

La direction spirituelle à travers les règles monastiques. Péchés, pénitence et punitions dans le monachisme pachômien (IV^e-V^e siècles)

[La dirección espiritual de las reglas monásticas. Pecados, penitencia y puniciones en el monacismo pacomiano (siglos IV-V)]

Mariachiara GIORDA
Università di Torino
mariachiara.giorda@acmos.net

Resumen: A modo de esbozo de las influencias de las prácticas monásticas en las instituciones eclesiásticas y, también, como una dinámica de institucionalización del modo de vida monástico, este artículo se ocupa de las diferentes formas de tratamiento de la paternidad espiritual a través de la confesión y de la expiación de los pecados, así como de la disciplina, basadas en la guía de los monjes y en las reglas monásticas (siglos IV-V). Concretamente, la dirección espiritual en los monasterios de Pacomio fue lograda por las reglas monásticas. Este análisis resulta fundamental por la herencia que legaron los cánones pacomianos y sería útil para comprender el uso de las reglas en otros monasterios coptos, concretamente la estructura de la disciplina del monasticismo shenutí.

Abstract: In an outline of influences of monastic practices on ecclesiastical institutions and also in a dynamic of institutionalization of the monastic way of life, this article deals with the different ways of handling the spiritual fatherhood through the confession and the expiation of sins and the discipline, based on the guidance of the monks and on monastic rules (IV-V centuries). In particular, the spiritual direction in the monasteries of Pachom is accomplished by the monastic rules. This analysis is fundamental because of the inheritance that Pachomian canons bequeath and it could be useful towards understanding the use of rules in other Coptic monasteries, in particular the structure of shenoutian monasticism's discipline.

Palabras clave: Pacomio. Monasticismo. Reglas. Espiritualidad. Pecado. Penitencia. Punición

Key words: Pachomius. Monasticism. Rules. Spirituality. Sin. Penance. Punishment.



Introduction

Dans les sources de la première période du monachisme, les moines presbytres sont des intermédiaires dans la distribution des dons que les pieux visiteurs offrent à l'église. Par ailleurs ils jugent les moines ou du moins dans certains cas, ils conservent le privilège d'une part de responsabilité dans le jugement et de prise en charge des pécheurs et de la rémission de péchés¹. Toutefois, rien ne montre que cette fonction était liée au rôle ecclésiastique ou au rôle monastique et donc à l'autorité que ces moines-clercs ont acquise en tant qu'anciens pères.

Dans les apophtegmes, Apa Pior, qui juge les péchés avec humilité et compréhension, est prêtre à Nitrie² mais son autorité, en matière de rémission des péchés, tient davantage à son parcours monastique qu'à un acquis dû à son statut de presbytre³:

« Il y eut une fois une réunion à Scété, où les pères parlèrent d'un frère qui avait péché. Mais abba Pior garda le silence. Ensuite, il se leva, sortit prendre un sac qu'il rempli de sable et le porta sur son dos ; et, mettant du sable dans une petite corbeille, il la porta par-devant. Les pères lui ayant demandé ce que cela pouvait signifier, il dit : « Ce sac qui contient beaucoup de sable, ce sont mes fautes : elles sont nombreuses, mais je les ai laissées derrière moi, puisque je ne me donne pas de mal pour les pleurer. Et la petite corbeille que voici devant moi, c'est les péchés du frère et je m'en occupe en jugeant mon frère. Mais il ne faut pas agir ainsi, mais plutôt porter devant moi mes fautes et m'en préoccuper et supplier Dieu de me les pardonner ». En l'entendant les pères dirent : « Vraiment, c'est là la voie du salut ».

¹ Voir le dit attribué à Moïse dans la collection alphabétique des dits des pères du désert: PG 65, 71-440; L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, (Sablé sur Sarthe : Abbaye de Solesmes 1970). ID., *Les sentences des Pères du désert, série des anonymes*, (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1985). *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique*, I-II-III voll., éd. J. C. GUY, SC 387, 474, 498, (Paris 1993, 2003, 2005): d'ici en avant, *Alph.* plus le nom, ou o N pour la collection anonyme. *Alph.Moïse* 2 : un presbytre semble avoir un rôle particulier, car il appelle Moïse à juger un frère qui a péché.

² PALLADE, *Historia Lausiaca*, éd. G. J. M. BARTELINK, (Milano 1974), 10. 39. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, éd. B. GRILLET, G. SABBAB, TR. A. J. FESTUGIÈRE, SC 306, 418, (Paris 1983-1996), VI, 29.

³ *Alph.Pior* 3.

Les archives du moine Paphnute du IV^e siècle⁴ soulignent la figure du père spirituel, des hommes et des femmes envoyaient des lettres, afin qu'il donne ses instructions et il se souvienne d'eux dans ses prières. Les liens qui sont tissés entre eux sont des liens de pitié, de respect et charité.

Dans les archives d'apa Jean,⁵ il y a des requêtes de prières et d'intercessions destinées au moine: ils demandent au moine de se rappeler de ceux qui invoquent son aide pendant les prières.⁶ Chairemon, demande à son frère de prier pour lui pendant tout le jour et toute la nuit. Les autres lettres suivent le même schéma du salut -requête de prière - promesse d'une mention dans les prières.⁷

Dans la littérature monastique nombreux sont les témoignages de moines anciens qui deviennent des guides spirituels pour les nouveaux moines, mais aussi pour les laïcs qui ont des problèmes matériels ou psychologiques : la direction spirituelle est une pratique typiquement monastique.

À partir des premiers siècles, deux modalités différentes de confession et de rémission des péchés se développèrent : une publique et une privée⁸. La pénitence

⁴ Voir *P.Lond.* VI 1923-1929 (nous avons utilisées les sigles de la *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, Web Edition, Last Up Dated December 2005, edit by J. F. Oates, R. S. Bagnall, Sarah J. Clackson, A. A. O'Brien, J. D. Sosin, T. G. Wilfong and K. A. Worp: <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>). Comme l'affirme M. Choat, il est difficile de faire le lien entre Paphnute et les communautés pachômiennes: M. CHOAT, *Fourth-Century Monasticism in the Papyri, Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses. Wien, 22.-28. Juli 2001, Papyrologica Vindobonensia I*, éd. B. PALME, (Wien 2007), pp. 95-101, p. 98.

⁵ *P.Herm.Rees.* 7-10, mais aussi *P.Ryl.Copt.* 292, 301, 310-314, 352, 396.

⁶ Lettres de *P.Herm.Rees.* D'autres sources témoignent de requêtes d'aide spirituelle et d'intercession, comme les papyrus du IV^e siècle: *P.Oxy.* XII 1494 e *P.Heidelb.* I 6.

⁷ Le papyrus est *P.Herm.Rees* 9.

⁸ Cfr. J. GRIBOMONT, F. CUBELLI, s.v. « Confessione », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, coll. 1431-1439; J. LECLERQ, s.v. « Penitenza », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, coll.1383-1392. A propos de ces articles: la voix « Penitence », parle de sentiments et pratiques pénitentielles et inclut ce qui deviendra le sacrement de la confession en milieu ecclésiastique. L'article sur la «Confessione» s'occupe seulement de l'ouverture du cœur et de l'accusation de soi dans le monachisme, oriental et occidental, comme s'il fut été l'unique milieu de naissance et de développement de la pratique de se reconnaître pécheur, de se repentir et d'invoquer par le biais d'un intercesseur, le pardon de Dieu. P. ADNÈS, s.v. « Pénitence », *DSAM*, vol. XIII, coll. 943-1010; A. H. EDMONDS, s.v. « Busse », *Reallexicon für Antike und Christentum*, Band II, coll. 802-812; G. A. BENRATH, s.v. « Busse » (*V: historisch*), *TRE*, Band VI, coll. 452-472. Cf. aussi G. COUILLEAU, « Accusation de soi dans le monachisme antique », *Vie spirituelle*, 116 (1967), pp. 309-324.; H. DÖRRIES, « The place of confession in ancient monasticism », *Studia Patristica* V (1962), pp. 284-311. P. GRELOT, « L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds », dans

ecclésiastique, désignée par le terme « ἐπιτιμία » et principalement par l'expression « ἐπιτιμίαν λαμβάνειν »⁹, avait pour fonction de purifier ceux qui avaient commis de graves péchés¹⁰ : une première étape était l'entrée du pécheur dans l'«ordo paenitentium», sur ordre de l'évêque qui sollicitait la prière d'intercession des fidèles. Venait ensuite le moment de l'«actio paenitentiae», pratiquée en dehors de la communauté à travers des obligations, des mortifications, des rituels comme l'habillement avec un sac et la récitation des prières des martyrs¹¹. Enfin il y avait la réadmission dans l'Eglise («reconciliatio») qui coïncidait avec la réconciliation avec Dieu et avec la possibilité de recevoir le corps du Christ¹². Seul l'évêque pouvait accomplir cette dernière phase de la pénitence, qui au cours des siècles fut institutionnalisée au cours du rite du jeudi saint¹³. Une telle pénitence avait un caractère unique et non renouvelable.

La confession (privée), «ἐξομολόγησις», des péchés était différente et prévoyait une pratique expiatoire nécessaire, composée de jeûnes, de renoncements, de

L'homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac, t. I, «Théologie» 56 (Paris, 1963), pp. 75-91; C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica* (Torino, 1967); H. KRAPP, *La penitenza, fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, tr. it. de D. Devoti (Turin, 1973); A. DE VOGÜÉ, « Sur la terminologie de la pénitence dans la Règle de S. Pachôme », *Studia Monastica* 17 (1975), pp. 7-12; S. SAXER, *Le rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto, 1992). Il existe une querelle sur l'existence de la pénitence privée, alternativement mise en doute et donnée pour sure par les chercheurs. Le problème de distinction entre pénitence publique et privée est aussi présent dans le monachisme.

⁹ ATHANASE, *Contra gentes*, éd. P. W. THOMSON, Clarendon Press (Oxford 1971), 34; ATHANASE, *Contra Arianos*, 2,42 (PG 26, 236 C).

¹⁰ Dans les sources patristiques, on retrouve aussi de vrais catalogues de péchés, subdivisés selon leur gravité; on y retrouve généralement l'apostasie, l'adultère, l'idolâtrie, l'homicide, le vol, la colère, la calomnie, l'injustice, l'envie, l'ivresse. Il est souvent fait référence à une triade de péchés, regroupés dans les ensembles d'impureté, d'homicide et de désaveu de la foi.

¹¹ Dans l'oeuvre *De Lapsis* de CYPRIEN, la métaphore médicale est exprimée dans les détails dans de nombreux passages (avec tous les éléments contextuels de la malade, comme le médecin-chirurgien, les plaies, les maladies, les médicaments, la souffrance physique et psychique du malade).

¹² Dans ce cas aussi, la réadmission réalisée par des prêtres peut être exceptionnellement admise, quand par exemple le pénitent est sur le point de mourir. Le cas de Constantinople est différent et peut-être unique; l'ordre des prêtres pénitents y fut institué au IV^e siècle puis supprimé en 391 pour abus de service.

¹³ Basile de Césarée illustre la discipline pénitentielle à travers ses degrés: les pécheurs manifestent publiquement leur faute à travers un supplice public pour pouvoir être admis parmi les pénitents. Ils se divisent en trois catégories: les auditeurs, les prostrés à terre et ceux qui restent debout en participant au service divin, naturellement sans prendre part à l'eucharistie : BASILE, *Lettres*, éd. Y. COURTONNE, Les Belles Lettres I-III, (Paris 1957-1966), 199, 22 ; 217, 56 .

charité et de prière; cette dernière pouvait être réitérée au cours de la vie. Elle devait avoir comme première phase fondamentale celle de l'ouverture de son propre cœur et de ses propres actions à un clerc¹⁴, dans l'acte, successivement ritualisé, de la confession.

À travers ce second mode de confession privée, la pratique directionnelle monastique commence à prendre forme et ce type de confession devient une spécificité des moines. Parallèlement à la pénitence publique et aux formes de confession privée pour lesquelles la présence d'hommes de l'institution ecclésiastique était nécessaire, une pratique de confession, jugement, rémission des péchés et dans certains cas de pénitence – c'est-à-dire des pratiques qui sont toutes liées à la direction spirituelle¹⁵ – se développe dans les milieux monastiques¹⁶. Cette pratique entraîna un partage des rôles et responsabilités, entre moines et clercs. On constate donc une double influence des pratiques ecclésiastiques et monastiques : il

¹⁴ Les sources ne concordent pas toujours entre elles, mais il est question de prêtres, d'évêques (ce qu'affirme Pacien : PACIEN DE BARCELONE, *Ecrits*, éd. C. GRANADO, SChr 410 (Paris 1995), I, 9 ; II, 2-3 et plus tard, comme nous le verrons, de moines charismatiques. Sur les modalités, cf. TERTULLIEN, *De la patience*, éd. J.-C. FREDOUILLE, Sources Chrétiennes 310, (PARIS 1984), VIII, 9 - XII, 7; l'*exomologesis* est la discipline qui prescrit à l'homme de se prosterner et de s'humilier, un régime qui rassemble la manière de se nourrir, de s'habiller, de se prosterner devant Dieu et les hommes qui Lui sont chers. L'*exomologesis* n'est pas tant la confession, exprimée d'ailleurs par le terme « Confessio » et indiquant une reconnaissance des propres péchés devant Dieu, que l'humiliation concrète du pécheur qui ne doit pas soustraire le péché aux autres hommes mais le rendre manifeste avec cette pratique publique, son unique possibilité. Au-delà de la terminologie, l'insuffisance de la confession des péchés apparaît claire et elle doit être complétée et remplie de sens par l'acte pénitentiel.

¹⁵ Nous connaissons la difficulté et la complexité de ce thème, tant au niveau des contenus que de la terminologie. Par souci d'efficacité, nous avons choisi d'utiliser l'expression "direction spirituelle" pour désigner l'ensemble du système monastique des pratiques de la confession, de l'ouverture du cœur, de la rémission des péchés et de la pénitence. Nous souhaitons surtout marquer notre différence avec une autre définition, telle que la définition classique de I. Hausser, qui écrit : « Nous réservons (ce nom) aux relations entre un maître instruit et expérimenté dans les voies de l'esprit et un disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience » : cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, «OCA» 144 (Roma, 1955), p.43.

¹⁶ Des formes d'accompagnement et de direction spirituelle, autonomes par rapport à la pratique ecclésiastique, se développèrent en investissant la dimension individuelle et privée¹⁶, particulièrement dans le milieu cénobitique où elles s'articulèrent de manière plus formalisée jusqu'à s'institutionnaliser : Mc. GIORDA, *Anacoreti e padri spirituali nel monachesimo successivo ad Antoine*, dans *Storia della direzione spirituale, vol.I, L'età antica*, éd. G. FILORAMO (Brescia: Morcelliana, 2006), pp. 281-302; «Aspetti del discepolato nell'anacoretismo successivo ad Antonio: i padri e del deserto di IV^e e V^e secolo», *Annali di Studi Religiosi* 5 (2004), pp. 489-52.

s'ensuit une institutionnalisation de la direction spirituelle et de la pénitence dans le milieu monastique (par exemple, le passage du père spirituel au père directeur, ou le passage d'une direction basée sur les paroles du père, à une direction construite à travers les règles du monastère). Parallèlement, on observe une influence des pratiques monastiques sur le fonctionnement des institutions ecclésiastiques : sans vouloir nier la fonction sociale de la pénitence, qui peut parfois donner lieu à une punition légale (par exemple le cas de l'adultère, puni par le droit sacré et le droit romain), le *repentir donna* revêt une importance toujours plus centrale¹⁷ dans la confession privée des péchés. L'influence se renforce encore dans les cas où l'autorité de gestion de la discipline ecclésiastique et le système de repentance et de pénitence sont confiés au guide spirituel des moines¹⁸.

Les pratiques, qui resteront centrales dans le monachisme chrétien qui s'ensuivit, se développaient dans le cénobitisme pachômien : la direction individuelle et collective, la confession des péchés, les mécanismes de pénitence et de punition des péchés, l'institutionnalisation de la direction, notamment à travers des règles qui, d'une certaine façon, vont se substituer au père spirituel.

1. L'institutionnalisation de la direction dans les monastères de Pachôme

La direction spirituelle dans les monastères fondés par Pachôme est conduite à travers la confession des péchés, les repentances et les pénitences, qui sont caractéristiques du rapport de paternité spirituelle monastique, puis à travers les règles monastiques, qui se basent sur des ordres, des obligations, des interdictions et sur un système complexe de pénitence et de punitions. Au centre, se trouvent les règles, qui servirent de modèle à de nombreux monastères égyptiens, tels que les monastères shenoutiens. Les règles pachômiennes offrent donc un exemple excellent, riche et détaillé de règlements monastiques. Le *corpus* est composé de quatre sections, *Precepta*, *Precepta et Instituta*, *Precepta atque Iudicia*, *Prae-*

¹⁷ Rappelons qu'une expulsion des pécheurs de la communauté monastique est rare: il peut arriver que des moines, plus souvent des novices, soient éloignés non pas en vue d'une purification et dans l'optique d'une contagion éventuelle, mais parce qu'ils ne sont pas considérés dignes et adaptés à la vie monastique; il est question de pénitence exclusivement pour la punition de la transgression des règlements disciplinaires du monastère.

¹⁸ Ce fut Siméon le nouveau Théologien, mystique très connu du monachisme byzantin, à théoriser l'autorité charismatique des moines *pneumatophoroi*: cette autorité ne fut pas seulement reconnue comme légitime, mais elle dépassa aussi celle épiscopale. Voir l'excellent travail de R. M. PARRINELLO, « Dalla confessione carismatica alla confessione istituzionale : per una storia del rito monastico dell'*anodochos* », *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2/2004), pp. 333-365.

*cepta ac Leges*¹⁹. La version complète est en latin: il s'agit de la traduction de Jérôme du début du V^e siècle²⁰; en copte nous ne disposons que de fragments²¹ et d'un texte de règlements²². Leur analyse est fondamentale en raison de l'héritage qu'elles lèguent; une analyse qui permet de mieux comprendre les règles successives des autres monastères coptes.

Dans le milieu pachômien, le rapport entre le père de la *koinonia* – qu'il s'agisse de Pachôme, de Théodore ou d'Horsiese – et la multitude des moines, est extrêmement bien structuré du point de vue formel, mais il se révèle faible et fragmenté du point de vue spirituel, en particulier sous l'aspect individuel du rapport entre le père et un moine²³. Les catéchèses, les préceptes moraux et la convocation des assemblées, durant lesquels des moments de rémission publique des péchés peuvent avoir lieu, sont fondamentaux. Sur le plan individuel, la direction se manifeste dans le cadre d'épisodes de confession et de repentance du fils, qui voit dans le père un intercesseur devant Dieu. On a donc une pratique directionnelle formalisée exercée par les trois pères de la *koinonia* envers tous les moines, dont la base est la compassion et l'unicité au sein de la communauté, alors que l'on peut parler d'un rapport encore plus intime de direction spirituelle qui coïncide dans ce cas avec la διαδοχή des pères²⁴:

¹⁹ A. BOON, *Pachomiana Latina. Règle et Epîtres de S. Pachôme. Epître de S. Théodore et "Liber" de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme*, Louvain 1932; L. TH. LEFORT, *Œuvres de St. Pachôme et de ses disciples*, (CSCO 159-160), Louvain 1956; d'ici, *Praec. (Praecepta)*; *Praec. Inst. (Praecepta et Instituta)*; *Praec. Iud. (Praecepta atque Iudicia)*; *Praec. Leg. (Praecepta ac Leges)*; *Reg.Hor. (Regulae Horsiesii)*; *Reg.Pach. (Regulae Pachomii)*.

²⁰ Il dit qu'il a eu les règles en 404, dans un manuscrit qui arrivait du monastère de Canope: voir la Préface aux règles de Jérôme.

²¹ *Praecepta* 88-130 et *Praecepta et Instituta* complet (à exclusion du dernier paragraphe)

²² Les règlements (*Reg.Pach.*) étaient incluses dans les ouvrages attribuées à Shenoute; Lefort les trait dans le milieu pachômien: L. TH. LEFORT, *Ouvres de S. Pachôme et de ses disciples* (CSCO 159), pp. XXII-XXX.

²³ Il est possible de parler de confession thérapeutique et pédagogique pour les anachorètes (l'aveu libère le pécheur et aide le moine à trouver sa voie personnelle) et de confession thérapeutique et de règles pédagogiques pour les cénobites: À ce propos, voir la distinction de Guy entre dans J. C. GUY, *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des pères du désert (IV^e-V^e s.)*, dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire* (Paris, 1983), pp. 25-40.

²⁴ *Pachomii Vitae Graecae*, éd. F. HALKIN, SH 19, Bruxelles 1932: d'ici en avant G¹. Voir G¹ 36; 106-108. En plus, *The letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, éd. J. E. GOEHRING, (Berlin, New York 1986): *Ep.Amm. (Epistula Ammonis)*; *Ep.Hor. (Epistulae Horsiesii)*;

« (Théodore) fit des progrès et trouva la paix et la force dans les commandements, car il avait été instruit par Pachôme, qui imitait les saints »²⁵.

Après l'avoir éprouvé de toutes les manières possibles et l'avoir trouvé totalement obéissant, il lui dit: Tu ne dois plus être mon serviteur, mais mon fils et mon héritier («ὕιός καὶ χληρονόμος»)²⁶.

Ce rapport est basé sur l'obéissance, la soumission et la confiance absolue accordée au père ; au sein de ce rapport, le fils aussi joue un rôle fondamental. Une image tirée de la vie de Pachôme est très significative de ce point de vue : Théodore, qui suivait l'exemple de son père, lui lavait les mains, puis, dans un second temps, c'était Pachôme qui versait de l'eau sur les pieds de son fils, en un geste non seulement d'humilité mais qui évoquait aussi la purification et l'aspersion du péché²⁷.

La confession des péchés d'où émerge la spécificité monastique en comparaison avec la pratique ecclésiastique, la stabilité d'un rapport prolongé dans le temps qui perdure pendant toute la vie du jeune moine et l'obéissance soumise à la subordination absolue au père, sont des caractères toujours plus fondamentaux.

Cependant, on découvre que l'œuvre des pères peut parfois échouer. Dans le cadre d'une institutionnalisation de la pratique monastique, il est possible que la direction des pères ne soit pas totalement efficace. Quand la direction spirituelle échoue et les pères manquent à leur mission, les règles grandissent en importance. Le système des règles est alors le seul véritable vecteur de la direction spirituelle au sein des monastères.

Les formes plus traditionnelles de direction, qui étaient répandues dans un milieu semi-anachorétique ne sont plus suffisantes: les règles normalisent la conduite des moines.

2. Les *regulae monasterii*

Les histoires racontées par les *Vies* de Pachôme peuvent aider à identifier quelques raisons qui contribuèrent à la rédaction des règles. Des épisodes de contraste sont racontés jusqu'au début de l'expérience cénobitique, comme lorsque

Ep.Pach. (*Epistulae Pachomii*); *Ep.Theod.* (*Epistula Theodori*); *Lib.Hors.*(*Liber Horsesii*).
Voir *Ep.Amm.*, 9.

²⁵ G¹ 36.

²⁶ G¹ 107.

²⁷ G¹ 83.

Pachôme fut accusé de gloriole par frère Jean qui aurait préféré une expérience solitaire plutôt que le regroupement d'un grand nombre de moines dans des structures organisées et liées. Pachôme s'interroge sur son œuvre et déclare qu'en tant que moine, il a encore beaucoup à apprendre²⁸. S'il est intéressant de souligner l'humilité, la tempérance et l'habileté de Pachôme dans la gestion des conflits, il convient également d'observer quels moyens celui-ci met en œuvre pour un retour au calme et au bon déroulement de la vie dans la communauté lorsqu'une situation de tension menace l'ordre et la vie de cette dernière. Selon la vie grecque, on raconte que Pachôme donna, à un groupe de moines ayant des penchants pour la chair et ne craignant pas Dieu, des conseils afin qu'ils se repentissent. Ceux-ci cependant ne l'écoutèrent point et désobéirent. Bien que le père ait prié pour qu'ils s'en remettent à lui, les dissidents continuèrent dans leur faute²⁹. Alors Pachôme établit des règles à respecter pour toutes les personnes vivant à l'intérieur de la *koinonia*³⁰: les règles furent créées pour prévenir et faire face à des situations problématiques qui s'étaient déjà présentées et se seraient forcément représentées. Les règles naissent donc d'une exigence générale de gestion d'un groupe composite et important et d'une exigence plus ou moins contingente. Par conséquent il n'y a pas de place dans la communauté pour ceux qui ne souhaitent pas s'y soumettre.

D'après le texte latin de Jérôme, quand on se réfère au respect des règles, *praecepta*, on sous-entend soit les Ecritures mêmes³¹, soit les normes sur lesquelles se fonde l'harmonie du monastère³². En ce qui concerne le premier sens du mot *praecepta*, c'est-à-dire les écritures, la pratique de la μελέτη accompagne le moine pour toute la journée, pour que l'étude des Saintes Ecritures soit incessante³³:

²⁸ G¹ 36.

²⁹ Dans la seconde partie de la *Vita* grecque, on trouve un récit d'un autre groupe de moines au cœur pur, qui s'opposaient à Pachôme et ne l'écoutaient pas avec fidélité. L'exaltation du père et de l'ordre qu'il gouverne, sont dans ce cas encore plus visibles car la patience, les jeûnes, les veillées et les prières sont suffisants pour inciter les moines à se repentir et à soigner leur propre erreur: G¹ 100.

³⁰ G¹ 38.

³¹ *Praec.Inst. Praefatio.*,13; 10.

³² *Praec.Inst.* 17; *Praec.Iud.*, 8.12.15; *Lib.Hors.*, 26. Pour citer d'autres exemples, en référence aux Saintes Ecritures, : *Praec. et Inst. Praefatio* : «iuxta praecepta maiorum et doctrina Sanctarum Scripturarum; regula scripturarum», *Praec.Inst.* 10: «regula scripturarum et monasterii disciplina» et pour finir *Praec.Iud.* 8: «praecepta maiorum et regulas monasterii»

³³ *Lib.Hors.* 51: c'est une invitation à la méditation incessante, maintenant l'homme dans la crainte de Dieu.

pendant qu'il marche³⁴, lorsqu'il donne le signal pour le repas ou encore lorsqu'il sert la nourriture aux frères³⁵ et lorsqu'il travaille³⁶, chaque moine doit méditer et réciter les textes sacrés, en particulier le Psautier et le Nouveau Testament³⁷. Dans le *praeceptum* 140 il est écrit:

« Et absolument personne dans le monastère ne sera dispensé d'apprendre à lire et de savoir par cœur des éléments des Saintes Ecritures: le minimum étant le Nouveau Testament et le Psautier ».

La fréquence assidue du rappel à la méditation silencieuse des Ecritures dans les règles étonne: on doit travailler dans la crainte de Dieu et l'on doit réciter les Ecritures lorsque l'on prépare la pâte à pain, sans faire de pause. C'est au contraire la pause de travail qui est consentie, pendant laquelle les Ecritures devront aussi être récitées en silence, chacun dans son propre cœur; dans le lieu de confection de la pâte à pain, il est aussi nécessaire de prévoir un temps pour la récitation des prières, celle de la synaxe et les six prières prévues pour la journée³⁸.

Les Ecritures sont centrales dans la vie de chaque moine et les catéchèses des supérieurs sont un moment particulier de l'étude et de la méditation de la parole divine, moment nécessaire mais pas suffisant car il ne satisfait pas l'exigence et le devoir de prière des moines. Il est fondamental que chaque moine connaisse les Ecritures et qu'il les médite seul. Le plus souvent, les textes sacrés sont abordés de manière individuelle et résolument solitaire, ce qui ne nécessite pas de guide.

Concernant les règles, on se réfère explicitement à la « disciplina » du monastère dans le *praeceptum* 49:

« S'ils pensent qu'il est prêt à tout, ils lui enseigneront aussi les autres règles du monastère: ce qu'il doit faire, qui il doit servir pendant la synaxe de tous les frères tant dans la maison à laquelle il sera assigné qu'à sa place dans le réfectoire, de

³⁴ *Praec.* 3. 28. 59; *Reg.Pach.* 13. 14.

³⁵ *Praec.* 36. 37.196.

³⁶ *Praec.* 60. 116; *Reg.Pach.* 39. 44-47. L'activité majoritairement pratiquée par les moines est la fabrication de paniers et de nattes, en tressant des joncs, des feuilles et des branches de palmiers, qui ont macéré dans l'eau. Par ailleurs les moines travaillent dans les champs et s'occupent des activités nécessaires pour que la vie en communauté fonctionne.

³⁷ L'exhortation à la récitation des Ecritures se trouve aussi dans les biographies de Pachôme (ex., voir G¹ 24).

³⁸ Voir les règles pour la boulangerie, quatrième partie des Règlements.

sorte qu'une fois instruit et jugé parfait dans toutes ses activités, il soit uni aux frères ».

Parmi les différentes choses qui sont enseignées à un néophyte, on lit aussi qu'il sera instruit selon les normes qui représentent la discipline du monastère³⁹.

En référence aux règles qui normalisent la vie du monastère, outre que « praecepta » et « disciplina » se trouve aussi un usage fréquent des termes « regula » et « leges »⁴⁰.

Les Saintes Ecritures, les préceptes des supérieurs et les règles du monastère concourent, de la même manière et avec la même intensité, à discipliner et superviser l'organisation de la *koinonia*. La « regula » est en effet la condition nécessaire à son bon fonctionnement: celle-ci agit seule et c'est son propre texte qui se pose comme base solide et centre absolu de l'organisation des monastères ; le père est décidément mis au second plan et tous les autres moines ayant des responsabilités restent en arrière plan, car la norme nivelle chaque autorité.

La discipline, le règlement, est donc au centre des textes normatifs qui organisent la communauté pachômienne ; Les règles se substituent presque entièrement à l'autorité du père du monastère, plus qu'elle ne l'intègre ou ne l'accompagne, devenant un facteur d'identité de la *koinonia*. Les monastères fondés par la volonté ou sur l'inspiration de Pachôme, ou d'un de ses moines, ne sont pas, ou pas uniquement, fédérés par les pères de la communauté. Ce sont probablement les règles écrites qui constituaient un lien unifiant reconnu : on peut affirmer que le règlement discipline et confère un caractère sensiblement homogène, aux moines et aux monastères.

3. L'échec des règles : un système de punition

Toutefois, il est évident qu'aucun système de règles précises et complexes, constitué de dispositions et de mises en garde contre certains comportements et

³⁹ Pour d'autres références à la disciplina voir *Praec.* 31: «cum disciplina e mansuetudine comedere»; *Praec.* 52: «disciplina et précaution, dans l'accueil des femmes, des pauvres et des néophytes»; *Praec.* 54: «fides et disciplina provata»; *Praec.* 68: «lavabunt taciti et cum disciplina»; *Praec.* 73: «ordinem disciplinae»; *Praec.* 79: «comedere cum disciplina»; *Praec.* 118: «disciplina in navibus»; *Praec.* 143: «disciplina et timor Dei»; *Praec. et Inst.* 1: «contrarium disciplinae»; nous avons ici une des attestations faisant référence, plus explicitement, aux normes du monastère.

⁴⁰ *Praec.Inst.* 17: «regulae monasterii»; *Praec.Iud.* 6: «monasterii leges»; 12: «regulae monasterii»; 15: «regulae monasterii»; *Lib. Hors.* 26: «regulae monasterii»; *Ep. Theod.*: «regulae (monasterii); sanctorum et patris nostri regulae».

certaines situations, ne saurait garantir leur respect et par conséquent la paix. Par ailleurs, le risque de la transgression donne lieu d'une part à de constantes invitations à l'observance et à l'obéissance, spécialement en des temps où la comparaison avec le passé met en évidence une situation de dégénérescence, et d'autre part à des "règles pour qui transgresse les règles", c'est-à-dire des punitions et pénitences.

Pour ce qui concerne la capacité à organiser un système de pénitence pour ceux qui transgressent les règles, si l'on omet les nombreux et incessants rappels à la conversion et ceux destinés aux moines et préposés, les normes se trouvent distribuées par le *corpus* latin et sont destinées à régler des questions de différente nature, allant de la perte d'un objet à la rupture du silence durant les repas, en passant par l'esprit de contestation⁴¹. Pour les corrections dont la modalité est décrite, la présence des préposés est suffisante ; dans les cas où aucune peine n'est prévue, ils doivent s'en référer au père.

Pour toutes les réprimandes et les amendements pour lesquels la correction a été établie, les préposés suffiront; dans le cas d'une nouvelle faute que nous n'aurions pas prévue, il faudra en référer au père du monastère⁴².

Ce dernier doit aussi s'occuper du comportement des préposés des maisons, en les reprenant sur leur négligence ou leur sévérité excessive⁴³. En réalité, dans les *Precepta et Instituta*, il est prévu que c'est les frères et donc la communauté elle-même doit signaler la transgression au père du monastère⁴⁴:

« Si tous les frères d'une même maison constatent que le préposé est trop négligent, qu'il reprend les frères trop sévèrement en transgressant les normes du monastère (« mensuram monasterii excedentem »), ils en référeront au père qui le reprendra à son tour (« ab eo increpabitur »). Par la suite, le préposé ne fera que ce qui lui aura été ordonné par le père, en particulier en cas de nouveauté ; en effet pour les choses habituelles il s'en tiendra au règlement du monastère (« regulas monasterii »).

⁴¹ *Praec.* 131-137. 144; *Praec.Inst.* 6-10.17:

⁴² *Praec.* 133; *Praec.Inst.* 17.

⁴³ *Praec.Inst.* 17. Le recours au père est aussi prévu en cas de difficulté entre un préposé et un des frères, quel qu'il soit: *Praec.Leg.* 14.

⁴⁴ *Praec.Inst.* 17. Dans la version copte on lit: «Si par la suite les *praepositi* le jugent négligent ou s'ils trouvent qu'il a un langage dur outre mesure, il recevra le châtement selon leur règlement. Lui ne prendra plus aucune nouvelle initiative sans l'accord de l'*oikonomos*».

Dans les *Iudicia*, on trouve d'autres cas de punitions infligées aux autorités du monastère, qui prévoient pour quelques supérieurs du monastère, un éloignement de leurs fonctions ⁴⁵:

« Si le juge (« iudex peccatorum ») de tous les péchés, par son cœur mauvais ou par sa négligence, délaisse la vérité, vingt, dix hommes saints dans la crainte de Dieu (« viri sancti et timentes Deum »), ou même seulement cinq, accrédités par le témoignage de tous, le mettront à la dernière place et le dégraderont jusqu'à ce qu'il se corrige (« degradabunt eum in ultimum gradum donec corrigatur »).

Dans les "vies" on ne trouve pas de prise de position de la collectivité par rapport à une autorité, mais c'est toujours le père du monastère qui intervient avec un jugement et une punition⁴⁶. Cela vaut la peine de rappeler un événement rapporté par une tradition collatérale⁴⁷, dans laquelle on raconte qu'un ancien, Gnosithée, s'était opposé à un jugement trop sévère de Pachôme qui avait exclu de la communauté un frère qui avait bousculé un compagnon, en le maudissant en réponse à une même provocation de ce dernier. En cette occasion, Gnosithée, se reconnaissant en tant que pécheur, s'était levé et avait invité le reste de la communauté à en faire autant. Pachôme, comprenant son erreur et demandant pardon aux frères pour sa sévérité excessive, s'était ensuite excommunié en s'excluant de l'eucharistie pendant trois semaines et en se promettant de ne plus jamais chasser quelqu'un du monastère, mais plutôt de s'engager à corriger ceux qui commettraient des péchés. Si l'on omet la question complexe de l'authenticité de cette source, le récit est utile car il souligne comment un ancien a osé intervenir contre l'autorité : de plus, suivi par toute la communauté, c'est lui qui prend l'initiative et invite ceux qui se sentent pécheurs à accomplir le même geste. Il serait intéressant de savoir si cet ancien est chargé d'une responsabilité

⁴⁵ *Praec.Iud.* 9; l'expression fait référence, selon M.M. Van Molle, au supérieur du monastère: cf. M. VAN MOLLE, «Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile», *Vie Spirituelle*, Suppl. 93 (1970), p. 197. Dans *Praec.Iud.* 11 aussi il est question d'un supérieur ou d'un préposé («de maioribus et praepositis»), qui sera jugé par quelques juges.

⁴⁶ A titre d'exemple, voir *Pachomii vita bohairice scripta*, éd. L. TH. LEFORT, (CSCO 89), Louvain 1925: Bo 204.

⁴⁷ R. DRAGUET, « Un morceau inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu », *Muséon* 70 (1957), pp. 267-306. Voir aussi le débat de A. DE VOGUÉ dans « L'anecdote pachômienne du « Vaticanus graecus » 2091. Son origine et ses sources », *Revue d'Histoire de Spiritualité* 49 (1973), pp. 401-419.

particulière, mais le texte ne nous permet pas de le savoir. L'exclusion est ici considérée comme une mesure trop sévère, mais ailleurs elle devient une pratique courante pour punir les pécheurs récidivistes: l'aggravation des peines est-elle due à une aggravation du comportement général des moines de la communauté ou bien le récit est-il un scénario fictif d'éloges de l'ancienne époque?

Les moines surpris à pécher sont réprimandés et en cas de refus de la correction, ils sont éloignés de la communauté pendant sept jours selon le texte évangélique de Mt 18, 15-18, durant lesquels ils ne mangeront que du pain et de l'eau, au risque d'être démis de leur fonction et relégués aux derniers postes, jusqu'à ce que trois témoins ne garantissent leur effort à ne pas sombrer dans le péché⁴⁸.

La plupart du temps, le moine qui ne respecte pas les règles du monastère est un pécheur, comme l'octave des *Praecepta atque Iudicia* le révèle⁴⁹:

« Ceux qui critiquent les préceptes des supérieurs (« *praecepta maiorum* ») et les règles du monastère (« *regulas monasterii* »), qui ont été établies sur ordre de Dieu, et qui ne tiennent pas compte des conseils des plus anciens (« *consilia seniorum* »), seront châtiés selon le règlement établi, jusqu'à ce qu'ils se soient corrigés ».

De même, ceux qui avaient promis de suivre les règles, mais qui après les avoir observées pendant quelques temps les abandonnent, sont invités à la pénitence et au renouvellement du respect de ce qu'ils avaient promis⁵⁰.

Le règlement est de nouveau au centre de la vie personnelle de chaque moine et de la vie de la communauté. Les *Praecepta* semblent être les préceptes des fondateurs ou des pères, qui ont été ultérieurement fixés par écrit et qui semblent donc coïncider avec les *regulae*. La façon dont les conseils des *maiores* (anciens ou supérieurs s'insèrent), est presque une exception de l'immobilisme et de l'organisation minutieuse qui caractérisent les normes écrites. Les *seniores* se trouvent dans les *Praecepta et Instituta*⁵¹:

« (Le préposé), ne néglige pas les anciens pour pouvoir toujours discerner ses pensées (« *ut semper diiudicet cogitationes suas* ») ».

⁴⁸ *Praec.Iud.* 2, 9, 11.

⁴⁹ *Praec.Iud.* 8.

⁵⁰ *Praec.Iud.* 12.

⁵¹ *Praec.Inst.* 18/50.

Dans le *praeceptum* 143, on relève qu'il est nécessaire de mander un homme qui est ancien et de bonne conduite⁵², pour qu'il accompagne les proches désirant rendre visite aux femmes vouées à la virginité, en monastère.

Tout concourt à la discipline du monastère, dans une optique dépersonnalisante et de nivellement des moines : les péchés ne sont pas confessés, mais le pécheur est toujours surpris en flagrant délit ou semble quasiment dans l'obligation morale d'avouer son péché, pour être puni.

Le préposé n'a pas seulement le devoir de choisir et de réguler les pénitences, il a aussi le droit de contraindre les frères à se soumettre à la pénitence pour les simples péchés, qui a lieu publiquement, c'est-à-dire dans la synaxe de la maison ou celle principale du monastère⁵³.

L'expression utilisée pour indiquer la pénitence à laquelle sont soumis les transgresseurs de règles est «*agere poenitentiam*»⁵⁴ et «*agere poenitentiam publice*»⁵⁵:

« Quiconque transgressera un de ces commandements fera, sans attendre, publiquement pénitence pour sa négligence et son mépris, afin qu'il puisse avoir part au royaume des cieux ».

L'adverbe semble introduit par Jérôme seulement dans sa traduction et de son propre arbitre, vu que l'on ne trouve pas de correspondant de l'adverbe dans le texte copte et qu'en grec les deux modes latins équivalent à «*μετανοεῖν*» ou à «*ἐπιτιμίαν λαμβάνειν*»⁵⁶.

Enfin, il faut rappeler qu'une réflexion sur les péchés et une rémission publique devaient avoir lieu régulièrement dans la *koinonia*, durant le mois de *mesore*, au cours d'une assemblée générale. A ce propos s'ajoutent des informations tirées de

⁵² Il s'agit d'un «*vir probatae aetatis ac vitae*»; «*senior*».

⁵³ *Praec. Leges*. 5.

⁵⁴ *Praec.* 31.32.121.125.131.136.137; *Praec. Iud.* 12.

⁵⁵ *Praec.* 144; Voir aussi *Praec. Inst.* 6.8.11.12.

⁵⁶ Par ailleurs, la distribution dans les textes des deux expressions semble confirmer l'hypothèse du changement fortuit, puisque Jérôme utilise d'abord celle sans adverbe, ensuite celle avec l'adverbe et enfin il revient à la première. Pour une étude spécifique sur la question, voir A. DE VOGUÉ, «*Sur la terminologie de la pénitence dans la règle de saint Pachôme*», *Studia Monastica* 17 (1975), pp. 7-12. L'autre terme rencontré, autre que *poenitentia*, est *inrepatio*; dans *Praec.* 17: «*ordo paenitentiae et increpationis*»; dans *Pr.* 48: «*si quelqu'un transgresse ou néglige un de ces préceptes, il sera corrigé avec la réprimande habituelle (inrepatioe solita emendabitur)*», pour finir *Praec.* 103: «*inrepatitur negligentiae*».

nombreuses sources, comme la II^e lettre attribuée à Théodore, l'épître n°VII de Pachôme, le *Praeceptum* 27 et pour finir la *Vita* grecque⁵⁷. Cette réunion était, dans un premier temps, composée de deux moments juxtaposés, l'un ayant pour finalité les comptes matériels des dépenses du monastère, l'autre le pardon réciproque des offenses. Par la suite, ces deux moments fusionnèrent et au lieu d'étaler les excuses pour les torts réciproques, on commença à "faire les comptes" des péchés, en vue d'une rémission générale qui aurait provoqué le pardon, la purification et une bonne conscience⁵⁸. Ce rendez-vous fixe à la *koinonia*, confirme la possibilité de renouveler la demande du pardon et par ailleurs il témoigne de l'existence d'une absolution générale et publique des fautes, bien que les modalités pratiques et les particularités de celle-ci soient tues.

4. Les règles monastiques: la direction et le contrôle disciplinaire des moines

La thèse centrale de cet article, est que, dans un processus d'institutionnalisation qui s'inscrit dans la logique d'un rapport toujours plus étroit avec les institutions ecclésiastiques⁵⁹, le rapport directionnel au sein du monastère s'institue surtout par la définition et l'organisation formelles des règles. Les règles organisent aussi les relations entre les pères du monastère et leurs fils ou leurs successeurs. Les caractéristiques pachômiennes, sont donc utiles pour analyser le développement de la direction et étudier les responsables de sa gestion au sein des monastères. La présence d'éléments issus des règles monastiques pachômiennes dans les textes littéraires de la période suivante est un facteur important de l'identité monastique et de ses relations avec les champs de compétence

⁵⁷ G¹ 83.

⁵⁸ Nous sommes en accord avec les conclusions auxquelles il aboutit dans son article sur les lettres de Théodore et Horsière: A. DE VOGUÉ, « Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore. Analyse et commentaire », *Studia Monastica* 28 (1986), pp. 7-50. Par ailleurs nous rappelons les termes indiquant de telles rémissions dans les sources: dans la lettre de Théodore *ouet* est utilisé en copte, ἄφεσις dans le texte grec de l'épître de Pachôme duquel restent quelques fragments, et correspondant en latin à «remissio omnium peccatorum» (à côté d'une «remissio operum»); on trouve «peccata omnibus dimittuntur», avec «reddenda est ratio» dans le précepte 27 et enfin l'expression hybride «rémission des comptes» («ἀφεσις τῶν λόγων») dans G¹ 122.

⁵⁹ A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IV^e siècle*, in *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2-4, 2004*, A. CAMPLANI, G. FILORAMO (ed), Leuven, Paris, Dudley 2007, pp. 13-46.

ecclésiastique⁶⁰. Le cadre d'institutionnalisation du monachisme comprend donc le rôle, toujours plus central, que les règles jouent dans les monastères; elles ont le pouvoir de l'organisation et de la direction monastique. Les règles se forment et sont transmises à l'intérieur des circuits monastiques. Le modèle de « père des moines » fournis par Pachôme, est commémoré par les moines des générations successives⁶¹. Bien que le monachisme pachômien ait perdu du terrain en Egypte en raison de son adhésion à l'Eglise byzantine/chalcédonienne, les premiers moines de la tradition cénobitique égyptienne furent commémorés au sein de la tradition monastique orthodoxe, dans les textes des siècles suivants. Pachôme resta dans la mémoire historique du monachisme, grâce à ses rapports avec Shenoute qui fut intégré dans la tradition pachômienne et en devint, en quelque sorte, le leader:

« In the fifth century the Pachomian tradition acquired a formidable leader Shenoute ; auster and authoritarian, he made discipline tougher (more vehement beatings for lapses) but was admired for generous hospitality and for his onslaughts on pagan temples »⁶².

Les contacts entre le monastère Blanc de Shenoute et les cénobies pachômiennes se créèrent, en grande partie, à travers les règles monastiques. Nous ne pensons pas que le monastère Blanc crût et devint célèbre uniquement grâce à l'échec du monastère pachômien de Smin (Panopolis), mais le motif pour lequel Pcol, fondateur du monastère Blanc, choisit d'entreprendre une nouvelle expérience communautaire reste vague⁶³. Il est évident que Pcol fût influencé par le modèle de la *koinonia* pachômienne, en particulier pour les règles que Pcol

⁶⁰ A. SCHILLER, « ΚΑΠΘΗ and ΚΑΠΘΗΙΖΕ in the Coptic Texts », *Coptic Studies in honour of W. E. Crum* (Boston, 1950), pp.175-184.

⁶¹ « Vie de Matthieu le Pauvre », *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, éd. E. AMELINEAU, (Mémoires de la mission archéologique française au Caire, IV, 2), (Paris, 1895), pp. 707-736, p. 734, mais voir aussi le *Premier Panegyrique d'Abraham de Farshut* : White Monastery, Codex GC, Coptic page 49A14-B13 (Cairo, IFAO 8r), traduit et cité par E. GOEHRING, «Pachomius and the White Monastery», *Christianity and Monasticism in Upper Egypt, Akhmim and Sohag*, G. GABRA, H. N. TAKLA édd., (Cairo New York 2008), pp. 47-57.

⁶² J. E. GOEHRING, *Pachomius and the White Monastery*, p. 47. Il cite H. CHADWICK, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, (Clarendon Press: Boston, 2001), p. 402.

⁶³ B. LAYTON, « Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: The evidence of Shenoute's Canons and the White Monastery federation, A.D. 385-465 », *Muséon* 115 (2002), p. 25.

choisit pour son monastère⁶⁴. L'organisation et la gestion du monastère Blanc furent donc fortement inspirées par les règles qui étaient adoptées dans chaque monastère de tradition pachômienne. Même après Pcol, sous la direction de Shenoute, Pachôme resta un modèle et ses règles furent concrètement citées par Shenoute en plus d'une occasion⁶⁵. Les contacts perdurèrent, même après que les monastères pachômiens se rangèrent en faveur de Chalcédoine. Rappelons par exemple qu'apa Abraham, après avoir été chassé de son monastère chalcédonien, trouva refuge au monastère Blanc où il séjourna le temps suffisant pour recopier les règles. Deux hypothèses existent concernant ces règles. La première prétend qu'apa Abraham de Pbou recopia les canons de Shenoute et en envoya une copie au monastère d'apa Moïse⁶⁶. Les règles de Shenoute adoptées dans le milieu cénobitique des monastères masculins blancs et rouges furent en effet un modèle de base important des règles monastiques: celles-ci prennent la forme de recueil de préceptes, d'exhortations, de lettres écrites pour les moines et attribuées à Shenoute même⁶⁷. Elles furent transcrites et diffusées dans le réseau des monastères égyptiens. Selon la seconde hypothèse, Abraham recopia les règles de Pachôme: elles sont citées dans les écrits et dans les discours de Shenoute et il est probable qu'en cette période, elles furent (encore) conservées dans la bibliothèque du monastère⁶⁸.

Les deux hypothèses soulignent la continuité des *corpora* législatifs des monastères égyptiens. Que les règles copiées par Abraham aient été celles de Pachôme, retranscrites et transmises dans le corpus shenoutien, ou directement celles de Pachôme, l'épisode confirme la centralité de ces règles qui structuraient, organisaient et imposaient l'ordre dans ces monastères.

En général, dans les sources littéraires et documentaires, c'est souvent aux canons ecclésiastiques et monastiques qu'il est fait référence d'une manière directe

⁶⁴ J. LEIPOLDT, *Shenoute von Atripe und die Entstehung des national agyptischen Christentums* (Leipzig 1903), p. 38 n. 2.

⁶⁵ J. E. GOEHRING, *Pachomius and the White Monastery*, p. 52-53.

⁶⁶ Ce récit est transmis par le *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, éd. R. Basset, PO 11, 1916, pp. 682-688, où il est commémoré sous le nom de Ephraïm, le 24 Toubah; voir J. E. GOEHRING, *Pachomius and the White Monastery*, p. 57, note 29.

⁶⁷ S. EMMEL, *Shenoute's literary corpus*, 2 vol., (Peeters: Lovanii 2004), 553-605. Voir B. LAYTON, « Rules, Patterns and the Exercises of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance », *J ECS* 15 (2007), pp. 45-73.

⁶⁸ C'est ce qu'affirme J. E. GOEHRING, *Pachomius and the White Monastery*, p. 52.

ou indirecte: ce sont les *καληων* et *εητολη* que les moines, et les clercs doivent respecter dans certains cas⁶⁹.

Nous avons donc plusieurs références à des règles et à une discipline monastique partagée, même s'il n'y avait toujours pas des règles écrites, organisant la vie des monastères : des règles non écrites, des exemples de vies mais aussi la littérature contribuèrent à cimenter une pratique monastique qui était souvent dépendante d'une tradition fondée sur les Écritures et sur les prières monastiques, le travail à accomplir et la discipline spirituelle⁷⁰.

Les règles, écrites et vécues, sont à la base du système de discipline monastique pachômien et seront transmises aux formes monastiques qui se développeront successivement.

Recibido / Received: 7/05/2008

Informado / Reported: 24/09/2008

Aceptado / Accepted: 16/12/2008

⁶⁹ Cf. par exemple *O.Crum* 30, 31, 32, 33, 34, 40, 85, *Ad.* 40. 12 29 105 366 485 511; *O.Crum ST* 123 Les canons destinés aux moines, ainsi que dans le testament d'apa Petros contient les règles pour la gestion du *topos*: voir *P.KRU* 77.

⁷⁰ Quelques témoignages de règles qui sont très probablement orales et non écrites, se trouvent dans le *Synaxaire*: Ezéchiël reçoit des instructions des solitaires: *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, éd. R. BASSET, PO 3, 1909, p. 461; Paul, sur le point de mourir, veut donner les règles et les canons qui montrent comment devenir moine: *Synaxaire* éd. R. BASSET, PO 3, p. 302; Samuel voudrait transmettre les règles monastiques: *Synaxaire*, éd. R. BASSET, PO 3, p. 498; à Philae, dans la lutte des moines, quelques *entolai* font fonction de guide et viatique: Texte édité par E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1915), pp. 432-495, en particulier pp. 436. 441. La lettre 42 du dossier de Pisenhius («*Textes coptes. Extraits de la correspondance de St. Pésunthius, évêque de Coptos, et de plusieurs documents analogues (juridiques et économiques)*»), éd. E. REVILLOUT, dans *Revue Égyptologique* 9, (1900), pp.133-1, 77 ; 10, (1902), pp. 34-47 ; 14, (1914), pp.22-32) est aussi intéressante : elle semble tirée d'un règlement monastique relatif à l'hebdomadaire dans lequel on fournit aux responsables des monastères, des indications relatives au comportement à adopter envers la nourriture et les boissons.