p. 7-55.
- RAASCH, Juana. The monastic concept of purity of heart and its sources: IV : Early monasticism. *Studia monastica*, 1969, n. XI, p. 269-314.
- RAASCH, Juana. The monastic concept of purity of heart and its sources: V : Symeon-Macarius, the school of Evagrius Ponticus, and the Apophthegmata Patrum. *Studia monastica*, 1970, n. XI, p. 7-41.
- RAMELLI, Ilaria L. E. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of *Hypostasis*. *Harvard Theological Review*, 2012, n. 105/3, p. 302-350.

- RAMELLI, Ilaria. The Sentences of Sextus and the Christian Transformation of Pythagorean Asceticism. Dans RENGER, Almut-Barbara, STAVRU, Alessandro (eds.). *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: askesis, religion, science.* : Harrassowitz Verlag, 2016, p. 151-162.
- REGNAULT, Lucien. *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV siècle.* Paris : Hachette, 1990.
- REIFFERSCHIED, August. *Bibliotheca patrum Latinorum Italica.* Wien : K. Gerold's Sohn, 1865.
- RICHARD, Marcel. *Opera minora I.* Turnhout : Brepols, 1976.
- RIPART, Laurent. *Les déserts de l'Occident. Genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (fin IVe - milieu VIe siècle).* Turnhout : Brepols, 2021.
- ROBBE, Sabrina Antonella. Finalità e tecniche della traduzione della « Historia ecclesiastica »: alcuni esempi. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco.* Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 179-200.
- ROBBE, Sabrina Antonella. *Ecclesiasticam historiam in latinum vertere : Rufino traduttore di Eusebio di Cesarea : persecuzioni e martiri.* Supplementi Adamantius 5, Brescia : Morcelliana, 2016.
- ROBBE, Sabrina Antonella. « Non solum pro pietate, verum etiam pro castitate »: martirio e castità nella « Storia ecclesiastica » di Rufino di Concordia. *Adamantius*, 2016, n. 22, p. 231-248.
- ROBERT, Ulysse. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements.* 48 vols. Paris : Plon, 1845-1903.
- ROTH, Dieter T. Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel?. *Vigiliae Christianae*, 2009, n. 63/5, p. 429-467.
- ROUSSEAU, Philip. *Basil of Caesarea. The transformation of the classical heritage 20,* Berkeley : University of California press, 1998.
- ROUSSELLE, Aline. *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne.* Paris : Presses Universitaires de France, 1983.
- RUBENSON, Samuel. *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint.* Minneapolis : Fortress Press, 1995<sup>2</sup>.

- *Rufino di Concordia e il suo tempo*. 2 vlms. Antichità Altoadriatiche XXXI, Udine: Arti grafiche friulane, 1987.
- JOHNSÉN, Henrik Rydell. Reading « kephalaia » : the composition of Evagrius Ponticus' « Ad monachos » reconsidered. *Vigiliae Christianae*, 2021, n. 75/1, p. 70-93.
- SACHAU, Eduard. *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 2 Vols. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23, Berlin : A. Asher & Co, 1899.
- SAMIR, Khalil. Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte. Dans RASSART-DEBERGH, Marguerite and RIES, Julien, *Actes du IVe Congrès copte: Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 40, Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain, 1992, p. 125–153.
- SCHER, Addai. *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), avec notes bibliographiques*. Mosul : Imprimerie des pères dominicains, 1905.
- SCHOLZ, Aurelia. Il «Seminarium Aquileiense». *Memorie storiche forogiuliesi*, 1970, n. 50, p. 5-106.
- SCHUSTER, Ildefonso. Della Basilica di San Martino e di alcuni ricordi Farfensi. *N. Bull. Arch. Crist.*, 1902, n. 8, p. 47–54.
- SCORZA BARCELLONA, Francesco. Matrimonio, tentazionoi e peccati della carne nella *Storia Lausiaca* di Palladio. Dans PRICOCO, Salvatore. *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*. Soveria Mannelli : Rubbettino, 1998, p. 133-158.
- SCULLY, Jason. *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford - New York : Oxford University Press, 2017
- SEGAL, Judah B.. *Edessa. The Blessed City*. Oxford : The Clarendon Press, 1970, p.
- SHERIDAN, Mark. Revue à CLARK, Elizabeth A.. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton : Princeton University Press, 1992. *Collectanea cistercensia*, 1996, n. 58/2, p. 38-42.
- SHERIDAN, Mark. The Controversy over ἀπάθεια. Cassian's Sources and his Use of Them. *Studia monastica*, 1997, n. 39/2, p. 287-310.
- SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma : Augustinianum, 1985.
- SPAGNOLO, Antonio. *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona, catalogo descrittivo*. (a cura di) MARCHI, Silvia. Verona : Mazziana, 1996.

- SPIES, Otto. Die äthiopische Überlieferung der Abhandlung des Evagrius περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν, *Oriens Christianus*, 1932, n. 29, p. 203-228.
- SPINELLI, Giovanni. Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel sec. IV. *Antichità Altoadriatiche*, 1982, n. 22, p. 273-300.
- STEWART, Columba, From λογος to *verbum*: John Cassian's Use of Greek in the Development of a Late Monastic Vocabulary. In ELDER, E. Rozanne. *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leypereq*. Cistercian Studies Series 160, Kalamazoo : Cisterican Publications, 1995, p. 5-31.
- STEWART, Columba. *Cassian the Monk*. Oxford - New York : Oxford University Press, 1998.
- STEWART, Columba. Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus. *Journal of Early Christian Studies*, 2001, 9/2, p. 173-204.
- STEWART, Columba. John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and His Debt to Origen and Evagrius. Dans BĂDILIȚĂ, Cristian, JAKAB, Attila (eds.). *Jean Cassien entre l'orient et l'occident: Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzman Gesellschaft, Bucarest, 27-28 septembre 2001*. Paris : Beauchesne, 2003, p. 205-219.
- STEWART, Columba. Evagrius beyond Byzantium: The Latin and Syriac Reception. Dans KALVESMAKI, Joel and DARLING YOUNG, Robin (eds.). *Evagrius and His Legacy*. South Bend : University of Notre Dame Press, 2016, p. 206-235.
- STONE, Nira. *The Kaffa Lives of the Desert Fathers*. CSCO 566, Subsidia 94. Lovanii : Peeters, 1997.
- STRIKER, Gisela. Cicero and Greek philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1997, n. 95, p. 53-61.
- STUDER, Basil. A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin. *Vetera Christianorum*, 1968, n. 5, p. 137-155.
- STUDER, Basil. Pelagio I. NDPAC 3, col. 3994-3995.
- TAYLOR, David G. K. Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia. Dans ADAMS, James N., JANSE, Mark, SWAIN, Simon (eds.). *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 298-331.
- TAYLOR, David G. K. Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque. Dans SCHMIDT, Andrea B., GONNET, Dominique (éds.). *Les Pères grecs en syriaque*, Études syriaques 4, Paris : Geuthner, 2007, p. 43-61.

- TAYLOR, David G. K. Early Translations in the Ancient Orient: From Greek into Syriac. Dans KITTEL, Harald, FRANK, Armin Paul, GREINER, Norbert (eds.), *Übersetzung - Translation – Traduction*, vol. 2, De Gruyter, 2007, p. 1190-1193.
- TER HAAR ROMENY, Robert Bas. The Syriac Versions of the Old Testament. Dans *Nos sources. Arts et littérature syriaques*. Sources syriaques 1, Antélias : Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2005, p. 75-105.
- THELAMON, Françoise. Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée. *Antichità Altoadriatiche*, 1977, n. 12, p. 323-352.
- THELAMON, Françoise. Présence du monachisme dans l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée. *Adamantius*, 2011, n. 17, p. 23-38.
- THELAMON, Françoise. Rufin : l'« Histoire ecclésiastique » et ses lecteurs occidentaux. Dans GIROLAMI, Maurizio (ed.). *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia: atti del XIII convegno internazionale di studi promosso dalla facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina : (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013) : con omaggio a Maria Ignazia Danieli per il suo 75° genetliaco*. Supplementi Adamantius 4, Brescia : Morcelliana, 2014, p. 163-178.
- TEULE, Herman. A Fifteenth-Century Spiritual Anthology from the Monastery of Mar Ḥannanyā. *Het Christelijk Oosten*, 1997, vol. 49, p. 79-102.
- TEULE, Herman. Les compilations monastiques syriaques. Dans LAVENANT, René. *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*. OCA 256, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 249-264.
- TILLEMONT, Louis-Sébastien Le Nain de. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, X*. Paris : Robustel, 1705.
- TRISTANO, Caterina. Periferia del mondo occidentale o centro della cultura mediterranea? Qualche considerazione sulla produzione di manoscritti nella penisola iberica altomedievale. Dans MAGISTRALE, Francesco, DRAGO, Corinna, FIORETTI, Paolo (ed.). *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi: atti del Convegno Internazionale di Studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti ; Bari (2 - 5 ottobre 2000)*. Studi e ricerche (Spoleto) 2, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2002, p. 137-1678.
- TROVATO, Paolo. Neo-Lachmannism: A new synthesis?. Dans ROELLI, Philipp. *Handbook of Stemmatology*. Berlin - Boston : de Gruyter, p. 109-138.

- ORLANDI, Tito. *Elementi di lingua e letteratura copta: corso di lezioni universitarie*. Milano : La Goliardica, 1970.
- UBIERNA, Pablo. Syriac. Dans PAPAIOANNOU, Stratis. *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford – New York : Oxford University Press, 2021, p. 588-605.
- VAN EGMOND, Peter. Pelagius and the Origenist Controversy in Palestine. Dans VINZENT Markus, *Studia Patristica LXX. St Augustine and his Opponents*, Leuven – Paris – Walpole (MA) : Peeters, 2013, p. 631-647.
- VILLAIN, Maurice. Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène. *Recherches de Science Religieuse*, 1937, n. 27/1, p. 5-37 et 165-195.
- VILLAIN, Maurice. Rufin d'Aquilée. L'étudiant et le moine. *Nouvelle Revue Théologique*, 1937, n. LXIV, p. 5-33 et 139-161.
- VOSTÉ, Jacques Marie. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). *Angelicum* 1928, n. 5, p. 3-36, 161-194, 325-358, 481-498.
- WAGNER, Monica M. *Rufinus, the translator. A study of his theory and his practice as illustrated in his version of the Apologetica of St. Gregory Nazanzen*. Washington, DC : Catholic University of America Press, 1945.
- WALLRAFF, Martin. *Der Kirchenhistoriker Sokrates : Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- WATT, John. Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' *Centuries*. *Oriens Christianus* 1980, n. 64, p. 65-81.
- WATT, John. The Syriac Adapter of Evagrius' *Centuries*. *Studia Patristica* 1982, n. 17/3, p. 1388-1395
- WEBER, Hans-Oskar. *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition : eine Quellenuntersuchung*. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 24, Münster : Aschendorff, 1961.
- WECKWERTH, Andreas. *Casta placent superis : Konzeptionen kultischer Reinheit in der Spätantike*. Münster : Aschendorff, 2022.
- WEITZMAN, Michael P. *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. University of Cambridge Oriental Publications 56, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

- WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wadi 'n Natrun. II The History of the monasteries of Nitria and of Scetis.* (edited by) HAUSER, Walter. New York : The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1932.
- WICKHAM, Lionel Ralph. Translation Techniques Greek/Syriac and Syriac/English. Dans LAVENANT, René (éd.). *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988.* OCA 236, Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, p. 345-353.
- WILMART, André. *Codices reginenses latini.* 2 vlms. Citta del Vaticano : Bibliotheca Vaticana, 1937-1945.
- WILMART, André. Le discours de Saint Basile sur l'Ascèse en latin. *Revue bénédictine*, 1910, n. 27/1, p. 226-233.
- WILMART, André. Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges. *Revue Bénédictine*, 1911, n. 28, p. 143–153.
- WILMART, André. Le recueil latin des Apophtegmes. *Revue Bénédictine*, 1922, n. XXXIV, p. 185-198.
- WIPSYCKA, Ewa. Le monachisme égyptien et les villes. Dans *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance*, 1994, n. 12, p. 1-44.
- WIPSYCKA, Ewa. *Moines et communautés monastiques en Égypte : IV-VIII siècles.* The journal of juristic papyrology 11, Varsovie : Warsaw University, Institute of Archaeology, Dept. of Papyrology, 2009.
- WORTLEY, John. *An introduction to the desert fathers.* Cambridge : Cambridge University Press, 2019.
- WORTLEY, John. Sleep and the desert fathers. *The American Benedictine review*, 2020, n. 71/1, p. 21-31.
- WRIGHT, Benjamin G. Access to the source: Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their audiences. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 2003, n. 34/1, p. 1-27.
- WRIGHT, William. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838.* 3 vols. London : Trustees of the British Museum, 1870-1872.
- YEVEDIAN, Maxime. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du 'De Viris Inlustribus' Gennade de Marseille. *Provence historique*, 2013, n. 253, p. 373-401.
- YEVEDIAN, Maxime. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du 'De Viris Inlustribus' Gennade de Marseille (suite et fin). *Provence historique*, 2014, n. 255, p. 41-84.

- YEVADIAN, Maxime. Le grec de Jean Cassien. Dans MELLERIN, L. *Le livre scellé*. Cahiers de Biblindex II, Turnhout : Brepols, 2017, p.179-203.
- ZIMBARDI, Emanuele. Translation from Syriac into Greek: The Case of Ephrem the Syrian and the Sermon on Jonah and the Repentance of the Ninivites. *ARAM*, 2018, n. 30/1-2, p. 295-306.
- ZÖCKLER, Otto. *Evagrius Pontikus: Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. Biblische und kirchenhistorische Studien 4, Munich : C. H. Beck, 1893.

<b>Université</b>  de Strasbourg	École doctorale	<b>Théologie,</b>
	<b>sciences religieuses</b>   ED 270	
Université de Strasbourg		



האוניברסיטה העברית בירושלים  
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



**Matteo POIANI**

**La réception de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem*  
d'Évagre le Pontique en latin et en syriaque**

**Édition, traduction et analyse**

Résumé

La thèse vise à étudier dans une perspective historico-philologique les versions latine et syriaques de l'*Ad monachos* et l'*Ad virginem* d'Évagre le Pontique. Elle commence par une introduction contenant les informations nécessaires sur la vie et l'œuvre d'Évagre, suivie d'une présentation de ces deux ouvrages dans l'original grec. Ensuite, la première partie est consacrée à l'étude de la première version latine  $S_r$  et à de brèves analyses de la réception ultérieure (Jean Cassien, la deuxième traduction  $S_h$  et la réception chez Benoît d'Aniane). La seconde partie de la thèse traite des deux versions syriaques,  $S_1$  et  $S_2$ , dans le cadre d'une étude philologique (*editiones principes*) et d'une analyse de la traduction ; elle est suivie d'une étude plus détaillée de certains manuscrits et des citations dans les auteurs mystiques syro-orientaux. Dans un dernier chapitre nous avons observé les similitudes et les différences entre les deux traditions. Les textes en grec, latin et syriaque sont présentés à la fin avec leur traduction française.

Mots clés : Évagre le Pontique, philologie latine, philologie syriaque, *Ad monachos*, *Ad virginem*

Summary

The aim of this thesis is to study the Latin and Syriac versions of Evagrius Ponticus' *Ad monachos* and *Ad virginem* from a historical-philological perspective. It begins with an introduction containing the necessary information on the life and work of Evagrius, followed by a presentation of these two works in the original Greek. The first part is then devoted to a study of the first Latin version  $S_r$  and to brief analyses of the later reception (John Cassian, the second translation  $S_h$  and the reception by Benedict of Aniane). The second part of the thesis deals with the two Syriac versions,  $S_1$  and  $S_2$ , within the framework of a philological study (*editiones principes*) and an analysis of the translation; it is followed by a more detailed study of certain manuscripts and quotations in the Syro-Oriental mystical authors. The final chapter looks at the similarities and differences between the two traditions. The texts (Greek, Latin and Syriac) are presented at the end with their French translation.

Keywords: Evagrius Ponticus, Latin philology, Syriac Philology, *Ad monachos*, *Ad virginem*