



UNIVERSITE DE LIMOGES
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Thèse pour obtenir le grade de Docteur

Le Monachisme Égyptien révélateur de l'âme copte

Présentée et soutenue par le père :
Nagi Athanasios HENEIN

Sous la direction de :
M. Jean-Pierre LEVET
M. Ashraf Alexandre SADEK

Jury :

CANNUYER Christian, professeur
Universités catholiques
de Lille de Louvain, pré-rapporteur

RIAD Ophelia, professeur
Université du Caire, pré-rapporteur

SIDAROUS Adel, professeur
Université d'Evora, pré-rapporteur

LEVET Jean-Pierre, professeur
Université de Limoges

LIEBERT Yves, professeur
Université de Limoges

SADEK Ashraf-Alexandre,
Habilitation à diriger des recherches
Université de Limoges

Limoges, 2008

Sommaire

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCTION | 6 |
| <i>L'ÂME COPTE</i> | 12 |
| <i>UN TÉMOIGNAGE D'AUJOURD'HUI :</i> | 15 |
| <i>LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE L'ÂME COPTE :</i> | 20 |
| <i>L'ART COPTE ET L'ÂME COPTE :</i> | 24 |
| <i>PORTRAITS DU FAYOUM, UN REGARD COPTE SUR L'AU-DELÀ</i> | 27 |
| <i>LES RACINES ÉGYPTIENNES DU MONACHISME COPTE :</i> | 30 |
| <i>LES HÉRÉDITÉS COPTES :</i> | 32 |
| <i>L'ÉGLISE COPTE ET L'INCULTURATION :</i> | 34 |
| <i>LA CULTURE PRIMITIVE DE LA FOI :</i> | 37 |
| <i>L'INTENTION DU PRÉSENT TRAVAIL :</i> | 51 |
| <i>LE MONACHISME ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΣ ÉGYPTIEN EST UN EXEMPLE D'INCULTURATION :</i> | |
| <i>LA MÉTHODE MISE EN ŒUVRE :</i> | 53 |
| | |
| CHAPITRE 1 | |
| LES DIFFÉRENTES APPROCHES DU MONACHISME ÉGYPTIEN AUTOUR DU XXE SIÈCLE | 56 |
| <i>I. L'APPROCHE « APOLOGÉTIQUE » DE L'HISTOIRE</i> | 56 |
| a) Histoire de l'église et apologie de la foi | 56 |
| b) Les origines du monachisme et la critique historique au début du siècle dernier : | 59 |
| c) Dictionnaire apologétique de la foi catholique : | 60 |
| <i>II. L'ÉCOLE COMPARATISTE :</i> | 63 |
| <i>III. L'APPROCHE HISTORIQUE :</i> | 67 |
| <i>IV. L'APPROCHE SOCIOLOGIQUE :</i> | 70 |
| <i>V. NOUVELLES ORIENTATIONS DANS LA RECHERCHE SUR LES ORIGINES DU MONACHISME ÉGYPTIEN :</i> | 75 |
| a) Mgr L. Th. Lefort et la tradition copte (1879-1959) : | 76 |
| b) François Dumas et l'âme égyptienne (1915-1984) : | 79 |
| c) Pierre du Bourguet (S.J.) et l'apport des Coptes au patrimoine universel (1910-1988) : | 80 |
| d) La revue « <i>Le Monde Copte</i> », et la redécouverte des Coptes de jadis et d'aujourd'hui . | 85 |
| <i>CONCLUSION</i> | 86 |
| | |
| CHAPITRE 2 | |
| LES SOURCES | 89 |
| <i>INTRODUCTION :</i> | 89 |
| <i>I. LES SOURCES GRECQUES.</i> | 92 |
| Βίος τού αγίου αντωνίου Vita Antonii de Saint Athanase : Status Quaestionis | 92 |
| <i>L'âme égyptienne et la vision de L'histoire :</i> | 95 |
| Αποφθηγματα Patrum αποφθέγματα Πατέρων : | 100 |
| <i>Les deux collections grecques des Apophthegmes :</i> | 101 |
| <i>R. Reitzenstein et les Apophthegmes :</i> | 104 |
| <i>L'histoire et L'édification η όφελεία :</i> | 104 |
| Les vies grecques de Saint Pacôme: | 106 |
| L'Histoire lausiaque de Palladios: | 107 |
| <i>II. LES SOURCES ÉGYPTIENNES.</i> | 109 |
| Le copte, langue de l'Égypte ancienne, « L'âme égyptienne révélée par les mots » | 110 |
| La langue copte et la naissance de la civilisation Copte | 110 |
| La langue copte auxiliaire du grec : | 113 |
| La langue copte et l'âme égyptienne | 116 |
| Les lettres de St. Antoine (Άγιος Αντώνιος) | 120 |

| | |
|---|-----|
| Les Vies Coptes de Pacôme | 122 |
| Fragments Coptes de la Règle de Saint Pacôme. | 124 |
| <i>Apophtegmes Pacômiens :</i> | 126 |
| Les fragments Coptes de L'Histoire Lausiaque de Palladios: | 126 |
| III. SOURCES LATINES | 128 |
| IV. SOURCES ARABES | 130 |
| Les vies arabes de Pacôme | 132 |
| Les lettres de saint Antoine en arabe | 134 |
| V. SOURCES ARCHEOLOGIQUES | 134 |
| Macaire l'Égyptien et la Scété σκήτη | 136 |
| CONCLUSION | 138 |
| | |
| CHAPITRE 3 | |
| L'ÉGYPTE, POINTS DE REPÈRE GÉOGRAPHIQUES ET HISTORIQUES | 142 |
| I. LE CADRE HISTORIQUE: | 143 |
| Le Pays | 144 |
| <i>La Géographie de L'Égypte</i> | 147 |
| Le Nil, l'Égypte et les moines | 149 |
| <i>L'Égypte ancienne et la recherche scientifique</i> | 153 |
| <i>Le contexte historique des moines égyptiens</i> | 156 |
| II. FORMES PRÉCHRÉTIENNES DE VIE ASCÉTIQUE EN ÉGYPTE | 159 |
| Les reclus, aux yeux des savants | 165 |
| Weingarten et la critique moderne | 167 |
| La solitude dans l'Égypte pharaonique | 169 |
| L'Égypte ancienne et l'ascèse chrétienne | 170 |
| Quelques remarques finales: | 171 |
| Les Thérapeutes | 172 |
| <i>Qui sont ces Thérapeutes ?</i> | 175 |
| <i>Le Lac Mariout</i> | 177 |
| <i>Les Thérapeutes et l'âme égyptienne</i> | 177 |
| <i>Les Thérapeutes et les songes</i> | 179 |
| <i>Les Thérapeutes et les origines du monachisme chrétien</i> | 182 |
| CONCLUSION | 183 |
| | |
| CHAPITRE 4 | |
| LES DÉBUTS DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'ÉGYPTE | 188 |
| I. L'ÉGYPTE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT | 192 |
| La Sainte Famille en Égypte | 192 |
| <i>La vision patristique de la fuite en Égypte</i> | 193 |
| <i>La Sainte Famille et l'âme égyptienne</i> | 195 |
| <i>La Sainte Famille dans l'Église copte d'Alexandrie</i> | 202 |
| L'Église Copte et le Nouveau Testament | 203 |
| <i>Apollos, l'Alexandrin</i> | 205 |
| <i>Les débuts de l'Église D'Alexandrie</i> | 208 |
| <i>Saint Paul et L'Égypte</i> | 209 |
| <i>Pourquoi Saint Paul n'a-t-il pas prêché en Égypte?</i> | 210 |
| II. PREMIÈRES TRACES DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'ÉGYPTE | 213 |
| Documents officiels romains relatifs à l'Égypte | 213 |
| <i>La lettre de Claude aux Alexandrins et les débuts du Christianisme en Égypte</i> | 213 |
| <i>La lettre de L'Empereur Hadrien</i> | |
| <i>à son beau-frère (128-130) et le Christianisme en Égypte</i> | 214 |
| Saint Marc et L'Évangélisation de L'Égypte | 216 |
| <i>Marc et la Babylone d'Égypte</i> | 219 |
| <i>Saint Marc et l'Église égyptienne d'aujourd'hui</i> | 221 |

| | |
|--|------------|
| <i>Doxologie égyptienne en honneur de Saint Marc</i> | 223 |
| III. LA PÉNÉTRATION DU CHRISTIANISME DANS LA POPULATION AUTOCHTONE. | 224 |
| Le témoignage d'Origène et d'Eusèbe de Césarée | 224 |
| Rhakôtis ρακοτικός d'Alexandrie | 227 |
| <i>L'âme Copte Κοπτική ψυχή et le nationalisme Egyptien</i> | 229 |
| <i>La Révolution Culturelle copte d'aujourd'hui et l'Egypte Ancienne :</i> | 232 |
| | |
| CHAPITRE 5 | |
| LA GNOSE Η ΓΝΩΣΙΣ ET LE MOUVEMENT MONASTIQUE | 235 |
| I. LA GNOSE ET L'ORTHODOXIE | 237 |
| 1. Irénée de Lyon et la Gnose hérétique | 238 |
| 2. La Gnose et le mouvement monastique | 240 |
| 3. Évagre le Pontique (345-399) et la Gnose | 241 |
| <i>Evagre et l'âme égyptienne</i> | 243 |
| 4. La Gnose et les manuscrits de Nag Hammadi | 245 |
| <i>Le lieu de la découverte</i> | 246 |
| II. L'ATTITUDE DU MONACHISME FACE A LA GNOSE | 248 |
| 1. L'ascèse et les Apophtegmes | 248 |
| 2. Le sens du terme «Μοναχός» | 251 |
| 3. Les moines et les gnostiques | 252 |
| 4. La gnose, une réaction locale en Egypte ? | 253 |
| | |
| CHAPITRE 6 | |
| L'APPORT DE L'ÉGYPTE ANCIENNE AU MONACHISME ÉGYPTIEN PRIMITIF | 256 |
| <i>POINTS DE CONTACT ENTRE L'ÉGYPTE ANCIENNE ET LE CHRISTIANISME</i> | 258 |
| <i>LA RELIGION POPULAIRE DE L'ÉGYPTE ANCIENNE ET L'ÂME COPTE :</i> | 260 |
| <i>LA CHRISTIANISATION DES DATES ET DES FÊTES DE L'ANCIENNE RELIGION ÉGYPTIENNE :</i> | 262 |
| <i>L'ÂME ÉGYPTIENNE ET LE CHRISTIANISME PRIMITIF</i> | 266 |
| <i>LA SAGESSE (ΣΟΦΙΑ) DES ÉGYPTIENS ET LA BIBLE</i> | 270 |
| Les écrits de sagesse en Égypte ancienne : | 270 |
| La sagesse égyptienne et les Apophtegmes | 274 |
| <i>L'ÉGYPTE, LES HÉBREUX ET LA BIBLE</i> | 276 |
| Moïse et la Sagesse des Egyptiens | 279 |
| Moïse et la Sagesse des Egyptiens chez les Pères de l'Eglise | 282 |
| La Sagesse des Égyptiens: | 287 |
| <i>LES PÈRES DU DÉSERT ET L'ÉGYPTE ANCIENNE</i> | 289 |
| 1. Le silence comme caractère de l'âme copte dans la vie monastique | 290 |
| 2. Les Pères du Désert et La « Vie Pratique » : | 293 |
| <i>L'ÉGYPTE ANCIENNE, LES PÈRES DU DÉSERT, ET LA VRAIE PHILOSOPHIE ΑΙΘΙΟΠΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ</i> | 294 |
| 1. Monachism μοναχισμός et Philosophie φιλοσοφία | 294 |
| 2. L'âme égyptienne et La vision du Cosmos | 301 |
| 3. La sortie Εξόδος d'Égypte : une vision culturelle et théologique | 308 |
| 4. L'Exode η Εξόδος dans la Bible | 311 |
| 5. Les Pères du désert et la sortie d'Égypte | 312 |
| | |
| CHAPITRE 7 | |
| SAINT ANTOINE Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ, TEMOIN DE L'ÂME ÉGYPTIENNE | 317 |
| I. ANTOINE : L'HOMME ET SES ORIGINES | 320 |
| Le milieu familial d'Antoine: | 320 |
| L'Éducation d'Antoine. L'école et la science en Egypte pharaonique | 322 |
| Le but de l'éducation en Egypte Ancienne | 326 |
| La vocation d'Antoine | 327 |

| | |
|--|------------|
| Antoine et Athanase | 330 |
| II. LA SPIRITUALITÉ D'ANTOINE | 337 |
| Antoine et la parole de Dieu: | 337 |
| L'Ascèse, les tombeaux et l'âme égyptienne | 344 |
| L'ascète et le désert de Basse-Egypte | 352 |
| <i>Le désert de Nitrie Ερημος τής Νιτρίας</i> | <i>352</i> |
| <i>Le Désert dans la pensée Egyptienne</i> | <i>356</i> |
| <i>La Terminologie du Désert:</i> | <i>358</i> |
| <i>Du désert des pharaons au désert des Anachorètes</i> | <i>361</i> |
| <i>Un Nouveau sens de L'ascèse:</i> | <i>364</i> |
| 1. L'ascèse chrétienne et l'ascèse païenne | 365 |
| 2. La Lettre et l'Esprit | 370 |
| 3. La place du coeur en Egypte ancienne et chez les Pères du désert : | 373 |
| <i>La mémoire du cœur</i> | <i>378</i> |
| <i>L'Origine Égyptienne de la Prière du Cœur</i> | <i>383</i> |
| <i>La conception érémitique du cœur</i> | <i>387</i> |
| Les mots grecs dans la version copte de la vie de saint Antoine | 388 |
| III. LES SURVIVANCES ÉGYPTIENNES DANS LA VIE DE SAINT ANTOINE : | 412 |
| Antoine et la langue copte : | 412 |
| Antoine et la coutume funéraire égyptienne : | 413 |
| Antoine, les Démons et Les Croyances Egyptiennes: | 417 |
| Antoine et le travail manuel, une tradition Egyptienne : | 421 |
| | |
| CHAPITRE 8 | 425 |
| SAINT PACÔME, TÉMOIN DE L'ÂME ÉGYPTIENNE ET PÈRE DU CÉNOBITISME | 425 |
| QU'EST-CE QUE PACÔME ? | 425 |
| PACÔME, UN VRAI ÉGYPTIEN (286-346) | 428 |
| L'enfance | 428 |
| Pacôme et L'école Egyptienne | 433 |
| La Conversion de Pachôme | 436 |
| Pacôme et les visions mystiques | 439 |
| Pacôme et le monachisme cénobitique | 440 |
| <i>La Règle Monastique avant La Règle</i> | <i>442</i> |
| La vie cénobitique selon Pacôme. | 443 |
| PACÔME ET L'ÂME COPTE: | 444 |
| | |
| CONCLUSION | 451 |
| | |
| BIBLIOGRAPHIE | 456 |
| SOURCES | 456 |
| ETUDES | 459 |
| | |
| INDEX | 478 |

INTRODUCTION

Introduction

Si, dès ses origines, l'ascétisme inspire la conduite de nombreux chrétiens, le monachisme, qui est une manière de vivre cet ascétisme, ne prend son essor qu'à partir de la seconde moitié du III^e siècle jusqu'à devenir, dans le courant du IV^e, une institution du christianisme. La création de la culture monastique copte, correspondant à l'épanouissement du mouvement monastique au sein de la vallée du Nil entre le troisième et le cinquième siècle de notre ère, est un phénomène complexe et son originalité dans le monde de l'Antiquité tardive a amené tout un ensemble de considérations sur les survivances possibles et probables de l'ancienne Egypte au sein de cette société des moines coptes¹. Cette réflexion fut largement inspirée par la coexistence souvent difficile jusqu'au VI^e siècle d'éléments païens et chrétiens, marquée par des luttes très bien mises en valeur par R. Remondon dans son étude intitulée « l'Egypte et la suprême résistance au christianisme »². Olivier Brandly dans son mémoire intitulé « Survivances Egyptiennes dans la Littérature Homilétique

1 Cf. J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au christianisme*, Istamboul, 1, 1960 ; pp.22 sq. Ashraf Sadek, « La religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie du Christianisme » *Le Monde Copte*, No 9, Limoges, 1980, pp.15-20 (avec une bibliographie sur le sujet). Voir aussi Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990 ; pp. 15-25. Pour l'histoire du monachisme, voir P. De Labriolle, « les débuts du monachisme » : A. Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise* III, Paris, 1936, 290-369. Voir aussi l'article de Serge Sauneron, «Survivances», *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p. 276-278.

2 R. Rémondon, «L'Egypte et la suprême résistance au christianisme», *BIFAO* 51 (1952), pp. 63-78. voir également J. Maspero «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», *BIFAO* 11 (1914) pp. 184 sq. Les croyances de l'Egypte ancienne étaient omniprésentes en Egypte chrétienne. La preuve en est le « *Contre Celse* ». Cet Ouvrage a circulé pendant deux cents ans sans réponse, jusqu'à Origène. Voir Michel Fédou, *Christianisme et Religions païennes, le Contre Celse d'Origène, théologique Historique* 811988, Beauchesne, Paris, p.40. Il faut noter que la lutte de l'apologie chrétienne a été forte contre l'existence du paganisme jusqu' au Ve siècle de notre ère. Il est étonnant qu'en cette première moitié du Ve siècle, à une époque où le christianisme semble l'avoir emporté (l'empereur est chrétien, de nombreux hauts fonctionnaires le sont également), Cyrille d'Alexandrie éprouve le besoin de répondre à Julien, mort près de 70 ans auparavant. Il faut en conclure que le paganisme est loin d'être mort, même à Alexandrie, et que la mémoire de Julien n'est pas éteinte. Pour la pensée et l'argumentation de Julien et les réponses de Cyrille d'Alexandrie, voir Cyrille d'Alexandrie *Contre Julien*, *Sources Chrétiennes*, No,322, Cerf, Paris, 1985, pp.9-26.

copte ; Analyse Thématique » souligne que « l'effort de conservation de la pensée religieuse de l'Égypte ancienne par les Ptolémées a permis, en retour, une certaine continuité de la sensibilité religieuse au sein du christianisme lui-même, laquelle est particulièrement remarquable au IV^e siècle dans la création du mouvement monastique égyptien »³. Pierre du Bourguet a posé la question des liens entre la religion de l'ancienne Égypte et le mouvement monastique chrétien d'une façon plus réaliste⁴. Ces liens entre l'Égypte ancienne et le monachisme sont des « pierres d'attente dans l'Égypte antique pour le monachisme chrétien »

L'objet de ce travail est d'interroger ces pierres d'attente et de suivre ce phénomène qui a bouleversé la vie des Égyptiens d'une part, et qui, d'autre part, a donné la chance à ce peuple opprimé par les colonisateurs romains et byzantins de faire ressortir sa culture profonde pour en faire une culture spirituelle et une spiritualité cultivée dans un sens pratique

3 Olivier Brandly, « *Survivances égyptiennes dans la littérature homélique copte, analyse thématique* », Mémoire de Maîtrise, Université de Paris Sorbonne, Paris, 1993, p.2.-3 «Aussi n'est-il pas étonnant qu'au VI^e siècle, une partie de l'Égypte, surtout celle des campagnes, soit demeurée fidèle aux vieilles croyances de l'époque pharaonique». Voir aussi, E. Drioton « Paganisme égyptien et Monachisme » extrait de la *revue des Conférences françaises en Orient*, Le Caire, 1948, p. 4 «Le paganisme égyptien qui existait encore en Égypte n'avait presque plus rien de commun avec celui que les égyptologues retrouvent en étudiant les monuments (.....) Celui-ci était mort depuis longtemps, et un paganisme de caractère différent, une sorte de «sous-produit», avait remplacé pour les foules égyptiennes, l'ancienne religion de l'époque pharaonique». Voir aussi H. Munier « Le Christianisme à Philae » *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 4, 1938, p.41.

4 P. du Bourguet, « Pierre d'attente dans l'Égypte antique pour le monachisme chrétien », *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, 1988, pp.42-43. André Piganiol, dans *L'Empire Chrétien*, souligne le rôle de Jésus et du climat de l'Égypte dans l'épanouissement du monachisme « Il n'est pas besoin de sortir du christianisme pour trouver la source de l'ascétisme : Jésus est un pauvre errant et recommande la rupture des liens de famille ; Mais comment expliquer la grande extension de ce phénomène au Bas-Empire ? Il nous paraît qu'il est nécessaire de recourir à des causes sociales plutôt que religieuses. Le moine errant fait penser au cynique, l'homme à la besace, insurgé contre la société. Il s'agit d'une protestation des individus écrasés par des institutions inhumaines ; ceux qui prennent le désert sont des réfractaires sociaux. Le mot même *ἀναχώρησις* était le terme dont on désignait, dans l'Égypte de Haut Empire, la grève des paysans quittant leur village pour échapper à l'impôt. Cette forme de grève n'est possible que dans les pays où le climat permet à l'homme isolé de vivre de peu. Si nous considérons le milieu social d'où proviennent les moines que peignent Palladios ou Rufin, nous voyons que ce sont, pour la très grande majorité, de pauvres gens ignares, ou des esclaves, ou bien encore de mauvaises têtes» p.414-420.

et non pas dans des spéculations abstraites et gratuites. Un intellectuel français a fait appel, récemment, aux Français pour « rompre d’abord avec la culture de l’abstraction »⁵. Cette expression s’implique bien à ce qu’ont fait ces moines égyptiens : ils ont rompu avec la culture de l’abstraction philosophique de leur époque. Ils ont inventé une sorte de « vraie philosophie αληθινή φιλοσοφία » du désert. Ils ont donné du sang pour prendre de l’Esprit, selon l’un des apophtegmes des Pères du désert égyptien⁶. Le monachisme égyptien, dans ses motivations, n’a pas d’autre fondement que l’autorité de Jésus-Christ, et, dans ses débuts anarchiques, n’a pas d’autre projet qu’une forme de vie conforme – autant qu’il est possible – à l’idéal tracé par Jésus-Christ. Il nous faut l’étudier en premier lieu, si nous voulons comprendre, entre autres, le monachisme occidental, car il est le premier chaînon qui relie celui-ci aux communautés chrétiennes primitives⁷.

Les moines d’Egypte avaient toujours présents dans leur esprit la Bible, d’une part, et, d’autre part, leur culture, le message chrétien et la tradition millénaire de la sagesse des anciens Egyptiens. Ils ont réussi à faire vivre la Bible dans le désert profond de leur pays unie avec toute la tradition et les concepts de ce lieu qui ont régné en Egypte à travers

5 André Bareau, « Rompre d’abord avec la culture de l’abstraction », *Le Figaro*, mardi 10 Juillet 2007, p.16.

6 J.P.Guy, *Les apophtegmes des pères*, Collection Systématique, Editions du Cerf, Paris, 1993 (Un vieillard dit : « Appliquez-vous au salut de votre âme, frères, car le jour du jugement est redoutable et amer. Donnez l’âme et recevez l’esprit c’est-à-dire l’Esprit Saint, Δότε τήν ψυχήν καί λάβετε πνεύμα, τούτ’ ἐστί τό ἅγιον ». p.180-181.

7 Ivan Gorby, *Les Moines en Occident*, Tome 1, *De saint Antoine à saint Basile, Les origines orientales*, Fayard, 1985, pp.21-22. « Le monachisme oriental dans ses motivations n’a pas d’autre fondement que l’autorité de Jésus-Christ, et, dans ses débuts anarchiques, n’a pas d’autre projet qu’une forme de vie conforme -autant qu’il est possible- à l’idéal tracé par Jésus-Christ », p.21. Pour le commencement et les débuts du monachisme, voir aussi, J. Quasten, « Les Fondateurs du Monachisme Egyptien », dans *«Initiation aux Pères de l’Eglise»*, Paris, 1962, tome III, p. 215- 275.

la longue et riche histoire du pays⁸. Ashraf Sadek a montré cet élément commun entre la tradition de l'Égypte antique et le monachisme naissant qu'est la spiritualité du désert dans son étude intitulée «Du Désert des Pharaons au désert des Anachorètes»⁹. Les moines Coptes ont essayé d'implanter le christianisme, plus au moins hellénisé, dans l'infrastructure religieuse, sociale et culturelle de l'Égypte pharaonique. Ils ont établi une relation très intime avec les hommes et femmes de Dieu présents dans la Bible. Ils ont tout fait pour être hospitaliers comme Abraham, doux comme Moïse, saints comme Aaron, patients comme Job, solitaires comme Jean, endeuillés comme Jérémie, docteurs comme Paul, croyants comme Pierre, sages comme Salomon, et, comme le larron, ils avaient humblement confiance que le Seigneur leur donnerait aussi le Royaume¹⁰. Cette spiritualité, tout à fait biblique, a été vécue par les Égyptiens dans leur tradition locale, c'est-à-dire dans le désert si proche des tombeaux et autour du Nil qui représentent les symboles éternels de la civilisation égyptienne¹¹.

8 Antoine Guillaumont, «La conception du désert chez les moines d'Égypte», *Les Mystiques du désert -Session de l'Association des Amis de Sémanque*, 1979, pp.25-38. « La première réaction de l'Égyptien face au désert fut, semble-t-il, un sentiment de crainte et ceci, loin de s'arrêter avec le christianisme, a survécu vraisemblablement chez les Coptes. Le désert reste tel qu'il a été, c'est-à-dire la région des tombeaux, le domaine de la mort et des démons » écrit L.Keimer, dans «L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert» ; *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 26, 1941, pp.135-147. Voir aussi Lucien Regnault, *La Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e Siècle*, Hachette, Paris, 1990, spécialement le chapitre intitulé « Au coeur du désert », pp.15-24. Voir aussi Michel Pezin, « Les déserts égyptiens », *Le Monde Copte*, No 1 1977, pp.36-38. Sur le point de vue des savants coptes concernant les origines proprement égyptiennes du monachisme, voir *Encyclopédie de la tradition copte* (en arabe), volume I, Le Caire, 2004, pp.94-104.

9 A.Sadek, « Du désert des Pharaons au désert des Anachorètes », dans *Le Monde Copte*, N° 21-22, Limoges, 1993, pp.5-14. Voir aussi, «La religion de l'ancienne Égypte a préparé la voie du Christianisme», *Le Monde Copte*, N° 9, Limoges, 1998, pp. 15-20.

10 Jean Le Perse. *Apophtegme* 4, P G 65. 237 D –240 A

11 Palladius, *Les Moines du Désert, Histoire Louisiaque*, Desclée de Brouwer, Collection «Les pères dans la foi», Paris, 1981, pp.11-22.. Voir aussi Lucien Regnault, *La vie quatriennale des pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990, pp.15-24. ; Christine Chaillot, « Ermites Coptes D'hier, D'aujourd'hui et De Demain : Archéologie et Spiritualité », *le Monde Copte*, N° 21-22, 1993, pp.149—156. Pour la place du Nil dans la vie quotidienne des anciens égyptiens, voir Mario Meunier,

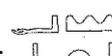
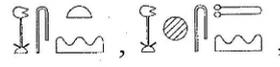
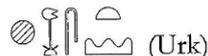
L'ambition de ce travail est de découvrir comment les moines de ce pays ont réussi à vivre le message de *l'Évangile* dans leur culture locale dite païenne ; comment Antoine l'Égyptien a réussi à faire parler la tombe de l'Égypte antique et à révéler ses mystères humains ; comment la religion de l'Égypte ancienne, terrain sur lequel a poussé toute la civilisation de ce pays façonnée dès sa naissance par la pensée religieuse, a, maintenant son empreinte durant des millénaires, influencé le christianisme local ; comment la pensée millénaire des Égyptiens qui s'est manifestée dans l'art, l'écriture, la littérature, le théâtre, la médecine, la politique, le droit, la religion comme fondement et comme source¹², a pu influencer le comportement des premiers chrétiens égyptiens. Il ne faut pas penser que la religion de l'Égypte ancienne, qui avait une place primordiale dans les âmes des Égyptiens, a facilement cédé sa place au christianisme. Les savants ont déjà parlé de la suprême résistance de la religion de l'Égypte ancienne au christianisme naissant¹³. Comment et pourquoi les Égyptiens ont quitté la Vallée du Nil « *Kimi* la terre noire » qui selon, leur très ancienne tradition, représentant aussi la

Plutarque, Isis et Osiris, traduction nouvelle avec Avant propos et notes, Editions de la Maisnie, Paris, 1987, pp.125-140.

12 *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, 1984, p. 503-512 : « La religion est le terrain sur lequel a poussé toute la civilisation égyptienne », p.503.

13 Rémond Richard, *La suprême résistance de la Religion de l'Égypte Ancienne au Christianisme*. Paul Burguière et Pierre Evieux, dans leur introduction à l'oeuvre de Cyrille d'Alexandrie «Contre Julien», écrivent par rapport aux survivances païennes au début du Ve siècle de notre ère : « Mais il nous chercher à comprendre pourquoi Cyrille a tenu à réfuter dans le « Contre Julien » l'empereur Julien. Plus de soixante dix ans se sont écoulés depuis la disparition de celui que certains ont appelé l'empereur philosophe, et d'autres l'Apostat. Et pourtant sa pensée, ses écrits sont si peu oubliés que l'évêque d'Alexandrie trouve nécessaire de s'en prendre à eux comme à quelque chose d'immédiatement redoutable. Cette influence durable s'exerce-t-elle seulement à Alexandrie ? Il ne semble pas, puisque Cyrille tient à faire lire son ouvrage à Jean d'Antioche et aux maîtres de l'Eglise d'Orient. Le danger apparaît donc comme général. Il faut le dire exactement : le paganisme est loin d'être mort. Les faits, d'ailleurs, le prouvent amplement. Le Serapion a été détruit en 391, mais l'événement est si considérable que tout le monde en parle et qu'il a la valeur d'un acte provocateur. Il signifie le triomphe public du christianisme, mais le terme même de victoire manifeste bien qu'il y a encore affrontement entre paganisme et christianisme», *Sources Chrétiennes*, No 322, Cerf, Paris, 1985, pp. 15-16. Le tableau des survivances païennes au début du Ve siècle a été bien fait par P. Canivet, dans son ouvrage *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris, 1958.

zone de la nourriture écartait la menace de la famine, pour aller vivre au désert. Celui-ci, chez les anciens Egyptiens est écrit :


 h3st :pays de collines (Sin)(Urk); :pays étranger (Sin)(Urk); :désert (Eb)<Buck>
 (Sin);  :région désertique (Urk);  :gibier du désert (Sin)
 (Nauf); hr h3st :à l'étranger (Sin); var.  ,
 (Urk)

Ce mot écrit en signes hiéroglyphiques désigne un pays de collines, un pays étranger ou le désert¹⁴ qui, dans la tradition, représente la zone dépourvue de nourriture humaine nommée l'espace non humain¹⁵. Selon Peter Brown, le désert est devenu pour les ascètes coptes le lieu de jouissance, en avant goût, du paradis perdu, retrouvé après avoir réussi à surmonter les périls redoutables impliqués par le maintien de leur humanité dans un environnement non humain. Les hommes du désert, pensait-on, pouvaient retrouver, dans le silence pesant de ce paysage de mort, un peu de la gloire inimaginable de la condition originelle d'Adam, d'où l'importance du jeûne dans le monde des Pères du désert. Selon une croyance largement répandue, en Egypte, comme ailleurs, le péché originel d'Adam et d'Eve n'avait pas été l'acte sexuel, mais plutôt la gourmandise¹⁶.

14 Voir Ashraf A. Sadek, *Dictionnaire Hiéroglyphes–Français*, Préface de Kenneth A Kitchen, Editions Le Monde Copte, « Hors Série », Limoges, 2006, p. 329.

15 Pour la place du désert dans la vie des Egyptiens, voir Ashraf Sadek, « Du désert des pharaons au désert des Anachorètes », *Le Monde Copte*, N° 21-22, 1993, pp. 5-14. Desprez Vincent, « Le monachisme primitif, des origines jusqu'au Concile d'Ephèse », *Spiritualité Orientale*, N° 72, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p.270. Voir aussi I. Keimer, «L'Horreur des Egyptiens pour les Démons du Désert», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 1944, XXVI, p. 135—147.

16 Peter Brown, *Le Renoncement à la Chair*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 265-290. Voir aussi «Le Régime Alimentaire des moines Égyptiens», dans *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au 1Ve siècle*, Hachette, Paris, 1990, pp.75-94. Pour la conception du péché originel dans la pensée orthodoxe, voir Boris Bobrinskoy «The Adamic Heritage According to Fr. John Meyendorff», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, New York, 1998, volume I, Number 1, pp.33-44.

Qu'est ce que c'est L'âme Copte¹⁷

L'âme d'un peuple est l'identité profonde de ce peuple. De toute antiquité, l'âme égyptienne a été regardée comme l'âme la plus attachée à la terre d'une part et aux phénomènes merveilleux d'autre part. Le climat et la géographie du pays du Nil ont joué un rôle important dans la formation de l'âme égyptienne, c'est-à-dire de l'homme égyptien. Le père de l'histoire, Hérodote a déjà signalé les traits caractéristiques de la personnalité égyptienne. Dans son ouvrage sur l'Egypte « Histoires Livre 11 », il décrit l'Egypte comme le pays qui, entre toutes les régions de la terre, la plus riche en merveilles. La température toujours uniforme de l'Egypte y fait des esprits solides et constants. Hérodote notait déjà que « Les Egyptiens sont, après les Libyens, les hommes les plus sains du monde », ce qui doit s'entendre aussi bien de l'équilibre psychique que de la sante physique.

Un autre trait caractéristique de l'âme copte est le fait qu'elle est douée d'une mémoire extraordinaire, les Egyptiens pouvaient amasser et garder soigneusement tous l'acquis de leurs connaissances et de leurs expériences. Cette faculté de recueillir, de garder et de transmettre à leurs descendants les traditions reçues de leurs ancêtres était particulièrement remarquable chez eux, Hérodote l'avait remarqué, et c'est sans doute à elle en grande partie que nous devons la transmission des apophtegmes des Pères. « Lucien Regnault, *La vie Quotidienne des Pères du Désert en Egypte au 1^{Ve} siècle*, Hachette, Paris, 1990pp.25-30 ».

17 Pour une étude approfondie du sens et de l'étymologie du terme « âme », voir Paul Imbus «Ame» notes de vocabulaire, dans *COMMUNIO* XII, 3 –mai-juin 1997, pp.48-59. Pour le sens théologique du terme, voir *Dictionnaire Critique de Théologie*, article « âme cœur corps », pp.24-32. L'âme humaine est une question qui se pose à la philosophie, voir Jean Daujat, *Ya –t-il une vérité ? Les grandes réponses de la philosophie*, Tequi, Paris, 2004, en particulier le chapitre intitulé «l'âme humaine», pp.393-432. « C'est en Egypte que l'idée de l'immortalité de l'âme est apparue pour la première fois» souligne, par ailleurs, Jan Assmann, voir *Le Monde des Livres*, 9 mai 2008, p.7.

Les égyptiens et par conséquents leurs descendants les Coptes, vivent sous un climat singulier, au bord d'un fleuve offrant un caractère différent de celui des autres fleuves, ont adopté aussi presque en toutes choses des mœurs et des coutumes totalement distingués des autres peuples. Ils sont, toujours selon Hérodote, les plus scrupuleusement religieux de tous les hommes. L'âme Copte est l'héritière de cette héritage culturelle de l'Égypte pharaonique. En embrassant le message Chrétien les Coptes n'ont rien laissé derrière de ce bagage égyptien...

L'extrême intimité avec le divin caractérise l'âme des coptes et naturellement la littérature copte. Cette âme intérieure des peuple égyptien est connue par son désir d'observer les coutumes et les traditions des ancêtres sans oser ajouter point de nouvelles. Cette âme copte a aussi donnée aux Grecs et par conséquent à la culture occidentale la façon de célébrer les grandes fêtes religieuses qui étaient en même temps des fêtes nationales, comme en Grèce aujourd'hui.

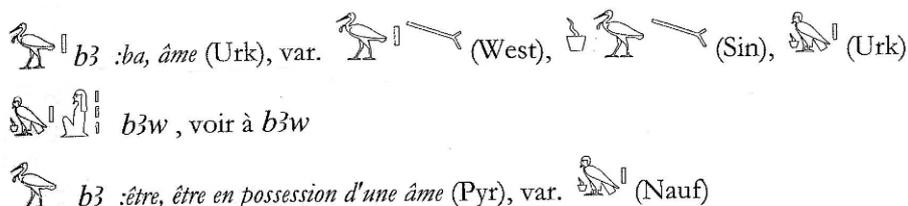
Le climat et la géographie du pays a donné aux égyptiens et aux coptes le gomut de la vie, le savoir vivre, c'est à dire l'optimisme et les sens de l'humour. Les moines coptes, selon notre avis, représentent cette âme égyptienne dans son engagement chrétien. Ils ont fondé, ce que J. Leclercq appelle l'ascèse de l'humour « Actualité de l'humour, VS 1969, pp.270-271 ». Le rire pour les égyptiens est la plus vivante, la plus irrésistible, la plus exigeante forme du renoncement de soi. Le copte ne se décourage jamais / Il accepte la vie telle qu'elle vient : ce qui est, pour les moines coptes, l'attitude religieuse par excellence. Derrière cet esprit optimiste se trouve une croyance sans faille que Dieu se joue à créer les merveilles de l'univers, à tirer des prodiges de nos actions les plus basses, à bouleverser nos plans les plus élaborés et à nous surprendre par des délicatesses inouïes

.Les vies des moines coptes et les apophtegmes abondent des anecdotes qui montrent bien les caractéristiques optimistes de l'âme copte. Melaner le plus sérieux avec le plus humoristique est l'un des traits de l'âme copte. L'abbé Jean Colobos était assis devant l'église ; les frères l'entourèrent et chacun lui posait des questions sur ses pensées. A cette vue, un ancien lui dit par jalousie : « Qbbé Jean, ton vase est rempli de poison.-C'est vrai, père, répondit-il ; tu dis cela, et tu ne vois que l'extérieur ; mais si tu voyais l'intérieur, que dirais-tu ? « P.G.65-205».

Le désert a joué un rôle capital dans la vie des anciens égyptiens. Il continue à jouer ce rôle dans la vie des moines coptes. Les rapports entre les coptes et le désert représente l'un des caractéristique de l'âme copte .La sortie de l'Egypte devient dans la littérature monastique le point de référence pour la vie des moines .Elle se réfère à un appel de Dieu qui invite à ce geste de foi et de confiance comme à une préparation spirituelle en vue d'accueillir les dons divins. Abraham doit quitter son pays, les Hébreux sortir d'Egypte pour se rendre au désert. Le copte cherche toujours l'hésuchia de l'âme dans le désert des moines .Pour le moine copte, comme pour tous les Coptes, qui ont tant souffert de la vie dans ce monde, la solitude est un paradis. L'Egypte dans le langage Biblique est le symbole de la terre d'esclavageet la fuite au désert est la solution. Les Coptes d'aujourd'hui ne voient pas dans cette esclavage seulement un symbole, mais une réalité au quotidien. La sortie de l'Égypte, pour ceux qui peuvent et qui ont les moyens est le paradis regained .le salut de l'Égypte ne viendra jamais de l'intérieure, mais de l'extermieure Cela représente une tendance très ancienne chez les égyptiens, à savoir, de fuir les villes pour se réfugier au désert. Ils étaient en train de fuir les persécutions et les impôts.

Un témoignage d'aujourd'hui :

« En dépit des conquêtes, des mélanges, des mouvements de population la « race » égyptienne actuelle est l'incontestable descendante des anciens Egyptiens » constate l'égyptologue Serge Sauneron¹⁸. L'âme Egyptienne est, selon Hérodote, la plus scrupuleusement religieuse parmi celles de tous les hommes : « Θεοσεβέες δε περισσώς εοντές μάλιστα πάντων ανθρώπων νομοίσι τοιοισιδε χρέωνται »¹⁹. Malgré leur attachement à la tradition et aux coutumes de leurs ancêtres, les Coptes, comme dans beaucoup d'autres cas, n'ont retenu aucun mot de la langue égyptienne ancienne servant à désigner l'âme, mais ils ont choisi un terme grec « ψυχή psyché ». Les Egyptiens anciens parlaient de *ba*, de *ka*, et d'*akh*²⁰.



18 Voir dans le *Dictionnaire de la civilisation Egyptienne*, p.276. : « Pour se représenter les anciens Egyptiens en chair et en os, il n'est alors que de regarder les Egyptiens modernes », p.243. Voir aussi S.H.Leader, *Modern sons of the Pharaohs, a study of the Manners and customs of the Copts of Egypt*, London, 1918. Voir aussi I.Habiba El-Masri, *the Story of the Copts*, the Middle East Council of Churches, Cairo, 1978 ; saint Sylvestre Chauleur, *Histoire des Coptes d'Egypte*, Paris, 1960. ; E. Wakin, *a lonely Minority, The modern Story of Egypt Copts*, New -York, 1963. Bishop Athanasios, «*The Copts through the Ages*», State Information Office, Cairo (IL n'y a pas de date). Les chercheurs ont commencé à replacer le christianisme copte dans son contexte des civilisations de la Méditerranée, voir Gawdat Gabra, *Christianity in the 1st Century*, 11- "The Context of The Mediterranean Civilisations : Coptic Civilisation", *Christianity a History in the Middle East*, Middle East Council of Churches, Beirut, Lebanon, 2005, pp.67-72 (comportant une bibliographie).

19 Hérodote, *Histoires*, 11, p. 91.

20 Ashraf A. Sadek, *Dictionnaire Hiéroglyphes – Français*, Editions Le Monde Copte (Hors série), Limoges 2006, p.135 et p.501.

Le *ka*, manifestation des énergies vitales, est la partie divine de l'homme ; grâce au *ka* l'homme subsistera²¹. Le *ba*, principe spirituel et siège des sentiments, est le commandeur des actes. *Akh* constitue une puissance invisible, principe d'immortalité.²² Devenus chrétiens, les Egyptiens, les Coptes, empruntent le mot grec (ψυχή), ce qui montre que les Egyptiens étaient ouverts aux autres civilisations malgré la fierté qu'ils pouvaient manifester, eu égard à leur passé pharaonique. Albert Camus a souligné un jour sa conception du témoignage que les chrétiens doivent donner au monde d'aujourd'hui et en même temps sur ce que ce monde attend des chrétiens aujourd'hui : « Ce que le monde attend des chrétiens est que les chrétiens parlent à voix haute et claire, et qu'ils portent leur condamnation de telle façon que jamais le doute, jamais un seul doute, ne puisse se lever dans le cœur de l'homme le plus simple, c'est qu'ils sortent de l'abstraction et qu'ils se mettent en face de la figure ensanglantée qu'a prise l'histoire d'aujourd'hui »²³. Les Coptes

21 Serge Sauneron, «Ka» dans le *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, p.143. La civilisation égyptienne a influencé les civilisations de l'Afrique noire (Sur le plan individuel, il est fait grand usage du terme de « ka » à propos des morts : «passer à son *ka*» veut dire «mourir», et les statues du défunt qu'on enferme dans les tombeaux sont «des statues de *ka*» ; les formules funéraires s'adressent «au *ka* du défunt un tel» et, même de son vivant, un Egyptien peut voir «son *ka* accru par le roi». Le « ka » est comparable dans sa nature à la « force vitale» qui joue un si grand rôle dans de multiples civilisations d'Afrique noire : le *muntu* des Bantous ou le *ménébé* des Oulé p.143. Voir aussi C. D. Gmuller., «La position de l'Egypte chrétienne dans l'Orient ancien, Influences et communications avec les pays voisins d'Afrique et d'Asie», *Muséon* 92, 1979, p.105. Sur l'influence de l'Egypte sur les civilisations anciennes d'Orient, voir Théophile Obenga , *l'Egypte ,la Grèce et l'Ecole d'Alexandrie : Histoire interculturelle dans l'Antiquité, aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, l'Harmattan, Paris, 2005.

22 Pour les termes hiéroglyphiques de *Ka*, *Ba*, *Akh*, voir Ashraf Sadek, *Dictionnaire Hiéroglyphes-Français*, Préface de Kenneth A. Kitchen, Professeur. émérite à l'Université de Liverpool, Editions Le Monde Copte , 2006. pp. 135.

23 Albert Camus, « *L'incroyant et le chrétien* », fragment d'un exposé fait au couvent des dominicains de La Tour—Maubourg en 1959, *Actuelles. Chroniques 1944—1948*, Gallimard, 1950 cité par Jean—Claude Guillebaud, *Comment je suis redevenu chrétien* Albin- Michel, 2007, Page 9. Ce n'est pas seulement les Coptes qui ont commencé à prendre conscience de leur passé et leur avenir dans un océan islamiste, mais les Européens aussi ont commencé à se poser des questions sur leur relation avec l'Islam. L'historien Sylvain Gouguenheim récuse que la science des Grecs ait été transmise à l'Occident par le monde musulman. Que croyons nous donc ? En résumé ceci : le savoir grec antique en philosophie, médecine, mathématiques et astronomie, après avoir tout à fait disparu d'Europe, a trouvé refuge dans le monde musulman, qui l'a traduit en arabe, l'a accueilli et prolongé, avant de le transmettre finalement à

d’Egypte obéissent à cet idéal. Ils ont porté toujours leur condamnation et, en plus, ils sont déjà sortis de l’abstraction et ils se sont mis en face de la figure sanglante de leur propre histoire. Ils veulent parler au monde à voix haute et claire²⁴!

Aujourd’hui, les Coptes sont partagés entre le désir de parler à haute et claire voix de leur foi et de leur tradition au monde et l’actualité de leur sanglante histoire dans un Etat Islamiste²⁵, pris entre leur riche passé plein d’énergie et de foi, leur avenir, incertain dans leur propre pays, et leur présent tourmenté par une recherche laborieuse afin de retrouver les traces perturbées et peut-être perdues de leur identité²⁶. L’histoire

l’Occident, permettant ainsi sa renaissance, puis l’expansion soudaine de la culture européenne. Selon Sylvain Gouguenheim, cette vulgate n’est qu’un tissu d’erreurs, de vérités déformées, de données partiales. Ce ne furent pas les musulmans qui firent l’essentiel du travail de la traduction des ouvrages classiques grecs en arabe. On l’oublie superbement : même ces grands admirateurs des Grecs que furent Al-Farabi, Avicenne et Averroès ne lisaient pas un mot des textes originaux, mais seulement les traductions en arabe faites par les Araméens ...chrétiens. voir *Aristote au Mont-Saint-Michel : Les racines grecques de l’Europe chrétienne*, Le Seuil, «l’univers historique», 2008.

24 His Holiness Pope Shenouda III, *the Spiritual Wake*, Le Caire, 1982. Voir aussi « A-t-on encore le droit d’être chrétien en Egypte ? » dans la revue *La France Catholique*, 81ème année –n° 3000, 25 novembre. Dans le dernier numéro de la Revue «*Christian Solidarity International*», nous lisons à propos des chrétiens d’Orient : «Le désir des islamistes d’extirper la croix de cet ancien pays de la Bible, est à prendre très au sérieux. Les menaces illustrent bien la réalité. En Irak, les églises sont détruites, les pasteurs et les prêtres enlevés. Les chrétiens sont enfermés dans des cachots et des chambres de torture. Ils reçoivent des lettres de menace, sont rackettés, doivent payer des «taxes pour couvrir les frais de leur protection». Et, comme «incroyants», ils sont invités à se soumettre à l’Islam», CSI, No 351, mensuel, Mai 2008. Les Coptes d’Egypte ne sont pas dans une situation meilleure que leurs voisins d’Iraq.

25 Bernard- Henri Lévy commente le film réalisé par le député d’extrême droite Néerlandais Geert Wilders en ces termes : « Un bon film sur l’Islam serait un film qui, à l’inverse, ferait le tri, au sens propre la critique, en ce qui, à l’intérieur du texte ou des pratiques qui se sont instituées d’après lui, est, en effet, source de violence et ce qui, au contraire, va dans le sens de la paix et de l’élévation des âmes - le type de travail, ni plus ni moins, dont se sont acquittés, dans le passé, avec leur propre texte saint, les Juifs et les Chrétiens. Islam modéré contre Islam radical ? Islam des Lumières contre cette caricature d’Islam qu’est l’Islam intégriste ? C’est cela la grande question de ce temps, le seul choc de civilisations qui vaille.», *Le Point*, 3 avril, 2008, n° 1855, p.98. La haine contre les Coptes règne en Egypte. voir l’article de Nader Shukry «When hate reigns» dans *Watani*, 4 May ,2008.

26 Sur l’état actuel de quelques aspects de la vie quotidienne des Coptes d’Egypte, voir Christian Cannuyer, dans, *Solidarité -Orient, Bulletin*, 234. La Commission européenne a pris une résolution critique sur la situation des droits de l’homme en Egypte, adoptée à la quasi-unanimité, par le Parlement européen. Ce dernier avait notamment demandé que « soit mis un terme en Egypte à tous types d’actes de torture et de mauvais traitements » et avait considéré que les « Coptes, les bahaïs, les chiites, les coranistes et d’autres minorités religieuses demeurent regrettamment ostracisés pour des

des Coptes est un long calvaire, c'est le peuple le plus opprimé de la terre²⁷. Les Coptes deviennent une minorité chez eux²⁸. L'identité copte est actuellement menacée de tomber dans l'oubli parce que, jusqu'il a peu, en dehors des habitants ou des résidents en Egypte. Les Coptes n'étaient connus que des égyptologues, des historiens de la religion, des exégètes, théologiens, patrologues et liturgistes chrétiens ainsi que d'un certain nombre de touristes et d'occidentaux par les *Breaking News* des

raisons sectaires », *La Croix*, Lundi 21 Janvier 2008, p4. Voir aussi, Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *l'Impact de la Religion sur l'ordre Juridique, cas de l'Egypte, non-musulman en pays d'Islam*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1979.

27 L'histoire des Coptes est une histoire tragique . Il est vrai que les coptes n'ont pas subi des massacres massifs comme les Arméniens, mais ils ont vécu un autre type des massacre culturel. Les envahisseurs arabes ont tout fait pour faire disparaître la langue copte, l'histoire des Coptes et la tradition théologique de l'école d'Alexandrie. Il suffit de signaler à titre d'exemple que les mille ans inaugurés par la venue d'Alexandre le Grand en Egypte en 312 av. J.C et s'achevant par l'invasion arabe en 641 ap.J.C ne figurent pas dans les livres scolaires et universitaires de l'Egypte d'aujourd'hui. Voir, A.S. Attia, KIBT, *the Encyclopaedia of Islam*, New Edition, volume V, Leiden, 1980, pp.90-95. Un exemple frappant de la manière dont les Arabes musulmans traitaient les Coptes est donné par le témoignage de Jason. R. Zaborowski dans son ouvrage : *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit, Assimilation and conversion to Islam in Thirteenth century Egypt*, Brill, Leiden, 2005, E. L. Butcher, *The story of the Church of Egypt*, London, 1897.

28 *Histoire des Coptes d'Egypte, Entretiens avec Magdi Sami Zaki*, propos recueillis par Catherine Robinson, dans le journal *Présent*, N° 5849, Mercredi 8 Juin 2005. Voir aussi l'ouvrage de Zaki *L'Histoire des Coptes d'Egypte*, Editions de Paris, 2005 ; Martiniano Roncanglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, tome I. *Les origines du christianisme en Egypte : du judéo-christianisme au christianisme hellénique, 1e et 2e siècles* Beyrouth, Dar El-Kalima, 1966, pp.137-150. Sur l'état actuel des Coptes en Egypte, voir Otto.F.A.Meinardus, *Christians in Egypt*, American University in Cairo, 2006, p. 21-32. Les Coptes ne sont pas les seuls chrétiens d'Orient qui sont menacés et marginalisés, pour les chrétiens de l'Iraq et de Gaza, voir Benjamin Barthe «*Les chrétiens de Gaza entre craintes et rumeurs*», *Le Monde*, Dimanche 24-Lundi 25 février, p.6. On a commencé à parler des pressions subies par les chrétiens d'Algérie, voir Amir Akef, «*Les inquiétudes de la communauté catholique d'Algérie* », *Le Monde*, Mardi 26 février 2008, p.6. Sur l'exode massive des chrétiens d'Irak en Suède, voir «*Un petit coin de Mésopotamie en Suède* », *Le Monde*, mardi 13 mars 2008, p.3 où on peut lire : «*Fuyant les persécutions à Bagdad, de nombreux chrétiens d'Irak sont venus s'installer dans une cité industrielle, près de Stockholm. On y parle chaldéen, on joue au foot. Le Christian Solidarity International a mené une enquête terrain les 3-11 novembre 2007, intitulée «Les Chrétiens d'Irak menacés d'extinction*», N° 350 mensuel, Avril 2008. Sur la situation politique et sociale actuelle en Egypte et le rôle des Frères musulmans, voir l'article de Patrice Claude, «*Municipales sous contrôle et tensions sociales ; Le pouvoir égyptien contesté*», *Le Monde*, jeudi 1er avril, 2000, p.4. Dans une étude sur «*les régimes arabes modernisent.....l'autoritarisme*», *Le Monde Diplomatique*, avril 2008, pp.10-11, Hicham Ben Abdall El Alaoui, un musulman francophone écrit en ces termes : «*Depuis la première guerre du Golfe (1990-1991), les pays arabes du Proche-Orient et du Maghreb ont connu une succession de bouleversements qui, partout ailleurs ont déstabilisé bien des pouvoirs. Pourtant, la plupart ont réussi à maintenir des structures archaïques que ni la seconde guerre mondiale ni la décolonisation n'avaient fait disparaître. Une opposition efficace peine à émerger alors que les dirigeants tentent de se refaire une virginité aux yeux du monde*».

médias internationaux. Les Coptes sont terriblement marginalisés²⁹. Un éminent égyptologue et coptologue a posé enfin la question d'une façon claire et nette : « mais, enfin, qui sont donc les Coptes ? » La réponse a été donnée par le professeur Ashraf Sadek à la même question d'une française « mais, enfin, ces Coptes, qui sont-ils au juste ? »³⁰.

Actuellement, on désigne par le terme « Coptes » les chrétiens d'Égypte ; le mot « copte » signifie en réalité « Égyptien ». Il vient de l'ancien égyptien HOT-KA-PTAH, nom de l'ancienne capitale, Memphis, ainsi que de Kemet ou Kepet ou « Gepet », mot qui signifie « terre noire » et désigne tout le pays des pharaons. Les Grecs ont repris ce terme pour en faire « Αἴγυπτος aiguptos », terme par lequel ils désignent le peuple d'Égypte. Lors de l'invasion arabe (641 ap. J.C.), les Arabes et musulmans ont utilisé ce mot « guibte » ou « copte » pour désigner les Égyptiens, qui, à l'époque, étaient tous chrétiens ; peu à peu, une identification s'est faite entre « copte » et « chrétien ». Il faut donc bien comprendre que le mot « copte » recouvre en fait de multiples réalités : il désigne les Égyptiens demeurés chrétiens après la conquête arabe et jusqu'à nos jours, mais aussi la langue, l'art et la civilisation de l'Égypte entre la fin de l'époque ptolémaïque et l'arabisation du pays au septième siècle de notre ère, soit, environ, de 30 av. J.-C. jusqu'au tout début du Moyen Âge³¹.

29 «...aucune voix ne s'est encore élevée pour dénoncer le «génocide culturel», «l'évacuation du champ historique» de la nation copte. ...» J.-P. Péronce –Hugoa, *Le Radeau de Mohamet*, Paris, 1983, p.125.

30 *Le Monde Copte* No 25---26 p. 5—14. Un éminent copte de la famille Boutros Galli a écrit clairement sur les discriminations que les Coptes subissent en Égypte, voir *Les Coptes en Égypte* (Al –Akbat fi Misr), Le Caire, 1979, *Les Coptes*, Hamburg, I, Tout 1700, 12 Septembre 1993.

31 *L'Égypte, Texte de Ceres Wissa Wassef*, Hatier, Paris, 1984. Voir aussi, *Les Coptes*, Band 3, European Coptic Union E.V.Hamburg I, 1983. Pour l'origine du mot copte, voir Vycichl, *Dictionnaire Etymologique de la langue Copte*, Leuven, 1983, p.81. Voir aussi Crum, *Coptic Dictionary*, London, 1929, p.11. Sur la langue copte, voir aussi Thomas Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, USA, 1983.

Actuellement, le nombre exact des Coptes reste un sujet tabou : en effet, les déclarations officielles tentent à minimiser la proportion de chrétiens. L'Eglise copte évalue à treize millions, au moins, le nombre de ses fidèles, dont un million vit désormais hors d'Égypte³². Ceci porte à 19% la proportion de Coptes dans le pays.

Les traits caractéristiques de l'âme Copte :

L'une des caractéristiques des ancêtres des Coptes contemporains est signalée, paradoxalement comme beaucoup d'autres survivances de l'âme égyptienne ancienne dans l'âme copte contemporaine, par *Hérodote* : « En tout cas, ce sont les Egyptiens qui, les premiers parmi les hommes, célébrèrent de grandes fêtes religieuses nationales, des processions faisant cortège aux dieux ou accompagnant des offrandes et les Grecs en ont appris d'eux la coutume »³³. Observateurs des coutumes ancestrales, les Egyptiens n'en ajoutent point de nouvelles³⁴. Les véritables survivances de l'Égypte d'autrefois sont à chercher dans

32 *Ibid*, p. Sur l'immigration des Coptes dans les pays d'Occident et leur rôle dans le progrès de ces pays et le nombre de leurs églises, voir Otto Meinardus, *Christians in Egypt*, American University Press, Cairo 2006, pp. 49-53. Anne Sophie Vivier Munursean, Chrétiens d'Orient entre intégration urbaine et Ghetto : Coptes du Caire et Arméniens D'Isfahan, *Orient Chrétien*, tome 56, 2^èà- Fasc. 1-2, pp. 66-79. Sur Les statistiques du nombre des Coptes, Joseph Long ton : « Les statistiques officielles égyptiennes recensent 2,5 millions de Coptes, chiffre largement sous-estimé ; l'Eglise copte évalue, sur des données fiables, le nombre de ses fidèles à 7,5 millions en Égypte auxquels il faut ajouter plusieurs dizaines de milliers de Coptes immigrés dans le monde arabe ou occidental », *Fils d'Abraham, Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes*, Brepols, 1987, p.81. Il faudrait mentionner les publications des Coptes des Etats -Unis d'Amérique et en particulier *Coptic American Association*, California, vol. 8, N° 91, February 2007. Pour la première fois un responsable égyptien accepte d'être interrogé sur le nombre des Coptes en Égypte, mais il n'a rien dit de précis. Voir *WATANI*, 9 Septembre 2007, p.6 9 (en arabe).

33 Hérodote, *Histoires II*, p. 106. Pour l'influence de l'âme égyptienne sur les philosophes grecs, voir Théophile Obenga, *L'Égypte, La Grèce et l'École d'Alexandrie*, L'Harmattan, 2005 p.26.

34 *Ibid*, p.118. Voir aussi Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990 : «Pourtant, quelle nouveauté dans la décision d'Antoine d'aller habiter le désert ! » souligne son biographe. « Antoine propose à son «ancien» de partir avec lui mais celui-ci refuse, alléguant son grand âge et le caractère inusité de la chose. Cela ne s'était jamais fait ! Il fallait donc au jeune Antoine une fameuse audace ou une sérieuse poussée de Dieu - ou plutôt les deux - pour lui faire concevoir et réaliser son projet», p.29.

l’Egypte d’aujourd’hui ; et elles sont innombrables. Il est déjà frappant de constater le nombre de toponymes anciens qui ont survécu à travers les transcriptions modernes : Assouan, Ombo, Edfou, Esna, Dendérah sont des noms anciens, comme le sont ceux du Fayoum, d’Assiout, de Sâh, de Sammanoud, de Sammalout ou de Damanhour³⁵. Dans les textes monastiques, le cadre de ces lieux n’a pas changé et les noms des vieilles cités sont présents, en permanence, sous la toponymie moderne³⁶. L’immigration n’existait pas en Egypte ancienne, mais c’est un phénomène nouveau. La communauté copte d’Egypte est aujourd’hui marginalisée et connaît des difficultés, ce qui la pousse à émigrer en Grèce, mais aussi en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne, aux Etats-Unis et en Australie. La diaspora copte reste fortement attachée à son patrimoine culturel³⁷.

Parallèlement à ce mouvement migratoire, l’Eglise copte contemporaine connaît un extraordinaire renouveau : une prise de conscience à la fois historique, théologique mais spirituelle d’abord, qui se traduit par de multiples vocations religieuses, par l’établissement

35 Pour les noms coptes de ces endroits, voir E. Amelineau, *Géographie de l’Egypte à l’Epoque Copte*, Paris, 1890.

36 Serge Sauneron, dans une étude sur les Survivances de l’Egypte ancienne non seulement dans l’Egypte d’aujourd’hui, mais aussi sur la culture Africaine, écrit : « Bien des pratiques égyptiennes ont survécu, peut-être à travers la civilisation de Méroé ; l’influence, si influence il y a, ne serait qu’indirecte ; d’autre part, bien des croyances religieuses qui présentent des affinités avec celles d’Egypte, peuvent descendre d’un vieux fonds commun paléoafricain, et l’ancienne Egypte n’est pas à mettre en cause. Les véritables survivances de l’Egypte d’autrefois sont à chercher dans l’Egypte d’aujourd’hui ; et celles-ci sont innombrables. Il est déjà frappant de constater le nombre de toponymes anciens qui ont survécu à travers les transcriptions arabes modernes. La présence de l’ancienne Egypte reste perceptible à travers toute la campagne égyptienne. Enfin, il est certaines pratiques funéraires qui ont persisté jusqu’à aujourd’hui. L’une des plus frappantes est l’intervention bruyante des parents et des amis qui, transformées en « pleureuses », viennent se lamenter auprès de la maison où le deuil est entré, comme sur l’émouvant tableau de la tombe de Ramosé », *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, Paris, 1988, pp.276-278. Voir aussi E. Amelineau, *Géographie de l’Egypte à l’Epoque Copte*, Paris, Imprimerie nationale, M. DGGG, XC111.

37 *Ibid*, p. 8. Voir aussi *Le Monde*, Vendredi 18 Mai, 2007, Monde des livres, p.3. Les Coptes immigrés aux Etats-Unis donnent leur combat pour attirer l’attention du monde sur les souffrances des Coptes d’Egypte, *La Revue Coptic American Association*, California, vol.8, n° 94, May 2007.

de centres de recherche scientifique³⁸ et par une grande vitalité des paroisses : ce phénomène est lié à l'action des grandes figures religieuses telles que le Pape et Patriarche Cyrille VI, son successeur Shénouda III, ou le Père Matta el-Meskine qui est à la tête du renouveau monastique et qui veut, aussi, à son tour, redécouvrir la tradition ancienne des Pères du désert égyptiens³⁹. Mais ce sont les patriarches et les saints « Antoine et Athanase » qui inscrivent, aujourd'hui et depuis toujours, l'âme copte. L'Eglise copte est fidèle à son identité.

Concernant le lien entre l'âme copte, l'identité copte et la dimension religieuse, il faut signaler que non seulement la dimension religieuse est au cœur de la sociabilité communautaire mais qu'elle fonde aussi le sentiment identitaire des Coptes. L'histoire de la communauté est ainsi profondément associée à celle du christianisme égyptien, et les principaux éléments de fierté de la conscience copte, plus encore que les héritages de l'Égypte antique des pharaons, sont les hauts faits de

38 «Le centre patristique au Caire a entrepris d'octroyer à des licenciés une bourse du ministère grec des Affaires Etrangères (par le truchement du secrétariat des Eglises) afin d'étudier la théologie aux universités d'Athènes et de Salonique. Ces bourses sont attribuées à des membres actifs de l'Eglise», voir *le Monde Copte*, n° 13, Limoges, 1988, p. 50.

39 Serge Tyvaert, « Matta el Maskin et le renouveau du monastère de saint Macaire », *Istina*, 48, 2003, p. 160—179. Voir aussi Père Matta Al Maskin, *le monachisme Copte*, Al Rahbana AL Kibtia, Le Caire, 1973. Le père Matta el Maskin a consacré ce gros ouvrage en arabe à l'histoire et à l'archéologie du monastère de saint Macaire, sous le titre *le monachisme copte au temps de saint Macaire*, Le Caire, 1972. On en trouvera une analyse détaillée faite par Ashraf Iskander Sadek dans le *Monde Copte*, 1977, n° 4, pp. 34-38. Voir aussi « Les moines de saint Macaire, Le monastère de saint-Macaire au Désert de Scété », *Irénikon*, 1978, pp.203-215. On peut parler à juste titre d'un souffle nouveau qui a envahi l'âme de l'Égypte copte. Au début du XIXe siècle, Mehemet Ali, officier albanais envoyé par le sultan ottoman, triomphe des Mamelouks et prend à son tour une relative indépendance vis-à-vis de l'empire ottoman. C'est le début d'une nouvelle politique envers les Coptes : en 1855, Mohammed Said abolit la Gyzyah, cet impôt spécifique payé par les chrétiens en tant que dhimmis ; en 1872, le Khédivé Tawfiq proclame l'égalité des citoyens égyptiens devant la loi. Le pape-patriarche d'Alexandrie, Cyrille IV, «Père de la réforme», lance un élan de renouveau, axé sur l'enseignement catéchétique (école du dimanche), le monachisme et l'oecuménisme. Dans la première moitié du XXe siècle, le mouvement nationaliste accentue le sentiment d'unité des Egyptiens : les Coptes se font remarquer par leur très forte implication politique. Sous Nasser, le pape Cyrille VI insuffle un extraordinaire renouveau à l'Eglise : les monastères reprennent vie et les églises débordent». Voir, A. Sadek, « Souffle nouveau », *Le Monde Copte*, Limoges, 2000, p.42.

l'Église d'Alexandrie⁴⁰. Le rôle des moines dans cette prise de conscience copte est fondamental dans la mesure où il a sauvegardé l'identité des Coptes : « La fondation du monachisme par les premiers ermites et cénobites chrétiens, saint Antoine et saint Pacôme, le rayonnement de l'École d'Alexandrie et le rôle essentiel joué par ses grands théologiens « saint Cyrille et saint Athanase, saint Shenouda l'archimandrite » dans les débats conciliaires des premiers siècles et dans la lutte contre les hérésies, le nombre élevé de martyrs égyptiens tombés pour leur foi, voilà ce dont aiment à se vanter les Coptes⁴¹. Mais les moines Coptes étaient aussi des missionnaires. Les recherches récentes nous confirment que l'enseignement de l'École théologique d'Alexandrie « *Didaskalia Διδασκαλία* » et le monachisme égyptien ont été partout répandus⁴². Ce sont des soldats et moines qui ont porté la bonne nouvelle dans de

40 *Ibid*, p. 76. Voir aussi Christian Cannuyer, *Les Coptes*, Editions Brepols, 1990. Joseph Longton, dans son ouvrage « *Fils d'Abraham, Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes* », Editions Brepols, 1987, a écrit : « Antoine, Paul de Thèbes, Macaire, Pacôme, les Pères du désert fondent le monachisme chrétien. Ils ne connaissent guère le grec et se servent surtout de la langue copte, héritière de l'ancien égyptien », p.81. Les Égyptiens coptes n'avaient pas peur de l'hellénisme mais d'un éventuel retour au paganisme de l'Égypte antique. J.G. Griffithus Swaneca, a prouvé, contrairement à l'avis de H. Idris, que les Égyptiens n'étaient pas des nationalistes dans un sens péjoratif : « H. Idris Bell notes that Egyptian monasticism was hostile to Hellenism and all that it represented, also that Christianity was in fact (not only in Egypt) released hidden nationalist impulses and gave new life to the native idiom. When he goes on to maintain that, as a result, the Egyptian Church thus acquired a strongly nationalist character, he is probably thinking of the events in the fifth century which led to an isolationist stand in the Council of Chalcedon. The opposition to Hellenism can easily be exaggerated. What Egyptian Christians feared more than Hellenism was a return to their own pagan past. As the late John Barbs expressed it (what Egyptian Christianity refused to tolerate was not Hellenism, which offered no serious religious threat, but any tendency to a revival of Egyptian paganism), at the heart of the native monasticism there was a violent repudiation of the national past as far as religion was concerned », voir l'article, « A Note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius », *Studia Patristica*, vol. XVI, Berlin, 1985, pp.24-28.

41 *Ibid*, p.77.

42 Aziz S. Atiya, *the Copts and Christian Civilisation*, Utah, 1979, et Karam N. Kella. « Influences des Coptes sur la civilisation européenne chrétienne » (en arabe), *Die Kopten*, Hamburg 1983, Tome 3, page 137

nombreux pays : Éthiopie, Arabie, Inde et jusqu'en Europe en contribuant notamment à l'évangélisation de l'Irlande et de la Suisse⁴³.

Sur le plan culturel, on constate une prise de conscience tant de la part de chercheurs du monde entier (historiens de l'Église, égyptologues et coptologues) que des Coptes eux-mêmes ; le patrimoine culturel copte fait, en cette fin de siècle, l'objet d'attentions particulières, qui devraient lui permettre de continuer à rayonner sur l'histoire de l'humanité⁴⁴.

L'Art copte et l'Ame Copte :

Le phénomène de l'art copte est le résultat d'un mélange d'influences diverses agissant en même temps. L'art égyptien, qui vivait encore, quoique dégénéré, peut s'attribuer, certes, une certaine part de ces influences, la plupart peut-être, transmises par intuition spontanée. On pourrait même leur octroyer le statut de « réminiscences », si l'on se rappelle qu'à l'époque impériale, seul l'art populaire était encore

43 Magdi Samib Zaki, *Histoire des Coptes d'Égypte*, Editions de Paris, 2005, p. 37. Voir aussi A.S. Atyia, *A History of Eastern Christianity*, p.49 avec des notes. Les sources coptes parlent de la mission de la légion copte thébaine en Suisse, voir L. Dupraz, «La Passion de Saint-Maurice d'Agaune, Fribourg, 1961. Voir aussi Joseph Butler, *Die thebaische Legion*, Lousern, 1951, pp.12-22 ; Samir Fawcett Girais, «OThe Theban Legion in the light of the Oriental Sources as well as the Coptic and Ancient Egyptian Etymologies», in *Saint Pachom's Publications*, 11, Zurich & Vienna, 1984 : 2nd edition *St. Mark's English Quarterly, Press*, Monastery of St. Macarius, Egypt, 1987 ; du même auteur, "Eight entries about the most renowned Saints of the Theban Legion in Switzerland", *The Coptic Encyclopedia*, Utah, Usa, 1991.

44 *Ibid*, p. 13. Voir aussi, Pierre du Bourguet, « *Les Coptes et le patrimoine universel* ». L'auteur signale le fait que «le rôle des Coptes a été triple. Héritiers dépossédés d'un passé prestigieux, les Coptes ont sauvé de ses ruines des éléments dont les autres peuples leur sont redevables. S'arrachant d'abord à l'emprise alexandrine et s'essayant à la liberté, mais devant bientôt et pour des siècles courber la tête sous le joug musulman, ils ont réussi à concevoir des formules d'art vigoureux dont on s'aperçoit qu'elles se retrempe, au milieu de conditions pourtant défavorables, dans les plus profondes tendances pharaoniques. Le phénomène a pu se réaliser sous l'inspiration d'une pensée religieuse nouvelle - la pensée chrétienne - et celle-ci a orienté un goût de l'absolu, issu des racines ancestrales, fait école jusqu'à aujourd'hui», *Le Monde Copte*, No 25-26, 1995, Limoges, pp.15-28. Voir aussi Adel Youssef Sidarous, «Les Coptes et Le Christianisme Universel», *Le monde Copte*, N° 25-26, Limoges, 1995, pp.29-33.

vivant⁴⁵. La quête du visage divin est l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'âme égyptienne. Cette recherche s'est exprimée, dès le début de la civilisation égyptienne, de diverses façons, puis dans une iconographie abondante : peinture, statuaire, portraits de sarcophages sont le reflet de cette quête de l'âme égyptienne⁴⁶. Plus que tout peut-être, l'écriture hiéroglyphique apparaît comme une tentative, de la part de l'âme égyptienne, d'accès direct à l'image divine⁴⁷.

L'âme égyptienne est, depuis le début de la civilisation pharaonique, une âme artistique. Elle exprimait ses croyances par les dessins. Même la langue de l'Égypte ancienne se composait des dessins. La production artistique de l'Ancien Empire est prodigieuse ; citons, à titre d'exemple, les célèbres scribes du Musée du Caire et du Musée du Louvre. Toutefois, les représentations divines sont encore rares⁴⁸. A l'époque chrétienne,

45 Alexandre Badawi, *L'Art Copte, les influences Hellénistiques et Romaines*, Le Caire, 1953, P.151. Du même auteur, *Coptic Art and Archeology. The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*, Cambridge, 1987. Les peintures murales des églises et des couvents coptes peuvent, selon Ashraf Sadek, refléter et incarner l'âme Copte : « l'âme de la spiritualité copte, à travers la représentation et la vie de ces saints : des traits accusés, des couleurs nettes et franches, pour une spiritualité fondée sur une foi ardente et un amour absolu qui s'expriment de façon toujours très concrète », *Le Monde Copte*, n°33, Limoges, 2000 (dossier consacré au trésor du monastère Saint-Antoine, p.3). Voir aussi, Lois Drewer § Colum Houriane, Actes du huitième congrès international d'études Coptes, Paris, 28 juin - 3 juillet, Peeters, 2004, volume 1, pp.179-186. Voir aussi l'étude de Gadwat Gabra, "The Eastern Churches and their Heritage (5th-8th Century) Churches of Coptic Tradition" 1. *The Copts Christianity A History in The Middle East*, pp.317-338. Cette étude est consacrée à l'art copte et son histoire. On trouve une bibliographie actualisée. Sur les survivances de l'Égypte ancienne dans l'art copte, voir P. du Bourguet, «Art Survival from Ancient Egypt», *The Coptic Encyclopedia*, vol. 1 N.Y. Macmillan.

46 Des chercheurs contemporains ont essayé de trouver des traces et de survivances de l'art copte : Gawadat Gabra et Marianne Eaton-Kraus *The treasures of Coptic Art in the Coptic Art in the coptic muséum and the churches of old cairo*, The American University of Cairo, (d'après le prof. Sadek), 2006. Nous citons un passage capital pour notre sujet : «Two very characteristic motifs in Coptic art do betray the pharaonic origins : the loupe cross and the group of the Holy Virgin nursing the Christ child, in the monastery of St. Shenoute at Sohag (the White Monastery), shows affinities with ancient Egyptian temple architecture», p.41.

47 Ashraf et Bernardette Sadek, «L'incarnation de la Lumière, Le renouveau iconographique copte à travers L'oeuvre d'Isaac Fanous», *Le Monde Copte*, n°29 - 31, p. 15. Voir aussi l'ouvrage tout récent du professeur Ashraf Sadek sur la langue des anciens Egyptiens : « *Méthode Progressive d'Apprentissage des Hiéroglyphes enseignée à l'Université de Limoges* », Editions Le Monde Copte, Hors Série, 2006.

48 *Ibid*, p.19.

l'âme copte chrétienne a trouvé un moyen pour témoigner de sa foi : l'icône⁴⁹.

Dans une étude intitulée « Les anciens Egyptiens, leurs croyances et leurs images » qui est fort intéressante pour notre sujet, le professeur Sadek essaye, à travers l'arsenal des textes et des monuments de l'Égypte pharaonique, de dégager les caractéristiques artistiques propres à l'âme égyptienne et par conséquent à l'âme copte. Il souligne que « avant même l'invention de l'écriture, qui constitue l'aube de l'histoire et coïncide en Égypte avec le début de l'époque pharaonique, puis, tout au long des trente siècles de leurs trente dynasties, les anciens Egyptiens se sont efforcés de connaître le divin qu'ils percevaient de façon à la fois unique et plurielle, et d'exprimer dans l'art cette rencontre prodigieuse entre l'homme et son Dieu »⁵⁰.

Sous la dynastie ptolémaïque, de 332 à 30 av. J.-C., puis à l'époque romaine, de 30 av. J.-C. à la fin du IV^e siècle ap. J.-C., les portraits des sarcophages et les masques iconiques sont devenus essentiels comme éléments et meubles funéraires. Sous l'influence de l'art romain, le portrait devient très réaliste et les canons de l'art romain modifient considérablement l'art local : les divinités égyptiennes se couvrent de drapés romains et la peinture s'identifie à celle de tout le monde romain antique ; la mythologie romaine s'incorpore à la mythologie égyptienne : l'art est en plein syncrétisme et le restera pendant les deux premiers

49 « Le christianisme égyptien, son Histoire et ses icônes » : « A partir du III^e siècle, l'art égyptien, partie prenante de l'art antique gréco-romain, se christianise progressivement. Les toutes premières peintures chrétiennes apparaissent dans les catacombes d'Alexandrie, la nécropole de Bagaouât (oasis de Kharga) et dans les maisons et sur les colonnes et murs des temples pharaoniques utilisés comme églises, enfin, dans les églises et surtout dans les monastères qui fleurissent au IV^e siècle environ et ont livré des trésors actuellement répartis dans divers musées et monastères » *Le Monde Copte*, n°29-31, pp.29-67.

50 Ashraf et Berbadette Sadek, « L'Incarnation de la Lumière », *Le Monde Copte* n°29—31, Limoges, 2000, p.17.

siècles de notre ère. Un art proprement égyptien, incluant peu à peu sa composante chrétienne, commencera à apparaître au III^e siècle après Jésus-Christ⁵¹.

Portraits du Fayoum, un regard Copte sur l'au-delà

A la fin des années 1880, des pilleurs de tombes mettent à jour de remarquables portraits dans les Fayoum, une région d'Égypte située à l'ouest du Nil. Des 1887, l'antiquaire viennois Todor Ritter von Graf acquiert un grand nombre de ces portraits et les fait connaître à travers le monde grâce à des expositions qu'il organise à Berlin, Munich, Paris, Bruxelles, Londres et New York. Très rapidement, la polémique enfle : certains se disputent pour dater ces peintures, d'autres vont même jusqu'à soupçonner une fraude. C'est l'archéologue britannique Flinders Petrie, auteur d'importantes recherches dans la nécropole d'Hawara, qui déterminera que ces portraits remontent à l'époque de l'occupation romaine de l'Égypte, c'est-à-dire aux premiers siècles de notre ère⁵².

A ce jour, on a découvert environ un millier de « portraits du Fayoum », appelés ainsi car c'est dans cette région qu'ils ont été trouvés en plus grand nombre même si des fouilles en ont révélés dans d'autres

51 *Ibid*, pp. 27----28. Voir aussi, Alexander Badawy qui confirme l'influence égyptienne sur les églises chrétiennes de même que les échanges entre l'Égypte et l'hellénisme : « Quoique le plan basilical de l'église chrétienne d'Égypte semble avoir eu comme prototype le plan de la salle hypostyle du temple du Nouvel Empire à Karnak, il n'en est pas moins vrai qu'il présente nombre d'attaches avec le plan du sanctuaire païen d'époque hellénistique, en Égypte ou ailleurs », *L'Art Copte, Les Influences Hellénistiques et Romains*, Le Caire, 1953. Pierre Du Bourguet, *Les Coptes, Que sais-je ?*, PUF, 1988, et, en particulier, le chapitre consacré à L'art Copte, pp.92-106. Du même auteur, « Byzantine Influences on Coptic Art », Aziz S.Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, vol. 1, New York, Macmillan, 1991. Voir aussi, *L'Art Copte*, Paris, 1964 ; Suzana Skalva, « Conservation problems in Egypt : Some Remarks on the Technology of Post- Medieval Coptic Icons », *Bulletin de la Société de l'Archéologie Copte*, Le Caire, pp. 52-65.

52 Rafik Baraca, «Portraits du Fayoum, regard de l'au-delà», journal copte *Watani Françophone*, 27 Mai 2007, p.6. Voir aussi, *Orbis Terrae Aegyptiae, Coptic icons*, 2 volumes, Publisher, Lehnert ock, Le Caire, 1998.

lieux comme Saqqarah, Memphis, Antinoupolis, Akhmim et Thèbes. Le climat sec des lieux où ils avaient été placés explique leur bonne conservation. Mais les sables chauds égyptiens ont également protégé des milliers de papyrus très précieux. Ces documents, écrits en grec, démotique, copte, latin ou hébreu, nous indiquent que la population de l'époque avait un haut niveau d'alphabétisation. Plus encore, ils nous révèlent la rencontre exceptionnelle entre la tradition de Platon, d'Homère, et des auteurs dramatiques grecs, présents grâce à l'importante population grecque établie en Egypte depuis Alexandre le Grand, avec la pensée judaïque de l'Ancien Testament et des écrits contemporains de Philon d'Alexandrie ainsi qu'avec le christianisme naissant et, enfin, la culture égyptienne classique. Ce n'est qu'en ayant à l'esprit cette richesse culturelle que l'on peut pénétrer les secrets des portraits du Fayoum et par conséquent l'on peut pénétrer les secrets de l'âme copte⁵³.

Il apparaît clairement que ces peintures réunissent tous ces hommes et femmes d'origine si différente autour d'une idée fondamentale : l'âme est immortelle⁵⁴. La rencontre avec le peintre, lui-même mortel, se concentre alors autour d'une réflexion sur l'éternel alors que le modèle réfléchit sur le caractère éphémère de son existence. Tous ces portraits ont cette caractéristique d'avoir les yeux grands ouverts exprimant un

53 *Ibid*, p. 6. Pour en savoir plus sur les Coptes voir Jean Doresse, « Les Coptes », *Dictionnaire la Civilisation Egyptienne*, pp.66-67, Christian Cannuyer, *L'Egypte Copte, les chrétiens du Nil*, Découverte Gallimard - institut du Monde Arabe, religions, 2000. Voir aussi, Pierre du Bourguet, *Les Coptes*, Que sais --je ?, PU F, 3 éd., 1992 ; Jacques Jomier, *Les Coptes dans l'Egypte d'aujourd'hui, Permanence et changements (1805-1976)*, chapitre III (groupe de la recherche et d'études sur le Proche-Orient), Paris, centre nationale de la Recherche scientifique ; Fadel Sidarous, *Eglise Copte et Monde Moderne, (Thèse de théologie pastorale)*, Beyrouth, 1971 ; Martiniano Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, 4 tomes, Beyrouth, Dar Al-Kali Ma, 1966-1973 ; René Rémondon, « l'Egypte Chrétienne », *Dictionnaire de Spiritualité*, tome IV, Paris, 1959, col.532-548. Pour les contacts culturels entre l'Egypte pharaonique et la Grèce des philosophes, voir les travaux de Théophile Obenga, « *L'Egypte, la Grèce et l'Ecole d'Alexandrie* », L'Harmattan, 2005, pp.21-38.

54 Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984, en particulier le chapitre intitulé « La mort et les morts » pp.239-274.

étonnement tranquille, une angoisse maîtrisée à l'approche d'une mort sereine. L'acceptation du caractère inévitable de la mort se transcende ici en amour de la vie, en affirmation tranquille que chaque être humain est porteur d'une part singulière d'éternité. Le fait est que nous sommes sur terre à peine pour quelques décennies et ce temps ne doit pas être gaspillé, si l'on veut laisser quelque chose après sa mort. Ce que Diodore de Sicile décrit ainsi : « C'est ce que les gens du pays tiennent pour tout à fait négligeable, le temps passé à vivre, et qu'ils font le plus grand cas du temps qui, par la vertu, restera dans la mémoire après la mort ; ils nomment les habitations des vivants des auberges, puisque nous n'y passons qu'un bref moment, et donnent le nom d'habitations éternelles aux tombeaux, puisque les morts mènent dans l'Hadès une existence illimitée ».

Les portraits du Fayoum ont, selon certains chercheurs, influencé la pensée des chrétiens d'Occident. Cette spiritualité du regard sera portée à un niveau supérieur, débarrassé de ses formes païennes. Le regard en peinture deviendra, de manière explicite, le miroir de l'âme humaine. Au XVe siècle, le cardinal Nicolas de Cues ira encore plus loin dans son ouvrage « Le tableau ou la vision de Dieu », dans lequel il utilise comme base de réflexion un autoportrait de Roger van der Weyden ayant comme particularité de fixer du regard l'observateur quel que soit l'endroit où celui-ci se trouve. Nicolas de Cues va comparer ce regard à la vision de Dieu et rapproche le terme « Dieu » (Θεός Theos) de celui de « voir » θεωρεῖν. Le Cushing pose d'abord un paradoxe : « cependant, ton regard me porte à considérer pourquoi l'image de ta face est peinte de manière sensible : c'est qu'on ne peut peindre une face sans couleur et que je

vois la vérité invisible de ta face qui se manifeste ici dans une ombre réduite »⁵⁵.

Le regard des portraits égyptiens du Fayoum a pénétré dans la mentalité occidentale d'une façon très frappante. Claude Geffré, historien du christianisme, a écrit sur l'éducation du regard : « Le récit de la guérison de l'aveugle-né nous conduit à une certaine éducation du regard, à un art de voir. Nous ne le savons que trop : nous sommes dans une société de spectacle et notre capacité de vision a été surmultipliée. Chaque jour, nous sommes matraqués par une quantité incroyable d'images qui nous parviennent du monde entier. Mais il ne suffit pas de voir. Il faut savoir regarder. Il n'y a pas en soi de spectacles obscènes. Il n'y a que des regards obscènes, que ce soit le regard de la caméra ou le regard du spectateur. Et le plus obscène n'est pas toujours ce que l'on croit »⁵⁶.

Les racines égyptiennes du monachisme Copte :

Il est vain de vouloir faire des retraits dans la montagne thébaine de l'époque ramesside, des prêtres et des reclus des temples de l'Égypte hellénistique ou des Thérapeutes de Maréotide les anciens lointains, voire directs, des premiers moines. Le monachisme chrétien est un phénomène spécifique qui tire sa source de la spiritualité biblique et de l'Évangile. Mais il est incontestable qu'en Égypte, l'attrait conjugué du désert et de la vie consacrée avait généré un climat spirituel et des antécédents propices à la formation d'un monachisme enraciné dans l'expérience scripturaire. C'est pourquoi un spécialiste aussi reconnu que le ballandiste P. Peeters

55 *Ibid*, p.6. Voir aussi le compte rendu de la grande exposition sur les personnages du Fayoum qui a eu lieu à l'Opéra d'Athènes, en Grèce, au mois de Juillet 2003, 'Μεγάρο Μουσικής Αθηνών, ΕΚΘΕΣΗ ΙΟΥΝΙΟΣ ΙΟΥΛΙΟΣ 2003, Πρόσωπα της Αιγύπτου Από την Γκίζα στο Φαγιούμ, Γλυπτά και Πορτρέτα από το Αιγυπτιακό Μουσείο του Καίρου.

56 Claude Geffré, *Passion de l'homme, Passion de Dieu*, Cerf, Paris 1991, pp.105-108.

pouvait écrire dans son fondamental paru en 1950 : « C'est l'institution monastique elle-même, comme fait religieux et historique, qui est un produit original de l'âme et de la race égyptiennes »⁵⁷. Il faut – dès les débuts - rapporter l'origine du monachisme chrétien au Christ lui-même, sans nier la possibilité d'une continuité des usages, qui sont, de droit, universels ; mais ceux-ci étaient si localisés et pratiqués dans une société si fermée qu'ils ne semblent pas avoir rayonné au-delà d'un cercle étroit. Les fondateurs de la vie monastique en Egypte : Antoine, père des anachorètes, et Pacôme, père des cénobites, n'ont certainement jamais connu, ni par expérience personnelle, ni par des traditions, l'existence des thérapeutes ; les sources qui attestent l'origine de leurs institutions montrent clairement l'originalité et la spontanéité de leur démarche à partir de la méditation des Ecritures et de l'influence de l'Eglise⁵⁸. Malgré les nombreuses études consacrées au christianisme primitif, à l'Eglise des premiers siècles et au phénomène du monachisme⁵⁹. Il n'a encore été tenté ni une enquête systématique ni un tableau complet du christianisme ancien dans sa dimension égyptienne. La naissance et la multiplication de vocations érémitiques et monastiques dans le désert égyptien des les

57 P. Peeters, «Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine», *Subsidia Hagiographica*, 26, Bruxelles, 1950, p.42. Voir aussi « Le monachisme égyptien », *Le Monde Copte*, 1993 ; D. Chitty, «*Et le désert devint une cité...*» traduit de l'anglais, Bellefontaine, 1980 (*Spiritualité Orientale* 31) ; « le monachisme », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 2, pp. 1660-1663.

58 Pope Shenouda III, "Ascetic Movement in the East : Origins , Development and Dissemination in Egypt", *Christianity , A History in the Middle East ,Middle East Council of Churches*, Beirut -Lebanon, 2005, pp.377-384. Ivan Gobry, *Les Moines en Occident, de saint Antoine à saint Basile*, p.24. Henri Crouzel a signalé l'origine évangélique du monachisme sans nier l'existence des influences ou des parallèles : «Des théories nombreuses ont été bâties pour trouver à l'éclosion du monachisme chrétien d'autres sources que l'Evangile : elles ont tout au plus découvert des influences ou des parallèles. Cependant la doctrine ascétique des Pères antérieurs au IVe siècle, leur conception de la virginité, de la pauvreté, etc..., n'ont guère fait, non plus que celle du mariage, l'objet d'études complètes» , *Virginité et Mariage selon Origène*, Desclée De Brouwer, Paris, 1963, p.7.

59 M Simon et A Benoît; *Le judaïsme et le christianisme antique*, 2e ed., Paris, 1985, comprenant une bibliographie importante. Voir aussi, Antoine Guillaumont, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité orientale, 1979, pp.215-226.

III^e et IV^e siècles constituent un événement remarquable de l'histoire de l'humanité. On a tenté d'analyser et de comprendre les causes immédiates religieuses ou politiques de cet engouement soudain pour un mode de vie si particulier. Ces analyses restent toutefois incomplètes si l'on n'essaie pas de voir comment un tel mouvement a pu jaillir dans une Egypte à peine sortie de l'immense civilisation pharaonique⁶⁰. Dans une étude qui fait date et intitulée « La religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie du Christianisme »⁶¹, A. Sadek nous pose la question de savoir comment expliquer le fait que le peuple égyptien ait si vite abandonné sa foi traditionnelle très ancienne pour la foi chrétienne⁶². Les croyances traditionnelles des Egyptiens avaient certainement pu préparer les mentalités à la foi et aux dogmes chrétiens. Chaque fois que l'histoire de l'Egypte chrétienne est en cause, les références à l'Egypte comme telle font cruellement défaut.

Les hérédités coptes :

Certains auteurs⁶³ ont insisté sur la rupture entre le christianisme naissant et l'héritage de l'Egypte antique mise en évidence par quelques théologiens coptes contemporains, qui, en cherchant à « purifier » le christianisme copte de toutes souillures (païennes), ont nié les évidences

60 «Il paraît donc légitime de rechercher ce qui, dans la civilisation de l'Egypte ancienne, a pu prédisposer les Egyptiens des premiers siècles de l'ère chrétienne à chercher Dieu dans le désert par une vie d'ascèse ; bien sûr, ce n'est là que l'un des aspects du monachisme et de sa spiritualité ; mais il présente un intérêt particulier à cause du rôle important qu'il a joué dans la naissance de ce mouvement», voir A. Sadek , « Du Désert du Pharaons au Désert des Anachorètes », *Le Monde Copte*, N° 21 – 22, 1993, pp. 5-14. Voir aussi « Permanence de la civilisation copte antique dans l'Egypte d'aujourd'hui », *l'Art Copte en Egypte 2000 ans de christianisme*, Gallimard, 2000, p.229-241.

61 *Le Monde Copte* N° 9, Limoges, 1983, pp. 15 – 20.

62 *Ibid*,

63 A. Sadek, *Le Monde Copte*, N° 21 -22 (*Le Monachisme égyptien*), pp, 5-14,

historiques et les acquis de l'égyptologie moderne⁶⁴, tandis que d'autres mettaient l'accent sur la continuité entre l'Égypte ancienne et l'Égypte chrétienne. Al - Gayet dans son ouvrage « l'Art Copte » souligne l'importance de la continuité et la cohérence dans l'histoire du pays du Nil : « un attachement aussi profond de la part des Egyptiens à leur culture pharaonique, une habitude de tant des siècles devaient nécessairement laisser une trace indélébile dans l'âme de la race égyptienne ; et, si grande que se soit affirmée la ferveur du néophyte pour le christianisme, lors de sa conversion à l'Évangile, l'hérédité ne pouvait, du jour au lendemain, abdiquer ses droits. Selon l'égyptologue Ashraf Sadek, la religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie du Christianisme⁶⁵.

Aussi le christianisme de l'Égyptien différa toujours sensiblement de celui du reste de l'Eglise d'Orient, et, tout en l'adoptant de prime abord, la formule ne fut, pour le fidèle, qu'un rituel nouveau de ses vieilles croyances, de même qu'il avait autrefois, à travers les cultes de Râ, d'Amon, d'Osiris, d'Isis ou d'Aton, retrouvé invariablement la loi de transformation par laquelle il se sentait gouverné et la doctrine des recommencements éternels qui en découlait »⁶⁶. Dans le chapitre consacré à l'architecture, l'auteur affirme que l'architecture copte ne fut qu'une continuation ou, si l'on préfère, une dégénérescence de celle de

64 Serge Sauneron, « Survivances », *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p.276. Voir aussi l'article «race», p.242. Voir aussi, Pierre Jouquet, « L'Égypte gréco-romaine de la conquête d'Alexandre à Dioclétien », *Précis d'Égypte*, t.I, 1^{ère} Partie, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1932.

65 *Le Monde Copte*, N° 9 1980, p.15-20. Nous ne sommes pas d'accord avec l'avis qui veut, d'une façon non critique et privée de toute critique textuelle, que les fondements de la théologie copte soient d'origine pharaonique. Cet avis relève du passé, au début enthousiaste, de l'école comparatiste. Bien au contraire, nous sommes pour une sorte d'anthropologie historique critique qui démontre que le berceau ou le message de l'Évangile est né en Égypte.

66 A. L. Gayet, *l'Art Copte*, Paris, 1902, p. 9

l’Égypte pharaonique⁶⁷. Une autre étude souligne l’origine égyptienne du temple chrétien⁶⁸.

L’église Copte et l’inculturation :

Il faut signaler que le monachisme Égyptien constitue l’incarnation de l’âme copte dans le temps et l’espace de l’Égypte à peine sortie de l’époque pharaonique. L’âme copte est l’inculturation de l’héritage de la foi chrétienne dans le pays des Pharaons. L’inculturation compte parmi les faits théologiques, pastoraux, liturgiques et culturels les plus marquants du XXe siècle. Définie comme rapport adéquat entre la foi et toute personne « ou communauté » humaine en situation socioculturelle particulière, l’inculturation est sans doute une réalité aussi ancienne que l’histoire du salut et l’on pourrait même affirmer que toute démarche de foi, toute intelligence et expérience de la foi sont, en définitive, une question d’inculturation. C’est toutefois la rencontre des « vieilles chrétientés d’Europe » avec des peuples aux cultures et aux croyances différentes, puis l’option de Vatican II pour une évangélisation et une Eglise en liens étroits avec le « monde » de ce temps, qui ont fait percevoir l’importance et l’urgence de l’enracinement culturel du message de salut⁶⁹. L’inculturation correspond donc à une prise de

67 *Ibid*, p. 119

68 Ouspensky, «L’Origine égyptienne du temple chrétien», *Le Monde Copte*, N° 9, pp.13-14. Pour plus de détails sur l’Égypte et ses rapports avec le Christianisme, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, pp. 786-799.

69 Pour les Actes du Concile Vatican II, voir *Les Actes du Concile Vatican II, textes intégraux des Constitutions, décrets et déclarations promulgués*, Les Editions du Cerf, Paris, 1966, en particulier le chapitre 2 « L’essor de la culture », pp.89-101. Le Concile s’est montré très réaliste en confessant la gravité de la question des rapports entre la culture et le christianisme : “Bien que l’Eglise ait largement contribué au progrès de la culture, l’expérience montre toutefois que, pour des raisons contingentes, il n’est pas toujours facile de réaliser l’harmonie entre la culture et le christianisme” p.99. Pour Claude Geffré, l’inculturation consiste «à savoir que il y a d’autres grandes civilisations, d’autres grandes cultures que le christianisme ne fait que commencer à appréhender. Or, ces cultures ne sont pas simplement des lieux passifs de réception : elles ont une portée proprement « révélationnelle » par

conscience culturelle nouvelle⁷⁰. Il s'agit d'une nouvelle culture de la foi, ou, plutôt, d'un nouveau langage de l'interprétation⁷¹. Claude Geffré note relativement à notre sujet : « Dire que la théologie contemporaine se comprend comme une herméneutique, cela ne veut pas dire qu'elle est devenue adogmatique, cela veut dire, avant tout, qu'elle prend au sérieux l'historicité de toute vérité, fût-ce la vérité révélée, de même que l'historicité de l'homme comme sujet interprétant, et qu'elle s'efforce d'actualiser pour aujourd'hui le sens du message chrétien »⁷².

rapport à la réinterprétation et à la nouvelle intelligence des virtualités du christianisme. L'inculturation ne se fera pas par substitution mais à travers des rencontres créatrices, qui ne pourront se réaliser sans que soient consentis certains sacrifices, sans une conversion par rapport à nos ressources intellectuelles dominantes». *Profession Théologien, Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, p. 101. Cette attitude de l'Eglise vis-à-vis les cultures a été montrée par le Pape Benoît XVI qui a profité des cinq jours passés entre Washington et New York pour faire l'éloge de la « religion civile » américaine, qui donne aux convictions religieuses toute leur place dans la sphère publique. Défenseur implacable de la liberté religieuse, il a plaidé avec force pour la nécessaire affirmation de la foi et des convictions catholiques dans l'espace public, incitant les croyants à « rejeter la fausse dichotomie entre foi et choix politique » voir *Le Monde*, Mardi 22 avril 2008, p. 4. L'un des évêques d'Amérique Latine parle d'une « mondialisation de la solidarité » comme mission de l'Eglise dans le Monde d'aujourd'hui. Voir *Le Monde*, Samedi 3 mai 2008. Nous ne pouvons que saluer l'initiative de l'Eglise Catholique Romaine, nommant un Cardinal d'origine africaine pour prendre en charge les questions de la formation et de l'inculturation de la foi, ce qui signifie l'adaptation locale du message de l'Evangile. Voir Henri Tinq, à propos de « Bernardin Gantin, premier évêque noir d'Afrique de l'Ouest. le cardinal béninois était devenu une figure de proue de la Curie romaine » *Le Monde*, Dimanche -Lundi 19 mai 2008, p.17.

70 *Dictionnaire Critique de la théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, PUF, Paris, 1998, pp.565-568.

71 J. Ladrière, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue Théologique de Louvain*, n° 1, 1970, pp. 241-267. Cette question de langage du christianisme se situe dans le cadre des rapports entre le christianisme naissant et la culture de l'Antiquité classique. Roncaglia croit dans ce contexte : « Nous savons que les formes de vie et d'art que le Christianisme a revêtues dans le cadre, ou plutôt dans la substance même de la vie et de l'art, appartiennent à l'Antiquité classique, même s'il les a assimilées au moment de leur décadence. Ces formes, par la force des choses, sont encore, plus au moins, celles du monde païen ; mais elles n'altèrent pas le fond et ne sont qu'un vêtement : tels cette tunique et ce pallium gréco-romain dans lesquels le Christ lui-même se présente sur les monuments des arts plastiques. En Occident et dans l'Orient d'influence gréco-romaine et byzantine, on vit encore de cet héritage, de même que l'on vit encore sur la civilisation pharaonique en Egypte, malgré les treize siècles de culture islamique. Voilà pourquoi les hommes de notre temps, qu'ils soient croyants ou non, apportent à l'Antiquité et à ses rapports avec le Christianisme et avec les civilisations d'Orient un si vif intérêt. », *Histoire de l'Eglise Copte*, p.318 -320. Voir aussi H. I. Bell Egnot *From Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1948, p.101-134.

72 Claude Geffroy, « Le Christianisme au risque de l'interprétation », *COGITATIO FIDEI*, Cerf, 1988 : « Aujourd'hui, c'est-à-dire depuis une vingtaine d'années, nous assistons à une dislocation et à un éclatement de ce système de « théologie dogmatique » qu'on peut caractériser comme un système

L'inculturation est liée théologiquement et historiquement à l'incarnation. On peut comprendre l'inculturation du christianisme comme une conséquence de l'incarnation du Verbe de Dieu dans l'humanité de Jésus. Mais il s'agit d'analogie. L'intérêt de l'analogie est d'insister sur le fait que l'Évangile doit assumer les diverses cultures sans compromettre son identité. En ce début du XXI^e siècle, l'avenir du christianisme se jouera de plus en plus dans d'autres continents que l'Europe. Cet avenir dépendra donc de l'aptitude de l'Église à évangéliser et vivifier les cultures non occidentales au lieu de les ignorer ou de leur imposer le monde uniforme d'un christianisme trop exclusivement conditionné par la culture méditerranéenne. Il faut donc parler d'une véritable « incarnation de la foi » dans les cultures⁷³.

L'inculturation comme exigence d'incarnation dans une culture est autre chose qu'une adaptation superficielle à tel ou tel élément archaïque d'une culture donnée⁷⁴. L'émergence d'un christianisme africain⁷⁵, japonais ou chinois ne peut être l'œuvre de missionnaires étrangers, mais la création – dans l'Esprit du Christ – par les Églises locales elles-mêmes de figures historiques différentes du même christianisme. Le mouvement d'inculturation du christianisme coïncide nécessairement avec une certaine « christianisation de telle ou telle culture existante »⁷⁶.

clos et autoritaire. En fonction d'un certain nombre de conditionnements historiques et culturels, le modèle « dogmatique » d'écriture théologique a fait place à un modèle d'écriture que l'on peut appeler « herméneutique », p.70. Voir aussi, du même auteur, « Entretiens avec Gwendoline Jarczyk », *Profession Théologien, Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?* Albin Michel, Paris, 1999.

73 *Ibid*, p.305.

74 Voir à cet égard les pages vigoureuses de J.M. Ela, R. Lunaute, *Le Temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981, chap. V : « On n'hérite pas de l'avenir, on le crée », pp.229-253. Cité par Claude Geffroy dans *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p.306.

75 Martin Bernal, *Black Athens*, volume 11, *the Archeological and documentary Evidence*, Rutgers university press, 1991.

76 *Ibid*, p. 306. Cf. I.Puthiadam « La foi chrétienne et la vie dans un monde de pluralisme religieux », *Concilier*, n° 155, 1980, pp.131-145. Voir Philip Jenkins, *the Next Christendom, the coming*

La culture primitive de la foi :

La culture égyptienne est écartée du domaine des études classiques, mais il existe peut-être une culture primitive de la foi, telle que J.P. Levet l'a étudiée à partir de Polycarpe de Smyrne et d'Ignace. L'époque apostolique représente l'image du christianisme avant les crises, les conciles, la dogmatisation de la foi chrétienne et, avant tout, c'est la période qui précède la rupture totale et brutale et, quelquefois, violente avec les cultures et les héritages du monde antique.

La culture de la foi, selon Polycarpe et Ignace, s'exprime par des mots simples et clairs, qui n'appellent aucune interprétation complexe parce que la tradition apostolique sur Jésus est parfaitement véridique. Il convient, en avançant dans la vie, de faire la volonté (τό θέλημα) du Seigneur (Κυρίου) telle qu'elle est rapportée, de s'affranchir des désirs de ce monde, de ne pas s'adonner à la calomnie ni à l'amour de l'argent, de savoir être maître de soi, compatissant, et appliqué à vivre selon la vérité (κατά τήν αληθείαν τού Κυρίου), c'est-à-dire selon l'enseignement reçu du Christ⁷⁷.

Il s'agit de la culture de l'imitation du Christ : « si nous faisons sa volonté, si nous cheminons dans le respect de ses commandements et si nous aimons ce qu'il a aimé (agapômen ha ègapêsen : Αγαπώμεν ἅ ἠγάπησεν), nous abstenant de toute injustice, du désir de possession,

of global christainity, Oxford, 2002, chapter ten «Seeing christianity again for the first time», pp.211-220. Les intellectuels contemporains ont commencé à réfléchir sur les origines culturelles de la civilisation européenne. Dans un article paru dans *Le Monde* du Vendredi 21 mars 2008, Thomas Ferenczil souligne : « La civilisation européenne est née de la Méditerranée. L'écrivain Paul Valéry définissait les Européens comme les héritiers de trois grandes cultures du monde antique –grecque, romaine et chrétienne dont chacune appartenait à l'espace méditerranéen. Celui-ci fut donc, si Paul Valéry a raison, le berceau de l'esprit européen. L'Empire romain, qui fut la matrice de l'Europe médiévale, était organisé autour de la Méditerranée qui mettait en relation ses diverses provinces», p. 2

⁷⁷ Jean-Pierre Levet, « Ce Qu'il a Aimé » Une Culture de la foi chez Polycarpe de Smyrne et Ignace d'Antioche, *Connaissance des Pères de l'Eglise, Foi et Culture*, n° 86, Editions Nouvelle Cité, juin 2002, pp.2-8.

de cupidité, de médisance, de faux témoignage »⁷⁸. J.P. Levet, à travers l'analyse linguistique de la phrase « ce qu'il a aimé », arrive à une définition nouvelle de la culture de la foi : « Au moins par une partie du contenu sémantique du pronom neutre qui l'introduit, la relative « á ha » suppose l'acquisition d'une culture toute simple, éloignée de quelque forme d'abstraction théologique que ce soit »⁷⁹. La culture simple est la culture de la foi, tout simplement⁸⁰, la culture tout court, la culture de chaque peuple sur la terre. La foi revient à donner la culture en l'offrant au Seigneur, et lui, à son tour, nous la rend comme notre culture authentique.

La foi n'est pas l'aliénation de la culture humaine, de ses propres racines. La foi ne veut pas déraciner les hommes et leur culture, mais bien au contraire elle veut enraciner les gens dans leur propre identité. L'inculturation de la foi est l'unité de la culture, tout simplement, avec la grâce divine éloignée de quelque forme d'abstraction théologique que ce soit. L'abstraction théologique n'est pas la théologie de l'incarnation, la théologie incarnée dans les questions fondamentaux que l'homme pose et se pose à chaque époque de l'histoire⁸¹. Elle n'a rien à voir avec la

78 Jean-Pierre Levet, «Ce qu'il a aimé» (ha êgapêsen ó ηγάπησεν) une culture de la foi chez Polycarpe de Smyrne et Ignace d'Antioche, *Connaissance des Pères de L'Eglise*, n° 86 Foi et culture, Editions Nouvelle Cité -Trimestriel -juin 2002, pp.2-8. Voir aussi, « note sur l'Afro-Asiatique », *Le Monde Copte*, Limoges, 1997, pp.257-262.

79 *Ibid*, p. 2.

80 Pour le sens de la foi dans la Bible et chez les Pères de l'Eglise, voir *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, pp.485-500. Voir aussi, *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme ancien, tomeII*, Cerf, 1990, pp.980-986.

81 Dans le même contexte, Claude Geffré écrit : «*L'intellectus fidei* de la théologie comme herméneutique n'est pas un acte de la raison spéculative au sens classique de la pensée métaphysique. On peut l'identifier à un «comprendre historique» où la compréhension du passé est inséparable d'une interprétation de soi et d'une actualisation créatrice tournée vers l'avenir. L'écriture théologique, selon le modèle «herméneutique», est anamnèse en ce sens qu'elle est toujours précédée par l'événement fondateur, mais elle est en même temps prophétie, en ce sens qu'elle ne peut actualiser l'événement fondateur comme événement contemporain qu'en produisant un nouveau texte et de nouvelles figures historiques. Ainsi, la théologie comme dimension constitutive de la tradition est nécessairement une fidélité

culture de la foi et la foi cultivée. Ce que l'on fait dans la chair devient spirituel quand on agit en union avec le Christ⁸². La foi est l'attitude constante de celui qui aspire à imiter le Christ et à vivre dans la vraie charité à l'égard de Dieu et du prochain. Le Christ a fait de la philologie quand il a parlé de la résurrection à partir de l'interprétation littérale d'une formule bien connue de tous : « Quand au fait que les morts ressuscitent, n'avez-vous pas lu dans le Livre de Moïse, au passage du Buisson, comment Dieu lui a dit : « je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob » ? Il n'est pas un dieu des morts mais des vivants ! Vous êtes grandement dans l'erreur ». Or, le Christ, après la résurrection, chez Luc 24, manifeste le même talent philologique devant les disciples d'Emmaüs « et, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les écritures ce qui le concernait », puis, en présence des apôtres : « alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Ecritures »⁸³.

La culture d'une philologie chrétienne, qui est à considérer comme antérieure, au sens aristotélicien du terme, à toute forme de philosophie qualifiable de la même façon, est le privilège, déjà au temps d'Ignace, de ceux qui disposent d'une bonne maîtrise de plusieurs langues (hébreu, araméen, grec et copte). C'est sans doute la raison pour laquelle Ignace, qui est d'une culture hellénique - ce qui permet de bien comprendre

créatrice. Contrairement à la méthode classique en théologie dogmatique, la théologie selon le modèle herméneutique ne se contente pas d'exposer et d'expliquer les dogmes immuables de la foi catholique en montrant leur accord avec l'Écriture, les Pères et la tradition théologique. Elle cherche bien plutôt à manifester la signification toujours actuelle de la Parole de Dieu, que ce soit sous sa forme scripturaire, dogmatique ou théologique, en fonction de nouvelles expériences historiques de l'Église et de l'homme d'aujourd'hui. C'est pourquoi, elle ignore une différence fondamentale entre une théologie dite positive, qui ferait l'inventaire historique du « donné de foi », et une théologie dite spéculative, qui en donnerait l'explication rationnelle. Elle a toujours affaire à des « objets textuels » dont elle cherche à déchiffrer le sens pour aujourd'hui et à partir desquels elle procède à une nouvelle écriture.», *le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1988, p. 71-72.

82 *Ibid*, p. 5.

83 *Ibid*, p. 7.

pourquoi, pour lui, l'imitation est une sorte de catégorie fondamentale - s'est peu intéressé à la tradition juive : « Visiblement, Ignace projette la révélation chrétienne dans le passé sans accorder de valeur réelle à l'histoire d'Israël. Dès lors, on comprend le sens qu'il donne au message des prophètes : ils semblent n'avoir parlé que pour les incrédules d'aujourd'hui »⁸⁴.

Nous connaissons assez les rapports solidement établis entre la culture classique et le christianisme naissant. Même si les hellénistes modérés n'acceptent pas la fameuse théorie du Harnack concernant l'hellénisation du christianisme⁸⁵, ils sont d'accord quand même sur les rapports essentiels entre la tradition culturelle classique et le message chrétien : « Les jugements divergent sur l'interprétation à donner des rapports entre culture classique et christianisme antique. Selon certains historiens, dès que le message chrétien fut accueilli par des hommes éduqués dans la philosophie grecque, il commença à subir un processus d'hellénisation qui devait en atteindre la signification intime jusqu'à le dénaturer. C'est ce qui se serait produit chez Clément d'Alexandrie et Origène⁸⁶. D'autres réduisent la portée de cette influence à des éléments assez extérieurs. Ils soutiennent que, sous l'identité des mots et des motifs formels, se cache une pensée essentiellement différente, ou que, de toute façon, l'effort de présentation des concepts chrétiens, tant par son but apologétique que par une exigence naturelle de systématisation scientifique selon les catégories philosophiques, a laissé intacte la conscience de l'originalité du contenu chrétien. Il faut sans doute rejeter

84 *Ibid*, p. 7.

85 A. von Harnack, *Lerbuch der Dogmengeschichte*, Bd 11, 5, Aufl. Tubingen 1931. Voir aussi *Das Wesen des Christentums*, Vorwort v. R. Bultmann, Munchen und Hamburg, 1964. Pour une réponse à la thèse de Harnack, voir, Κωνστ, Ε Παπαπετρον, Η Ουσία της Θεολογίας, Αθηνα, «sans date».

86 Sur Origène et Clément, voir Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, p.137 et 380.

la thèse d'une hellénisation radicale du christianisme, mais on tiendra compte aussi, non seulement des paroles explicites des différents auteurs, mais encore de leur comportement, sans toujours pouvoir constater une cohérence parfaite entre les deux choses. On observe, par exemple, que, même parmi ceux qui nièrent le plus fermement les valeurs de la pensée païenne, il y en eut qui en subirent avec évidence l'influence. Ainsi un Tatien dans tout son système métaphysique, ou un Jean Chrysostome, reprenant des thèmes cynico-stoïciens qui sont bien présents dans sa conception de la vie morale. Il ne manque pas de Pères particulièrement clairvoyants qui furent attentifs à discerner les éléments de l'héritage préchrétien ou contemporain : pensons par exemple à Justin, à Basile, à Ambroise, à Augustin. Ces auteurs s'appliquent à faire le partage entre ce qui peut être conservé et ce qui peut être réfuté. Il existe, en outre, un aspect formel auquel aucun auteur ne peut se soustraire aux lendemains des premières expressions de la littérature chrétienne. Le degré d'influence subie en ce domaine se mesure à la formation, aux capacités et à l'effort des individus. Cependant, les modèles restent les mêmes pour tous. Enfin, il ne faut pas oublier ce fonds de valeurs communes à toute forme de véritable humanisme, même imparfait. Il n'était pas trop difficile de se mettre d'accord sur ce point. En accueillant ces valeurs, le christianisme a travaillé à les purifier et à les accomplir »⁸⁷.

C'est ce fonds de valeurs communes à toute forme de véritable humanisme, même imparfait, qui nous intéresse le plus dans notre thèse dont l'ambition est de découvrir ou redécouvrir l'humanisme égyptien qui a préparé les Coptes à donner au christianisme cette purification et cet accomplissement. Jan Assmann a essayé de faire ressortir cet humanisme

87 M. Pellegrino voir « Culture Classique et Christianisme », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Tome 1, Cerf, 1990, pp.597-602. Voir aussi E. R.Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, La pensée sauvage, Paris, 1979.

égyptien à travers ses études sur la mort et la culture chez ce peuple antique. C'est cette vision culturelle et cultuelle de la mort qui a donné vie et naissance au monachisme chrétien en Égypte⁸⁸.

Jan Assmann, dans ses conférences au Collège du France propose de repousser les limites de la mémoire culturelle de l'Occident chrétien et de regagner une partie de ce continent intellectuel des Egyptiens, terriblement négligé dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Occident : « il y a une trace dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Occident qui mène, via Nietzsche, saint Paul et Moïse, jusqu'à l'ancienne Egypte. C'est une histoire de la libération. Moïse libéra, par la loi, les Israélites de l'oppression politique, pour laquelle l'Egypte reste le symbole éternel. Saint Paul a libéré, par la foi en Jésus-Christ, les hommes de la loi. Le projet de la philosophie moderne, pour lequel le nom de Nietzsche peut servir comme symbole, vise à son tour à libérer l'humanité de la religion. Mais, dans ce processus de libération, une tradition authentique de chaque étape antérieure s'est conservée dans le contexte antagonistique de la suivante : la torah à côté du christianisme, et la religion dans le milieu moderne. Seule l'Egypte a complètement péri quant à son interprétation intérieure qui pourrait, pourtant, corriger l'image polémique qui s'en est conservée dans la mémoire judéo-chrétienne. Ainsi l'ancienne Egypte, marque l'ultime limite jusqu'où

88 Jean Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Editions du Rocher, 2003 : «La thèse qui est à la base de ce livre peut être ramenée à une formule très simple : la mort est l'origine et le berceau de la culture. Un traitement aussi complet que possible du thème de la mort peut en même temps constituer une introduction générale à la culture de l'Égypte ancienne», pp.17-28.

notre mémoire culturelle s'étend, la même limite que Karl Jaspers a identifiée comme l'origine de l'histoire⁸⁹.

On a vu se développer dans le vocabulaire officiel de l'Eglise Catholique Romaine les termes de « deuxième évangélisation » et de « Nouvelle évangélisation ». La première évangélisation représente la phase des premiers missionnaires venus pour prêcher, baptiser et fonder l'Eglise. La deuxième évangélisation représente l'étape où les Eglises ainsi fondées se prennent en main, approfondissent leur foi et enrichissent la tradition chrétienne par de nouveaux apports. Ces apports sont l'héritage culturel et spirituel des pays déjà évangélisés⁹⁰. C'est, à proprement parler, l'étape de l'inculturation. A plusieurs reprises, notamment dans ses discours en Amérique Latine pendant les célébrations du cinquième centenaire de l'évangélisation de ce continent, le Pape romain a proclamé que la nouvelle évangélisation, c'est l'inculturation⁹¹. Durant ce voyage, le Pape Benoît XVI a insisté sur le rôle missionnaire de l'Eglise et a déclaré clairement que, malgré l'appel à l'inculturation, l'Eglise n'est pas une idéologie politique, ni un mouvement social, ni un système économique. Rien de tout cela ne pourrait remplacer la mission d'Eglise.

89 Jean Assmann parle de la réintégration de la culture égyptienne dans l'histoire universelle en ces termes : « Mais si on cherche à élargir les limites de notre mémoire culturelle et à regagner une partie de ce continent intellectuel submergé, c'est la notion de la Maât d'où un abord herméneutique doit procéder. C'est l'analyse des textes et images dans lesquels cette notion est développée qui peut nous donner une « vue de l'intérieur » du monde pharaonique et qui peut nous apprendre la façon dans laquelle les anciens Egyptiens eux-mêmes ont vécu et interprété leur vision du monde », *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Julliard 1989, pp.11-12. Voir aussi, Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, *De l'origine et du but de l'histoire*, 1948.

90 Lors du dernier voyage du Pape Benoît XVI au Etats-Unis, les discours qu'il a prononcés ont montré la volonté de l'Eglise Catholique de saluer et respecter les apports culturels de ce pays.

91 Inculturation et Conversion, Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique, sous la direction de Joseph Okala, Editions Karthala, 1994, pp.12-13.

A la partie du clergé Latino-américain encore sensible à la théologie de la libération, le IV^e Conférence générale de l'épiscopat Latino-américain déclarait, en octobre 1992 : « l'analogie entre l'incarnation et la présence chrétienne dans le contexte social, culturel et historique des peuples nous conduit à la perspective théologique de l'inculturation. L'inculturation est finalement une dynamique qui va de l'Évangile à ce qui est le cœur de chaque peuple et l'âme de chaque culture, par la médiation du langage et des symboles accessibles et reçus par l'Église qui indique une autre voie : l'évangélisation⁹².

Armand Veilleux a consacré toute une étude à ce phénomène de l'inculturation où il a bien remarqué que l'inculturation n'est pas un simple phénomène social ; c'est une réalité spirituelle et théologique. Elle a lieu lorsqu'une culture ou une tradition culturelle est mise en contact avec l'Évangile ou avec une façon de vivre l'Évangile et se produit d'elle-même lorsque les conditions de la rencontre sont remplies⁹³.

Le monachisme copte a sauvé l'identité copte en fournissant à l'Église copte une succession ininterrompue de patriarches et d'évêques qui n'ont pas seulement été au service des besoins religieux des Coptes, mais ont pris la direction de la communauté copte face à la persécution,

92 *Le Monde*, Mardi 15 Mai, 2007 p. 7. Voir aussi « Vives réactions aux propos du Pape sur l'évangélisation des Indiens » *La Croix*, Mercredi 16, Jeudi 17 Mai 2007, p.18. : «La théologie de la libération est une sorte d'inculturation de l'Évangile dans la culture des pauvres. Elle va, comme figure de la théologie de l'histoire, manifester quelle est la portée révélatrice du cri des pauvres et des opprimés. Elle va montrer que le salut annoncé par le christianisme ne concerne pas uniquement la libération par rapport au péché et par rapport à la mort, mais qu'il est aussi la libération des aliénations qui interdisent à des millions d'hommes et des femmes de vivre une humanité digne de ce nom», Claude Geffré, *Profession Théologien, quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle*, Albin Michel, 1999, p. 122-123.

93 Armand Veilleux, « Kurisumala : un exemple d'inculturation », *Liturgie* n° 122, 2003, pp. 103-118. Voir aussi *Concilium, Revue Internationale de Théologie*, « La foi chrétienne dans les diverses cultures », Beauchesne, Paris, n° 251, 1994. Concernant l'Amérique Latine, voir l'étude de Fernando Castillo, « Le Christianisme et l'Inculturation en Amérique Latine », Dans *Concilium*, n°251, 1994, pp.93-107. Voir aussi « Le Choc des Cultures », *Liberté et Politique, La nouvelle Revue D'Idées chrétiennes*, n° 15, 2001, pp.24-35.

aux impôts, à la discrimination et aux tentatives de détruire leur identité culturelle et chrétienne auxquels ils ont été soumis épisodiquement tout au long de leur histoire⁹⁴. Le pays est soumis, mais non assimilé. Il a su garder l'essentiel de ses traditions, surtout religieuses, et la civilisation copte est donc, à la fois, profondément égyptienne et chrétienne ; elle l'est restée encore aujourd'hui⁹⁵.

Le processus d'inculturation n'a jamais fait défaut tout au long de l'histoire du salut. La Bible a assimilé beaucoup d'éléments culturels, et, au cours de cette assimilation, la Bible les a soumis à de profondes mutations ; mais, pour les avoir gardés, elle a conservé quelque chose des aspirations des peuples auxquels ils appartenaient. Il en est ainsi du respect de Dieu et du prochain recommandé par les « dix paroles » (Ex 34,20; Dt.4, 13; 10,4) et que l'on retrouve en Egypte, dans des formules différentes, mais stéréotypées⁹⁶. La sagesse, Σοφία, des Egyptiens a joué un rôle indispensable dans l'inculturation du message de l'Évangile dans la terre des pharaons.

Au cœur de la communauté copte, il y a l'Église copte, ce ciment qui a fait que les Coptes se sont toujours distingués comme une communauté

94 Maurice Assad, «Le Christianisme Copte », processus d'inculturation et formation de l'identité copte, *Concilium*, No 251, 1994, pp. 57-72. Voir aussi Dr. Selim Naguib, « *Les Coptes Chrétiens d'Égypte face à l'Islam* », publié par les Associations Coptes Américaine et Canadienne, Montréal, 1981. Pour les persécutions que les Coptes ont subies, voir Roncaglia, « un document copte du IV^e siècle sur la persécution de Septime Sévère (193-211) ». Les raisons de cette persécution ne sont pas claires. Sans doute il y avait des raisons fiscales, comme il en aura plus tard pour la persécution de Dioclétien. Aux problèmes fiscaux de l'administration romaine s'ajoutaient, parfois, ceux créés par les crues irrégulières du «père de l'Égypte» : Danielle Bonneau, *Le fisc et le Nil. Incidents des irrégularités de la crue du Nil sur la fiscalité foncière dans l'Égypte grecque et romaine*, Publications de l'Institut de Droit Romain de l'Université de Paris, Paris, 1971. Voir aussi A. Erman, *La civilisation égyptienne* : «Le Copte, fidèle à sa religion malgré une oppression millénaire, pourrait être pris pour un juif polonais, contraint, lui aussi, de subir une oppression identique», Paris, Payot, p.45.

95 Rodolphe Kasser, «Saint Antoine et la naissance du monachisme», dans le travail collectif «*Ce que la Bible doit à l'Égypte* », préface de Thomas Romer, éd. Bayard, *Le Monde de la Bible*, Paris, 2008, p. 205.

96 *Dictionnaire critique de théologie*, p.566

religieuse ayant une identité culturelle. Sa continuité a toujours été contiguë avec la communauté et symbolise les caractéristiques de l'identité copte. L'Eglise copte a préservé sa tradition ancienne, la mystique, l'ascèse, la piété et la vie sacramentelle de ses débuts. Les rites et les actes religieux, dans cette Eglise, ont servi de canaux pour communiquer aux Coptes, l'intelligence de leur foi et la richesse de la civilisation de l'Egypte antique. La culture copte, comme la culture de l'Egypte ancienne, prévaut dans l'art, la musique, l'architecture des édifices ecclésiastiques coptes et la doctrine religieuse manifestée dans la vie quotidienne ainsi que les rapports avec le « κόσμος ».

Ces hommes et femmes qui se sont convertis à la vie monastique aux III^e et IV^e siècles, tels qu'Antoine, Pacôme, Shenouda l'archimandrite, Amoun et Macaire, étaient de purs Egyptiens, nés en Egypte de parents Egyptiens. Ils parlaient et écrivaient le copte, forme nouvelle de la langue traditionnelle de l'Egypte pharaonique. De plus, ils étaient pour la plupart d'origine campagnarde⁹⁷ possédant la mentalité de leur terre d'Egypte issue de l'époque pharaonique, c'est-à-dire pourvue des traits caractéristiques de l'âme égyptienne. Le fait qu'ils étaient des campagnards ne signifie pas qu'ils étaient pauvres ou illettrés. Dans une étude récente et fort intéressante pour notre sujet, Annick Martin reprend le dossier des origines sociales des moines égyptiens : « que les cadres

97 Sur la place du paysan en Egypte ancienne et aujourd'hui, voir *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, Hazan, Paris, pp. 213—214. Voir aussi Henry Ayrout, *Mœurs et coutumes des fellahs*, Payot, 1938 ; Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990, p.31-32. Sur la place de l'agriculture dans la vie des Egyptiens et la place du paysan dans la société égyptienne ancienne, A. Erman a souligné : «Tout démontre que les Egyptiens eux-mêmes se rendaient parfaitement compte que l'agriculture et l'élevage du bétail étaient ce qu'il y avait de plus important pour leur pays. Mais le paysan égyptien, qui, précisément, en assumait la tâche, n'en a jamais recueilli le moindre prestige ; bien au contraire, il a été considéré par ses compatriotes comme une créature pitoyable, constamment en butte aux pires misères. En effet, le sort du fellah dans l'Antiquité ressemble exactement à celui du fellah de nos jours. Celui-ci également peine et se tourmente sans jouir lui-même des fruits de son travail. Il végète, vit pauvrement, et toute son activité ne lui vaut, auprès de ses compatriotes habitant la ville, que l'honneur d'être mis par eux au même rang que son bétail», *La Civilisation Egyptienne*, Payot, Paris, 1986, pp 599-560.

de l'Église égyptienne aient appartenu dans leur majorité à la catégorie aisée de la population, celle des riches propriétaires vivant du revenu de leur terres, et dans laquelle se recrutaient également les bouleutes « depuis la municipalisation de Septime Sévère », les fonctionnaires de l'administration et les cadres de l'armée, cela n'étonnera pas »⁹⁸. Les sources monastiques laissent amplement constater, contrairement à une tradition solidement ancrée depuis l'Antiquité, qu'un nombre important de moines, en particulier parmi les supérieurs des monastères, étaient issus des mêmes milieux aisés et instruits que bon nombre de clercs : ainsi l'ermite Agathos, fils d'un curiale d'Arsinoé et rédacteur d'un acte de cautionnement pour un prêtre de village ou ce protokomète converti par Paphnoutios à la vie monastique. Les parents d'Antoine, des chrétiens d'un village de l'Hérakléopolite en moyenne Égypte, étaient propriétaires de trois cents aures de bonne terre. De parents païens, Pacôme était, lui, issu d'une famille aisée de la région de Latopolis. La Vie copte de Pacôme rapporte que le jeune garçon allait porter de la nourriture aux ouvriers travaillant sur les terres de ses parents⁹⁹. Les caractéristiques de l'âme égyptienne de ces moines seront étudiées en profondeur dans les chapitres concernant les fondateurs du monachisme égyptien.

Nous envisagerons le monachisme en tant que phénomène enraciné dans la structure de l'âme égyptienne qui reste, au fond, une âme attachée aux phénomènes religieux manifestés dans le quotidien. L'Égyptien n'étudie pas la religion d'une façon rationaliste comme le Grec¹⁰⁰ mais la religion représente une partie essentielle de son âme. Sans sous-estimer la

98 Annick Martin, *Athanase D'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe Siècle (328---372)*, Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1996, p. 653—662.

99 *Vie Copte*, B O 3 et 5 (Cette remarque est absente de la Vie grecque)

100 Voir A. J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Paris, 1977. Dodds a montré que les Grecs ne sont pas toujours rationnels, voir *Les Grecs et l'Irrationnel*, Champs Flammarion, 1977.

raison humaine, l'Égyptien cherche le cœur de la religion. Cela explique la méfiance traditionnelle des moines coptes à l'égard des discussions philosophiques comme on le montre la rencontre de saint Antoine avec les philosophes grecs venus lui rendre visite. Serge Sauneron, dans son étude sur la religiosité des égyptiens, écrit : « Les devises inscrites sur les scarabées, bijoux peu coûteux et répandus sur tout le territoire, que chacun pouvait s'offrir et porter sur lui, traduisaient en phrases sincères et dépouillées de rhétorique la religiosité personnelle de l'homme de la rue. On relève, dans ce riche répertoire, à la fois des sentences de portée générale, « tous les événements sont dans la mains de Dieu », « c'est Dieu qui mène au bonheur », « la sérénité vaut mieux que la colère », et des formules qui traduisent l'intimité des rapports spirituels liant l'égyptien avec son Dieu »¹⁰¹. Les récentes découvertes de l'Égyptologie nous mettent en contact avec la profondeur de l'âme égyptienne, spécialement quand l'égyptologue est en même temps copte et coptologue. On pense à la traduction du « Corpus », écrit en hiéroglyphes, des prières de Deir el-Bahari établie par A. Sadek. Dans la préface précédant cette traduction, le professeur Sadek souligne : « All types of prayers can be found in the shrine of Deir el-Bahari, invocations, praises, meditations, offerings and pleas for help, requests, intercessions, benedictions and curses, oaths, confessions, invocations of saints. They cover the whole range of human feelings, aspirations and needs, hidden or not. They include the highest spiritual and poetical forms of hymns as well as the most common place, ready made prayers ; the requests deal with the lowest materialistic needs

101 Serge Sauneron est un égyptologue qui a connu l'Égypte de tout près. Par rapport à la religion égyptienne, il écrit : « Si nous voulons atteindre à une réalité spirituelle moins sommaire, il nous faut donc nous détacher de toutes ces manifestations trop visibles pour cacher de très profonds mystères. Une première approche de formes plus affinées de la spiritualité égyptienne nous sera offerte par la littérature sapientiale. Ces ouvrages sont, en général, l'oeuvre de laïcs, et l'image de Dieu ou de la condition humaine qu'ils révèlent traduit certainement une attitude religieuse personnelle que nous chercherions en vain dans les textes de théologie officielle » : *Dictionnaire de La Civilisation Égyptienne*, Fernand Hazan, Paris, 1988, pp. 250-252

as well as with the most spiritualised ones. This fascinating picture of the ancient Egyptian soul is also a precious contribution to our knowledge of the old Egyptian deities far from destroying the traditional, official images handed down to us through the State religion, it adds light and shade to them and bring them to life »¹⁰². Il ne s'agit pas, malgré tout, de mettre en question l'originalité¹⁰³ évangélique du mouvement monastique. Bien au contraire, nous voulons le situer dans son cadre historique, culturel et géographique égyptien, afin de mieux apprécier son originalité chrétienne.

La période historique que nous voulons étudier va de 250, date de la naissance de saint Antoine, à 373, date de la mort de saint Athanase¹⁰⁴. Ces personnages sont les fondateurs du mouvement monastique et de sa théologie et c'est avec ces deux Pères que la vie monastique a atteint son apogée. Dans cette période, fut également écrite la grande majorité des oeuvres qui comptent dans la littérature copte¹⁰⁵.

La précision de ces dates a son importance, étant donné que les changements politiques ont fait que Dioclétien, en divisant l'Empire romain en 286, s'était réservé l'Égypte. Certaines traditions coptes

102 Ashraf Sadek, «An Attempt To Translate The Corpus of the Deir el-Bahari Hieratic Inscriptions», *Göttinger Miszellen*, N° 71,72, 1984.

103 Pour la vie et l'oeuvre de fondateurs du monachisme Égyptien, voir J.Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, tome III, « l'âge d'or de la littérature patristique grecque de concile de Nicée au concile de Chalcédoine », Les Editions du Cerf, Paris, 1962, pp.215-275. Au sujet de l'originalité du monachisme copte, Quasten constate que : « C'est l'Égypte chrétienne qui créa le monachisme. Ses fondateurs ne furent pas les philosophes du monde hellénistique, mais les fellahs de la région du Nil que les idées grecques n'avaient pas atteints. Les débuts du monachisme se relie à l'histoire de l'ascétisme qui faisait partie intégrante de l'enseignement chrétien depuis l'origine », p.215. .

104 Pour la vie et l'oeuvre de saint Athanase, voir *ibid.*, pp. 46-125.

105 Tito Orlando, *Coptic Literature, The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, pp. 51-81. Voir aussi le chapitre consacré à la littérature copte, Pierre du Bourguet, *Les Coptes, Que sais-je ?*, PUF.

assurent qu'il y était né¹⁰⁶. Il allait pourtant en faire le malheur¹⁰⁷, assiégeant Alexandrie dès 292 pour réduire la rebelle Aquilée. Victorieux, il traita la ville avec la dernière rigueur. Les Coptes firent commencer leur calendrier au début de son règne, en l'an 284, époque appelée «ère des Martyrs»¹⁰⁸.

Le calendrier copte est l'héritier direct du calendrier de l'ancienne Egypte¹⁰⁹. Il commence en l'an 284, date d'intronisation de l'empereur Dioclétien, « le tyran » qui inaugura « l'ère des martyrs ». L'année copte débute à la date qui correspond actuellement au 11 ou 12 septembre du calendrier grégorien. Le nouvel an copte, ou « Nairouz », était une fête traditionnelle en Egypte; on la célèbre à l'Eglise par une veillée de prière suivie à l'aube d'une liturgie, de 4 à 7 heures du matin, et d'homélie sur la place du martyr dans la vie des Coptes. Les mois coptes ont conservé les noms égyptiens qu'ils portaient au premier millénaire av. J.-C.¹¹⁰. La piété populaire copte a inventé toute une littérature de sagesse et de proverbes autour de la signification spirituelle et culturelle dans la vie de

106 Gonne Van Den Berg Onstwedder, « Dioclétien in the Coptic Tradition », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, Tome XXIX, Le Caire, 1990, pp.87-122. Voir aussi Christian Cannuyer, *Les Coptes*, Brepols, 1990 p. 21. ; *Le Monde Copte*, N° 11, Limoges, 19 (Le dix huitième de l'ère des martyrs), p.4

107 Nous ne pouvons pas accepter l'avis selon lequel la raison d'être du mouvement des martyrs en Egypte est une sorte de soulèvement national qui n'aurait rien à voir avec les convictions religieuses des Egyptiens pour la simple raison que les Egyptiens accusaient leur passé de païens et avaient embrassé le message évangélique dans sa version grecque.

108 Voir *Le Monde Copte* N° 11 p.4---8. Les Coptes et l'Egypte sont entrés cette année 2007 dans une nouvelle année, celle de l'ancien calendrier égyptien qui est, de nos jours, celui de l'Eglise copte et des paysans. Ainsi ce mardi 11 Septembre 2007 correspond à l'année 1724 du calendrier copte des Martyrs. Voir Rafik Barakat, *Le Calendrier Copte de l'antiquité à nos jours*, *Watani Francophone*, 9 Septembre 2007.

109 Ashraf A. Sadek, « Le Calendrier de l'Egypte ancienne », dans *les calendriers et leurs implications culturelles*, Journée d'études organisée par le Centre de Recherche sur les idées et les Transferts interculturels, Editions Lyonnaise d'Art et d'Histoire, 2000, pp.13-22. Voir aussi « Le Calendrier Égyptien organisateur de la vie quotidienne », *L'Orientalisme Astrologique de l'architecture égyptienne*, Limoges, pp.27-32.

110 Pour la liste de ces mois, voir *Ibid*, p.21

chaque jour¹¹¹. Ce calendrier copte est le témoin et le prolongement d'un héritage très ancien : héritage fondé à la fois sur une rigueur astronomique et sur un rythme naturel propre à la vallée du Nil.

L'intention du présent travail :

L'intention du présent travail est de chercher à montrer comment le message de *l'Évangile* a été implanté dans l'âme égyptienne, à l'exemple de la vie des fondateurs du mouvement monastique. Ainsi nous tenterons, à partir de documents historiques et hagiographiques, de dégager les caractéristiques propres au christianisme égyptien. Le monachisme, en assurant la continuité de l'idéal évangélique qu'avait soutenu les confesseurs et les martyrs des origines, a joué un rôle non négligeable dans la diffusion d'un certain modèle de christianisme qui s'adressait à une population non-hellénisée, restée fidèle à sa langue et à ses vieilles traditions. Les Coptes ont réussi à garder l'essentiel de leur histoire pharaonique dans leur foi chrétienne¹¹².

A titre d'exemple, les écrits Pacômiens nous mettent en contact avec une forme de piété évangélique qui ne se trouve pas placée sous l'influence étouffante de la théologie ascetico-mystique d'Évagre

111 Ferial Gokelaere, « *Le Calendrier Copte et ses Implications Culturelle* », Journée d'études, *Les Calendriers et leurs implications culturelles*, p.23-36. Voir aussi Ghali, Ibrahim-Amin, « *L'ère des Martyrs et le calendrier Copte* », *Bulletin de l'Institut française d'Archéologie Orientale*, le Caire, 1968 ; Chabas F. *Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*, traduction complète du Papyrus Saller, IV, Maisonneuve, Paris, 1970.

112 Siegfried Morenz a écrit toute une étude sur les influences sublimes et exercées de la religion égyptienne sur les chrétiens d'Égypte, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984, pp.297-329. En conclusion de son étude, Lorenz fait cette remarque : « Mais ce qui dès aujourd'hui peut être considéré comme possible, voire vraisemblable, donc les nombreux liens entre l'Égypte et les deux testaments ou la théologie de la trinité, sans compter beaucoup d'autres choses dont nous n'avons pu parler, comme la question de l'origine de la mariolâtrie dans le culte d'Isis ou du lien entre la claustration dans les temples à la Basse Époque et le monachisme né en Égypte, tout cela nous permet de dire que l'Égypte a aussi contribué à revêtir la divinité de la vie au sens plus étroit que ces mots ont dans le langage chrétien », p.329.

le pontique¹¹³ qui a essayé de donner au monachisme égyptien une dimension philosophique qui n'était pas du tout exposée à la dangereuse unilatéralité de la spiritualité hellénistique.

Cette thèse n'est pas seulement une contribution à l'histoire des chrétiens d'Égypte en lien avec la richesse de la tradition de l'ancienne Égypte, mais également un apport à la réflexion théologique contemporaine égyptienne¹¹⁴. Les chrétiens doivent avoir leur mot à dire dans l'actuelle crise d'identité qui terrasse le pays. Le père Claude Geffré l'a bien montré dans son ouvrage intitulé «Nouvel âge de la Théologie»¹¹⁵. La redécouverte de cette branche de l'arbre de l'histoire du christianisme, à savoir l'Église égyptienne, peut compléter la recherche de la carte originale du Christianisme ancien.

113 Plusieurs excellentes études ont mis en lumière, ces dernières années, le caractère fondamentalement chrétien du monachisme primitif, en montrant son enracinement dans la Bible. Voir Douglas Burton–Christie : *The Word in the Desert, Scriptures and the quest for holiness in early christian monasticism*, Oxford, 1993. Pour Evagre le Pontique, voir « Sophie au Désert, Evagre le Pontique », *Aux Origines du Monachisme Chrétien, pour une phénoménologie du monachisme, Spiritualité Orientale*, No30 Abbaye de Bellefontaine, pp. 185-212. Voir aussi, « Le Gnostique, chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le pontique », *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, Spiritualité Orientale* no 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, pp.151-160.

114 L'Etat égyptien, comme la plupart des régimes arabes qui modernisent l'autoritarisme, remplit de moins en moins son rôle de pourvoyeur d'emplois et d'organisateur de protection sociale. D'où la perte chez l'individu, en particulier le Copte, du sentiment d'un lien entre son destin personnel et quelque projet national partagé par tous. Sur le plan politique, il y a le régime «hybride», ou l'autoritarisme coexiste avec des formes de pluralisme. Sur le plan religieux aussi, cet hybride est appauvrissant. Pour une part, l'attrait de l'Islam vient de son statut mais sa capacité d'essentialiser le rapport entre la religion et une culture particulière - notamment arabe - court le risque de le transformer en un culturalisme, d'éroder sa prétention à l'universalité. Nous décelons les symptômes de cette orientation dans les diatribes d'Al-Qaida contre les «Perses», l'opposition des oulémas contre les «turcs», les actions des Frères musulmans en Égypte contre l'Etat ou encore la pression des Hezbollah contre l'Etat laïque libre et vraiment plulariste du Liban. Voir, *Le Monde Diplomatique*, Avril, 2008, p.10-11.

115 Claude Geffré, *Nouvelle Age de la Théologie*,

***Le monachisme μοναχισμός égyptien est un exemple d'inculturation* : 116**

Mais à une époque où l'on entend beaucoup parler de l'inculturation du message évangélique, le christianisme dans sa dimension égyptienne, sous sa forme précise du monachisme et en lien étroit avec les composants de l'âme égyptienne, n'est-il pas un modèle d'inculturation qui vaut la peine d'être étudié¹¹⁷ ? Dans le concert chrétien, l'Eglise copte apporte une note originale et précieuse par son enracinement dans la culture de la Vallée du Nil, par sa liturgie de « rite Alexandrin, encore largement en copte, bien que cette langue se soit éteinte au XIVe siècle », sa spiritualité monastique, son témoignage tenace de foi, survivant toujours à une commensalité millénaire avec l'Islam¹¹⁸. Les peuples d'Orient vivent actuellement une crise d'identité très dangereuse pour

116 Joseph Nadi—Okalla, « De La Mission à l'Inculturation », *Inculturation et Conversion, Africains et Conversion, Africains et Européens face au Synode Eglises D'Afrique*, Ed. Aubier, Paris, 1994, pp. 11---19.

117 *Ibid*, « L'Inculturation, Héritages, expériences et perspective », pp. 29—5. L'inculturation est une question fondamentale pour l'avenir du christianisme. Claude Geffré souligne que : « Vingt siècles de christianisme, c'est court, et que jusqu'à maintenant nous n'avons connu qu'une figure historique de ce christianisme ; il s'agit à la fois du point de vue du contenu de la vérité et du point de vue des exigences de la praxis, d'une expression particulière menée selon les ressources de ce type de médiation que constitue la culture dite occidentale ou, mieux, méditerranéenne, du seul fait que le christianisme est né dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Moyen-Orient. En dehors du christianisme latin, il y a bien eu les divers christianismes orientaux ,de même que les christianismes germanique, anglo-saxon et slave, mais cet ensemble constitue une réalité que je dirais malgré tout homogène, dans la mesure où on se réfère à la seule civilisation méditerranéenne, rencontre du miracle grec, de la pensée sémitique, de la pensée des philosophes et du message des prophètes d'Israël. Or il y a d'autres grandes civilisations, d'autres grandes cultures que le christianisme ne fait que commencer à appréhender. Or ces cultures ne sont pas simplement des lieux passifs de réception : elles ont une portée proprement révélationnelle par rapport à la réinterprétation et à la nouvelle intelligence des virtualités du christianisme. Nous ne sommes qu'au début d'une inculturation dans d'autres cultures que celle de l'Occident, et elle ne se fera pas par substitution , mais à travers des rencontres créatrices, qui ne pourront se réaliser sans que soient consentis certains sacrifices, sans une conversion par rapport à ce que sont nos ressources intellectuelles dominantes. A condition toutefois que l'on ne fasse pas du passé pour donner simplement un vêtement asiatique ou africain au christianisme sous prétexte que, pendant vingt siècles, il a eu un vêtement occidental», *Profession Théologien , Quelle pensée chrétienne pour le XXI e siècle ?*, Albin Michel, 1999, p.100-102.

118 Hervy Legrand, « Le renouveau copte », *Encyclopedia Universalis*, article « Coptes », p.494

l'équilibre international et, plus particulièrement, les chrétiens d'Orient, y compris ceux de l'Égypte¹¹⁹. Il faudrait trouver un point commun, une référence qui comprenne la religion et la dépasse. Cette référence dans le cas de l'Égypte sera de redécouvrir l'âme égyptienne dans sa dimension culturelle réunissant les Égyptiens qui, à bien des égards, a marqué le Christianisme et l'Islam dans la Vallée du Nil. La recherche archéologique et historique a trouvé des points communs entre l'Égypte ancienne, le Christianisme et l'Islam : « Les trois religions égyptienne, chrétienne et musulmane se distinguent par le monothéisme humaniste et universaliste : elles prônent la rédemption de tous les hommes, sans distinction de races ni de classes, elles enseignent la justice sociale, ordonnent le bien et prohibent le mal, elles croient à la résurrection des morts, au jugement dernier, à la rétribution des bons et au châtement des coupables»¹²⁰.

Dans le cas de l'Égypte, c'est l'âme égyptienne baptisée dans le message de l'Évangile qui est au cœur de ce phénomène d'inculturation. Ainsi les chrétiens d'Égypte, les Coptes, semblent bien placés pour entreprendre un double travail qui marquera l'histoire de l'Égypte dans sa recherche de sortie de l'actuelle crise d'identité.

119 Ignace IV, Patriarche d'Antioche, « Réflexion Antiochiennes », *Contacts*, n°155, 3^e trimestre 1991, pp. 184—197. Voir aussi, Tarek Mitri, « L'avenir des Chrétiens du monde Arabe : réflexions à partir de l'Eglise des Arabes », Actes du colloque international en mémoire du P. Jean Corbon, Université Saint-Esprit, Beyrouth, 2002, pp.41-48 ; même colloque, Samir Kh. Samir, « Présence et Témoignage des Chrétiens » *le Monde Arabe*, pp.49-66. Adrien Jaulmes, spécialiste des chrétiens d'Orient, écrit sur les chrétiens d'Irak : «Après avoir survécu à toutes les vicissitudes de l'histoire depuis 1500 ans, à la conquête musulmane, aux invasions mongoles et à l'expansion ottomane, les communautés chrétiennes de Mésopotamie sont aujourd'hui au bord de l'extinction. La communauté juive, qui prospéra en Irak depuis l'exode de Babylone au VI^e siècle av. J.C. jusque dans les années 1950, est aujourd'hui quasi éteinte. Les chrétiens irakiens pourraient bien connaître le même sort, et ne pas survivre à la grande expédition américaine entre le Tigre et l'Euphrate», *Le Figaro*, Lundi 14 avril, 2008, p.9. Sur l'état actuel des Égyptiens, voir le reportage de Patrick Claude «Au Caire, l'Égypte d'en bas survit en haut», *Le Monde*, Mardi 22 avril 2008, p. 19. Voir aussi Hcham Ben Abdallah El AlaouiL, «Des dirigeants (arabes) qui ont peur de leurs peuples», *Le Monde Diplomatique*, avril 2008, p.10.

120 *Ibid*, p. 189.

CHAPITRE I

Les différentes approches du monachisme égyptien autour du XXe siècle

Chapitre 1

Les différentes approches du monachisme égyptien autour du XXe siècle

I. L'approche « apologétique » de l'histoire

a) Histoire de l'église et apologie de la foi

L'idée d'une « apologie de la foi » remonte aux origines du message évangélique. Elle est déjà présente dans le nouveau Testament quand les premiers chrétiens ont commencé à prendre conscience de leur responsabilité envers le monde des païens. On trouve cette attitude nouvelle dans la première Epître de Pierre (3,15) qui constitue la charte : «soyez prêts à rendre raison de l'espérance qui est en vous, à quiconque vous le demande, avec mansuétude et respect»¹²⁶. Dès les premiers écrits, les chrétiens se sont préoccupés des critiques qui leur venaient des païens¹²⁷.

126 Pour les citations Bibliques, nous utilisons la Bible de Jérusalem.

127 Pour une belle synthèse de la polémique antichrétienne aux premiers siècles, voir Pierre Labriole, *La Réaction païenne*, Paris, 1934. Dans la première page de ce travail, nous lisons une remarque importante pour notre sujet : «Nous n'aurons pas la naïveté de nous étonner que les lettrés, contemporains des premiers progrès du christianisme, en aient rarement parlé. Ils paraissent n'en avoir soupçonné ni la véritable importance, ni les promesses d'avenir. Ils ne sont pas douté que la civilisation occidentale, telle qu'ils en chérissaient l'image, que la société civilement et politiquement organisée dont les formes séculaires leur paraissaient si solidement établies, dût être renouvelée un jour par une secte obscure, sur laquelle s'appesantirent de bonne heure les rigueurs de l'autorité. Il est rare que les témoins des transformations sociales en mesurent exactement le dynamisme et l'orientation. Puis, la plupart des grands Romains des premiers siècles de l'Empire étaient à ce point détachés de toute foi positive que les mouvements religieux qui agitaient les foules leur paraissaient relever plutôt des surveillances policières que de l'audience des esprits cultivés». pp.19-20. Un exemple de la polémique antichrétienne et de l'apologie chrétienne au Ve siècle, voir la réponse de Cyrille d'Alexandrie aux accusations de l'empereur philosophe païen Julien. Dans ce travail, le chercheur peut suivre l'évolution de l'apologétique chrétienne sous la main de Cyrille d'Alexandrie. Voir, Cyrille d'Alexandrie, «Contre Julien», *Sources Chrétiennes*, No322, Cerf, Paris, 1985, p.10.

Ce n'est qu'au XVIIe siècle, dans le contexte de la controverse confessionnelle, que s'est constituée une science apologétique comme effort méthodique pour justifier la foi chrétienne. L'apologétique est alors la science de la crédibilité rationnelle de la révélation divine¹²⁸. Dans cette tendance apologétique, nous pourrions évoquer l'étude de Dom Besse intitulé « *D'où viennent les moines ?* » Il s'agit d'un article paru en 1901 dans la « *Revue Ascétique et Mystique* »¹²⁹. C'est un exemple typique de cette tendance apologétique qui veut lire les origines du monachisme monastique dans une perspective « purement » évangélique en essayant d'écarter à tout prix toutes les éventuelles influences du climat social ou culturel sur les phénomènes religieux. C'est vouloir parler de la métaphysique sans aucune référence à la physique. Il ne faut pas oublier que nous sommes au début du siècle dernier, c'est-à-dire que les recherches scientifiques concernant les origines historiques des phénomènes religieux n'étaient pas avancées comme aujourd'hui.

Le problème de l'apologétique réside dans le fait qu'elle veut être la science de la crédibilité rationnelle de la révélation divine et, en même temps, il lui arrive parfois de mépriser et de sous-estimer les acquis de la raison humaine. C'est la fameuse crise selon laquelle on cherche

128 Claude Geffré, *Un Nouvel Age de La Théologie*, Cerf, 1987, le chapitre intitulé « De l'Apologétique à la théologie » p ; 19. Le même auteur a écrit par rapport à cette tendance apologétique dans l'histoire de l'Eglise Catholique : « En d'autres termes, le danger, pour une théologie selon le modèle « dogmatique », c'est que le rapport à la vérité du message soit déterminé par son rapport à l'institution hiérarchique. La théologie risque alors de se dégrader en idéologie au service du pouvoir dominant dans l'Eglise. Comme il arrive dans toute société religieuse, l'autorité hiérarchique est souvent tentée de demander à la théologie de reproduire le discours qui légitime le monopole qu'elle détient comme seul interprète authentique en refoulant comme marginaux ou déviants les discours innovateurs. Et comme il est prévisible, cette dépendance étroite de la théologie à l'égard de l'institution-Eglise consacre aussi un certain type de rapports entre l'Eglise et la société en général. Il s'agira essentiellement d'une attitude défensive comme le montre trop bien l'anathème porté sur les idées modernes par le Syllabus de Pie IX. Au mieux, il s'agira d'une attitude apologétique quand le dogme catholique se trouve contesté par les résultats des sciences de la nature et des sciences historiques. En tout cas, ce modèle « dogmatique » d'écriture théologique, qu'on a habituellement désigné comme « théologie Contre-réforme » s'est maintenu jusqu'à la veille de Vatican II » *Le christianisme au risque d'interprétation*, Cerf, Paris, 1988, p.69-70.

129 Dom Besse « *D'où viennent les moines ?* » *Revue Ascétique et Mystique* Paris, 1901

à faire de la théologie sans faire de la philologie ¹³⁰. Les théologiens contemporains ont commencé à prendre en compte tous les acquis de la science historique dans leur réflexion théologique¹³¹.

Ce conflit sans merci entre la vision historique du monde et la vision théologique, entre l'histoire tout court et la métaphysique, entre la philologie et la théologie est clair dans la critique sévère que Dom Besse adresse indirectement, comme c'était l'habitude des théologiens de l'époque, aux historiens en disant : « C'est une opinion courante dans les milieux où l'on étudie les origines chrétiennes sans avoir la moindre foi en la divinité de Jésus-Christ et en l'action que le Saint-Esprit ne cesse d'exercer sur l'Eglise » ¹³².

Pour Dom Besse et, par conséquence, pour toute l'école apologétique de l'époque, la prise en compte du contexte historique de la foi chrétienne constitue « un manque de foi en la divinité de Jésus-Christ et en l'action que le Saint-Esprit ne cesse d'exercer sur l'Eglise ». Cela nous permet de mieux apprécier et de saluer le progrès fait dans l'Eglise catholique après le concile Vatican II, un concile qui a bien compris le rôle décisif des signes du temps dans l'élaboration d'une nouvelle image du message de l'Eglise ¹³³. Cela explique aussi la multiplication des ouvrages scientifiques qui parlent de la théologie de l'histoire et de l'intelligence

130 Jean Greisch Karl Neufeld, Christoph Théobald, « La Crise Contemporaine, Du modernisme à la crise des Herméneutiques », *Théologie Historique*, 24, Paris, 1973, p.20.

131 K. E. Papapetrou, « *Le retard dans la démarche des sciences spirituelles par rapport aux sciences humaines* » (en Grec), AKTINES, Αθήναι, 1969, pp. 220-224.

132 Dom Besse

133 Pour le Vatican et sa place dans l'histoire, voir « Le Vatican un pouvoir à l'épreuve du temps », *Les Cahiers Sciences & Vie, Les racines du Monde*, n°102, décembre 2007, Janvier 2008. Henri Tincq, dans son livre intitulé « Les Catholiques », éd. Grasset, 2008, fait le point, à partir des deux bras de la basilique Saint-Pierre à Rome, centre historique et spirituel du catholicisme. Il déroule le fil de la mémoire du premier martyr au concile Vatican II qui marque l'entrée difficile et douloureuse de l'Eglise dans le monde moderne. Voir *Le Monde*, Vendredi 11 avril 2008, p.7.

de la foi. Maintenant nous sommes à la porte de l'époque moderne et de la critique de la foi à partir de documents historiques.

b) Les origines du monachisme et la critique historique au début du siècle dernier :

Il s'agit d'une sérieuse étude sur les origines du monachisme en Orient. Cette étude est parue en 1901. Elle est d'une importance capitale pour notre sujet dans la mesure où l'auteur est convaincu que la question des origines du monachisme a suscité beaucoup d'écrits contradictoires : « Après divers essais vainement tentés, mais bruyamment applaudis dans les rangs du rationalisme, pour enlever au christianisme l'auréole surnaturelle qui rayonne sur son origine et sur son développement dans le monde païen et pour le donner comme le produit naturel des anciennes religions de l'Orient et de la Grèce¹³⁴, faut-il s'étonner qu'on ait essayé une cause naturelle, une origine exotique à l'institution monastique qui est le plus magnifique rayonnement de l'œuvre du Christ ? l'auteur fait une analyse des études des courants ascétiques qui existaient avant le monachisme chrétien, comme les Esséniens et les Thérapeutes, pour en arriver à la solution de « la décadence de l'ancien monde, la dissolution sociale opérée au sein du paganisme¹³⁵, et les efforts tentés par la philosophie pour le régénérer en épurant ses dogmes et sa morale, en prônant l'ascèse comme l'idéal de la vie »¹³⁶. L'auteur montre malgré tout un certain réalisme en déclarant : « ce sont là autant de causes secondaires qui, à un moment donné, ont pu exercer une certaine influence sur les

134 Dom J. M. Besse, *D'où viennent les moines ? Etude historique*, Paris, 1901, p.63. ; Marcel Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Arthaud, 1972

135 Henri Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III-VIe siècles*, Le Seuil, 1977

136 Fliche et Martin, *Les débuts du monachisme*, pp. 299-269. Voir aussi A. Voobus, "History of Asceticism in the Syrian Orient". A Contribution to the History of Culture in the Near East II, CSCO, 197. *Subsidia 17*, pp. 211-218, Louvain, 1960.

âmes. Mais prétendre que telle est l'explication du monachisme, c'est méconnaître les lois de l'histoire »¹³⁷. Malgré le soin qu'il prend de nier toute influence extérieure sur le mouvement monastique, l'auteur accepte de dire en conclusion que « le monachisme, dont on retrouve les germes dans l'Antiquité, et particulièrement chez les juifs, doit sa naissance à l'Évangile ». C'est à cette Antiquité et, particulièrement, à l'Antiquité égyptienne que nous nous intéresserons dans ce travail que, néanmoins, nous ne comptons pas aborder à travers la logique « Thèse – antithèse » mais plutôt au moyen d'une synthèse historique et théologique du mouvement monastique copte.

c) Dictionnaire apologétique de la foi catholique :

Nous sommes devant un autre exemple de l'importance qu'on accordait au début du siècle dernier à la tendance dite « apologétique ». Le titre de ce grand ouvrage porte un sous-titre qui montre la place capitale que l'Église d'Occident accorde à la question de l'importance des sciences humaines. Les sous-titres révèlent aussi l'esprit de l'époque en rapportant que ce dictionnaire contient « la vérité de la religion, les réponses aux objections tirées des sciences humaines ». Nous ne sommes plus devant une controverse confessionnelle mais devant un dialogue de sourds entre la théologie et les sciences humaines. P. le Bachelet dans l'article « apologétique » définit ainsi ce terme : « l'apologétique est la science qui a pour objet la preuve du fait de la Révélation divine, considérée comme fondement de la vraie religion ou de la crédibilité de la religion chrétienne et catholique ». Nous sommes encore loin du dialogue entre la théologie et les sciences humaines. On est en pleine

137 Dom Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine, Paris, 1900.

controverse humaniste¹³⁸. C'est la raison pour laquelle dans l'article qui nous intéresse, à savoir, le « monachisme », l'auteur attaque violemment les Réformateurs du XVIe siècle « qui ont » - citant les noms de Luther et Calvin – « à la suite de Wycliffe, nié les origines divines du monachisme et, par le fait, de la vie religieuse. Ce n'était, à leur yeux, qu'une institution humaine, imaginée au IVe siècle et aux périodes suivantes par les Antoine, les Basile, les Benoît ; elle n'avait rien à voir avec Jésus-Christ ni avec son *Evangile* »¹³⁹. ***

On voit facilement dans cette affirmation l'esprit de la tendance apologétique qui veut prouver, à tout prix, les « origines divines » du monachisme et qui ignore complètement le rôle décisif que jouait « l'institution humaine pour donner un corps historique » à l'origine divine. Il faut aussi remarquer qu'un fossé artificiel est créé entre le divin et l'humain, entre la théologie et l'histoire et cela peut expliquer la réaction de l'humain à l'époque de la Renaissance. Cela prouve également l'échec de l'apologétique. On lui reproche de mettre en œuvre une crédibilité rationnelle qui ne rejoint pas la crédibilité reçue du croyant. On mesure mieux aujourd'hui l'erreur de calcul qui consiste à utiliser une apologétique issue de controverses confessionnelles et qui accumule les motifs externes de crédibilité pour justifier la démarche de foi concrète d'un homme¹⁴⁰.

138 Pour une belle exposition du défi des humanismes modernes, voir Hans Kung, *Etre chrétien*, traduit de l'Allemand (Christsein), Seuil, Paris, 1978. Pour Kung le christianisme aujourd'hui « soutient partout une double confrontation : d'une part avec les grandes religions, d'autre part avec les humanismes non chrétiens «sécularisés». Jusqu'ici les chrétiens trouvaient dans leurs Eglises l'abri de l'institution et l'immunité contre les idéologies ; or voici qu'eux mêmes se heurtent aujourd'hui à cette question : comparé aux autres grandes religions et aux humanismes modernes, le christianisme est-il essentiellement différent, est-il réellement à part ? », p.13. Voir aussi, Jean Marie Moretti, *progrès des sciences et réflexion chrétienne, entretiens sur la bioéthique, l'évolution, la création*, éd. Médias Paul, Paris, 1990.

139 *Ibid*, p.18.

140 Il faut saluer le grand progrès en Occident chrétien concernant la distinction des rapports entre la culture et la foi. En France laïque, le jour est venu où l'on peut lire : « Claude Dagens, l'aumônier

Nous ne pouvons pas achever ce paragraphe sans parler de deux points que nous jugeons importants. Le premier est de saluer le progrès énorme accompli par la théologie catholique qui a réussi, grâce au Concile Vatican II, à dépasser le fossé entre le divin et l'humain, rendant à Dieu ce qui est à Dieu et à l'homme ce qui à l'homme¹⁴¹. Le deuxième point concerne la situation de l'Eglise et de la communauté égyptiennes. Nous pouvons décrire l'histoire de cette Eglise comme une longue histoire apologétique, d'abord par la défense contre l'accusation qui lui fut portée d'être une église « monophysite » après les incidents connus du Concile de Chalcédoine en 451¹⁴², puis par la polémique islamique, après 641, adressée contre la foi trinitaire des chrétiens et contre la personne du Christ. Les chrétiens d'Egypte sont persécutés d'une façon permanente. La polémique et les controverses confessionnelles font rage en Egypte et les théologiens coptes, pour affronter les accusations des missionnaires et pour réfuter les thèses protestantes, ont recouru aux manuels de la théologie catholique. Cela n'empêche qu'il y a, au sein de l'Eglise copte, un retour à la synthèse patristique, un renouveau théologique et pastoral et

de l'Académie, l'évêque d'Angoulême devient le seul ecclésiastique de l'Académie française. Ce normalien, pasteur de terrain, est convaincu qu'un vrai dialogue est possible entre la tradition catholique et la tradition laïque de la France», voir *Le Monde*, Samedi 19 Avril 2008, p. 15.

141 Par rapport aux apports de concile de Vatican II, à la conscience historique de l'Eglise en relation avec d'autres peuples, Claude Geffré, spécialiste dans le domaine de l'histoire du christianisme écrit : «L'événement considérable que fut le concile de Vatican II a changé la pratique de l'Eglise et ouvert des voies nouvelles, conformes à la nouveauté de l'Evangile. Il a instauré une réflexion audacieuse, sous forme de dialogue, sur l'oecuménisme, le judaïsme et les grandes religions du monde. Sans remettre en question le privilège unique de la médiation du Christ, le concile a enseigné que la grâce de Dieu est à l'oeuvre dans les autres religions, y compris et d'abord dans le patrimoine spirituel de la religion juive. Une telle vision a trouvé sa consécration dans les actes prophétiques que furent le discours de Jean-Paul II à Casablanca en août 1985, sa visite à la synagogue de Rome en avril 1986 et la « Rencontre d'Assise » d'octobre 1986», *Passion de l'homme, passion de Dieu*, Cerf, 1991, p.14.

142 C. Cannuyer, *Les Coptes*, Ed. Brepols, 1990, pp. 30-34. Voir aussi A. Sadek, *Le Monde Copte*, n° 12, Limoges, pp.17-21. Pour les raisons culturelles et politiques qui se trouvent derrière les incidents de ce concile qui a divisé l'Eglise d'Orient, voir «Du concile d'Ephèse (431) au concile de Chalcédoine (451)», *Nouvelle Histoire de l'Eglise, Des origines à Grégoire le Grand* par Jean Daniélou et Henri Marrou, Le Seuil, Paris, 1963, tome 1, pp.387-413.

la prise de conscience historique d'un riche passé, d'un présent tourmenté et d'un avenir prometteur au sein de la famille du Christ.

II. L'école comparatiste :

Les partisans de cette école sont à l'opposé de la tendance apologétique. Il s'agit d'une réaction humaniste, en réaction contre le mépris de la dimension historique et philologique de la religion. Les partisans de cette école à laquelle nous faisons allusion sont : Bousset, Richard, Reitzenstein, Wetter et Weingarten¹⁴³.

La fameuse théorie de Reitzenstein sur le monachisme chrétien affirme que ce dernier est né de plusieurs courants religieux et que son vocabulaire, ses idées, son idéal ont été empruntés en grande partie aux religions païennes. Il s'agit de la religion de la Grèce et de l'Égypte pharaonique. C'est en comparant un passage de la vie de saint Antoine avec un autre passage de la Vita de Pythagore qu'il en est arrivé à ses conclusions¹⁴⁴. D'autres chercheurs de la même école ont essayé de trouver des influences platoniciennes dans *la Vita Antonii* d'Athanase d'Alexandrie.¹⁴⁵

Il ne faudrait pas oublier un fait bien établi par les historiens et les philologues : l'hagiographie était un genre littéraire en usage chez les

143 J. Lebréton, « Les Origines du Monachisme et de La mystique Chrétienne », *Recherches de Sciences Religieuses*, 1942, p. 358. Il s'agit d'un résumé de l'histoire de la critique du monachisme chrétien. Pour l'histoire du monophysisme, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 2, p.1669-1673. Pour le Concile de Chalcédoine, voir aussi le même ouvrage p.459-461.

144 *Das Athanasius Werk*, p. 14

145 G. J. M. Bartelink, *Echos und platon's Phaedron in der Vitae Antonnii*, *Mnemosyne* 37, 1984, pp. 145-157. Sur les rapports des chrétiens avec le platonisme, voir « Platonisme et les Pères », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris, 1990, pp.2047-2074.

chrétiens comme chez les païens ¹⁴⁶. H. Dorries a remarqué que, selon son habitude, Reitzenstein pousse sa démonstration plus loin que ne le lui permet sa documentation. A. J. Festugère a bien souligné¹⁴⁷ ce fait : on n'est pas autorisé à tirer la conclusion trop rapide que la pratique ascétique chrétienne dérive de modèles païens. La documentation sur l'existence d'ermites païens antérieurs au mouvement érémitique chrétien est très maigre, et il serait prétentieux d'affirmer que leur exemple a pu avoir produit les mêmes effets sur les premiers ermites chrétiens. S'il y a eu un modèle, il fut probablement plus juif que païen. Ce modèle juif serait dans l'imitation de personnages bibliques, car les textes monastiques évoquent beaucoup Elie et Jean- Baptiste, modèles de la vie ascétique

148 .

J. Lebreton donne un autre aspect de la pensée de cette école. Celui-ci voit le mouvement monastique comme un conflit entre les spirituels et les évêques, entre l'Esprit et l'autorité et, enfin, entre l'institution et le charisme. Reitzenstein appuie cette opinion en disant «depuis le milieu du IVe siècle, l'église épiscopale a poursuivi, à peu près dans tout l'Orient,

146 E.R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Editions La Pensée sauvage, 1979, «Aucune de ces communautés (Les Esséniens, les Thérapeutes, les contemplatifs égyptiens décrits par Chaeremon et les Néo-pythagoriciens établis à Rome) ne nous parle directement ; il nous reste seulement des rapports de seconde main, dans lesquels il est difficile de distinguer la vérité historique des présentations littéraires de l'idéal ascétique. L'une ou l'autre de ces communautés a-t-elle exercé une influence sur l'ascétisme chrétien ? Je ne connais pas de réponse définitiveOn ne peut s'en étonner, puisque l'hagiographie était un genre littéraire en usage chez les chrétiens comme chez les païens ; les spécimens païens ne manquent pas : la vie d'Apollonius par Philostrate, la vie de Proclus par Marinus, et les vies des philosophes néoplatoniciens par Eynape. Mais, comme Festugère l'a souligné, on n'est pas pour autant autorisé à tirer la conclusion que la pratique ascétique chrétienne dérive de modèles païens», pp. 45-46

147 *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, 1971, p.445

148 « Eloge sur le prophète Elie en Copte », traduit par A. Boud'hors et H. Nagi *Le Saint Prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, Sp. Or. n° 53 51992», Abbaye de Bellefontaine, pp. 74-90. Sur la place d'Elie dans la pensée patristique, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris, 1990, tome 1, pp.800-8022.

une lutte violente contre les ascètes et les pneumatiques ; parfois elle y a employé le secours de l'Etat».

A notre avis cette conclusion est trop exagérée parce que cette tension entre l'ordre ecclésial et les charismatiques existe depuis saint Paul. On en retrouve la trace dans sa première épître aux Corinthiens. En outre, à l'époque des pères apostoliques, saint Clément de Rome a envoyé une lettre aux Corinthiens sur le même sujet ¹⁴⁹. Il s'agit d'une tension entre le charisme des prophètes et l'autorité ecclésiastique, à savoir les évêques ¹⁵⁰. Nous ajoutons encore que l'Eglise égyptienne n'a pas connu ces tensions, les moines représentant un soutien au patriarche ¹⁵¹. Cela n'empêche qu'il existait effectivement un conflit ou une attitude de mépris de la part des moines d'Eustathe de Sébaste en Asie Mineure vis-à-vis de l'Eglise et saint Basile a réagi contre cette attitude ¹⁵².

149 Clément De Rome, Epître aux Corinthiens, *Les Pères Apostoliques*, éd. Cerf, 1990, pp. 65-121

150 Dans les recherches des deux dernières décennies sur le monachisme, un rôle important a été joué par un groupe de chercheurs, pour la plupart américains, qui, en mettant à profit les idées de Max Weber sur le mécanisme du conflit entre les groupes charismatiques au sein de l'Eglise et la hiérarchie, ont proposé une nouvelle vision de la première phase du mouvement monastique en Egypte. Selon ces savants, les ascètes et les évêques auraient eu des intérêts contrastants ; les premiers, par leur existence même et sans le vouloir, auraient mis les seconds dans une position de faiblesse. Le livre le plus sérieux que ce courant ait produit, « Athanasius and the politics of asceticism de David Brakke », a élargi sans aucun doute notre connaissance de l'époque d'Athanase. Voir Ewa Wipszycka, « Les recherches sur le monachisme égyptien », 1977-2000, *Septième Congrès International d'Etudes Coptes*, 27Août -2 Septembre, 2000, pp.1-11.

151 Nous comptons consacrer un chapitre à l'analyse des rapports entre le monachisme copte et l'ordre ecclésial en Egypte. Pour le moment voir Bartleink «Les rapports entre les moines et l'épiscopat d'Alexandrie jusqu'au 451», *Alexandrines, mélanges offerts à Claude Mondesert*, Cerf, 1987, pp. 365-379.

152 J. Gribomont, « Eustathe de Sébaste, dans saint Basile, Evangile et Eglise », *Mélanges, Spiritualité Orientale*, 36, 1984, pp. 95-106. Cette tendance encratite était répandue dans les milieux gnostiques. Les Actes de Paul et de Thècle, qu'on lisait beaucoup, enseignaient que seules les vierges ressusciteraient ; les Marcionites sont réputés avoir refusé les sacrements aux personnes mariées. L'Evangile des Egyptiens enseignait que le Christ est venu «pour détruire les œuvres de la femme», c'est-à-dire pour mettre fin à la reproduction sexuelle (Clément d'Alexandrie, *Stroma*. 111, 9, 63).

Marcel Simon dans une étude intitulée «A propos de l'Ecole Comparatiste» estime que cette « religionsgeschichtliche Schule » a connu son apogée vers le tournant du siècle et jusqu'aux environs des années 1925-30. Depuis lors, son étoile a considérablement pâli, pour des raisons diverses». Marcel Simon accepte le fait de l'inculturation du message chrétien en disant que « le message chrétien transplanté en milieux gréco-romain libéré, pour se faire mieux entendre, a peu recours à des termes et à des concepts empruntés à ce milieu ¹⁵³. Par contre, P. de Labriolle critique les thèses de cette école en ces termes : «Weingarten a eu le plus grand tort de considérer des ouvrages tels que *la Vie de saint Antoine*, *l'Historia Monachorum*, *l'Historia Lausiaque* comme des recueils de contes, assimilables aux paradoxes des compilateurs grecs, et qui mériteraient à peu près autant de créance que les voyages de Gulliver ; il est aussi imprudent de leur soustraire toute valeur positive que d'accepter en bloc ces récits interminables et foisonnants ou la légende s'est taillée une large place» ¹⁵⁴.

Labriolle croit, néanmoins, que, malgré les reproches que l'on peut lui adresser, Weingarten a rendu service : en effet, par ses critiques, il a obligé les chercheurs qui jugeaient ses conclusions peu raisonnables à dégager les données positives de cette masse de documents.

J. Gribomont admet dans une étude sur le monachisme que les contacts du mouvement monastique avec le Gnosticisme d'une part et avec le Stoïcisme et le Platonisme d'autre part, sont indéniables, souvent utiles, et quelquefois dangereux ¹⁵⁵. Ces contacts cependant, n'ont pas

153 Marcel Simon, *A propos de l'école comparatiste*,

154 P. de Labriolle, *Histoire de l'Eglise*, Fliche –Martin, t.III. voir aussi, Paul Aubin, *Plotin et le Christianisme*, Paris, 1992.

155 *New Catholic Encyclopedia*. Voir aussi son article sur le monachisme au sein de l'Eglise, « Saint Basile, Evangile et Eglise », *Spiritualité Orientale* 36, 1984, pp. 3—20.

atteint le fond du mouvement, comme le prétendent les partisans de l'école comparatiste avec la théorie dépassée des reclus du Serapeum. Il s'agit d'une tendance qui veut trouver les origines du monachisme chrétien dans les traditions ascétiques de l'Égypte pharaonique. Nous comptons revenir sur ce point dans le chapitre consacré aux antécédents du mouvement monastique.

III. L'approche historique :

L'une des questions les plus critiquées que les chrétiens d'aujourd'hui doivent traiter dans un monde de sécularisation, est celle de la compréhension du passé. La science devient la clé de l'avenir. L'histoire est l'acte de l'auto affirmation de l'homme qui prend conscience qu'il a quelque chose à comprendre, à exprimer et à expliquer ¹⁵⁶. L'histoire est la compréhension que l'homme a de lui-même. Nous constatons aujourd'hui un intérêt croissant pour la théologie de l'histoire qui, aux yeux de Claude Geffré, tend à se substituer aux théologies de la parole ¹⁵⁷. On a même parlé de l'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique comme la raison d'être de la crise de l'herméneutique contemporaine. La véritable crise de la pensée théologique dans son rapport immédiat avec l'histoire réside, aux yeux de Ch. Théobald, dans le fait que la pratique historique fait découvrir dans l'épaisseur historique

156 Nikos Nissiotis, "Our History : a limitation or a creative power", *Student World I*, 1965 Genève, pp. 33-43. Voir Hans Kung, *Etre chrétien*, Le Seuil, Paris, 1978 où nous lisons : «Pourquoi donc ne pas réfléchir sur le passé avec sérieux et sans romantisme ? Ce passé ne pourrait-il nous inciter à montrer plus de modestie, à moins étaler notre omniscience infaillible et notre modernité dédaigneuse, à prendre de la distance par rapport au présent et à nous orienter avec plus de circonspection ?», p.46. Et encore « L'histoire et la connaissance historique représentent à nos yeux non pas, comme pour les milieux cultivés du siècle dernier, l'indicateur suprême de la direction à suivre, voire un ersatz de religion à fonction sociale stabilisatrice, mais un instrument essentiel pour se situer dans le présent, une « lumière » au meilleur sens du mot, nous permettant de parvenir à une connaissance et à une action concrètes. », p.47.

157 C. Geffré, *Un Nouvel Age de la Théologie*, pp. 836--102, H.I. Marrou, De la connaissance historique, Le Seuil,

des infrastructures jusque- là inaperçues. Il en résulte la découverte du grand vilain fossé entre l'aujourd'hui et le passé, et l'inquiétude suscitée par le fait que ce passé découvert ne correspondant plus à l'image que la théologie s'en faisait, il ne lui répond plus d'une façon immédiate ¹⁵⁸. Cette présence effective de l'histoire dans notre interrogation sur elle est sans doute ce qui peut permettre d'éviter deux tentations majeures, celle d'exploiter les matériaux historiques uniquement pour asseoir sa spéculation intellectuelle ou ses préjugés sans fondement philologique, et, à l'inverse la tentation du refus du théologien enlisé dans ses découvertes historiques et se lamentant sur la perte d'identité dont le menace cette rencontre avec la conscience historique. Ce qui distingue cette vision de l'histoire des « intransigeants » et des « rationalistes », c'est la confiance qu'elle a de pouvoir réconcilier l'histoire et l'orthodoxie sans tomber dans l'alternative entre une « foi aveugle » ou « une critique dissolvante » ¹⁵⁹. La critique historique que nous voulons appliquer dans notre thèse, doit vérifier le rapport entre un document et la réalité.

L'histoire donc n'est pas un but en soi. Le christianisme n'est pas un humanisme « tout pur » ¹⁶⁰. Aujourd'hui, face aux idéologies séculières de l'avenir, la théologie ne peut pas se contenter de proposer une autre interprétation de l'histoire qui soit à l'opposé de celle des historiens de métier. Elle doit manifester l'efficacité historique du christianisme

158 Greisch et Ch. Théobald notent dans le premier chapitre de l'ouvrage intitulé *La Crise Contemporaine* : « N'est-il pas significatif, pour l'enjeu du débat qui occupera durant cette « Semaine », de constater que, pour parler du rapport entre théologie et histoire, nous sommes obligés de donner la parole en premier lieu à l'histoire elle-même ? Cette présence effective de l'histoire à notre interrogation sur elle est sans doute ce qui permet d'éviter deux tentations majeures, celle d'exploiter les matériaux historiques uniquement pour illustrer une affirmation spéculative, et celle, inverse, du théologien s'enlisant dans les sables mouvants de l'histoire et se lamentant sur son identité qui menace de se désintégrer dans cette rencontre avec l'histoire » *Théologie Historique* 24, 1973, Bechesne p.7-19. ; voir aussi H.I.Marrou, *de la Connaissance historique*, Le Seuil, Paris

159 *Ibid*, p. 13.

160 Hans Kung constate que « Il n'y a pas d'humanistes laïques chimiquement purs », *Etre chrétien*, p. 20.

pour la transformation de l’histoire et de l’homme dans ses dimensions sociales et politiques ¹⁶¹. Dans les écrits qui nous concernent, à savoir les textes monastiques, nous avons affaire à l’Economie Divine dans l’histoire, ou bien avec le dessein de Dieu dans les affaires de chaque jour, le Divin au Quotidien (en copte *kata oikonomia nte efnoute* *κατα οικονομιαν ντε εφνουτε*). Il ne s’agit pas d’un Dieu abstrait, mais de Dieu (*φιλανθρωπος* *Philanthropos*) l’ami des hommes ¹⁶². Il faut remarquer que les textes du mouvement monastique n’ont pas comme but final de faire l’histoire, mais d’édifier à travers l’histoire. Chaque moine copte est devenu par la grâce de la parole une histoire édifiante. Cela n’empêche pas toutefois de trouver dans ces textes des renseignements historiques précieux. L’auteur de « l’*Historia Monachorum in Aegypto* » a bien signalé dès le début de son œuvre ses intentions « j’ai osé me tourner vers ce récit, afin qu’il me vienne, à moi aussi, de leur édifiante utilité « *της αυτών ωφέλιας* » ¹⁶³. Pour les Pères du désert égyptien, la crise n’était pas entre l’histoire et la religion ou la théologie mais entre la falsification des faits historiques de chaque époque à cause des péchés des hommes. Le péché pour ces moines coptes était de laisser du temps vide sans rien faire, tandis que ce temps appartient au Seigneur Jésus Christ. Le temps pour les Coptes, héritiers de la grande civilisation égyptienne et qui se trouvaient au carrefour de grandes courants de pensée, signifie suivre les pas du Christ, le Maître du temps qui ne connaît aucun temps vide. Le temps vide n’a pas le sens métaphysique des Grecs, les Coptes connaissent le « *Kairos καιρός* » plutôt que le « *Chronos χρόνος* », mais avec le sens pratique des Egyptiens : le temps est fait pour être rempli

161 C. Géré, *OP.Cit.*, p.99

162 M. Chaine, « Les manuscrits de la version copte en Dialecte Sahidique des » *Apophtegmes Patrum*, Le Caire, p.1, n° 1

163 J. Gribomont, « *Historia Monachorum* », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Tome 1, pp. 1176-1177.

des choses utiles car le temps vide pourrait être rempli avec un contenu sans intérêt. L'indifférence est le péché. Avoir du temps signifie pour eux avoir du temps pour Dieu. C'est là ce qui équivaut pour eux à recevoir le temps et l'histoire de la main de Dieu ¹⁶⁴. La qualité de notre vie terrestre dépend de la manière dont notre cœur s'occupe de la contemplation de Dieu. Abba Théonas a dit « à cause de la manière dont notre cœur s'occupe de la contemplation de Dieu, à cause de cela, nous sommes entraînés captifs par les passions de la chair ».

IV. L'approche sociologique :

Nous ne sommes plus dans le domaine de la justification rationnelle de la foi chrétienne ni dans l'apologie pour l'histoire que la théologie doit présenter. Nous avons affaire à un courant qui veut étudier la vie monastique à la lumière des changements sociaux et religieux de la période antique. Les chercheurs veulent replacer le phénomène chrétien dans son cadre sociologique et économique. Henry A. Green a consacré une étude bien documentée aux facteurs sociaux, économiques, ethniques qui ont participé à la formation du christianisme en Egypte : « The use of sociological models to map the interaction between social classes and the intersection of economy and christian ideology has the potential of bringing forth a wealth of data to the analysis of orthodoxy and heresy, catholic, coptic and gnostic Christianity in roman Egypt. By locating Christianity in its wider social context the social anxieties felt by particular social groupings can be identified. Their social position in the satisfaction system may help us to understand more specifically

164 Hans Urs Von Balthasar, *Théologie de l'Histoire*, Fayard, 1970

how early Egyptian Christianity adjusted to the commanding ethos of its world»¹⁶⁵.

Cette approche prend comme point de départ « la vie au quotidien ». Peter Brown, le pionnier de cette école de sociologie religieuse dans son ouvrage, *Genèse de l'Antiquité tardive*, veut comprendre le surnaturel dans les enjeux de la vie quotidienne. Comprendre le surnaturel présuppose la compréhension du naturel. La métaphysique ne peut pas être comprise sans la physique. Cet auteur est prêt à critiquer les historiens de la religion classique tardive qui avaient en leur possession très peu de moyens pour expliquer le moment réel des changements dans la croyance religieuse au II^e et au III^e siècles¹⁶⁶.

Peter Brown propose de distinguer les signes de la divinité à travers l'examen des comportements sociaux des Pères du désert : « La civilisation de l'Antiquité tardive, après une longue gestation, était alors formée. Elle allait être une civilisation marquée de façon indélébile, dans le monde séculier et païen autant que dans L'Eglise chrétienne, par un sens de l'ordre enraciné dans la volonté de Dieu. C'est une société où les empereurs règnent, où les évêques gouvernent, et où des hommes

165 Henry A. Green, «The socio-Economic background of Christianity in Egypt», *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1984, pp.100-113. A cause de sa complexité, le monachisme doit être abordé de différents points de vue. Des savants ont tentés de mettre à profit les idées de Max Weber sur le mécanisme du conflit entre les groupes charismatiques au sein de l'Eglise et la hiérarchie établie. Ils ont proposé une nouvelle vision de la première phase du mouvement monastique en Egypte. Les mérites de cette nouvelle direction de recherche –appelons-la, pour simplifier, direction sociologiquement indéniable- ont été que les savants qui la représentent ont soulevé des problèmes qui, auparavant, n'avaient pas été abordés du tout ou n'avaient été traités que superficiellement. Rien d'étrange à cela : le monachisme égyptien avait intéressé jusqu'alors surtout des spécialistes de la patrologie et de l'hagiographie. Le livre le plus sérieux que ce courant ait produit est *Athanasios and the politics of asceticism* de David Brakke. L'étude des rapports entre les moines et la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'elle a été faite dans la ligne weberienne, est certainement justifiée. Cependant, elle n'est pas exempte de dangers. Pour la suite de la discussion, voir Ewa Wipsaycka, « Les recherches sur le monachisme égyptien », *Septième Congrès international d'Etudes Coptes*, Leiden, Hollande, 1997-2000, pp.1-11.

166 « Les moines Coptes n'ont pas écrit des œuvres historiques, mais ont vécu l'histoire dans la vie quotidienne ». P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, éd. Gallimard, 1983, p. 12

et des femmes, aux origines étonnamment humbles pour la plupart, artistes, penseurs, saints, finissent par couvrir la Méditerranée pour les siècles suivants d'une créativité étrange, post-classique, la créativité d'agents humains agissant par la grâce de Dieu.¹⁶⁷ Cette dernière phrase concerne notre sujet puisque ce sont les moines qui agissaient par la grâce de Dieu. H. I. Marrou a écrit de manière judicieuse que «pour les hommes de l'Antiquité tardive, le monde que l'on peut voir, toucher, appréhender par la connaissance sensible, n'était qu'une partie, la plus petite partie, du réel : ils sentaient autour d'eux la présence d'une foule d'êtres mystérieux, supérieurs par nature à la commune-humanité, les uns bienfaisants, collaborant avec la Providence divine pour le bien temporel comme spirituel des hommes, les autres pervers et cherchant à causer à ces mêmes hommes tout le mal possible»¹⁶⁸.

L'approche sociologique est d'importance capitale pour notre sujet dans la mesure où nous voulons examiner le contexte social d'où les premiers moines sont sortis. Dans son étude consacrée à Antoine et à Pacôme, les fondateurs du monachisme copte, Peter Brown ouvre un horizon très important : «à partir des sources comme les paroles des anciens « apophthegmata », nous pouvons espérer obtenir un négatif d'où tirer une épreuve des « points de friction » d'un village égyptien à l'époque du mouvement ascétique»¹⁶⁹. A travers toute l'Antiquité tardive, l'étude

167 *Ibid*, p. 20

168 *Décadence romaine ou antiquité tardive*, Le Seuil, Paris, p. 91.

169 Peter Brown prend le sujet de la vie dans un village égyptien, de point de vue sociologique : «Les villages semblent avoir traversé une crise de la solidarité plus aiguë que les habituelles tensions non résolues de la vie paysanne. L'existence de tensions était aussi ancienne que le village lui-même. Un village était une addition de foyers distincts. Vivre en autarcie, désengagés des contraintes du voisinage, constituait l'idéal qui, bien que jamais atteint, modelait les espoirs des fermiers égyptiens. Le voisinage était toujours sous tension. Les villages d'où venaient les ascètes n'étaient pas habités par les dociles fellahin surimposés de l'imagination moderne, mais par des petits fermiers singulièrement âpres pour lesquels la violence était normale, tant en actes qu'en paroles ». « Celui qui cohabite avec des frères », dit abba Matoès, « ne doit pas être carré mais arrondi, pour pouvoir se tourner vers chacun ». Il poursuivait : « Ce n'est pas par vertu que je vis seul, mais par faiblesse ; ce sont ceux qui vivent qu'en milieu des hommes

du recrutement du mouvement ascétique et de la dotation des grands monastères nous entraîne loin des catégories les mieux connues de la vie sociale de la romanité tardive, nous quittons le grand propriétaire et le paysan dépendant pour la classe plus ambiguë, mais non moins influente, des « fermiers aisés ». Exactement à la même période, cependant, quand les fermiers auraient pu espérer faire leur chemin pour leur compte, sans être entravés par leur voisins, ils se trouvèrent rejetés les uns sur les autres par le poids croissant de l'impôt, dont l'assiette globale était le village. Ainsi, dans la génération où l'individu aurait pu espérer réussir mieux que jamais à « faire cavalier seul », les tensions et frictions de la vie locale s'imposèrent de nouveau à eux d'une façon particulièrement âpre. Le désengagement «*anachôresis αναχώρησις*» était le réflexe des fermiers égyptiens en position difficile ¹⁷⁰. Donc, l'*anachôresis αναχώρησις* était un phénomène bien répandu dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. L'influence socio-religieuse des juifs résidents à Alexandrie sur le christianisme naissant est énorme. Cette influence de la communauté

qui sont forts» pourtant il était hors question de se dissocier. Car l'insécurité économique, les exigences de l'impôt, la discipline inéluctable de l'eau, la coopération indispensable au contrôle de précieuse eau de Nil forçaient des maisonnées dont la tendance naturelle était l'égotisme à un contact et à une collaboration de tous les instants, humiliants, lourds de frictions avec les autres», « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », *Génèse de l'Antiquité Tardive*, Editions Gallimard, 1983, pp.161-195.

170 *Ibid*, p. 167—177. Michel Chauveau, dans son ouvrage, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, souligne les conditions de vie et les origines du phénomène de l'anachorésis dans la vie des paysans de l'Égypte ancienne : « Pourtant, en apparence, l'arrivée des Ptolémées n'a que légèrement perturbé la vie difficile des paysans égyptiens. Prenons l'exemple du paysan royal. Par l'intermédiaire du scribe de son village, il reçoit du pharaon une parcelle de terre royale à exploiter selon des objectifs établis à l'avance par le pouvoir central. A l'issue de la récolte, le paysan rétrocède la moitié de son gain à l'Etat pour s'acquitter du loyer. A cette somme exorbitante s'ajoutent diverses taxes ainsi que le prix des semences qu'il doit rembourser au pharaon. Au bout du compte, il ne lui reste pas plus d'un tiers de ce qu'il a récolté. Une situation si difficile que certains paysans fuient leurs terres, ainsi que le révèlent les papyrus de Wénon, intendant d'un domaine dans le Fayoum au IIIe siècle avant J.-C. Ce phénomène, appelé anachorésis, n'a cessé de se développer au cours de la dynastie lagide, mettant parfois en péril la production», *Les Cahiers de Science Vie*, n° 99, Juin- Juillet, 2007, pp. 54-55. Les Coptes d'aujourd'hui vivent cette forme d'anachorèse dans leur vie quotidienne, La persécution de l'Etat Islamiste, la marginalisation de l'élite copte, l'interdiction aux coptes d'accéder aux postes importantes dans la vie du pays, la propagande anti-chrétienne diffusée par les médias, tous ces facteurs ont fait que le Copte d'aujourd'hui a choisi l'anachorèse intérieure pour avoir la paix.

juive sur le christianisme égyptien a été terriblement négligée. On ne peut négliger l'influence des Psaumes sur la spiritualité liturgique copte¹⁷¹. Aujourd'hui, grâce aux efforts de la revue *Le Monde Copte*, beaucoup d'études sur le rôle essentiel des juifs d'Égypte dans la formation du christianisme naissant ont été faites¹⁷². Les travaux relativement récents de «*The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, California*», ont jeté une grande lumière sur la communauté juive en Égypte à l'aube de l'ère chrétienne. Henry A. Green a constaté ce phénomène : «The Jewish community in Egypt was large and prominent enough to attract «teachers» of many kinds. In the first century C/E ten to fifteen percent of the Egyptian population was Jewish. Alexandria, in Mommsen's words, was almost as much a city of the Jews as of the Greeks. Jewish proselytism was encouraged ; Matthew, Juvenal, Dio, Philo, and Seneca all mention it».¹⁷³ Dans une autre étude sur les juifs en Égypte, A.F. J. Klijn a étudié les sources du christianisme ancien en

171 Les relations entre les Psaumes et les hymnes de l'Égypte ancienne ont été étudié par André Barucq dans son ouvrage, *L'expression de la louange Divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Institut Français d'Archéologie orientale, le Caire, MCML.XII. Pour la place des psaumes dans l'Église copte à l'époque patristique, voir, G.C. Stead, *St. Athanasius on the Psalms, Vigiliae Christianae*, 39, 1985, pp.65-78. Aussi, J. David, *Les éclaircissements de saint Athanase sur les Psaumes*, *Fragments d'une traduction Copte*, Proche Orient Chrétien, 24, 1924, pp.3-57.

172 Les égyptologues ont commencé à se pencher sur les rapports entre les Juifs et les Égyptiens : «Le premier événement important qui atteste le début des relations égypto-hébraïques est enregistré dans la tombe du nomarque Khnoum-Hotep, tombe du Moyen Empire égyptien (entre les XIX e et XVIIIe siècles avant notre ère), Beni-Hassan, en Moyenne Égypte. Voir le dossier consacré à L'Égypte et la Terre Sainte, *Le Monde Copte*, Limoges, 1993, n° 23, pp.21. Dans le même ouvrage, Henri Cazelles, dans son article « Égypte et Terre d'Israël, deux civilisation en contact » souligne que : «La présence juive en Égypte hellénistique sera soumise à bien des alternances de faveur et de persécution. Elle n'en aboutira pas moins à des résultats culturels importants : Alexandrie et ses quartiers juifs ,la traduction grecque de la Torah, au temps de Ptolémée II Philadelphie (285-246), le temple de Léontopolis et même les textes du tombeau de Pétosiris. La présence égyptienne en terre d'Israël se manifeste surtout au temps des Ptolémées. Certes les armées d'un Ptolémée III traversent le pays et un trafiquant comme un certain Zénon rançonne quelque peu le pays. Le grand prêtre protège difficilement sa petite communauté. Mais les écoles de sagesse savent encore s'inspirer de modèles égyptiens ; L'Ecclésiaste doit quelque chose au pessimisme du vieux Néferty et au chant du harpiste ; la «satire du métiers» devient l'éloge du scribe de la Torah chez le Siracide», pp.25-30.

173 Henry A. Green, "the Socio-Economic Background of Christianity in Egypt", the *Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1984, p.110.

Egypte et est arrivé à la conclusion suivante : «This is sufficient to show that, according to early christian traditions, Christianity in Egypt was of a Jewish nature».¹⁷⁴

V. Nouvelles orientations dans la recherche sur les origines du monachisme égyptien :

Il est clair que chaque tendance dont nous venons de parler marque un tournant dans l'histoire de la recherche sur les origines du monachisme copte. Mais les savants de l'après-guerre ont fait preuve d'un réalisme admirable. Ces savants ont bien su profiter des progrès accomplis dans le domaine des études égyptologiques et coptologiques. L'Égyptologie est une science récente qui est née de l'aventure de Bonaparte en Egypte (1798-1801). Cette expédition de Bonaparte en Egypte a ouvert, à travers l'œuvre immense de la «Description de l'Égypte», la vallée du Nil et ses monuments aux recherches des archéologues, des historiens, des coptologues et des théologiens¹⁷⁵. Nicolas Grimal a écrit par rapport à la science de l'Égyptologie : «Ce n'est pas le moindre paradoxe de l'égyptologie - une des plus jeunes sciences appliquées aux périodes de l'Antiquité les plus anciennes, si l'on veut bien considérer qu'elle naquit il y a seulement un peu plus d'un siècle et demi avec Jean-

174 A. F.J. Kiln, "Jewish Christianity in Egypt", *the Roots of Egyptian Christianity* : «We have already mentioned that a consensus exists with regard, at least, to a considerable influence of Jewish Christianity in Egypt. It is striking that this seems to be corroborated by a number of traditions about the origin and early development of Egyptian Christianity. The oldest source is Acts 18: 24-25, New Testament, where it is said that an Alexandrian Jew named Apollo's» p. 161. Voir aussi, Wiener, "The relations of Egypt to Israel and Judah in the Age of Isaiah", *Ancient Egypt*, t. XV111,1973 ,pp.6-20.

175 Lettres et journaux écrits pendant le voyage d'Égypte, Paris, 1986 pp. 1-XX-XXX. Aussi *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. On ne peut pas passer inaperçue l'œuvre gigantesque du savant français J. F.Champollion., Lettres et journaux pendant le voyage d'Égypte, Paris, 1986, Voir aussi, G.Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* Paris, 1959E. Drioton, *L'Égypte, Des origines à la conquête d'Alexandre*, 6 éd. Paris, 1984. Voir aussi, Dominique Valbelle, *L'Égyptologie*, coll. *Que sais-je ? No 1312*, Paris, 1991. voir aussi ,G. Posener, *L'Égyptologie*, dans, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, 1988 pp.98-99.

François Champollion - , que d'être, grâce à l'emploi des techniques les plus récentes, à la pointe de la recherche des origines de l'humanité»¹⁷⁶. Les savants ont aussi découvert les racines de l'âme égyptienne. Cette redécouverte de l'âme éternelle de l'Égypte a aidé les chercheurs à réexaminer l'histoire de la chrétienté sur la terre des pharaons. Il s'agit, en les situant chroniquement, de M. L. Th. Lefort, (1910-1959), de François Dumas (1915-1984), de P. Du Bourget (1910-1988), et, actuellement, de cette initiative qui vient de l'un des fils de l'Égypte, égyptologue de métier, coptologue enraciné avec sa famille dans la tradition vivante de l'Égypte pharaonique et chrétienne, le professeur Ashraf Sadek et la revue dont il est le Directeur, «Le Monde Copte», revue qui a l'originalité d'essayer de faire la synthèse de toutes les études et des recherches sur l'Égypte pharaonique et chrétienne.

a) Mgr L. Th. Lefort et la tradition copte (1879-1959) :

L'œuvre scientifique de Mgr Lefort a marqué une date et un tournant décisif dans l'histoire des études égyptologiques et coptologiques. Avec lui la coptologie et le monachisme chrétien ont trouvé leurs racines égyptiennes car la culture hellénistique ne suffit pas, à elle seule, pour avoir une image claire de la mentalité et des comportements des Coptes. Il a beaucoup contribué à remettre le christianisme égyptien dans son contexte historique et géographique propre. Il est convaincu que la littérature chrétienne de l'Égypte, loin de rompre avec le passé de l'Égypte s'est

176 Nicolas Grimal dans l'introduction de son ouvrage sur l'Égypte signale les difficultés de tenter d'écrire une histoire de l'Égypte en ces termes : «Ecrire une Histoire pharaonique ne présente plus, de nos jours, l'aspect aventureux qu'une pareille tentative conservait encore au tournant du XXe siècle : G. Maspero composait alors, en plein essor du scientisme, sa monumentale Histoire des Peuples de l'Orient Anciens etc., et, quelques années plus tard, J.H. Breasted son *History of Egypt*. Ces deux ouvrages sont, aujourd'hui encore, à la base de la majorité des synthèses. Il n'y a pourtant pas si longtemps à l'échelle des autres Histoires, le poids de la Bible et de la tradition classique rejetaient la civilisation égyptienne dans un flou dont les grandes querelles chronologiques passées, du XIXe siècle au nôtre, portent encore témoignage», *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Fayard, 1988, p.7. Voir aussi, Jean Vercoutter, *L'Égypte Ancienne*, Que sais-je ? Puf, Paris, 1946.

greffée sur la vieille tradition nationale et s'en est constituée l'héritière directe. Dans une étude, qui à notre connaissance est la première de son genre, Mgr Lefort a établi un lien entre la pensée d'Amen-em-ope, le sage égyptien, et les enseignements et les intuitions spirituelles de St. Pacôme l'égyptien qui, après sa conversion au christianisme, a fondé le monachisme cénobitique ¹⁷⁷. En ce concerne notre sujet, à savoir le monachisme égyptien comme révélateur de l'âme copte, il a établi, contrairement à l'opinion généralement accréditée, que la vie ¹⁷⁸ de saint Pacôme a été originairement écrite en copte. Il l'a située par rapport à la vie grecque. Celle-ci est considérée, depuis le travail de P. Ladeuze comme la source de toutes les autres versions ¹⁷⁹. Or Mgr Lefort montre qu'elle n'est qu'une compilation dont certaines parties sont manifestement traduites du copte¹⁸⁰. Pour mieux comprendre l'importance de l'œuvre de Mgr Lefort et sa place dans l'histoire de la recherche des origines du monachisme, il faut étudier les *Mélanges* offerts à sa mémoire par ses disciples ¹⁸¹. Nous reviendrons sur les travaux de Mgr Lefort dans le chapitre consacré aux sources dont nous disposons pour étudier le monachisme copte. L'originalité de son travail réside dans le fait qu'il est l'un des premiers à avoir étudié la vie monastique dans son cadre

177 Mg., L.TH.Lefort, « St. Pacôme et Amen-em-ope », *Le Muséon XL*, (1927), pp. 65-74. Pour une étude approfondie de la personnalité du sage égyptien, voir Vincent Pierre Michel Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 2007. L'enseignement de Ptahhotep est le plus célèbre et le plus important des 17 «enseignements» qui nous sont parvenus de l'ancienne Egypte. L'édition de Z. Zaba, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, est le plus complet. Claire Lalouette en a fait une traduction française dans son ouvrage «Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte», Paris, 1984. Voir aussi, Claire Lalouette, *La Littérature Egyptienne*, Que sais-je ?, Puf, Paris, 1981.

178 *Dictionnaire de la Spiritualité*, Tome 2, coll.404-416. et Tom 4, coll. 936-982.

179 P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme Pacômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du Ve siècle*, Louvain, 1898, cf. le compte- rendu de Mg. Lefort sur ce travail dans RHE XXI, (1925) ;p. 103..

180 *Ibid*

181 *Le Muséum*, LIX, 1946.

historique et culturel propre, en respectant son originalité évangélique. Il s'agit d'une nouvelle tendance plus attentive à l'objectivité des faits. Nous sommes vraiment loin de la tendance apologétique peu attentive aux faits historiques. L. Th. Lefort avait déjà combattu en son temps l'idée courante que les lettrés égyptiens ne parlaient et n'écrivaient que le grec et que les moines vivaient isolés de tout contact avec la vie intellectuelle et ecclésiastique ¹⁸². Les chercheurs contemporains n'acceptent pas la thèse défendue par l'éminent et fougueux défenseur de la littérature copte de faire de l'évêque d'Alexandrie lui-même un écrivain copte, auteur de traités ascétiques directement rédigés en cette langue et dont se seraient inspirés Pacôme et, plus tard, Chenouté ¹⁸³. Mgr Lefort avait, à son époque, l'originalité d'attirer l'attention des chercheurs dans le domaine de la coptologie sur les rapports entre le grec et le copte en Egypte, en critiquant sévèrement la thèse selon laquelle les savants croyaient que plus un texte était farci de mots grecs, plus sûrement il était traduit du grec et ils expliquaient la présence de nombreux mots grecs, en particulier dans *la Bible*, par l'incapacité, dans laquelle se seraient trouvés les traducteurs, de repérer dans leur langue un correspondant adéquat au terme grec ¹⁸⁴.

182 Annick Martin, *Athanase D'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe Siècle (328—373)*, Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1996, p. 667. Les chercheurs se posent la question de la relation des moines coptes avec la langue grecque. Ainsi, Enzo Lucchesi : « Chénouté a-t-il écrit en Grec ? » volume offert au Père Yves Raguin, pp.201-208, Desclée de Brower, Paris, 1998.

183 *Ibid*, p. 668---669. Athanase, n'a pas seulement écrit en copte, mais il avait la mentalité d'un Egyptien, selon le témoignage de J.G.Milne, dans son ouvrage, *A history of Egypt under Roman Rule* London, 3^e ed., 1924, p85 : «The charge that Athansios levied a tax in support of the Church illegally, thereby reviving a custom found in Egyptian religion». Voir aussi Enzo Uccchesi, «Un pseudo-apochryphe d'Athanase en copte», *Analecta Bollandiana* 115, 1998, pp. 241-248.

184 Mgr. L. Th. Lefort, «Gréco –Copte», *Coptic Studies in honour of Walter Ewing Crum*, 1950, the Byzantine Institute, Boston, 1950, pp.65-71. Sur l'oeuvre de L. T. Lefort, on pourra consulter le numéro entier du Muséum qui lui fut dédié en 1946. On y lira en particulier l'article de P. Peeters, « L'édition critique des Vies coptes de saint Pachôme par le Prof. Lefort », p. 17-34, et celui de J.Vergote, « L'oeuvre de L.T.Lefort », p.41-62.

b) François Dumas et l'âme égyptienne (1915-1984) :

Le travail de Mg. Lefort ne s'est pas arrêté là. Mais si ce dernier est l'éditeur des textes égyptiens, on peut dire que F. Daumas, avec ses travaux sur l'Égypte ancienne, nous a aidé à redécouvrir l'âme égyptienne dans sa grandeur¹⁸⁵. L'un des secrets de l'âme égyptienne réside dans l'unité entre l'amour de la vie présente et le sens du divin¹⁸⁶. Dans cette étude F. Dumas a également parlé de l'existence d'une tendance ascétique dans l'Égypte des temps pharaoniques. Les travaux de F. Dumas ne se limitent pas aux grands thèmes de la civilisation égyptienne, mais il parle aussi en spécialiste des mouvements ascétiques en Égypte avant le monachisme chrétien. Nous savons qu'il y a eu des antécédents à la vie monastique chrétienne. Antoine Guillaumont avait déjà parlé des communautés des Esséniens et des Thérapeutes¹⁸⁷. Ce qu'il y a de nouveau dans l'étude de F. Dumas se situe dans le fait qu'il a essayé d'établir un lien entre la littérature prophétique et exégétique égyptienne et les communautés esséniennes¹⁸⁸. Il conclut de cette étude : « comme ils ont connu la pensée grecque, les juifs orthodoxes, les Esséniens, peut-être même les Thérapeutes, ont pratiqué la pensée égyptienne et l'ont utilisée ». Le même auteur a également écrit l'introduction à l'édition

185 F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, éd. Arthus, Paris, 1987, en particulier le chapitre VII consacré à la Religion et la pensée, pp. 219—310.

186 F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Etudes Carmélitaines ; Magie des Extrêmes, 1952, pp. 92-141 : « S'il est un peuple au monde qui a aimé la vie, c'est sans aucun doute celui de l'antique Égypte. S'il n'a pas lancé quelqu'un de ses héros, comme Babylone a fait pour Gilgamesh, en une quête anxieuse de la plante de vie, tous les monuments qui nous restent de son étonnant passé nous disent la joie qu'il a désiré emporter dans l'autre monde ce qui faisait l'essentiel de sa joie terrestre. On est frappé, quand on visite la nécropole de Saqqarah, par exemple, de l'amour de la vie qui déploie sur les parois des tombeaux les scènes multiples... »

187 A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité Orientale 30, 1979, Belle Fontaine, pp.13-23.

188 *Ibid*, p. 13.

critique de Philon d'Alexandrie sur la vie des Thérapeutes. Il s'agit d'un précédent important au mouvement monastique chrétien. Etant donné l'importance des Thérapeutes dans l'histoire du mouvement monastique, nous comptons y consacrer un chapitre pour étudier les antécédents de la vie monastique chrétienne. Nous aurons également l'occasion de revenir sur les travaux de F. Daumas dans le chapitre consacré à la sagesse des Egyptiens.

c) Pierre du Bourguet (S.J.) et l'apport des Coptes au patrimoine universel (1910-1988) :

Le troisième nom qui fait autorité dans le domaine des études sur le christianisme égyptien est le regretté Père Pierre du Bourguet. Il a eu des connaissances de première main puisqu'il a été Conservateur de la section copte au Musée du Louvre. Comme son maître, le Chanoine Etienne Drioton, c'était un égyptologue se consacrant tout autant à l'étude de l'Egypte chrétienne qu'à celle de l'Egypte pharaonique. Il mit à la fin de sa vie le sceau de son œuvre de coptisant en publiant en 1988, l'année même de sa mort, un livre intitulé "Les Coptes", méritoire synthèse destinée à faire connaître à un large public une communauté qu'il estimait, à juste titre, trop méconnue, sa langue, son histoire, ses activités littéraires et artistiques ainsi que sa condition présente ¹⁸⁹. P. du Bourguet croyait à l'apport des chrétiens d'Egypte au patrimoine universel puisque il s'agit du titre de l'article qu'il a rédigé en 1964 ¹⁹⁰. En ce qui concerne le monachisme égyptien, il écrit « Antoine, Pacôme, Chenouté, trois noms d'égyptiens, mais représentatifs de l'esprit Copte

189 Antoine Guillaumont, « Pierre du Bourguet » *Le Monde Copte* n° 16, Limoges, 1989, p. 100.

190 P.D.Bourguet, « L'apport des Coptes au patrimoine universel », *Mémorial du cinquantenaire de l'Ecole des Langues Orientales Anciennes l'Institut Catholique de Paris*, p. 147.

et, par conséquent, un de ses fruits authentiques¹⁹¹. Cela n'empêche pas l'auteur de poser la question de l'existence des antécédents de la vie monastique en Egypte. Une sorte d'anachorétisme peut expliquer, au Moyen Empire pharaonique, l'emploi des statues placées dans les temples comme substituts de personnages en attitude de contemplation. En outre, il faut signaler sous les Ptolémées, les inspirés du dieu Kato qui se retiraient individuellement dans un temple ou un Serapeum sanctuaire dédié au dieu Sérapis¹⁹². Des communautés s'étaient également constituées, formées de Juifs hellénisés ou de Thérapeutes à Alexandrie, de Juifs esséniens à Eléphantine, et ce dès le I^{er} siècle de notre ère..

Peu avant sa mort, P. du Bourguet publia un article intitulé «Pierres d'attente dans L'Egypte antique pour le monachisme chrétien»¹⁹³. Il semble que ce soit la première fois que la question ait été posée en ces termes explicites. On est bien loin de l'exagération de la thèse de l'école comparatiste, comme on est aussi loin de l'ambiguïté de la tendance apologétique trop peu attentive aux sources philologiques et aux faits historiques. Avec Pierre du Bourguet, nous sommes au cœur du problème des rapports éventuels entre le monachisme chrétien et la terre du pays de pharaons et du Nil, pays où naquit le mouvement qui a bouleversé l'image religieuse de l'Antiquité tardive. L'éminent coptologue nous amène dans le droit chemin puisqu'il nous invite à faire un effort, scientifique bien entendu, pour aller au-delà des signes évidents et saillants qui lient l'Egypte antique au christianisme. Il voudrait interroger aussi les usages, les tendances, les propensions d'esprit, soit

191 P. D. Bourguet, *Les Coptes*, coll. « Que sais je ? », n° 2398, PUF, Paris, 1992, p.48 et, en particulier, le chapitre sur «L'Egypte terre d'élection du monachisme chrétien», p. 49-65.

192 Nous reparlerons en détails de ces reclus de l'Egypte ptolémaïque dans le chapitre intitulé «les antécédents du mouvement monastique chrétien».

193 Mélanges Guillaumont, *Cahiers d'Orientalisme XX*, (1988), Genève, Patrick Gramer, pp. 41-46.

générales soit diffuses, qui pourraient avoir préparé en profondeur l'âme égyptienne ancienne au mode de vie monastique, réalités dont les signes directs et saillants ne seraient que les « bulles visibles »¹⁹⁴. Il est plus intéressant d'interroger l'âme égyptienne et de la laisser parler que de faire de hâtives comparaisons non fondées scientifiquement¹⁹⁵. Il s'agit bien de ce que nous appelons le cadre historique et géographique auquel nous consacrerons tout un chapitre. Nous espérons approfondir cette initiative du P. du Bourguet. L'aspect du pays, dont les déserts occupent 95% du territoire, la conception transcendante de Dieu au sein de l'Égypte ancienne, le rôle du Silence du cœur dans la relation entre Dieu et sa créature, sont parmi les points importants de l'étude de P. du Bourguet. Deux points méritent encore d'être soulignés. Le premier concerne le rôle joué par les démons, d'abord dans la vie des anciens Égyptiens, puis, ensuite, dans la vie d'Antoine et dans le monachisme égyptien¹⁹⁶. Pierre du Bourguet s'inquiète de l'ingratitude des historiens à l'égard des Coptes, qui, « trahis pendant la période gréco-romaine par leurs élites, asservis sous la botte musulmane, écrasés aux yeux des archéologues par la découverte des monuments pharaoniques, voient, aujourd'hui seulement, émerger leur rôle des ombres du passé, le plus ancien comme le plus récent. Si ce passé ne peut, par la faute des circonstances, prétendre au rayon d'action des plus grandes civilisations, ses rapports demeurent sur bien des points des plus déterminants et même des plus éclatants. Il serait temps de lui rendre justice. L'histoire non seulement s'honorerait, mais ne pourrait qu'y gagner. »¹⁹⁷ Pierre du Bourguet souligne l'originalité

194 *Ibid*, p. 41.

195 Un exemple de ces comparaisons non fondées, voir G. Meautis, « *l'origine égyptienne de l'idée de transsubstantiation* », RHR 8, 1883, pp. 5-7.

196 P. du Bourguet, op. Cit. p. 44

197 Pierre du Bourguet : « Le rôle des Coptes a été triple. Héritiers dépossédés d'un passé prestigieux, les Coptes ont sauvé de ses ruines des éléments dont les autres peuples leur sont redevables.

du monachisme copte : les Coptes sont capables de création proprement dite, c'est là qu'intervient la formation du monachisme chrétien. «On a pu essayer de rattacher celui-ci aux katochoi κάτοχοι, sorte d'ascètes passant des périodes de leur vie dans des temples pour y accomplir un vœu. L'organisation la plus ancienne d'une communauté est sans doute celle des monastères esséniens des environs de la mer Morte. Les idées, comme le pollen, traversent les continents, elles enjambent même les siècles. Il reste que l'institution monastique née en Egypte est d'un autre ordre que ces premières formes, isolées ou groupées, de recherche de la solitude. Son aspect extérieur n'est évidemment pas sans analogie avec l'une comme avec l'autre. « Il y a quelque chose du κάτοχος dans chaque ermite, mais celui-ci recherche, et pour le reste de son existence, l'espace infini du désert plutôt que l'abri d'un lieu officiel de prière».¹⁹⁸ Pierre du Bourguet ne croit pas que la persécution soit la seule «raison d'être» de la naissance du monachisme égyptien : «C'est, peut-être, la persécution qui a fait fuir Paul de Thèbes, et d'autres comme lui, dans le désert, mais elle eût été incapable par elle-même de susciter des vocations d'ermite». Il croit, au contraire, qu'il s'agit d'un mouvement évangélique c'est à dire inspiré de la Parole du Christ «C'est en revanche, l'audition et la force de la parole du Christ – « Si tu veux devenir parfait, va, vends tous tes biens, prends ta croix et suis-moi - » qui transforment Antoine en anachorète à l'orée de son village, c'est la curiosité publique qui le précipite dans le désert, c'est l'afflux des

S'arrachant d'abord à l'emprise alexandrin et s'essayant à la liberté, mais devant bientôt et pour des siècles courber la tête sous le joug musulman, ils ont réussi à concevoir des formes d'art vigoureuses dont on s'aperçoit qu'elles se retrempe, au milieu de conditions pourtant dévalorisantes, dans les plus profondes tendances pharaoniques. Le phénomène a pu se réaliser sous l'inspiration d'une pensée religieuse nouvelle - la pensée chrétienne - et celle-ci a orienté un goût de l'absolu, issu des racines ancestrales, vers la création d'une forme de vie originale qui a fait école jusqu'aujourd'hui», « L'Apport des Coptes au Patrimoine Universel » T.I, *Le Monde Copte*, n° 25-26, Limoges, 1995, pp. 15-28 . On trouve dans cette étude une bibliographie actualisée sur les Coptes.

198 *Ibid*, p. 25-26.

disciples qui l'oblige à fonder le premier embryon d'une communauté se réunissant seulement le samedi et le dimanche pour la prière et le repas en commun»¹⁹⁹. Le cénobitisme pacômien, pour Pierre du Bourguet, prend en compte la nature humaine et la vie en groupe. C'est l'Égypte qui a engendré, grandi, nourri le phénomène du monachisme. L'apport des Coptes au patrimoine de l'Église universelle se situe, concrètement, dans la propagation du monachisme au point que ses eaux allaient battre tous les rivages chrétiens et susciter les grands ordres religieux autant que les nombreuses congrégations d'Orient comme d'Occident sous des formes très diverses, y compris apostoliques et missionnaires, mais toutes portées, quelque soit leur aspect extérieur, par la parole du Christ qui avait frappé au cœur d'Antoine. De cet héritage de la littérature monastique, combien d'auteurs de spiritualité, aussi bien orientales qu'occidentales, se sont-ils inspirés - depuis Basile, Cassien ou Benoît jusqu'à Ignace de Loyola - autant dans la composition des règles monastiques et religieuses que dans la doctrine du « discernement des esprits » et dans l'ascétisme en général²⁰⁰. La communauté chrétienne copte est une grande source d'espoir pour l'Égypte et pour tous les chrétiens du monde. Les travaux des savants qui ont essayé d'établir un lien entre les chrétiens égyptiens

199 *Ibid*, p.26.

200 *Ibid*, p.26. Concernant le monachisme égyptien, un autre chercheur, lui aussi d'origine copte, a écrit : «Mais plus important, peut-être, pour la tradition chrétienne, aura été le monachisme des Pères du désert, «inventé» par des hommes du pays profond comme Antoine, Macaire et Pacôme, tous originaires de la Vallée du Nil. Et ce «martyre blanc» avait succédé au terrible martyre du sang que les chrétiens d'Égypte, plus que leurs frères d'autres régions de l'Empire Romain, ont subi, en particulier, durant la dernière persécution païenne déclenchée par Dioclétien et son successeur Sévère. Ce n'est pas le fruit du hasard si l'ère chronologique adoptée par l'Église copte, l'«ère des martyrs», commence justement avec le début du règne de Dioclétien, en 284 de l'ère dite chrétienne. On a trop facilement tendance à circonscrire à ces exploits la contribution de l'Église égyptienne à l'Église universelle. A partir du milieu du Ve siècle, elle fut obligée de s'éloigner des Églises Romaine et Byzantine, conjointement avec les Églises orientales dites «orthodoxes» et appelées «monophysites» par Rome et Byzance ; l'invasion arabo-musulmane du VIIe siècle aurait accentué, à jamais, cet isolement», Adel Youssef Sidarous, « Les Coptes et le christianisme universel », *Le Monde Copte*, n°25-26, pp.29- 33.

et leurs ancêtres sont prolongés aujourd'hui par les études que publie *le Monde Copte*.

d.) La revue « *Le Monde Copte* », et la redécouverte des Coptes de jadis et d'aujourd'hui²⁰¹.

Ashraf Sadek a essayé de trouver en Egypte pharaonique une sorte de spiritualité du désert à partir des textes des poèmes mystiques dédiés à la déesse Meretsger ²⁰².

L'originalité dans cette approche réside dans le fait qu'elle s'intéresse à toute la civilisation copte, de ses origines pharaoniques jusqu'à nos jours, en essayant d'éclairer la situation contemporaine par l'étude historique. *Le Monde Copte* s'efforce depuis bientôt vingt ans, avec un souci d'objectivité et d'authenticité, de participer à cet effort au service de la culture, des Coptes et de l'Egypte ²⁰³. La genèse de la revue a eu lieu à Paris, où se trouvait le siège social, pendant les années

201 *Le Monde Copte*, n° 25—26 pp. 69--78

202 Ashraf Sadek, « Du désert des Pharaons au désert des Anachorètes », *Le Monde Copte*, n°21-22, pp.5-14. Nous ne pouvons pas terminer ce chapitre sur les différentes approches du monachisme égyptien dans le passé récent sans parler de la revue *Le Monde Copte* qui voudrait continuer les travaux des grands savants qui ont essayé d'établir les liens entre les chrétiens égyptiens et leurs ancêtres. La revue *Le Monde Copte* a été fondée en 1976. Elle est née d'une rencontre providentielle entre quatre personnes : Mgr Marcos, évêque copte orthodoxe de France, Mgr Athanasios, alors chorévêque, Pierre de Bogdanoff, un intellectuel français d'origine russe et Ashraf Sadek. Ce dernier, Français d'origine copte Titulaire d'un doctorat en Egyptologie, a fixé comme buts : faire connaître le monde copte, si riche de passé, si étendu dans la réalité présente et initier l'Occident à ses trésors spirituels et artistiques . Dès son origine, la revue a été animée par un copte enraciné dans l'Egypte des pharaons, par un Egyptologue français d'origine égyptienne, issu d'une famille copte, chrétien engagé dans la lutte pour les droits des Coptes. Après des années de travail scientifique dans le domaine de l'Egyptologie et de la coptologie, la Revue réaffirme ses engagements d'être une revue à vocation essentiellement culturelle, voulant refléter les traditions authentiques enracinées dans l'Egypte des pharaons. *Le Monde Copte* est devenu, depuis les années 1990, une collection encyclopédique.

203 Bernadette Sadek, « La Revue Copte : Genèse et Histoire », *Le Monde Copte*, n°25-26, pp.69-82. Voir aussi Ashraf Sadek, « Encore le Monde Copte, Promesses, Projets et Rêves », *Ibid*, pp.83-86.

1975-1976. A la mort de Pierre de Bogdanoff, en 1986, le siège social de l'association «Le Monde Copte» fut transféré à Limoges^{204 205}.

Conclusion

Nous voudrions terminer ce chapitre consacré à l'histoire de la recherche sur le monachisme chrétien comme phénomène inculturé dans l'âme égyptienne par quelques remarques. Nous constatons que cette recherche possède une longue et riche histoire. Nous ne sommes pas encore très éloignés de la tendance apologétique. On ne repousse plus l'originalité évangélique du mouvement monastique. Bien au contraire, les études les plus récentes mettent l'accent sur cette originalité évangélique : D. Burton–Christie a publié une étude intitulée *La Parole de Dieu dans le Désert* qui analyse la nature de la relation que les moines coptes ont établi avec le texte des Ecritures sans avoir des préjugés. Les Pères du désert se sont montrés très prêts à entrer dans un dialogue risqué avec les Ecritures. Ils ont laissé derrière eux leurs préconceptions du monde pour donner une chance à la parole divine de les conduire dans le monde de textes sacrés²⁰⁶.

204 *Le Monde Copte*, n° 25-26, p.73. Ashraf Sadek devenait président de l'association «Le Monde Copte» et Directeur de la revue, tandis Bernadette Sadek était nommée rédacteur en chef.

205 *Le Journal Copte, Wattani*, Edition Française, 1er Juillet 2007, p.6. «Le travail de l'équipe de la Revue ne se limite pas au domaine de la recherche, mais il contribue également à la connaissance du patrimoine copte et spécialement, des icônes, par le grand public. Ainsi, une des plus belles expositions d'icônes, sous la présidence de son excellence Monsieur Boutros Ghali, ex-secrétaire général des Nations unies, actuel président de l'Organisation des droits de l'Homme, et président honoraire de l'Association «Le Monde Copte» fut organisée par Ashraf Sadek, égyptologue à l'Université de Limoges à l'occasion de la commémoration de l'iconographe de réputation mondiale Isaac Fanous. L'exposition a été d'abord présentée en l'église Notre Dame de Versailles du 11 mai au 3 juin 2007 selon le souhait de Mgr Eric Aumônier, évêque de Versailles et maire de Maurepas. L'exposition a été ensuite présentée à Maurepas du 3 au 30 juin. On retrouve dans ces icônes l'esprit traditionnel inspiré de notre patrimoine copte mais les artistes ont su ajouter quelques aspects traduisant l'évolution de l'icône tant sur le plan « intérieur » que dans la forme extérieure. En tête de l'exposition, au centre d'icônes magnifiques, se trouve une icône de grande taille, consacrée au voyage de la Sainte Famille, œuvre de l'iconographe Raef Ramzy.

206 Dr. Burton Christie, *The Word in the Desert, Scripture and The Quest for Holiness in Early Christian monasticism*, Oxford, 1993 : «The desert fathers show themselves again and again

Nous avons remarqué aussi que nous ne sommes pas encore éloignés des anciennes méthodes de travail, dans la mesure où nous assistons à un retour de la tendance comparatiste. On essaie, à tout prix, de trouver des analogies païennes avec les institutions monastiques chrétiennes.

Nous envisageons de commencer le dossier en examinant la question la plus « délicate » : les sources dont nous disposons pour étudier le mouvement monastique depuis la naissance d'Antoine en 251 jusqu'à la mort de saint Athanase en 373²⁰⁷. Après avoir examiné nos sources, nous replacerons ces documents dans leur contexte culturel et social égyptien propre, ce contexte étant le produit de l'âme égyptienne, que ce soit avant ou après sa conversion au Christianisme.

willing to enter into a risky conversation with the texts, to suspend their former understanding of the world of the sacred texts . One of the central dramas in the desert literature concerns how those who have come to the desert will allow their horizons to be expanded and changed by the horizon of the sacred text. It is at this moment of transformation that the meaning of the text is realised, and this realisation largely determines how holiness was understood in the desert. The texts themselves, moreover, were transformed in the hands of these usual interpreters. One often sees the more obvious meaning of a text suspended or superseded in an effort to push to a deeper level of meaning. Thus the «conversation» appears to have genuine. Although it is usually said that we interpret the text, it is also true that a text can «interpret» us. We not only read the text, but we are «are read by it. Holiness in the desert was defined ,finaly ,by how deeply a person allowed himself or herself to be transformed by the words of Scripture” p. 22

207 G.R. Coquin, *Cours inédits à la Sorbonne sur le monachisme égyptien*, 1991, Nous reprenons la chronologie de M. Coquin.

CHAPITRE 2

Les sources

Chapitre 2

Les sources

Introduction :

Un éminent égyptologue a fait, par rapport à la question délicate des sources, une remarque d'une importance capitale : «Les seuls textes dans lesquels le matériel nous est présenté en un récit suivi ont été composés en langue grecque par Diodore et surtout par Plutarque. Or, par leur cohérence narrative même, par le soin qu'ils apportent à l'unité, au sens et à l'intérêt de cette histoire, ces auteurs semblent fort s'éloigner de la forme égyptienne sur l'histoire»²⁰⁸. Cela veut bien dire qu'on ne peut pas étudier le monachisme égyptien seulement dans le contexte et sur le terrain grec. Cela est contre la logique des études historiques qui veulent que chaque phénomène du passé doit être étudié dans son cadre historique propre. La connaissance des origines du monachisme n'est possible que grâce aux éditions et aux traductions des sources qui les font connaître. Un grand progrès a été réalisé en quelques décennies, la plupart des documents majeurs étant maintenant bien édités et traduits²⁰⁹. Les textes conservant l'histoire du mouvement monastique sont à prendre avec précaution, puisqu'en examinant le genre littéraire de ces écrits, nous voyons que le but final de nos documents est d'édifier sans

208 Jean Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éditions Rocher, Paris, 2001, p.47.

209 Voir, Vincent Desprez, *Le Monachisme Primitif, Des Origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Spiritualité Bellefontaine, 1998, p. 12-13. Pour l'état de la recherche sur les moines coptes, voir *Le Monde Copte* « Le monachisme égyptien », n° 21-22, Limoges, 1993. Pour les rapports entre le christianisme naissant et la religion de l'Égypte ancienne, voir le travail de Miche Fedou, *Christianisme et Religions Païennes dans le Contre Celse d'Origène*, *Théologie Historique*, n° 81, Paris, 1988, en particulier, voir le chapitre sur « Les Croyances Égyptiennes et la réponse chrétienne », pp.141-153. Cet ouvrage contient une bibliographie importante, pp 16-26.

avoir l'intention de sous-estimer l'exactitude des faits historiques. Nous pouvons tirer de ces textes des renseignements historiques précieux, même si on pourrait appeler les documents de la vie monastique «des histoires édifiantes»²¹⁰. Dans le prologue de *L'Historia Monachorum in Aegypto*, nous voyons cette unité entre l'histoire et l'édification. L'auteur de ce texte capital pour l'étude du monachisme chrétien en Egypte, résume les motifs qui l'ont poussé à écrire cette histoire des moines d'Egypte : « Quant à moi, bien qu'indigne d'entreprendre un tel récit, je veux dire me porter, pour la première fois dans un ouvrage écrit vers ce sujet tout à fait sublime, néanmoins, continuellement invité par la pieuse fraternité qui vit sur la sainte Montagne des Oliviers (à Jérusalem), j'ai entrepris de décrire les façons de vivre des moines d'Egypte, telles que je les ai vues, leur grande charité et leur grande ascèse. Après m'être confié à leurs prières, j'ai osé me tourner vers ce récit afin qu'il me vienne, à moi aussi, quelque avantage de leur vie édifiante (*Αυτῶν Ὠφέλεια* *afton ofelia*) »²¹¹.

Dans une étude récente, Alain Le Boulleuc a remarqué les rapports édifiants que les pères de l'Eglise ont établi avec l'histoire, autrement dit les rapports entre la philologie et la théologie²¹². Grégoire de Nysse, dans

210 Barraclough, *Tendances Actuelles de l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1980, voir l'introduction J. Festugière, *Les Moines d'Orient, Enquête sur les moines d'Egypte*, Paris, 1964.

211 *Historia Monachorum in Aegypto, Les moines d'Orient, enquête sur les moines d'Egypte*, éd. Cerf, 1964, p.115, note 9.

212 Alain Le Boulleuc, «Les schèmes biographiques dans quelques vies spirituelles des IV^e et V^e Siècles, Les itinéraires de l'Ascèse», *le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles*, Colloques Internationaux du Centre, Paris, 9-mars 1984, pp.243-253. Dans le prologue des Apophtegmes des Pères, la même idée de l'utilité pratique des paroles des pères est exprimée : «Aussi, personne n'a pu nous décrire avec précision (*ἀκριβῶς*) leur vie vertueuse (*ἐνάρετον βίον*). Ceux qui se donnèrent le plus mal à ce propos ne transmirent par écrit que quelques fragments de leurs paroles ou actions vertueuses. Et ils le firent non pour leur apporter quelque chose mais en s'efforçant d'inciter leurs successeurs à les imiter. Aussi mirent-ils, à différentes époques, beaucoup de ces paroles et actions vertueuses des saints vieillards en forme de récit, dans un style simple et sans apprêt. Ils ne visaient qu'une seule chose, l'édification.

son ouvrage «Sur les Titres des Psaumes », repère la discordance entre l'ordre des Psaumes dans l'Écriture et « la suite logique de l'histoire », (II, 11), car, dit-il, « si l'on considère l'intervalle du temps pendant lequel s'est déroulée la vie de David et la suite logique des événements, on trouvera que l'arrangement des Psaumes ne concorde pas avec l'ordre de l'histoire ». Grégoire voit dans cette discordance l'intention du « didascale », Esprit Saint, qui anime les psaumes. Le souci de ce « guide divin des âmes est de les conduire vers la vraie vie en les détachant de la vanité du monde. Aussi le Psautier néglige-t-il les rapports simplement chronologiques entre les événements de la vie de David pour organiser ceux-ci dans un enseignement spirituel qui doit mener à la perfection. Le temps de la vie se trouve ainsi remodelé par le souci d'édification»²¹³. Cette remarque est d'une importance capitale pour la question des sources du mouvement monastique.

Cette question des sources du monachisme égyptien va de pair avec le chapitre précédent, le progrès que nous avons constaté dans l'histoire de la recherche sur le monachisme ayant eu des influences sur la question des sources et vice-versa. Avant les éditions critiques des textes égyptiens et des manuscrits arabes, les chercheurs se contentaient des sources grecques et latines.

La question ne réside pas dans le fait d'utiliser des sources grecques ou latines, mais nous savons que la langue représente une mentalité, un savoir-vivre. Étudier l'âme d'un peuple risque d'aboutir à des résultats erronés si l'on étudie ce phénomène dans une langue qui n'appartient pas à ce peuple, c'est-à-dire une seconde langue²¹⁴. C'est comme si on

213 *Ibid*, «Le temps de la vie se trouve ainsi modelé par le souci d'édification», p.243

214 Voir, Dossier : «Le monachisme Copte», *le Monde Copte*, n° 21-22, 1993, Limoges (avec une bibliographie. abondante). Voir aussi Christian Cannuyer, « L'Égypto-Copte dans l'Histoire »,

cherchait les racines de la culture française et catholique dans un pays francophone d'Afrique.

Nous nous proposons d'étendre notre étude à toutes les sources disponibles. Étant Egyptien copte et arabophone, nous serons particulièrement attentif aux sources égyptiennes et arabes. Le fait d'avoir passé cinq ans en Grèce à la Faculté de Théologie d'Athènes nous a initié au monde inépuisable de la littérature grecque païenne et chrétienne. Etant donné la place primordiale de la langue grecque dans l'étude du christianisme ancien il faut, nous semble-t-il, commencer par examiner les sources grecques.

I. les sources Grecques.

Il est inutile d'insister sur le fait bien établi de l'importance primordiale des sources grecques pour l'étude de n'importe quel phénomène chrétien des premiers siècles. Le terme de « littérature grecque chrétienne » est devenu désormais une expression courante.²¹⁵ L'hellénisme est l'arrière-fond nécessaire pour comprendre le christianisme, même si on ne va pas, comme Harnack, jusqu'à parler d'hellénisation de la foi chrétienne. La place du Grec paraît donc bien établie et il n'est guère probable qu'on la remette en question.

1) Βίος τοῦ ἁγίου ἀντωνίου Vita Antonii de Saint Athanase : Status Quaestionis

Il s'agit de l'un des textes hagiographiques, selon Harnack, les plus répandus dans l'Antiquité chrétienne. Celui-ci, attribué à Saint Athanase, archevêque d'Alexandrie (295-373), a été rédigé quelques années après

Le Monde Copte, n°24, 1994, Limoges, pp.15-20 ; A. B. Sadek, « Les Egyptiens du XXe siècle et le patrimoine linguistique copte », *Ibid*, pp. 69-72.

215 Jean Humbert, *Histoire de la langue grecque*, Que sais-je ? PUF, n° 1483, Paris, 1972.

la mort d'Antoine, probablement en 378. Cette attribution de la Vita Antonii est attestée dans la tradition chrétienne par Évagre d'Antioche, Grégoire de Nazianze, Ruffin, Jérôme et par la Vita Pachomii. Après avoir été contestée par quelques historiens, la Vita est aujourd'hui revendiquée comme la plus importante biographie chrétienne dans le christianisme primitif après l'Évangile de saint Marc, et comme le texte le plus influent parmi les écrits de saint Athanase. On peut la lire aujourd'hui dans un texte scientifiquement établi. Nous ne pouvons que saluer l'apparition de l'édition critique de la vie d'Antoine dans la collection « Sources Chrétiennes ». Cette édition a signifié l'acte de naissance scientifique du texte de la Vita d'Antoine ! ²¹⁶.

Dans le domaine de la recherche sur la V.A. (Vie d'Antoine), on a essayé de résoudre trois problèmes, à savoir, l'histoire du texte, le rapport entre les différentes versions de la Vita et enfin la question du genre littéraire du texte et de sa valeur historique.

Il faudrait revenir à notre thèse principale concernant la valeur des sources monastiques. Ce qui intéresse l'Église est l'édification. Dans ses *Confessions* (8.6.14), saint Augustin explique comment la vie d'Antoine a influencé sa propre conversion. Les chrétiens d'Égypte ne se posent pas (si ce n'est : ne se sont jamais posé) la question de

216 G. J. M. Bartelink, *Vie d'Antoine, sources chrétiennes*, n° 400, Paris, 1994. Draguet, dans l'Introduction à son édition critique de la version syriaque de la VA, en 1980, a contesté qu'Athanase soit l'auteur du texte grec. Celui-ci ne serait qu'une adaptation d'un texte grec coptisant. Que penser de cette thèse de Draguet qui renouvelle la discussion sur la paternité littéraire de la VA ? La plupart des spécialistes ne semblent pas avoir été convaincus par la nouvelle théorie. Cependant, dans un article de 1986, Barines a réagi de façon positive à la thèse de Draguet, mais en la modifiant : il admet l'existence d'un original copte, destiné aux monastères pacômiens, dont la version grecque que nous connaissons serait une adaptation destinée aux régions de culture et de langue grecques», *ibid*, p.32. *Analecta Bollandiana*, 1924, pp. 430-435. Il s'agit du compte-rendu de P. Pee concernant l'œuvre de W. Bousset, *Apophthegmata*, Tubingen, 1923. L. W. Bernard, «Dating Athanasius. Vita Antonii», *Vigilae Christianae*, 1974, pp. 169-175. Pour le problème historique et le genre littéraire de Vita Antonii, voir le travail du Père Louis Bouyer, « La vie de saint Antoine », *Spiritualité Orientale* n° 22, Abbaye de Bellefontaine, 1977, pp.15-40.

l'existence historique d'Antoine ou d'autre saints, pas plus que celle de Jésus, mais ils fréquentent ces grands personnages pour qu'il leur vienne quelque avantage de leur vie édifiante. Cela représente l'un des traits caractéristique de l'âme égyptienne. Il faut avouer que toutes les questions théoriques concernant l'historicité de phénomènes religieux se regroupent dans un mouvement qui est né en Occident. « Notre civilisation est la première qui ait pour passé le passé du monde, notre histoire est la première qui soit une histoire mondiale. Mais elle est encore quelque chose de plus : une histoire à la mesure de notre civilisation ne peut être qu'une histoire scientifique. Nous ne pouvons sacrifier l'exigence de certitude scientifique sans blesser la conscience de notre civilisation. Des représentations mythiques et fictives du pays peuvent avoir une valeur littéraire, mais elles ne sont pas de l'Histoire »²¹⁷. Nous pouvons, en Orient, regarder l'Histoire à travers des représentations mythiques et fictives. Un historien oriental qui n'est pas conscient de cette dimension « mythique » de son Histoire risque de se lamenter sur son identité menacée de désintégration dans cette rencontre avec la vision occidentale de l'Histoire. Les savants occidentaux ont su comment réexaminer la place de la mythologie dans l'Histoire de l'Humanité. En conclusion, dénigrer la mythologie comme une imposture, un regret, un malentendu ou une fable, n'est point la comprendre ; on ne l'explique pas en la rayant de l'histoire comme un mauvais moment que l'on évoque seulement pour se féliciter qu'elle soit, Dieu merci, révolue. En réalité, toute époque est originale et, donc, précieuse ; aucune ne doit être sacrifiée aux autres, pas même la barbarie à la civilisation. (Cf. J. P. Mythe et Allégorie), J. Assmann, dans son ouvrage «Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée

de justice sociale»²¹⁸ a décrit le rôle joué par le mythe dans l'Histoire intellectuelle de l'Humanité. Cette dernière est donc vue comme un progrès de différenciation menant des formes symboliques « compactes » aux formes symboliques différenciées.

L'âme égyptienne et la vision de L'histoire :

La grande question qui est posée actuellement par les philologues concerne la valeur vraiment historique des documents Coptes. François Daumas a posé cette question : «La littérature copte est-elle susceptible de nous fournir des documents historiques ? »²¹⁹ Otto F. A. Meinardus, historien allemand qui a vécu en Egypte et a enseigné à l'Université américaine du Caire, a étudié l'âme copte de très près. L'originalité de la recherche scientifique de Meinardus réside dans le fait qu'il a vécu au quotidien avec les Coptes, étudié leurs coutumes et leur tradition et qu'il a dégagé de ses expériences journalières auprès des coptes une référence scientifique. Concernant l'interprétation copte de l'Histoire, il souligne : «Following the Judeo-Christians, the Copts adhered to the teleological view of history. This means that the Copts discern in the movements of history the guidance of a Divine Will, which directs the destinies of

218 M. Williams, *The Life of Antony and The Domestication of Charisman Wisdom*, 1994, p.30 ; Bertilink, «La Vie d'Antoine par Athanase», *Sources Chrétiennes* 400, 1994 ; G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de St. Antoine de la version latine inédite*, Bruxelles, 1939,

¹²G. Barraglough, *Tendances Actuelles de l'Histoire*, 1980.

219 C B C, 1983, pp. 1-8. Il faut signaler que les Egyptiens anciens n'avaient pas de réel historien. Le vieux prêtre de Saïs s'adressant à Solo déclare : «Rien ne s'est fait de beau, de grand, de remarquable en quoi que ce soit, chez vous (en Grèce) ou ici ,ou dans tout autre pays connu de nous, qui n'ait été depuis longtemps consigné par écrit et ne soit conservé dans nos temples. C'est en effet dans les temples, ou pour des usages religieux que furent élaborés les seuls documents qui puissent passer pour des essais d'histoire ». L'Egypte n'eut jamais de réel historien, commente Serge Sauneron. C'est là un fait brut. L'absence d'ère continue rendait difficile une exacte appréciation du temps : chaque nouveau roi montait sur le trône l'an 1 ; lorsqu'il mourait, l'an 1 de son successeur commençait le jour même de son accession au trône ; si l'on tient compte des corégences, des royautés parallèles, des règnes fictifs, on comprend qu'une juste évaluation des siècles passés ait été à peu près impossible» *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p.147-148.

humanity in general, and the destinies in particular, in conformity with a cosmic plan and purpose. This providential or ethnocentric interpretation of history is clearly reflected in the annals of the church. The realisation of this fact is essential to our understanding of the Coptic attitude to the world and the orders of Creation»²²⁰.

Il nous semble nécessaire de nous arrêter pour poser une question qui nous paraît fondamentale pour le déroulement de notre étude : quelle conception pouvaient avoir les Egyptiens de leur Histoire ? Dans son livre *La Religion Egyptienne*, S. Morenz a consacré un chapitre entier à l'analyse, au travers des documents dont il dispose en tant qu'égyptologue, des modes d'action des dieux dans la vie des égyptiens et de la conception de l'histoire chez les ancêtres des moines coptes. Les dieux sont les souverains du temps : rappelons brièvement quelques principes et commençons par des textes établissant clairement la souveraineté des dieux sur le temps. Là réside la grande différence entre la vision égyptienne de l'histoire et celle des Grecs.²²¹. Ce temps

220 Otto F.A. Meinardus, *Christians in Egypt*, The American University in Cairo Press, Cairo, New York, 2006, pp.19-21. «Interestingly enough, however, the Copts did not merely interpret their own relations with the rest of mankind through the eyes of Divine Intelligence. All historical events, whether they pertained to their affairs or not, were brought into the realm of the Divine Will. When Abdallah's forces totally annihilated Marawan (744-750) troops with God's help, it was God who gave Abdallah the victory over Marawan. This victory was achieved because of Coptic interference in the history of Islam. Indeed the Copts believed that the fall of the despised Ummayyad Dynasty was affected by the prayers of the monks in the monastery of St. Macarius who «assembled all the holy fathers and monks, and began to pray in the church night and day, crying to the Lord Christ to look upon us, and to take away our misery and all that men were suffering by captivity and slaughter and pillage. So the gracious God heard them, and rose up the Abbaside to help them, and they did not cease slaughtering them until they reached the Wadi Habib in answer to the prayers of the saints». Cette mentalité est tout à fait égyptienne, voir *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p.251.

221 Siegfried Morenz, *La Religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984, pp. 104-114. Il faut remarquer que Platon constate la différence entre la vision grecque de l'histoire et celle des égyptiens. Les Grecs, par rapports aux Egyptiens sont restés jeunes, non par leurs corps qui vieillissent et disparaissent de générations en générations, mais par leur âme dont les souvenirs remontent si peu dans le temps. Dans *Timée*, 22b nous lisons : «Solon, Solon, vous Grecs, êtes toujours des enfants, vieux, un Grec ne l'est pas». Alors, ayant entendu cela, Solon demanda « Que veux-tu dire par là ? » ; « Jeunes, répondit-il, vous l'êtes tous par l'âme, car vous n'avez en elle aucun vieille opinion transmise depuis l'Antiquité de bouche à oreille ni aucun savoir blanchi par le temps».

concerne la durée de la vie et sa contenance. En premier lieu, le cercle, ligne de la périodicité suggérée aux Egyptiens par la répétition régulière des mêmes choses, tout d'abord dans les crues du Nil et le cycle de la végétation, puis, dérivée de ces faits naturels, dans l'unité de temps qu'est l'année « *rnpt* », qui signifie littéralement « ce qui se rajeunit », laissait apparaître le caractère cyclique du temps ; mais cette périodicité apparaît également dans les événements politiques que sont les règnes successifs, qui constituent un perpétuel recommencement.

En second lieu, la droite de l'existence individuelle, durable et tendue vers un but, droite qui se perd dans l'infini, ou, en termes de temps, dans l'éternel ; cette droite qui manifeste son «τέλος *telos*» dans le *cursus honorum* et la soif d'immortalité qu'elle trahit a trouvé dans la momie son symbole le plus remarquable. L'une des caractéristiques les plus importantes de l'âme égyptienne qui représente une signification capitale pour notre travail sur les moines coptes concerne la façon dont l'Egyptien voit le temps et l'histoire. L'Egyptien ancien aime à rapporter le temps, qu'il soit circulaire ou linéaire, à des personnes ou des événements. Nous voulons dire qu'il ne se le représente pas, ou, tout au moins, pas seulement, comme une grandeur absolue et quantitative comme les Grecs, mais, plutôt comme les Hébreux, lui confère une relation, et, donc, un aspect plutôt qualitatif. En termes concrets : il attribue aux êtres et aux choses un « temps convenable », donc ce que le Grec appelle καιρός *Kairos* et non χρόνος *Chronos*²²². Chaque chose de la vie vient en son temps, même la mort. Innombrables sont les textes qui disent, avec toutes sortes de variantes, que la crue de Nil vient en son temps²²³.

222 *Ibid*, p. 109.

223 *Ibid*, p. 109—114.

Pour revenir à notre sujet, Athanase a travaillé de la même façon que les anciens Egyptiens, il confère à l'histoire de la spiritualité monastique en Egypte chrétienne une relation et partant un aspect qualitatif. En termes plus concrets, il attribue aux êtres - en l'occurrence Antoine - et aux choses - le désert des anachorètes coptes - un temps « convenable ». Il a interrogé des personnalités sur la vie d'Antoine : « Je voulais donc, au reçu de votre lettre, envoyer chercher quelques-uns des moines qui avaient l'habitude d'aller très fréquemment lui rendre visite. J'en aurais probablement appris davantage pour pouvoir écrire »²²⁴. Les sources historiques dont il dispose afin d'édifier ses lecteurs sont bien signalés dans sa préface²²⁵.

Nous accepterons volontiers d'admettre qu'Athanase a donné de l'image d'Antoine dans l'histoire une dimension théologique²²⁶. L'archevêque d'Alexandrie avait besoin des moines dans ses conflits avec les ariens et avec les autorités impériales. Il faudrait avoir une idée de la place des moines dans l'histoire de l'Église égyptienne pour comprendre la situation d'Athanase²²⁷. Il s'agit de la question cruciale

224 Athanase D'Alexandrie, « Vie d'Antoine », *Sources Chrétiennes*, No 400, Paris, 1994, « Εβουλόμην γάρ σὺν, δεξάμενος ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν, μεταπέμψασθαι τινὰς τῶν μοναχῶν, τῶν μάλιστα πυκνότερον εἰωθόντων πρὸς αὐτὸν παραγίνεσθαι.καὶ μαθεῖν ἡδυνήθην παρὰ τοῦ ἀκολουθήσαντος αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον καὶ ἐπιχέαντος ὕδωρ κατὰ χειρὸς αὐτοῦ », pp.128-129.

225 *Ibid*, 129.

226 Mais nous ne pouvons pas accepter le point de vue de H. Dorries qui affirme que « pour nous, L'Antoine de la *Vie* demeure muet » dans son article « *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle* » paru dans *Id. Wort und Stund*, I, Gottingen, Vandenhoeck, 1966, p.145-224. F. Frazier, « L'Antoine d'Athanase », *Vigilaie Christana*, 52, pp.227-256.

227 Assurément, des conflits épisodiques et des malentendus entre l'épiscopat et des spirituels orthodoxes se sont produits plus d'une fois dans l'histoire. Le Père Placide Desille, « Les Homélie Spirituelles de Saint Macaire », *Spiritualité Orientale*, n° 40, Abbaye de Belle Fontaine, 1984, p.15. Le rôle des moines coptes dans le déroulement de l'histoire de l'Église égyptienne, mais aussi dans l'histoire de la nation copte n'était pas toujours positif, les moines se sont mêlés des conflits et des rivalités d'influences. Les événements qui ont abouti à la mort d'Hypatie, fille du philosophe Théon, au cinquième siècle et les émeutes sanglantes de 415 dont cette même Hypatie, conseillère du préfet Oreste, fut la victime, ont leur origine, plus dans des rivalités d'influences que dans des oppositions de pensée. Si Oreste porte une lourde responsabilité dans ces événements, les moines à la solde de Cyrille, qui déchirent

concernant les rapports entre les charismatiques et l'institution, entre la pensée spontanée et libre et les conditionnements de chaque institution²²⁸. Nous reviendrons sur ce point. Un des historiens de l'Église égyptienne a écrit concernant le rôle des moines : «Les moines égyptiens ne furent pas les moins déterminés à refuser Chalcédoine. Leur nombre ne cessait de croître. Plus que le clergé séculier marié, ils formaient l'ossature de l'Église d'Égypte, fournissaient les évêques et guidaient spirituellement le peuple²²⁹.

Certains chercheurs ont proposé une autre lecture de la vie d'Antoine. Ils ont pris la polémique contre les ariens comme point de départ ou bien comme raison d'être de la vie d'Antoine et comme le résultat du conflit entre les charismatiques et les autorités ecclésiastiques²³⁰.

Hypatie, apparaissent comme des bêtes brutes s'acharnant sur la beauté d'une pensée libre et déliée selon le témoignage de Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, V11, 13-15, (PG 67,760-769). Dans ces circonstances, comment ne pas estimer que la finesse, la réflexion, l'élégance sont du côté de la religion païenne, quand les chrétiens, armés de bâtons, parcourent en hurlant les rues d'Alexandrie ? Paul Bourgière se pose la question dans son introduction à l'ouvrage de Cyrille d'Alexandrie, « Contre Julien », *Sources Chrétiennes*, No322, p.16. La revue égyptienne de gauche «Roza –al-Youssef» a publié un article sur les rapports entre les chrétiens et les païens en Égypte au temps de Cyrille d'Alexandrie ; l'auteur a posé la question suivante : Est-ce que les Coptes ont persécuté les païens égyptiens et détruit leurs temples ? Cet article n'est pas une étude pour approfondir la connaissance critique de l'histoire, mais de la propagande antichrétienne. Antoine Guillaumont a essayé de traiter ce sujet des rapports entre les moines coptes et le siège d'Alexandrie, d'une autre point de vue. Voir «Les «spirituels et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des premiers siècles», *Etudes sur la spiritualité de l'orient chrétien, Spiritualité Orientale*, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp.178-185.

228 Voir le travail de Guy Bonneau, *Prophétisme et institution dans le Christianisme primitif*, éd. Médiaspaul, Paris, 1998, en particulier pp.15-19. Adolph Harnack distingue deux types de fonctions, l'une charismatique, spirituelle, missionnaire, et l'autre davantage administrative, structurée et axée sur l'organisation. Voir A von Harnack, *Die Lehre des zwolf Apostel nebest Untersuchungen zur altesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, T U ,11,1-2, Leipzig, Hinrichs, 1884.

229 Athanase d'Alexandrie, *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Tome 1, coll. 2143-2187. Voir aussi Gregg Grohy, *Arianism, a view of salvation*, Philadelphia, 1981 et en particulier le chapitre intitulé « Sur les motifs qui ont poussé saint Athanase à composer la Vie de saint Antoine », pp. 131-159, « Claims on the life of Antony ». Pour la question du Concile de Chalcédoine et ses conséquences théologiques, voir «Towards Unity , *The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Churches*», Edited by Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva, 1998.

230 Dans les recherches des deux dernières décennies sur le monachisme, un rôle important a été joué par un groupe de chercheurs, pour la plupart américains, qui, en mettant à profil les idées de Max

2) Apophthegmata Patrum αποφθέγματα Πατέρων :

La structure des collections d'apophtegmes et leur genèse ne pourront être déterminées avec précision que le jour où pourra être écrite l'histoire particulière de chacune des pièces qui les composent.²³¹ Les apophtegmes nous rapportent, sous un titre grec d'apparence savante, des paroles, mots, leçons de vie, exemples et faits divers empruntés à la vie des ermites du Proche-Orient au quatrième et cinquième siècles de notre ère. Les recueils, qui existent en plusieurs langues, coptes, syriaque, grec, latin, arménien, géorgien et arabe, nous en ont gardé une masse importante. Le chercheur dispose à présent des traductions françaises du Père Guy (éditions de Bellefontaine) et du Père Regnault (éditions de Solesmes), mais il risque fort de perdre pied au premier contact. Compte tenu du dépaysement et du recul dans le temps, le moine d'aujourd'hui peut lui aussi ne pas s'y retrouver. Il ne vit plus entre les dunes du désert ni aux abords des marais ; il connaît les réalités du monde moderne. Faut-il pour autant classer ces apophtegmes dans les rayons de littérature ancienne, tout juste bons pour historiens érudits, ou

Weber sur le mécanisme du conflit entre les groupes charismatiques au sein de l'Eglise et la hiérarchie établie, ont proposé une nouvelle vision de la première phase du mouvement monastique en Egypte. Selon ces savants, les ascètes et les évêques auraient eu des intérêts opposés : les premiers, par leur existence même et sans le vouloir, auraient mis les seconds dans une position de faiblesse. Même les meilleurs spécialistes des études sur l'hagiographie, les plus critiques des bollandistes ou des chercheurs suivant l'exemple des bollandistes ont accepté sans le moindre soupçon le témoignage d'Athanase concernant l'attitude d'Antoine à l'égard des membres du clergé, et ils ont cru que l'attitude qu'Athanase attribue à ce saint moine était propre aux moines égyptiens en général. *Vita Antonii*, 67,1-2. G.J.M. Bertilink, « Les Rapports entre le Monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie jusqu'en 450 », *Mélanges C. Mondésert*, 1987. Voir aussi Placide Desille, « Les Homélie Spirituels de saint Macaire », *Spiritualité Orientale*, no 40, Abbaye de Belle Fontaine, 1984, p.15. Cela n'empêche pas de constater que les moines n'étaient pas toujours accueillants par rapport aux patriarches : « Le bienheureux archevêque Théophile se rendit un jour, accompagné d'un magistrat, chez abba Arsène. Et l'archevêque demandait à entendre de lui une parole. Après un court silence, le vieillard leur répondit : « Si je vous dis quelque chose, l'observerez- vous ? » Ils le lui promirent. Et le vieillard leur dit : « Ou que vous entendiez dire que se trouve Arsène, n'approchez pas ». Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, Paris, 1993, p.127.

231 Chiara Faraggiana Di Sarzana, "Apophthegmata Patrum : Some Crucial Points of their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition", *Studia Patristica*, volume XXIX, Louvain, 1997, pp.455-467.

peut-on s'attendre à y trouver une aide réelle pour la quête monastique d'aujourd'hui ? Si oui, se pose aussitôt la question suivante : comment actualiser, comment transporter cette sagesse, comment remonter à la source de cette inspiration ? Peu d'écrits, à l'exception des *Evangelies*, ont eu dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, une diffusion et une influence comparables à celles des recueils d'Apophtegmes, où les paroles des Pères, *Apophthegmata Patrum*, *Verba Sanctorum*, ont transmis au monde chrétien l'enseignement des moines d'Egypte et ont été investis, auprès de nombreuses générations de moines, d'une valeur en quelque sorte normative ²³². Dans la littérature monastique des IV^e et V^e siècles, les sentences des Pères occupent une place à part, non assimilables ni aux « récits de voyage », tels que l'Histoire Lausiaque ou *Historia Monachorum*, aux biographies du genre de celle de saint Antoine par saint Athanase, ou des différentes vies de saint Pacôme. Elles relèvent d'une tradition déjà ancienne en Egypte, les Enseignements et Maximes où, sous forme d'instructions paternelles, un père au seuil de la mort transmet la somme de son savoir et son expérience à son fils et successeur. Les Enseignements donnent des conseils pour adopter une façon d'agir, un comportement conforme à la Maât ²³³.

Les deux collections grecques des Apophtegmes : ²³⁴

La collection grecque des Apophtegmes apparaît sous deux

232 Antoine Guillaumont, « L'Enseignement Spirituel des Moines d'Egypte, La Formation d'une tradition », *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Sp.Or. n° 66, 1996, pp. 8&-92. Voir aussi A. Guillaumont, « Les Messaliens, dans Mystique et continence », *Etudes Carmélitaines*, Paris, 1952, pp.143-135.

233 J. Assmann, *Maât et l'idée de la justice sociale*, Conférences au Collège de France, Juillard, Paris, 1989, Page 35. Voir aussi *Das Bild des Vaters in Mythos und Geschichte*, Stuttgart, 1976.

234 Apophtegma αποφθέμα est un terme Grec qui signifie « Terse pointed saying », voir Liddle-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, p.179.

formes : ²³⁵

Dom Lucien Regnault pense que les apophtegmes des Pères méritent d'être comparés aux apophtegmes de Jésus qui ont servi à la composition des Evangiles que nous connaissons ²³⁶. Les apophtegmes des Pères sont recensés dans deux collections.

La collection « alphabétique anonyme » contient, dans une première série, classés selon l'ordre alphabétique, les apophtegmes dont le nom du protagoniste a été conservé. Dans une seconde série sont réunis tous les Apophtegmes « anonymes ».

La collection « systématique » répartit méthodiquement l'ensemble des Apophtegmes en une vingtaine de chapitres.

En ce qui concerne les Apophtegmes en copte « *Le manuscrit de la Version Copte en Dialecte Sahidique des Apophtegmes des Pères* », il s'agit des divers fragments de l'unique codex qui nous a conservé le texte sahidique des Apophtegmes des Pères. Ce texte est édité par l'abbé Marius Chaîne, auquel nous devons rendre hommage, son décès étant intervenu pendant l'impression de cet ouvrage le 19 janvier 1960, à l'abbaye cistercienne de Sainte-Marie du désert (Haute-Garonne). Il était né le 10 août 1878 à Tarascon (Bouches-du-Rhône). Cet ouvrage, posthume, clôt une longue série de publications consacrées par ce savant

²³⁵ J.C.Guy S.J. écrit dans son étude sur « *Les apophtegmes des Pères* » : « Dans la littérature monastique des premiers siècles, les Apophtegmata Patrum occupent une place à part. Ils ne sont assimilables ni aux récits de voyage tels que l'Historia Lausiaque ou l'Historia Monachorum, ni aux biographies du genre de celle de saint Antoine par saint Athanase, ou de saint Pacôme, ni même aux traités de forme sententielle comme sont les Centuries Gnostiques d'Evagre le Pontique, par exemple, ou les Chapitres Gnostiques de Diadoque de Photiké. Encore moins pourrait-on les assimiler à ces « traités de la vie monastique » que, sous une forme ou une autre, représentent les écrits de Jean Cassien, d'Isaïe de Scété, de Dorothee de Gaza et tant d'autres ». Dans les apophtegmes, on ne recherche pas la διδασκαλία, mais l'ωφέλεια », *Théologie de la vie Monastique*, Aubier, 1961, pp.73-83.

²³⁶ « La Littérature nouvelle des Pères du Désert », dans l'ouvrage collectif, *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Bayard, Paris, 2008, p.272.

infatigable et désintéressé à la philologie éthiopienne et égyptienne ²³⁷. A travers le texte copte des *Apophtegmes*, nous aurons la chance de pénétrer au plus profond de l'âme copte. Nous devons signaler aussi deux grands noms auxquels nous devons rendre hommage : le Père Jean-Claude Guy et le Père Lucien Regnault.

Jean Claude Guy a beaucoup travaillé sur les *Apophtegmata*. Son premier travail, qui est devenu une référence, fut, en 1976, « *la recherche sur la tradition grecque des Apophtegmes* ». Il a publié en français une collection de Apophtegmes destinée au grand public. Le Père J. Claude Guy a voulu réaliser une édition critique des paroles des Anciens. Avant sa mort survenue le 29 Janvier 1986, il avait eu le temps de conduire presque à son terme cette entreprise qui lui tenait depuis longtemps à cœur : l'édition de la collection systématique des Apophtegmes des Pères.

La deuxième collection des sentences des Pères a été faite par les moines de Solesmes avec, à leur tête, le Père Lucien Regnault. Le Père Regnault n'est pas simplement un traducteur mais un moine qui a vécu l'expérience monastique. Il a en outre séjourné deux années en Egypte, dans le désert de Scété, témoignant ainsi : « un séjour de deux années en Egypte m'a permis de mieux comprendre, au contact des moines coptes d'aujourd'hui, bien des éléments et aspects de la vie de leur ancêtres du IV^e siècle » ²³⁸.

237 M. Chaine, *Le Manuscrit de la Version copte en dialecte sahidique des « Apophtegmata Patrum »*, Imprimerie de l'institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1960.

238 «Il n'est pas facile, on le voit, d'identifier les Pères du désert et d'entrer en relation avec eux. Il y a plus de quarante ans, dans l'enthousiasme et l'inconscience de ma jeunesse monastique, je suis parti à la découverte de ces êtres étranges et mystérieux. Par bonheur, j'ai trouvé un excellent guide en la personne du P. Irénée Hauherr. Sur le conseil de cet éminent historien de la spiritualité orientale, j'ai entrepris de rechercher un peu partout les paroles des Pères et de les rassembler, comme on collectionne des timbres rares ou d'autres objets précieux» *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990, p.9.

Le Père Regnault est conscient de la nature et de la limite de ces documents comme sources historiques. Il écrit par rapport aux sentences des Pères du désert : « Il s'agit en effet de paroles isolées, de propos fragmentaires où il ne saurait être question de chercher un enseignement complet de théologie ou de spiritualité, dont on ne saurait tirer non plus un exposé historique des origines du monachisme, ni une description achevée de la vie des premiers moines égyptiens ». Lucien Regnault a traduit et présenté la collection complète des apophtegmes²³⁹.

R. Reitzenstein et les Apophtegmes :

Le fait qu'il y ait des ressemblances et des différences entre les paroles des anciens, comme par exemple dans le récit de Macaire l'Égyptien et de la famille d'Amoun, a poussé Reitzenstein à condamner les récits des Apophtegmes comme une déformation tardive. Le Père Festugière donne pourtant une autre explication, loin des extrémités de l'école comparatiste²⁴⁰ : « l'existence de ressemblances et de différences montre comment des versions diverses d'un même traité circulaient dans la bouche des moines ».

L'histoire et L'édification η ὠφελεία :

Les intellectuels et historiens d'aujourd'hui continuent à se poser la question de l'utilité de l'Histoire et de ses rapports avec le mythe qui n'est pas avare d'arrangements avec la réalité. « Pour exalter des vertus nationales, morales, patriotiques ou donner en modèle l'exemplarité de leurs destins, on accapare des figures symboliques qu'on ne hésite

239 Ibid, p.10

240 L. Regnault, *La vie Quotidienne des Pères du Désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette, 1990, p. 10. L. Regnault, *Les Sentences des Pères du Désert, Recueil de Pélage Jean*, Solesmes, 1966, p. 2.7. -*Les sentences des Pères du désert, Collection alphabétique*, Solesmes, 1981; -*Les sentences des Pères du désert, Troisième recueil & tables*, Solesmes, 1976 ; -*Les sentences des Pères du désert, Nouveau recueil*, Solesmes, 1977; -*Les sentences des Pères du désert, Série des Anonymes*, Solesmes, 1985.

pas à parer de valeurs contradictoires»²⁴¹. Les textes hagiographiques des premiers siècles chrétiens n'échappent pas à cette règle, ne font pas exception. Mgr Th. Lefort a écrit par rapport au but final des biographies chez les Coptes : « Ces biographies et ces récits n'eurent certainement aucune prétention littéraire et n'étaient nullement destinés au grand public. Ces écrits n'avaient d'autre but que de prolonger, si l'on peut dire, dans le temps les exemples du fondateur ; ils étaient destinés à fournir un modèle concret, que les frères devaient chercher à imiter pour pratiquer la vie parfaite qu'ils avaient embrassée. Des lors, il était naturel que, aux exemples de Pacôme, on songeât, très tôt, à ajouter ceux de ses imitateurs les plus insignes de la première génération ; on ne peut guère expliquer autrement la genèse de ce que Nil (ou Evere) lisait déjà en grec et appelait les Vies des moines de Tabennîsi²⁴². La remarque du Père Festugière est très précieuse dans la mesure où, chez les Pères en général et chez les Pères du désert en particulier, l'histoire n'est pas un but en soi mais un moyen d'édification. Il n'y a pas de contradiction entre la lettre et l'esprit, parce que l'esprit rend la lettre vivante. Selon saint Paul, le ministère de la nouvelle alliance n'est pas celui de la lettre seule parce que la lettre tue mais celui de l'Esprit qui vivifie (*Deuxième Epître aux Corinthiens, 3-6*). F. Halkin a essayé d'étudier les rapports entre l'hagiographie byzantine et l'histoire dans une étude que porte le titre : « *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire* »²⁴³.

241 Jean-Marc Belière et Sylvain Bouloque, « Guy Moquet : le mythe et l'histoire », *Le Monde*, Dimanche 24 -Lundi 25 juin 2007, Dialogues, p. 15.

242 L. TH. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, traduction Française, Louvain, 1943, Réimpr., 1966, pp. LXXXIX-XCI.

243 A. J. Festugière voit l'hagiographie Byzantine au service de l'histoire d'un autre point de vue : « Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les Anciens », *Philologus* 102, 1920, p.21-42. Voir aussi H. De Lubac, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Théologie -16), Paris 1950, surtout p.10-11.

3) Les vies grecques de Saint Pacôme:

Nous avons, parmi les plus anciens documents, quatre *Vies* en langue grecque auxquelles il faut ajouter un groupe de fragments contenant des récits séparés, deux en copte dont l'une en dialecte thébain et l'autre en dialecte memphite, une en arabe et une en syriaque. Dans sa thèse de doctorat sur *Le Cénobitisme pacômien*, Mgr Ladeuze a établi une rigoureuse étude critique de ces sources, et en a tiré des conclusions plus au moins acceptées aujourd'hui par les coptologues et même par les hellénistes. Il affirme que la vie de Pacôme a été rédigée en grec et que les autres n'en ont été que des adaptations écrites par des connaisseurs, encouragés par le zèle du premier biographe ²⁴⁴. Le Père Halkin a édité les vies grecques de saint Pacôme. Dans le compte rendu de cette édition, Mgr. Lefort écrit : «Par la qualité et par la quantité, l'édition du père Halkin éclipe définitivement sa devancière, reléguée désormais dans la catégorie des documents destinés à servir²⁴⁵ uniquement à l'histoire des éditions de texte».

Concernant l'importance des sources grecques, le Père Halkin déclare : «Personne ne contestera que le dossier grec constitue l'un des pivots de ²⁴⁶ la question. Or, nous nous ne le connaissons jusqu'ici

244 P.Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pacômien pendant le I^{Ve} siècle et la première moitié du Ve*, Louvain et Paris, 1898 ; réimpression anastatique 1902. Voir aussi, et du même auteur, «*Les divers recensions de la vie de st Pacôme et leurs dépendances mutuelles dans le Muséum* », 1898, p.145 ss., 269 ss., 378 ss. L'étude du Père Ladeuze qui demeure le seul ouvrage d'ensemble sur le dossier pacômien, remonte à 1898, époque où une grande partie des pièces importantes de ce dossier était encore inconnue. Depuis lors, ces documents ont presque tous connu d'excellentes éditions. Voir Armand Veilleux, *La liturgie dans le Cénobitisme Pacômien au quatrième siècle*, Roma 1968 pp.11-12. Ivan Gobry, *Saint Pacôme père du cénobitisme, Les Moines en Occident De saint Basile à saint Antoine*, Fayard, 1985, pp.269) 2294.

245 A. J. Festugière, O. P., *Les Moines d'Orient, enquête sur les moines d'Egypte (Historia Monachorum in Aegypto)*, éd. Cerf, 1964, p. 115, note 9.

246 F. Halkin, *XIIe International Congress of Byzantina Studies*, Oxford, 1966, pp. 1-10.F ; Halkin, "St. Pacôme, Vitae graecae", éd. Bollandiana, *Subsidra hagiographica*, fasc. 19, Bruxelles, *Cahiers d'Orientalisme* 11 (1923). L. Lefort. RHF. XXTXH933V nn 474-47R

qu'incomplètement et sous une forme inutilisable pour un travail de précision ». Les *Vitae Graecae* du Père Halkin nous apportent ce dossier au complet et sous une forme sûre et nous possédons la première *vie* grecque de Saint Pacôme éditée par le Père Festugière.

4) L'Histoire lausiaque de Palladios:

Avec l'Histoire de Palladios, nous entrons dans une deuxième catégorie de documents qui comprend des sortes d'enquêtes-reportages effectuées chez les anachorètes égyptiens par des moines étrangers venus les visiter ou vivre quelques années auprès d'eux. L'Histoire lausiaque, ainsi nommée parce que dédiée à Lausus, le Chambellan de l'empereur Théodose, a pour auteur Palladios, diacre de Constantinople et ami de saint Jean Chrysostome. Elle fut écrite en 419-420 par l'historien le plus distingué du monachisme égyptien ²⁴⁷.

Palladios est arrivé aux Kellia vers 391. Ce texte a une importance capitale parce que Palladios affirme tout au long de ses récits qu'il fut témoin de certains événements ou qu'il a entendu le récit d'autres moines ayant vécu ces épisodes. Dans la préface de son œuvre, il écrit : «Ce livre contient l'ascétisme vertueux et la merveilleuse vie de ces saints moines et anachorètes qui ont habité le désert. Ces récits ont été écrits afin de

247 Palladios, disciple d'Evagre le Pontique, est le plus grand historien du monachisme égyptien. Son œuvre principale s'intitule *l'Histoire Lausiaque* (Λαυσιακόν) d'après le nom de Lausus, chambellan à la cour de Théodose II auquel il dédia son œuvre. Composée en 419-420, elle décrit la vie monastique en Egypte, Palestine, Syrie et Asie Mineure au cours du IV^e siècle, et représente ainsi une source extrêmement importante pour l'histoire des débuts du monachisme. Voir, J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1962, tome III, p.258-262. L'auteur de l'Histoire Lausiaque, Palladios, a vécu parmi les moines de Basse-Egypte de 388 à 399 environ, à Nitrie d'abord, puis bientôt aux cellules dans l'entourage d'Evagre ; de là, il se rendit au moins une fois à Scété. Il est donc notre premier témoin oculaire. Voir Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, collection systématique, cerf, Paris, 1993, p.42.

stimuler ceux qui veulent les imiter pour atteindre ce mode de vie céleste. Ainsi ils prendront ce chemin qui mène au Royaume des cieux»²⁴⁸.

Une autre dimension de l'importance de *l'Histoire Lausiaque* réside dans le fait qu'elle donne des renseignements que nous ne trouvons pas ailleurs, par exemple l'épisode de l'apparition de l'ange donnant à St Pacôme la future Règle des moines. Dans la vie grecque de Pacôme, le Père entend seulement une voix. Palladios, grâce à son séjour chez les moines égyptiens, a acquis l'une des caractéristiques de la mentalité monastique²⁴⁹ égyptienne, à savoir, la méfiance à l'égard de la philosophie : «Joseph a bu du vin en Egypte, mais il n'a pas eu de mal et il a réussi à garder son esprit sain et sauf mais Pythagore, Diogène et Platon ont bu de l'eau, ainsi que les manichéens et le reste de la bande des philosophes, mais ils sont arrivés à la vaine gloire et ils ont échoué à connaître Dieu et ont adoré les idoles»²⁵⁰.

Nous devons signaler un autre aspect de l'importance de *l'Histoire Lausiaque*. Ce livre a signalé l'existence de femmes saintes, c'est-à-dire de mères du désert dans les monastères²⁵¹.

248 Palladios, *les moines du désert, Histoire Lausiaque*, collection Les Pères dans la Foi, Desclée de Brouwer, 1981. Voir aussi, R. Draguet, «L'histoire Lausiaque : Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n° 41, 1946, p. 321-364 ; n°47, 1947, ,5-49.

249 A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient, La première vie grecque de saint Pacôme*, éd. Cerf, 1965, p.35. Sur Théodose et son règne en Orient, voir A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, PUF, 1972, pp.229-242³⁶ ; R. T. Meyer, «Palladius as Biographer and Autobiographer», *Studia patristica* vol. XVII, Part one, 1982, pp. 66-71. 37G.R. ; Coquin, «*Cours inédit sur le monachisme égyptien*», EPHE, Paris, 1991

250 Cela ne signifie pas que les Egyptiens étaient des étrangers par rapport à la réflexion philosophique, mais ils avaient leur propre façon de faire de la philosophie. Les recherches récentes ont commencé à s'intéresser à la pensée philosophique chez les anciens Egyptiens ; voir l'étude de Erick Hornung, *l'Egypte, la philosophie avant les Grecs*, Etudes Philosophiques, 1987, pp 113-125

251 «A Antinoë se trouvent douze monastères de femme ; j'y ai rencontré Amma Talis, une vieille moniale qui pratiquait l'ascèse depuis quatre-vingts ans, disait-elle, ce que ses compagnes confirmaient. Avec elle habitaient soixante jeunes filles, qui l'aimaient tellement qu'il n'y avait pas de clé à la clôture du monastère, comme dans les autres : l'amour de la vieille femme les retenait. Celle-ci était parvenue à une telle paix du coeur que, lorsque je fus entré, elle vint s'asseoir à côté de moi et posa

II. Les sources Egyptiennes.

Il faut avouer, dès le début, que la question des sources du monachisme égyptien est une question difficile. La difficulté provient des rapports entre les sources égyptiennes et les sources grecques. L'existence même des sources égyptiennes a été mise en cause. Antoine Guillaumont présente l'état de la question : «Pour bien situer le cadre général du problème, il faut remonter à la christianisation de l'Égypte : Le Christianisme, en Égypte, s'est propagé d'abord parmi les populations de langue grecque. Du II^e au V^e siècle, l'Égypte fut la patrie d'élection d'une spiritualité chrétienne d'expression grecque; mais parallèlement à cette spiritualité savante, surtout à Alexandrie, s'est développée dans l'Égypte chrétienne une spiritualité indigène, qui s'est exprimée dans la langue égyptienne parvenue à son dernier état, le copte»²⁵².

A. Guillaumont accepte l'hypothèse selon laquelle la langue grecque n'a jamais été la langue populaire de l'Égypte : «tout mouvement religieux qui, en Égypte, a voulu se répandre largement et s'implanter profondément a dû se servir du copte et avoir une littérature écrite en copte»²⁵³.

Qu'entend-on par «littérature copte»? Généralement, on comprend par cette expression l'ensemble des textes littéraires rédigés en langue

ses mains sur mes épaules avec une totale liberté», Palladios, *Les Moines du Désert, Histoire Lausiaque*, introduction par Louis Leloir, O.S.B., traduction par les soeurs carmélites de Mazille, Desclée de Brouwer, Paris, 1981, pp.138

252 Antoine Guillaumont, « Les Coptes », *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XI, col. 2266-2276. Voir aussi Pierre Du Bourguet, « La Littérature Copte », *Les Coptes*, PUF, 1988, p.66-74.

253 Ibid, tome. XI, col2266-2276. Concernant les débuts de la littérature copte, P. du Bourguet souligne : «La littérature copte ne prend réellement son départ qu'avec le Ve siècle, qui est aussi, comme on l'a noté, la période d'expansion du christianisme en Égypte. Il ne faut donc pas s'étonner que, à part des écrits magiques, elle soit, dans ce pays voué au sacré presque uniquement chrétienne ni que, à partir de la conquête musulmane, la communauté copte ramène sa production littéraire à ce qui la différencie du reste de la population. Elle se situe dans les domaines suivants : monachisme, martyrologie, liturgie, théologie, histoire ecclésiastique. » *Les Coptes*, PUF, 1988, p.70.

copte. Christian Cannuyer ne se contente pas d'une définition aussi restrictive. Il propose, à juste titre, d'élargir cette définition pour que «la littérature copte comprenne toutes les oeuvres originales de la culture égyptienne chrétienne, que celle-ci se soit exprimée en grec, en copte ou en arabe»²⁵⁴.

La thèse de C. Cannuyer nous aidera à dépasser le cadre ancien des rapports entre la langue grecque et la langue égyptienne. On pensait alors que l'on ne pouvait connaître le monde chrétien d'Orient qu'à partir des seules sources gréco-latines ²⁵⁵ en ne voyant dans la littérature égyptienne copte qu'une simple traduction du grec. Or l'esprit égyptien est présent même quand il s'agit de traductions, étant donné que la traduction ne peut être considérée comme une simple entreprise linguistique. D'autre part les traductions, en l'absence de textes originaux, deviennent elles-mêmes forcément des textes originaux. Les sources littéraires coptes dont nous disposons pour étudier le monachisme sont bien étudiées en grande partie par Mgr Lefort, Armand Veullieux ainsi que d'autres chercheurs.

Le copte, langue de l'Égypte ancienne, « L'âme égyptienne révélée par les mots »

La langue copte et la naissance de la civilisation Copte

Avant de présenter le dossier égyptien des sources du mouvement monastique, il convient de donner une idée de la langue copte. Au III^e siècle, une forte minorité d'Égyptiens est devenue chrétienne. Pour faciliter la diffusion de leur doctrine dans le peuple qu'ils veulent évangéliser, ces chrétiens renoncent à écrire l'égyptien avec les écritures

254 Voir L'Égypto-Copte dans l'histoire, dans le Monde Copte No 24, Limoges, 1994 pp.15-20. Aussi, Pour la place de la langue Copte, voir aussi, *Œuvres de saint Pacôme et des ses disciples*, ed. L. Th. Lefort, Louvain 1956, *CSCO*, texte copte pp.30-36. Traduction française pp. 30-37.

255 *Règle Pachomian Latina*, ed. A. Boon, Louvain, 1932 (Règle de Saint Pacôme).

traditionnelles, hiéroglyphique et démotique, si difficiles à maîtriser. Tournant résolument le dos à l’Égypte pharaonique et à sa littérature, ils adoptent une écriture phonétique, celle du grec et comme la langue égyptienne comporte des consonnes que le grec ignore, on ajoute à l’alphabet grec quelques signes supplémentaires. La civilisation copte est donc à la fois profondément égyptienne et chrétienne. Elle l’est restée encore aujourd’hui²⁵⁶. Le copte appartient à la famille des langues dites «chamito-sémitiques». Il faut signaler avec reconnaissance le numéro spécial consacré à la langue et la littérature coptes par l’équipe de la revue *Le Monde Copte*²⁵⁷. Le mot copte paraît provenir, à travers l’arabe, du grec Αιγυπτος, lequel dériverait du nom égyptien²⁵⁸ Ⲡⲟⲩⲧ-ⲕⲉ̅-ⲡⲧⲟ (AY-GU-PTA), c’est à dire «Memphis», un bourg bâti autour du temple de Ptah. Au Nouvel Empire comme à la Basse époque, et ce jusqu’à la création d’Alexandrie, Memphis s’affirme comme la première ville d’Égypte²⁵⁹. Pour les arabes égyptiens, le mot copte désignait, par opposition à eux, tout ce qui était égyptien autochtone, population, religion, langue,

256 Pour les rapports entre les manuscrits Coptes et la langue égyptienne au Moyen Age, voir A. Fouad Khouzam, « La Langue égyptienne au moyen âge », *Le manuscrit Copte 44 de la Bibliothèque Nationale De France*, Volume 1, l’Harmattan, 2002. La langue copte a participé au réveil de l’Égypte moderne : «L’Empereur de France Napoléon s’entretint en 1815, durant plus d’une heure, de l’Égypte avec les deux frères Champollion, envisageant de faire du copte la langue officielle du pays», Jean-Louis-Bernard, *Histoire secrète de l’Égypte*, Albin Michel, 1983, p.325-326. Par rapport à la langue copte après l’invasion arabe, voir Christian Cannuyer, *l’Égypte copte, les chrétiens du Nil*, Gallimard, 2000, pp. 65-68. La langue copte, ses origines et ses rapports avec le monde grec a commencé à attirer l’attention des chercheurs grecs contemporains voir l’étude de ΙΩΑΝΝΟΥ ΦΟΥΤΟΥΝΑ, Η ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΚΟΠΤΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ, Η ΠΡΟΣΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΚΟΠΤΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ, «Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ Η ΥΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΑΛΦΑΒΗΤΟΥ», ΑΕΡΟΠΟΣ, Athènes, 2008, pp.25-31. Voir le travail collectif «*Ce que la Bible doit à l’Égypte*» préface de Thomas Romer, Bayard, 2008, p.250.

257 *Le Monde Copte*, Dossier « Langue et littérature Coptes », n° 24, en particulier l’intéressant article d’A.Sadek « Du Copte aux Hieroglyphes : Jalons Historiques », pp.21-23.

258 A. Guillaumont, « Les Coptes », *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XI, col.2266-2276.

259 G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, F. Hazan, 1988, « Memphis », p. 169-170 ; « Ptah Dieu de la ville de Memphis », p. 234; Voir aussi *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome. I, pp.565-570.

coutume. Transposée en Occident, cette dénomination est extrêmement équivoque; il serait préférable de lui substituer l'adjectif «égyptien».

Quelle langue parlaient ces moines égyptiens de la ville et des centres urbains ? A titre d'exemple, Paul Eric Kahle, après avoir réuni tous les éléments susceptibles d'éclairer la question, affirme : «the most obvious conclusion to be drawn from all this evidence is that, at least in origin, Sahidic was the dialect of Alexandria, the most important centre in Egypt until the Arab conquest»²⁶⁰. Il semble aussi qu'on pourrait affirmer que le sahidique était le dialecte officiel des Egyptiens bien avant l'ère chrétienne. Toujours est-il que vers la fin de I^{er} siècle apparaissent les premiers textes égyptiens écrits à l'aide de lettres du démotique. L'alphabet copte était né. Les textes les plus sûrement datés sont du III^e siècle, mais il ne fait aucun doute que ces textes, représentant un stade avancé dans l'utilisation du nouvel alphabet, nécessitent, à leur tour, des tentatives antérieures plus incertaines et plus rudimentaires. Donc, déjà, dans le courant du I^e siècle, il y eut des essais d'adaptation de l'alphabet grec au démotique. Cela pourrait impliquer que, dès le 1^{er} siècle, il y a eu en Egypte, à côté d'un christianisme juif et hellénistique, un christianisme authentiquement égyptien, copte, orthodoxe et hétérodoxe et qui durant le II^e siècle, poussé par des exigences nouvelles, aurait développé une écriture et une littérature propres tout en restant foncièrement sous l'hypothèque des doctrines et des traditions juives et hellénistiques comme le reste des chrétiens en Egypte. L'alphabet copte serait ainsi né en milieu chrétien et développé par les chrétiens qui en feront une langue éminemment religieuse conservée jusqu'à nos jours dans la littérature liturgique de l'Eglise copte²⁶¹. Depuis le I^e siècle après J.-C., se sont

²⁶⁰ Paul E. Kahle, *Bala'izah, Coptic texts from Deir –Bal'izah in Upper Egypt*. London 1954, tome 1, 256-257.

²⁶¹ Martiniano Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, p.210-213.

multipliées les tentatives d'écrire l'égyptien à l'aide de l'alphabet grec, lui-même complété par un nombre variable de signes empruntés au démotique ²⁶². On appelle «vieux copte» les documents linguistiquement hétérogènes qui en résultent. Les dialectes les plus importants sont le Sahidique, qui devint langue littéraire à la fin du VI^e siècle, et le Bohaïrique, dialecte de Basse-Egypte, devenu langue liturgique depuis le XI^e siècle jusqu'à nos jours. Le copte a adopté environ 2000 mots grecs, mais a reçu des morphèmes propres à l'Egypte. En tout cas, c'est déjà vers la fin du II^e siècle que la dénomination « Egyptien » devint peu à peu synonyme de « chrétien » opposée à « Grec » synonyme de païen, comme plus tard le mot « Qibti » issu d' « Αἰγύπτος Aiguptos-Egyptien » deviendra synonyme de chrétien opposé à musulman.²⁶³

La langue copte auxiliaire du grec :

S. Kent Brown, dans une étude très importante pour notre thèse, souligne les rapports historiques et linguistiques, entre les inscriptions coptes et grecques dans l'Egypte chrétienne des premiers siècles. Ces rapports peuvent être décrits ainsi : «In the early decades of the common era, the preponderance of documents was naturally of other than Christian origin. As time wore on, christian texts appeared more frequently until the age of Constantine when we can probably assume that most, if not all inscriptions were christians. Such an observation, of course, has allowed scholars to see how terminology and decorative motifs, drawn into a

262 C. Cannuyer, *Les Coptes*, éd. Brepols, 1990, pp. 66-132

263 A. Von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. Auflage. Leipzig 1924, 11, 7à2 et note 2. Voir aussi Pierre du Bourguet, *Les Coptes*, PUF, Paris, 1988, en particulier le chapitre consacré à la langue Copte pp.23-35. Pour les rapports historiques et linguistiques entre la langue copte et la langue grecque, voir Théophile Obenga, *l'Egypte, la Grèce et l'Ecole d'Alexandrie, Histoire interculturelle dans l'Antiquité*, aux sources de la philosophie grecque, L'Harmattan, 2005, voir en particulier la troisième partie sur «Mots grecs d'origine égyptienne», pp.176-246. Voir aussi Thomas O. Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, USA, 1983 ; Bentley Layton, *A Coptic Grammar*, Wiesbaden, 2000.

christian milieu from the pagan moorings, were reshaped and redefined»²⁶⁴. Il ne s'agit pas d'une rivalité entre les deux cultures et les deux langues, à savoir le grec et le copte, mais d'une coopération voire d'une complémentarité²⁶⁵. La langue copte peut jouer un rôle complémentaire non négligeable. Il faut signaler aussi que la langue copte a influencé, également, la langue arabe. Les savants parlent des mots d'origine copte dans le texte du coran même²⁶⁶. Mgr Lefort a constaté cette nouvelle relation entre les deux langues de l'Antiquité chrétienne. Dans une étude intitulée «le copte, source auxiliaire du Grec»²⁶⁷, Mgr Lefort écrit : «le

264 S. Kent Brown, "Coptic and Greek Inscriptions from Christian Egypt : A Brief Review", *Studies in Antiquity Christianity, The Roots of Egyptian Christianity*, Birger A. Pearson, Philadelphia, 1986, pp. 26-41. Les rapports entre la langue grecque et la langue copte se situent dans le cadre général des rapports entre l'Égypte et la Grèce. A. Momigliano souligne : «l'Égypte a été un objet d'intérêt pour les Grecs depuis Homère, il s'agissait pour eux d'un pays à comprendre dont les coutumes étaient bizarres et qu'ils n'avaient jamais considéré comme une puissance politique mais plutôt comme le conservatoire de connaissances particulières», *Sagesses barbares, les limites de l'hellénisation*, traduction de l'anglais, Paris, Maspero, 1980, pp.13-14. Nous avons déjà attiré l'attention sur le livre 11 d'Hérodote, bon témoin de l'intérêt grec pour les choses égyptiennes.

265 Les évêques d'Alexandrie voulaient prouver que la connaissance des lettres grecques, la réflexion historique et philosophique ne sont pas réservées aux héritiers du paganisme antique, et que les chrétiens ont le droit et le pouvoir de se servir de la langue et de la littérature grecques comme d'un instrument au service de la vérité à laquelle ils adhéraient et qu'ils voulaient faire partager par tous. Les Coptes d'aujourd'hui font du même en envoyant des étudiants en Grèce et en France pour étudier la littérature grecque antique et chrétienne.

266 La revue copte «*Rachoti*» a consacré un numéro spécial pour étudier l'histoire de la langue copte et son rôle dans la formation de la culture égyptienne à travers l'histoire de l'Égypte jusqu'à aujourd'hui. La recherche a constaté la présence d'un grand nombre de mots coptes dans la langue arabe parlée en Égypte aujourd'hui. Le compte rendu de ce dernier numéro de la revue est paru dans le journal officiel égyptien *Al Ahrām*, le mardi 14 Mai 2008, p. 34. Le compte rendu confesse, peut-être pour la première fois, que le rôle de la culture copte existe en Égypte et que ce rôle doit continuer grâce aux efforts scientifiques des savants égyptiens. Il faut signaler que le directeur en chef de la revue, Mina Abdel Al Maalek, est professeur des mathématiques à l'Université américaine du Caire et un coptologue engagé dans le combat pour faire revivre la culture copte. Pour les mots arabes qui viennent du copte, donc de l'Égyptien, voir Théophile Obenga, *L'Égypte, la Grèce et l'École d'Alexandrie*, L'Harmattan, Paris, 2005, voir le chapitre intitulé «Mots Grecs d'Origine Égyptienne», pp.176-246.

267 Mgr Lefort, «Le copte, source auxiliaire du grec», *Mélanges Bidez, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 1934, Tome II, Paris, pp.569-578. Pour la co-existence du grec en Égypte avec le copte, voir Christian Cannuyer, *L'Égypte du Nil*, Gallimard, 2000, p.66-71. La co-existence du Grec et du copte dans un même texte est attestée par Tomasz Dedra qui s'exprime dans une étude présentant une importance capitale pour nos propos en ces termes : «Deir el-Naqlun is a monastic site excavated since by 1986 by an archeological mission of the Polish Centre of Mediterranean Archeology in Cairo ; The mission from the beginning of its activity has been directed by prof. Włodzimierz Godmewiski. This site is important for the history of Egyptian monasticism. It has yielded hundreds of texts written on

copte, ayant emprunté au grec parlé en Egypte, ou, si l'on veut, à la Koinè égyptienne, il paraît évident que les éléments grecs adoptés par le copte constituent une source importante pour la Koinè des papyrus (papyri)». La langue grecque et par conséquent la mentalité grecque ont été imprégnées de superstitions orientales. Comme exemple, gardons toujours à l'esprit la culture française reçue par un africain francophone ou reçue par un Parisien ! Pierre Jouguet a bien étudié la question délicate de l'hellénisation de l'Egypte. Il montre qu'une différence a été établie entre les Alexandrins hellénisés et les Grecs de la Chôra «Χώρα», car ceux-ci étaient égyptianisés ²⁶⁸.

Revenons à l'étude précitée de Mgr Lefort sur la langue copte où il esquisse une image assez réaliste de ce qui se passait entre les Égyptiens et les Grecs en Egypte durant les premiers siècles chrétiens : «Si donc le peuple égyptien a peuplé sa langue de mots grecs par un long commerce quotidien avec les éléments hellénistiques qui l'encadraient et le compénétraient dans presque tous les domaines, il devient évident que le copte constitue une source très importante pour la connaissance du grec usité en Egypte». Dans une autre étude, Mgr Lefort propose de réexaminer l'hypothèse selon laquelle les textes coptes devraient être considérés comme de simples traductions du grec : «on n'a pas même le droit d'affirmer que le christianisme a le premier usé du copte comme langue écrite puisque nos documents actuels les plus anciens sont, non pas chrétiens, mais gnostiques». Enfin, les Grecs qui²⁶⁹ vivaient

papyrus, parchment, ostraca and paper in greek, coptic and arabic», *The Journal of Juristic Papyrology*, Warsw, 1996, pp.7-21. Concernant le destin de la langue copte sous l'occupation arabe, voir L.S.B. Maqccouil, «Three Cultures under Arabe Rule, the Fate of Coptic», *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, tome XXVII, 1985, Le Caire, pp.61-70.

268 Pierre Jouguet, *L'impérialisme macédonien*, p 338

269 D. Cohen, *Les langues dans le Monde ancien et moderne*, 3ème partie, «les langues chamito-sémitiques», CNRS, 1988, pp. 161-303. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire Orientale, 1934, t. XI, pp569-578.

en Egypte étaient si bien intégrés au pays que l'on a pu parler de la «deshellénisation» des Grecs d'Égypte²⁷⁰. Le fait que le copte a influencé le grec n'empêche pas un autre fait marquant : l'influence du grec sur la langue copte. «Si manifeste que soit l'influence exercée sur le copte par le grec, les problèmes qu'elle pose n'ont guère été abordés jusqu'à présent. Les emprunts de vocabulaire, il est vrai, ont fait l'objet de plusieurs études. Mais l'hellénisation a pris des formes moins grossières et a sans aucun doute atteint la syntaxe. On peut dire que la tâche principale du syntacticien, au point de vue historique, consiste précisément à faire le départ entre ce que le copte a hérité de l'égyptien et ce qu'il doit au grec»

271 .

La langue copte et l'âme égyptienne

«N'était-il pas naturel que les moines coptes écrivissent les *Vies* des leurs dans la langue qui était celle de leur communauté ? Pour ceux des critiques modernes qui continuent à croire que les Coptes étaient

270 Jouguet, *L'impérialisme macédonien...*, p, 348. Sur la co-existence des grecs et des égyptiens en Egypte, les savants contemporains sont d'autre avis : « Dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, la hiérarchie s'ouvre davantage aux Egyptiens. Quelques-uns commencent alors à atteindre des fonctions très élevées, comme le gouverneur de la Thébaïde. Au moins parlent-ils la langue du pays. Et ils connaissent bien mieux le milieu rural que les hauts fonctionnaires macédoniens. Ces Egyptiens, en droit, ne sont d'ailleurs nullement inférieurs aux hellènes. L'Etat leur reconnaît juste une législation spécifique : lorsque un contrat est rédigé dans la langue grecque, c'est le droit grec qui prévaut ; quand il est rédigé en démotique c'est le droit égyptien, le choix de la langue –et donc du droit- étant libre lorsqu'un Egyptien traite avec un Hellène. Mais on ne trouvera nulle part une volonté officielle d'éviter le peuple égyptien ou d'éradiquer sa culture. Mais, bien au contraire, les Ptolémées ont tout fait pour que leur pouvoir apparaisse comme légitime, en obtenant l'appui du clergé égyptien, qui ont intérêt à ce qu'un pharaon reste à la tête de l'Egypte. Sans entrer en conflit, mais sans non plus fusionner, les deux cultures cohabitent. Les Grecs ont toujours reconnu que la civilisation égyptienne (et sa mythologie) était antérieure à la leur, il n'y a donc pas eu d'affrontement», *Les Cahiers Science & Vie*, n° 99, Juin Juillet 2007, pp.32-33.

271 H. J. Polotsky, "Modes Grecs en Copte" *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum*, 1950, pp.73 –90. Pour la langue et la littérature coptes, voir *Le Monde Copte* « Dossier : Langue et Littérature Coptes », n° 24, Limoges, 1994. Certains chercheurs sont allés jusqu'à affirmer l'existence des mots grecs d'origine égyptienne dans presque tous les domaines de la vie quotidienne, voir Théophile Obenga, *L'Égypte, la Grèce, l'école d'Alexandrie, Histoire interculturelle dans l'Antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, l'Harmattan, 2005, pp.245. Pour la place du grec dans les liturgies coptes, voir O.H.E. Burmester, «The Greek kîrugmata. Versicles, Responses and Hymns in the Coptic Liturgy», *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, pp.363-394.

trop peu instruits pour être en état d'écrire une hagiographie digne de ce nom, ils pourront, en lisant les textes de vies coptes des saints Coptes, voir traités par les moines des problèmes tels que ceux du libre arbitre, du bien et du mal, de l'origénisme, etc., ce qui les convaincra, peut-être, qu'il n'était pas besoin, pour ces moines, de recourir à un grec lettré» se plaint un coptologue renommé dans l'introduction des œuvres de saint Pacôme ²⁷². Les moines égyptiens des IV^e et V^e siècles parlaient cette langue qui est «l'une des filles de la langue égyptienne» au dire du coptologue Rodolph Kasser²⁷³. Antoine, le père des moines, ne savait que cette langue. Il est regrettable que les études les plus récentes consacrées au monachisme égyptien ne traitent pas de la langue de ces moines ²⁷⁴. Dans son ouvrage considéré par les égyptologues comme «la Bible» de la langue égyptienne ancienne, Sir Alain Gardiner décrit la langue égyptienne en ces termes :

«Le trait le plus caractéristique de la langue égyptienne dans toute son histoire (le copte y compris) est son réalisme concret. Elle est toujours préoccupée par les objets extérieurs et néglige les distinctions subjectives qui jouent un rôle primordial dans les langues modernes, même classiques. Malgré la réputation de sagesse que les Grecs ont attribuée aux Egyptiens, aucun autre peuple n'a pu se montrer hostile aux spéculations abstraites ou consacré aux choses matérielles comme les Egyptiens. Si les Egyptiens se sont tellement intéressés à la survie après la mort, la raison réside dans le fait qu'ils se réjouissaient de la vie sans se poser pour autant des questions de nature philosophique»

272 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes De Saint Pacôme*,PXC1.

273 Rodolph Kasser, « Filles de la Langue égyptienne : Les Langues Coptes », *Le Monde Copte*, n°24, Limoges, pp.5-14.

274 Mgr Lefort, « La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe », Bruxelles, 1931, *Chronique d'Egypte*, 12.

²⁷⁵. Le point de départ est d'ordre pratique et cela explique en partie les tendances pratiques dans la littérature qui nous concerne, à savoir la littérature monastique. La langue égyptienne est une langue qui préfère les expressions d'ordre statique et non dynamique. Les phrases sont brèves et le vocabulaire est riche. Nous comptons revenir sur ce sujet quand nous parlerons des fondateurs du mouvement monastique. Donnons, néanmoins, quelques exemples pour montrer la richesse de la langue égyptienne. Nous savons que pour désigner le «cœur» et «l'esprit», nous avons, en grec, deux termes, soit καρδία Kardia et νοῦς Nous en grec, traduits «heart» et «mind». En égyptien, en revanche, nous n'avons qu'un seul terme qui désigne à la fois le cœur et l'esprit, il s'agit du terme **Ⲓⲥⲏⲧ** *Īht*.²⁷⁶

Il est important de noter aussi que le verbe copte qui signifie «croire» contient dans sa racine le terme *Iht*, «cœur». Il s'agit du verbe (**Ⲓⲥⲏⲧ** **Ⲭ**) qui signifie littéralement «croire avec son cœur»²⁷⁷. Nous reviendrons sur la place du cœur, dans la pensée égyptienne et dans la tradition monastique, dans la Vie d'Antoine en copte. Malgré l'insistance sur le fait que saint Antoine soit égyptien, nous n'avons malheureusement pas de traduction copte de la vie de saint Antoine par

²⁷⁵ A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, première éd. 1927, dernière éd. 1980, Oxford, pp. 4-15. Voir aussi E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, première éd. 1939, dernière éd. 1990, DD. 714-718. Peter Brown dans son ouvrage bien documenté sur *Le renoncement à la chair; Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Editions Gallimard, 1995, parle de langue copte en ces termes : « Dans la Vie d'Antoine et dans les étapes successives de la direction spirituelle des monastères, nous pouvons déceler l'émergence d'une alternative. Le moine découvrait un nouveau livre dans son cœur. Les «mouvements du cœur» et les stratégies et les pièges que le diable disposait à l'intérieur réclamaient une expérience d'un art consommé et une longue expérience spirituelle. Il valait mieux s'adresser oralement à un père spirituel de tels mouvements. Cette situation tendait à privilégier les langues proches du cœur, c'est-à-dire les langues vernaculaires d'Égypte et du Proche-Orient—le copte, le syriaque, le grec démotique», p. 283-284.

²⁷⁶ E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, première éd. 1939, dernière éd. 1990 DD. 714-718. Voir aussi M. Chainé, *Le Manuscrit de la version Copte en dialecte sahidique des «Apophthegmata Patrum»*, Le Caire, 1950. Le texte est rempli d'exemples qui affirment le fait que les deux termes français «esprit et cœur» ont, en copte, le même sens ; voir, à titre d'exemple, p.2. Apoph. No 4.

²⁷⁷ Voir Crum, article « CŒUR », p.640.

Athanase, archevêque d'Alexandrie. C'est grâce aux Bollandistes que nous possédons quelques fragments de la vie d'Antoine en copte qui ont été édités par G. Garitte à Louvain ²⁷⁸. O G.M. Brown a édité aussi un manuscrit copte de la vie d'Antoine ²⁷⁹. Quant à la version syriaque de *la Vita*, elle a été traduite du copte.

La langue Copte a influencé le contenu sémantique de l'arabe et a servi de pont linguistique entre l'Égypte ancienne et l'Égypte copte. L'éminent coptologue R. G. Coquin a étudié le sujet et en est arrivé à cette conclusion : «le copte et le grec ont quasi influencé le contenu sémantique de l'arabe et, le plus souvent, de la manière suivante : lorsque le substrat grec ou copte a une double signification, le terme arabe a acquis, lui aussi, les mêmes sens. Ainsi «όρος oros», signifie limite et règle, et l'arabe «hadd» qui n'a, originellement, que la première signification, a reçu, dans la langue chrétienne, la seconde, celle de règle, loi. De même «τιμή Timi» est utilisé tantôt avec le sens d'honneur, tantôt avec celui de fonction, ce qui est aussi le cas de l'arabe chrétien de «Karama». Dans l'ancienne Égypte, les deux notions de pureté et de sainteté étaient exprimées par la même racine. Pour cette raison, le copte «etouaab εθoυαβ» désigne celui qui est pur, donc saint, et l'arabe «tahir», pur, a fini, en Égypte, par être synonyme de «qiddis», saint. Très souvent, le copte est ici seulement l'intermédiaire de ce transfert sémantique entre le grec et l'arabe, ce dernier ayant emprunté directement au copte un contenu sémantique que celui-ci avait reçu du grec : ainsi, le copte «mntna μεντηνα», pitié, a

278 Garitte, «*fragments Coptes de la vie de St. Antoine*», CSCO, 118, 1949, Louvain.

279 . Browne, «*Coptico-Graeca, the Sahidic version of St. Athanasius, Vita Antonii in Greek*», Roman and Byzantine Studies 12, 1971 , pp. 59-64.

pris au grec, «*elimosini ἐλεημοσύνη*», la signification d'aumône et l'a transmise à l'arabe «*rahma*»²⁸⁰.

Les textes de l'Égypte ancienne, c'est-à-dire la littérature de l'Égypte antique, se composent des textes des prières, des acclamations liturgiques, innovations, litanies, hymnes ou prières de supplication. Dans ces textes, perce une originalité qui rompt avec les schémas traditionnels, amples compositions où s'exprime une théologie bien plus élaborée. Dans un cas comme dans l'autre, un contact nous est offert avec d'authentiques expressions de l'âme religieuse des anciens Égyptiens. De toute façon, l'hymne ou la supplication n'ont pas de justification purement littéraire et n'existent pas en soi. Ils ne sont souvent qu'une composante du culte, en dérivent ou s'en inspirent²⁸¹.

Les lettres de St. Antoine (Αγίος Αντώνιος)

Les lettres de saint Antoine représentent l'une des sources les plus importantes du monachisme égyptien²⁸² puisqu'elles ont été rédigées en copte. Au temps de saint Jérôme, les lettres étaient déjà traduites en grec, langue dans laquelle saint Jérôme a pu les lire²⁸³. On peut en trouver la traduction française dans la collection «*Spiritualité Orientale*»²⁸⁴.

280 R.-G. Coquin, «*Réflexions sur le Lexique arabe biblique des Coptes*», *Proche-Orient Chrétien*, T. XXXVIII, 1988, pp.229-237.

281 André Barucq et François Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Cerf, Paris, 1980, pp. 19-20.

282 L'étude la plus récente sur les lettres d'Antoine est une thèse de doctorat par Samuel Robenson, *Letters of saint Antony*, Lund university press, Sweden, 1990.

283 *Liber de viris illustribus*, 88, p. 23, 602. Voir aussi Le Père Placide Desille, «*Les Homélie Spirituelles de Saint Macaire, Le Saint-Esprit et le Chrétien*», *Spiritualité Orientale*, n° 40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, pp.11-17.

284 Dom André Louf, «*Les lettres de St. Antoine*», Sp. Orient, 1979, voir l'introduction. Id. introduction, DD. 7-36. Voir aussi RASSAEL AL KIDIS ANBA ANTONIOS, Deir Abo Makar, (En Arabe) ; Matta El-Maskine, «*Saint Antoine, ascète selon l'Évangile*», *Spiritualité Orientale*, Abbaye de Bellefontaine, 1993.

Dom A. Louf a réalisé l'historique de ces lettres. Notons une remarque importante pour notre étude : «Le vocabulaire et la spiritualité des lettres remontent sans doute au IV^e siècle, à un milieu égyptien antérieur à l'introduction de la terminologie d'Évagre dans la catéchèse monastique. En outre, il existe un nombre impressionnant de points de contacts entre l'ensemble des sept lettres et d'autres sources contemporaines qui nous livrent l'enseignement de saint Antoine, en particulier les *Apophtegmes* et la vie d'Antoine par saint Athanase»²⁸⁵. Nous ne pouvons pas accepter la thèse de Samuel Rubenson²⁸⁶ qui, en voulant réexaminer le dossier de la formation spirituelle et théologique d'Antoine, est allé jusqu'à affirmer qu'Antoine était origéniste. Le sous-titre de la thèse affirme cette attitude. Notre connaissance de la situation des moines au IV^e siècle à l'égard des thèses origénistes nous empêche d'aller jusqu'à faire un tel constat. Les moines sont allés à Alexandrie pour forcer le patriarche Théophile à condamner les thèses origénistes. Ces moines du IV^e siècle, les anthropomorphites, ont compris au pied de la lettre le verset Biblique²⁸⁷ concernant la création de l'homme (Genèse 1-26). Dans une de ses homélies le patriarche Théophile a essayé de donner

285 T. Barnes, «*Angels of Light or Mystic Initiate. The problem of the Life of saint Antony*», TS 37, 1986, pp. 353- 368.

286 Rubenson, *The letters of St. Antony*, Lund University Press, Sweden, 1990 (avec une bibliographie actualisée). «Il faut signaler les lettres d'Amonas, l'un des plus anciens disciples d'Antoine dont les *Apophtegmata Patrum*, 65,119-123, louent l'inépuisable bonté. Nous possédons sept lettres de lui dans une version grecque et quinze en syriaque, ces dernières offrant un texte plus sûr. Il en existe plusieurs aussi dans la collection étendue des lettres de saint Antoine, que nous transmet la traduction latine d'Abraham Ecchellenis. Comparée à la correspondance de saint Antoine, celle d'Ammonas offre beaucoup plus d'intérêt. Mis à part les *Apophtegmata Patrum*, elle représente la source la plus abondante et la plus précieuse pour l'histoire du monachisme primitif au désert de Scété. Elle offre un mysticisme original et authentique, libre de tout système et de toute théorie. On n'y trouve pas le moindre signe de la terminologie d'Origène ou de l'école qui domina plus tard avec Evagre le Pontique. Elle insiste beaucoup sur l'idée ancienne du long et difficile voyage de l'âme vers le ciel». J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, tome, III, « L'âge d'or de la littérature patristique grecque du concile de Nicée au concile de Chalcédoine », Paris, 1962, pp.225-226.

287 E. Drioton, «La discussion d'un moine anthropomorphite, audience avec Théophile d'Alexandrie», *Revue de l'Orient Chrétien*, 2^{me} série, tome X, Paris, 1915-1917, n° 1 pp. 92-100 et n° 2 pp. 113-128.

une exégèse allégorique au verset et les moines égyptiens ont refusé catégoriquement cette exégèse. Le mérite de la thèse de Samuel Rubenson est d'avoir bien clarifié la question des lettres de saint Antoine²⁸⁸. Nous comptons revenir sur cette thèse dans le chapitre consacré à l'analyse de la personnalité de saint Antoine. Néanmoins, cela n'empêche pas qu'il faudra poser la question sur la relation entre les lettres de saint Antoine et la culture du premier monachisme égyptien²⁸⁹. Le grand défi pour les Coptes d'aujourd'hui est énoncé par le coptologue R. Kasser : « Les Coptes d'aujourd'hui auront-ils assez de foi, de piété, de persévérance et de perspicacité pour réussir à faire revivre le glorieux langage de leurs ancêtres, l'un des plus beaux, des plus intelligemment structurés, et des plus musicaux du monde »²⁹⁰.

Les Vies Coptes de Pacôme

Les documents concernant l'histoire de la congrégation pacômienne revêtent une importance capitale pour retracer l'histoire de débuts du monachisme. Ces documents se présentent sous plusieurs idiomes : copte, grec, latin, syriaque et arabe²⁹¹. Or, Pacôme et les moines de la première génération, à part quelques rares exceptions, ne connaissaient que la langue égyptienne copte et ignoraient le grec ; il semble donc assez naturel de présumer que le dossier copte est celui qui nous fournit

288 Sur les Lettres de St. Antoine, voir Tito Orlandi, «Coptic Literature», *The roots of Egyptian christianity*. pp, 51-81.

289 Vincent Desprez, *Le Monachisme Primitif*, p.13. Voir H. Dorries dans son article «Die Vita als Geschichtsquelle», *Id. Wort und Stunde*, 1, Göttingen, Vandenhoeck, 1966, p. 219 après avoir à juste titre souhaité une étude critique plus poussée du corps des 7 Letters, qui considère comme improbable dans la bouche d'un Copte l'expression « intellect voyant Dieu », citation qui se trouve dans la Lettre VI, 6.

290 R. Kasser, "Coptic Languages", *the Coptic Encyclopedia*, Vol. 8, New York, 1991.

291 P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme Pachômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e siècle*, Louvain, 1898. ; A. Veilleux, «La vie de Saint Pachôme», *Spiritualité Orientale* 38, 1984, Voir aussi G. Coquin, « un demi-feuillet retrouvé des vies coptes de Pacôme », *Analecta Bollandiana*, t. 102, 1984, pp. 213-219.

le plus de chances de nous permettre d'atteindre directement la tradition primitive, et l'étude de l'ensemble du dossier démontre que pareille présomption est absolument fondée.

Nous connaissons les *vies* de saint Pacôme grâce aux publications d'Amélineau ²⁹². Mgr L. Th. Lefort allait reprendre ce travail en 1912 pour la préparation d'une édition critique de tout ce qui subsistait en copte des *Vies* de Pacôme, l'essentiel des textes coptes étant ainsi publié et mis à la disposition des historiens.

Ce fut, d'abord, en 1925, l'arrivée de l'édition critique nouvelle -surclassant celle d'Amélineau - de la *Vie* bohairique dont la traduction latine devait suivre onze ans plus tard. Ce fut ensuite, en 1933-34, l'édition des *Vies* sahidiques. Quelques autres fragments furent ensuite identifiés et publiés dans *Le Muséum* en 1936 et 1941 ²⁹³. En 1943, une traduction française de l'ensemble du dossier copte a enfin été réalisée pour couronner cette œuvre de Mgr Lefort. Armand Veilleux a exposé le travail de Mgr Lefort dans l'introduction à son important travail sur la liturgie dans le cénobitisme pacômien au IV^e siècle. Contrairement à l'opinion généralement admise, Mgr Lefort établit que la *Vita* de Pacôme a originellement été écrite en copte; il lui assigne la place qui lui revient

292 E. J. Amélineau, *Histoire de Saint Pacôme et de ses communauté, Documents Coptes et arabes inédits*, Paris, 1889, 1, p. 1-33 ; voir aussi, du même auteur, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e et VII^e siècles*, Paris, 1895.

293 L. T. Lefort, *Les vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943 ; voir le compte-rendu sur ce travail par D. J. Chitty «*Pachomian sources reconsidered*», *JEH*, 1, 1951, pp. 39-77. Sur l'œuvre de L. T. Lefort, on pourra consulter l'ensemble du numéro de *Muséum* qui lui fut dédié en 1946. On y lira en particulier l'article de Peeters «*L'édition critique des vies copte de St. Pachôme par le Professeur Lefort*», p.17-62 ; sur l'état du dossier copte à l'époque où Lefort entreprit ses travaux, cf. ce dernier article, à la page 43, «*L. T. Lefort, S. Pachomii vita bohairice Scripta*», *CSCO*, 89, 1925 ; traduction Latine *CSCO*, 107, 1936 ; L. T. Lefort, «*Saint Pachomii vitae sahidice scriptae*», *CSCO*, 99/100, 1933-34 ; L. T. Lefort, «*Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*», Bibliothèque du Muséon, vol. 16, Louvain, 1943, réimpr. 1966 ; A. Veilleux O.C.S.O., *La Liturgie dans le cénobitisme Pacômien au quatrième siècle*, Roma, 1968, pp. 36-68.

dans la tradition à la place de la *vita* grecque considérée, depuis le travail de P. Ladeuze, comme la source de toutes les autres versions. A. Veilleux a également publié une traduction française de «la vie de Saint Pacôme selon la tradition copte». Signalons, en outre, le travail de l'éminent coptologue R. G. Coquin intitulé «un demi-feuillet retrouvé des vies coptes de Pacôme»²⁹⁴.

Fragments Coptes de la Règle de Saint Pacôme.

La Règle de saint Pacôme constitue, à côté des *Vitae*, une source de première importance pour l'histoire de la spiritualité monastique copte. En outre, elle présente un intérêt exceptionnel pour l'histoire des institutions monastiques²⁹⁵. Pacôme est en effet le premier législateur du cénobitisme, et son oeuvre porte la marque d'un équilibre et d'une maturité remarquables, qui ont parfois été méconnus mais que les historiens redécouvrent de plus en plus. Saint Cassien s'en est largement inspiré et les Règles pacômiennes ont exercé une grande influence sur la Règle de Saint Benoît²⁹⁶. Elle n'était connue que par deux recensions, une longue et une brève et par la traduction latine faite en 404 d'après une version grecque de saint Jérôme. Mgr Lefort a voulu prouver que la traduction grecque existait déjà dans les communautés pacômiennes à cause de la nécessité dans laquelle s'était trouvé Pacôme d'organiser une maison - un groupe - de moines étrangers et de la réserver, dès le début,

²⁹⁴ Armand Veilleux, « La Liturgie », *le cénobitisme pacômien au Quatrième siècle*, Roma, 1968.

²⁹⁵ Mgr Lefort, «La Règle de S. Pacôme, étude d'approche», *Le Muséon*, XXXIV, 1921, pp. 1-28 ; Mgr. Lefort compare dans cette étude les deux rédactions de la Règle, en copte et en grec. D. J. Chitty, «*Et le désert devint une cité*», introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'empire chrétien», *Spiritualité Orientale*, 1980, Abbaye de Bellefontaine., p. 68.

²⁹⁶ « Mélanges Lefort », *Le Muséon*, LIX, 1-4, 1946 ; Voir aussi M. Lefort, « Un texte original de la Règle de St. Pacôme », *comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1919, pp. 341-346 ; Voir également «La Règle de S. Pacôme (Nouveaux documents), texte et traduction latine», *Muséum*, 40, 1927, pp. 31-64 et «La règle de S. Pacôme (Nouveaux fragments Coptes)», *le Muséon*, 48, 1935, pp. 75-80.

à l'usage des Gréco-romains, ignorant le copte, sous la direction de Théodore le citadin. Mgr Lefort pose la question : «Est-ce un exemplaire de cette version « authentique » que le prêtre Sylvain reçut d'Alexandrie et envoya à Jérôme en le priant de la traduire en latin pour le bénéfice de certains moines, spécialement de Canope et même de Thébaïde qui ne connaissaient ni le copte ni le grec ? »²⁹⁷. Derwas J. Chitty a remarqué dans son étude, qui fait date dans l'histoire des études contemporaines sur le monachisme égyptien, que la règle n'est pas un code clair et ordonné, fixé une fois pour toutes. Trois petites collections séparées suivent le corps principal des «Préceptes», lequel, bien que plus ordonné qu'il ne paraît à première vue, donne lui-même encore l'impression d'un développement progressif. Il s'agit, comme cela semble ressortir de la *Vitae*, d'un code disciplinaire réduit au minimum, répondant partiellement aux besoins de disciples loyaux et imposé par ailleurs à Pacôme par l'obligation où il se trouvait de réprimer la turbulence des autres»²⁹⁸. Selon *l'Histoire Lausiaque*, Pacôme a reçu la Règle au cours d'une vision dans l'épisode où l'ange se montre à lui, tandis que dans la *Vita*, beaucoup plus sobre, Pacôme entend seulement une voix. A. J. Festugière a publié l'icône byzantine qui représente St Pacôme et l'ange, au cours de la fameuse vision précédant la création du monastère du Tabennesis²⁹⁹. Mgr Lefort a eu la bonne fortune de retrouver, en 1916, trois feuillets du texte original dans les photographies d'un manuscrit copte sahidique, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, manuscrit originaire du Monastère blanc, à Sohag.. Ce manuscrit date du VI^e siècle.

297 *Ibid*, p.79.

298 Aloccock, « Two notes on Egyptians monasticism », *Aegyptus*, tome 7, X, 1987, pp.189-190.

299 A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient, La première Vie grecque de saint Pacôme*, Introduction critique et traduction, Paris, éd. Cerf, 1965.

Apophtegmes Pacômiens :

On pourrait s'attendre à trouver dans nos recueils d'apophtegmes de nombreux récits sur Pacôme et ses moines. En réalité, on en rencontre assez peu. Y en eut-il davantage dans les anciennes collections, par exemple dans celle qu'avait sous les yeux, au début du VIIe siècle, l'auteur de la vie de Jean Kolobos et où il lisait les faits et gestes du grand Paul, d'Antoine, Palamon, Pacôme, Horsièse, Pétronis, Théodore, etc... C'est probable D'ailleurs d'innombrables manuscrits d'apophtegmes restent encore à inventorier et à publier. Ils pourront nous fournir sur Pacôme quelques textes supplémentaires. Les philologues ont essayé d'étudier les raisons derrière le nombre restreint des apophtegmes pacômiens³⁰⁰. Mgr Lefort souligne l'existence des Apophtegmes pacômiens : «Nous avons enfin, en grec, des recueils d'Asctica (ou Paralipomena) qui, comme les titres l'indiquent, sont des Extraits tirés de recueils ascétiques. La source ultime de ces recueils est à chercher dans la collection des récits sur les premiers Pacômiens, collection dont l'existence nous est formellement attestée par Nil (ou Evagre), sous le nom de «*Bioi βίοι*» des moines de Tabennâsi. C'est à cette même source que, en dernière analyse, remonte vraisemblablement le fonds ancien des apophtegmes pacômiens». ³⁰¹

5) Les fragments Coptes de L'Histoire Lausiaque de Palladios:

L'existence des fragments Coptes qui représentent la source originale, antérieure à une traduction grecque, a été étudiée par R. Draguet dans une longue étude intitulée «Le Chapitre de l'Histoire Lausiaque

300 Armand Veilleux, «La Liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle», *Studia Anselmana*, Roma, 1968, P.113-114.

301 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes de saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p.LXXXIX.

sur les tabennésites dérive-t-il d'une source copte ? »³⁰². Le chapitre en question est le chapitre XXXII où Palladios parle de la communauté Pacômienne de Tabénèse. Nous nous contentons de citer la conclusion de cette étude: «À ce qu'il semble par conséquent, le chapitre XXXII de *l'Histoire Lausiaque* sur Pacôme et les tabennésites repose sur un document rédigé en copte sahidique, qui parvint à Palladios dans une traduction grecque dont le codex O est le témoin le plus proche ; bien que cette traduction eût été écrite dans un grec douteux, par un copte qui connaissait le bohaïrique et qui écrivait mal le grec, Palladios l'inséra telle quelle dans son œuvre, en se contentant d'y intercaler un passage, sous la forme de sections mixtes, et à mesure que sa source les évoquait dans son esprit, les souvenirs que lui avaient laissés les contacts superficiels qu'il avait eus avec des Pacômiens lui revenaient»³⁰³.

Ces propos sont d'une importance capitale pour notre chapitre sur les sources coptes. C'est peut-être la première fois que nous constatons aussi nettement l'existence d'une source copte derrière une traduction grecque, qui, en oubliant le texte copte, est devenue par la force des choses la source du texte original. C'est un phénomène qui se répète souvent pendant la circulation des textes anciens.

R. Draguet précise encore le milieu dans lequel ce texte a été traduit : «Le document copte et sa traduction grecque sont nés dans les milieux semi-anachorétiques de Nitrie, au sein des cercles spirituels dont Évagre, le maître de Palladios, est la figure la plus représentative ; c'est en Nitrie aussi que la traduction fut recueillie par ce même Palladios, et, dans les mêmes cercles, que fut

302 Draguet, «Le chapitre de l'histoire Lausiaque sur les tabennésites dérive-t-il d'une source copte ? », *Le Muséum*, 57, 1944, p.59.

303 Pacôme y établit son premier couvent. Sur la différence entre les anachorètes et les semi-anachorètes, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome II, p.1660-1663.

révisé le texte, déjà incorporé à *l'Histoire Lausiaque* ³⁰⁴. Le document copte est l'œuvre d'un anachorète qui, ne connaissant que vaguement les moines pacômiens, les a constamment représentés dans le cadre du milieu semi-anachorétique qui était le sien ³⁰⁵. R. Draguet a écrit également une autre étude intitulée «une nouvelle source copte de Palladios» ³⁰⁶. Il faudrait remarquer que le nombre des savants qui cherchent l'origine copte des expressions importantes de la spiritualité monastique est en augmentation. Il faut terminer ce chapitre concernant les sources Coptes en étudiant les fragments coptes des *Apophtegmes* édités par Chaîne ³⁰⁷.

III. Sources Latines

Comment peut-on parler de sources latines quand on veut étudier le monachisme égyptien ? Malgré les difficultés de transport aux premiers siècles, les rapports entre l'Église de Rome et l'Orient chrétien étaient très étroits comme nous l'indique la correspondance de saint Basile avec l'évêque de Rome et, avant lui, les liens entre Athanase, l'archevêque d'Alexandrie, et le siège de Rome ³⁰⁸.

304 L. T. Palladios, *Lousiac History*, XXXII.

305 R. G. Coquin, «Évolution du Monachisme Égyptien», *le Monde Copte*, n° 21-22, 1993, pp.15-74.

306 R. Draguet, «une nouvelle source copte de Palladios», *Muséum*, 1947, pp227-255. 1A

307 M. Chaîne, *Le Manuscrit de la Version Copte, en dialecte Sahidique des Apophtegmata Patrum*, Le Caire, 1960.

308 Saint Basile, *Lettres* (3 tomes), texte établi et traduit par Yves Courtonne, Société d'éditions «*Les Belles Lettres*», Paris, 1961. Pour les relations historiques et théologiques entre Alexandrie et Rome, voir «Relations entre les Eglises d'Alexandrie et de Rome », dans *Le Monde Copte*, n° 9, Limoges, 1980, pp.35-38. «Sa Sainteté le Pape de Rome, Paul VI et Sa Sainteté le Pape d'Alexandrie Shenouda III se sont rencontrés au Vatican le 10 mai 1973, après un contentieux de quinze siècles. Ils ont reconnu l'identité de leur foi dans le mystère du Verbe incarné, exprimée avec les termes du concile de Nicée, dans une Déclaration commune datée du Vatican, le 10 mai 1973». Voir *Le Monde Copte*, n° 1, Paris, 1977, pp. 39-41. G.J.M. Bartelink, dans son introduction de *La Vie d'Antoine* souligne : « La vie d'Antoine a été écrite en réponse à une demande de moines venus de l'Occident. Il faut enfin rappeler les relations d'Athanase avec l'Occident : il fut banni à Trèves en 336-337 et passa à Rome en exil les années 339 à 345. La présence d'anachorètes à Trèves vers 380 est vraisemblablement à mettre en relation avec

En ce qui concerne notre sujet, on ne peut parler du monachisme égyptien sans évoquer Jean Cassien. Celui-ci, à la dernière période de sa vie, appartient à l'histoire de l'Église de France ³⁰⁹.

C'est par l'intermédiaire de Cassien lui-même que nous sommes très clairement informés des circonstances dans lesquelles il entreprit d'écrire les divers ouvrages qu'il nous reste de lui et qui ont fait sa gloire. En tête de chacune de ses œuvres, il a placé une préface sous forme de lettre à une ou plusieurs personnes, à la demande desquelles il avait pris la plume.

Dans son étude sur la traduction latine proposée par Migne de son édition de *la Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie ³¹⁰, Paul Force affirme l'importance et l'exactitude de la tradition latine : «Et c'est justement parce qu'elle est à la fois fidèle au texte d'Athanase qu'elle laisse constamment transparaître, et en même temps fidèle à l'expérience spirituelle exceptionnelle qu'elle retrace, que cette traduction peut rendre

le séjour qu'y fit Athanase. En tout cas Athanase avait bon nombre de contacts avec l'Occident qu'il n'a pas hésité à exploiter», p.46.

309 H.-I. Marrou, «Jean Cassien à Marseille», *Patristique et Humanisme, Mélanges*, 1976, pp.363-377. Voir aussi *Cassien* par le Chanoine Léon Cristiani, Abbaye St. Wandrille, 1946. (Voir l'introduction de l'ouvrage).

310 P. Force, « La traduction latine proposée par Migne de la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie », *Migne et le Renouveau des Études Patristiques*, Actes du colloque de St. Flour, 7-8 Juillet 1975, *Théologie Historique*, 66, pp. 255-317. L'importance de cette traduction latine de la VITAE est claire dans l'affirmation suivante «Si, Athanase, durant son exil forcé en Occident a pu faire connaître directement la vie de son héros, il reste que c'est grâce à une traduction latine que l'Occident chrétien a pu découvrir le monachisme égyptien. En effet, une vingtaine d'années environ après la composition de ce premier récit hagiographique de l'histoire des lettres chrétiennes, Evagre d'Antioche le traduisit en latin, et cette traduction, qui est elle-même une oeuvre littéraire de premier ordre, a eu un énorme succès. Le témoignage d'Augustin dans ses *Confessions*, VI11,6, et le nombre élevé des manuscrits qui contiennent cette oeuvre en sont une preuve manifeste.» p.256-257 . F. Halkin, *Une histoire latine de saint Antoine, la «Légende de Patras»* AB, 1943, 211-250.

de précieux services. En l'imprimant, Migne a, là encore, noblement servi la cause des lettres chrétiennes»³¹¹.

IV. Sources Arabes

On pourrait, légitimement d'ailleurs, poser la question de savoir si l'on peut parler de « sources » arabes du mouvement monastique étant donné que ces textes arabes datent du Xe siècle. P. Samir Khalil spécialiste de la littérature arabe chrétienne, montre dans une étude qui fait date pour notre sujet la place importante des textes arabes chrétiens. Les textes coptes perdus ont été traduits en arabe et des fragments coptes mal conservés peuvent être corrigés grâce à des traductions plus tardives³¹². La famille de la littérature chrétienne a maintenant été élargie par un nouvel arrivant : la littérature arabe chrétienne³¹³.

L'Égypte est passée sous domination arabe en 640-641 et un processus d'arabisation du pays a commencé très tôt à se mettre en place. L'administration fut au début bilingue, parlant le grec et l'arabe, ou encore, le copte et l'arabe. Mais peu à peu, l'arabe est devenu la

311 Ibid, 298, «En effet, Dom Wilmart a découvert en 1914 dans les archives du chapitre de Saint-Pierre un manuscrit du Xe ou du XIe siècle, qui contient une traduction latine de notre V. A.. Ce texte a été édité en 1939 par G. Garizim, avec un commentaire textuel, par H.F.M. Hoppenbrouwers en 1960 » p. 269-270. Voir aussi, G. Garitte, Un témoin important de la Vie de saint Antoine par saint Athanase. La version inédite des archives de Saint-Pierre à Rome, 1939. Voir aussi H. W. F. M. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase, Etude de critique textuelle*, Utrecht-Nimègue, 1960. Pour plus d'information sur les traductions latines de la Vie d'Antoine, voir Le chapitre intitulé «La traduction latine anonyme», G.J.M. Bartelink, *La Vie d'Antoine*, p.99-100.

312 S. Khilil, «Arabic Sources for Early Christianity», *The Roots of Egyptian Christianity*, Californie, 1986, pp. 87-97. R - G. Coquin, « Réflexions sur le Lexique arabe biblique des Coptes », *Proche – Orient Chrétien*, Tome XXXVIII, 1988, pp.229-237. Voir aussi George Graf, *Geschichte Der christlichen arabischen Literatur*, Cité du Vatican, 1944.

313 Johannes Den Heijer, «Recent Developments in Coptic-Arabic Studies» (1992-1996), I Copt S 6, 1999. Voir Jacques Tagher, «Christians in Muslim Egypt : A Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922», *Arbeiten zum spatantiken und koptischen Agypten 10*, Lautenberg, Orlos Verlag, 1998. A. Wadi, "Introduzione alla letteratura arabo-cristiana dei Copti" *Studia Orientalia Christiana Collectanea*, C 29-30, 1996-1997, pp. 441-492.

langue officielle de l'administration. En 780, l'arabe est la seule langue reconnue officiellement. Au IX^e siècle, l'évêque Sawiris Ibn-al-Mouqafaa a constaté que les chrétiens d'Égypte ne comprenaient plus le copte et que les idées islamiques gagnaient du terrain dans la communauté chrétienne. Il décide alors de commencer à traduire les textes coptes en arabe. Le Père Samir affirme que l'arabisation du pays était complète, la preuve étant que nous n'avons aucune production originale en copte après le IX^e siècle ³¹⁴.

Concernant notre sujet, à savoir la vie des moines coptes, les sources arabes sont d'une importance capitale. Dans le Synaxaire de l'Église d'Égypte, conservé en arabe, on trouve, au 2 du mois d'Amchir (27 janvier), jour où l'on faisait la commémoration de Paul, le premier ermite, une notice consacrée à ce dernier, qui reprend en substance (sauf variantes notables, notamment le fait que Paul est dit alexandrin et non thébain) la biographie écrite par Jérôme dont une version copte est conservée. On y lit une remarque extrêmement significative. Après que les deux moines Paul et Antoine eurent mangé et, est-il dit, loué Dieu jusqu'au matin, Antoine - qui fait le récit - dit à Paul : « Mon père, comment communies-tu pendant tout ce temps, alors que tu es dans le désert ? » Paul répond : « Le samedi et le dimanche, un ange vient d'auprès de Dieu et me donne la communion ³¹⁵. »

Qu'est-ce que l'arabe chrétien ? Les chrétiens ont utilisé l'arabe pour arriver à sauvegarder leur foi. Peut-on dire cependant que les chrétiens

314 Ibid, voir note 303. Voir aussi, A.S. Attiya, *the Arabic manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore 1955. La langue copte a résisté et on a trouvé des textes arabes écrits en copte, voir P. Casanova : « Un texte arabe transcrit en caractères coptes », dans *BIFAO* 1, 1901, pp.1-20. Aussi, G. Galtier, « Coptica-arabica: un manuscrit copte en caractères arabes » *BIFAO* 5, 1906.

315 Ed. R. Basst, *Patrologie Orientale*, XI, 5, Paris, 1916, p.777. Pour plus des détails sur le sujet, voir aussi Antoine Guillaumont « Anachorèse et vie eucharistique dans le monachisme ancien », *Études sur la spiritualité de l'orient chrétien, Spiritualité Orientale* n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp.113-130.

ont utilisé l'arabe de la même manière que les Musulmans ? Il y a deux réponses à cette question. Le Père Samir croit que les chrétiens ont utilisé le même arabe que les écrivains musulmans. R.G. Coquin pense, quant à lui, qu'il y a un arabe chrétien, comme il y a un grec chrétien ou un latin chrétien ³¹⁶. Il montre que les caractères propres de l'arabe chrétien d'Égypte ne sont pas semblables à ceux de l'arabe chrétien en Syrie ou au Liban. R. G. Coquin fait une différence entre l'arabisation de l'Égypte et son islamisation. Il semble que les chrétiens égyptiens, dans la mesure où ils sont devenus minoritaires, aient été assimilés culturellement à leurs compatriotes musulmans : «l'arabisation du pays a été complète, tandis que l'islamisation, surtout en Haute-Égypte, n'a été que partielle». L'étude de R.G. Coquin est fondamentale dans la mesure où elle montre la continuité de l'âme égyptienne à travers les changements que l'Égypte a subis.

Les vies arabes de Pacôme

Selon Mgr Lefort, le dossier arabe est loin d'être complètement inventorié : de *la Vie de Pacôme* une dizaine de manuscrits sont actuellement repérés, mais, sauf le texte édité par Amélineau, tout est encore inédit. De l'examen qu'il nous fut possible de faire, nous sommes arrivé à la conclusion que les *VITAE* arabes se ramènent à trois types :

1) Traduction d'un modèle copte. L'importance de *La Vie* arabe se révèle ainsi considérable, puisque, sauf pour le premier cahier, il nous est fourni un guide et un moyen de contrôle sûrs pour la remise en ordre, la restauration et la critique des fragments coptes qui conservent la même recension ou des recensions apparentées. Nous avons donc dans la *vie*

316 R. G. Coquin, «Réflexions sur le Lexique arabe biblique des Coptes», *Proche-Orient Chrétien*, t. XXXVII, 1988, pp. 229-237.

arabe un inestimable témoin indirect de la tradition textuelle sahidique de cette recension.

2) Traduction d'un modèle grec.

3) Compilation arabe³¹⁷. R.G. Coquin a travaillé sur les *Vies* arabes de Pacôme en vue de la publication, notamment d'un manuscrit daté par les paléographes du XVI^e siècle. Il s'agit d'un premier témoin écrit en Haute-Egypte, foyer important de la communauté chrétienne d'Egypte, et qui conserve quelques transcriptions arabes des mots coptes. Le dossier arabe des *Vies* de Pacôme a été analysé par A. Veilleux. Dans une étude récente, Johannes K. Grossmann reprend le dossier de la *Vie* Arabe de saint Pacôme. La conclusion de Grossman est importante pour notre propos : «All the main length lives of Pacomios (Ag, BO,G1) stray quite far from the original, but their value can be differetiated in the following way. To some extent the Arabic Gottingen version (Ag) represents the oldest recorded recension. It contains genuine material which survives neither at all or fragmentary in other lives and Sahidic fragments. The Bohairic version (Bo), being often fairly close to (Ag) concerning content and even phraseology in the parts they have in common, is, together with its identical Vatican version (Av), an important testimony and appropriate for revealing inauthentic sections in Ag. While the Greek vita prima (G1) is the most reworked version, it sometimes contains authentic details not to be found elsewhere which should be detected through careful investigation».

317 L.Th. Lefort, *Les Vies Coptes*, pp.XV-XV111.

Les lettres de saint Antoine en arabe

Nous avons en arabe une large collection de textes attribués à saint Antoine conservés dans un grand nombre de manuscrits³¹⁸. Le monastère copte de Saint Macaire, au Wadi-El-Natroun, a édité le manuscrit arabe des Lettres de saint Antoine avec des commentaires³¹⁹.

V. Sources archeologiques

Les sources archéologiques sont des témoins importants dans l'étude de l'Histoire vue cette fois à travers les documents et les monuments. Quelquefois les textes se taisent et «les pierres crient» (Luc, 1- 40).

R. Kasser croit que les fouilles archéologiques aux *Kellia* combleront une lacune capitale de l'histoire égyptienne et du monachisme primitif. A son avis, cette lacune est due au silence des historiens tardifs, peut-être à cause de certaines tendances jugées «déviationnistes», entachées d'«origénisme, de monachisme attaché ici et là à des formes archaïques et un peu sauvages, trop indépendantes» qui s'étaient maintenues là où elles s'étaient développées. L'ancien site monastique égyptien des Kellia (Kelli κέλλι en grec, ⲠⲚⲓ en copte, d'où « cellule » en français) est mentionné plusieurs fois dans les sources du mouvement monastique. Aux Kellia, la vision qui s'offre à nous reflète l'état des VIIe et VIIIe siècles. On connaît mal les cellules du IVe siècle, constituées de simples petites pièces creusées dans le sol et enfermées par une clôture. Mais, dès la fin du Ve siècle, le plan évolue en une enceinte rectangulaire d'environ 35 mètres sur 25, enfermant en ses murs une grande cour avec un jardin

318 S. Rubenson, *the Letters of St. Antony*, Sweden, p. 20-21. Veilleux, O.C.S.O., *La Liturgie, dans le cénobitisme Pacômien au quatrième siècle*, Roma, 1968, p. 49-68

319 *Les Lettres de Saint Antoine, Version Arabe*, édité par les moines de monastère de saint Macaire, Egypte

et des bâtiments surmontés de coupoles. Ce corps de logis destiné à deux ou trois moines comporte une cellule plus importante que les autres destinée à l'Ancien. Les fouilles ont montré que, sans vivre dans le luxe, les Kelliotes jouissaient de celliers, de cuisines assez bien équipées et de toilettes orientées en fonction du vent dominant ³²⁰.

À l'époque même où Antoine gagnait sa montagne, vers 313, un jeune homme riche, orphelin et habitant quelque part dans le Delta, fut contraint par son oncle à se marier. La nuit des noces, il proposa à son épouse de vouer leur virginité au Seigneur et ils vécurent ainsi ensemble sous le même toit durant dix-huit ans tout en gardant une parfaite continence. Finalement, à l'instigation de sa femme, Aoun partit pour le désert où il se construisit une cellule à proximité du village actuel d'El Barnaoul, à environ 15 kilomètres au sud-ouest de Damanhour. Telle fut l'origine du célèbre désert de Nitrite, où Amoun attira en peu d'années de si nombreux moines, que le site ne tarda pas à être surpeuplé. Pour ceux qui souhaitaient une solitude plus grande, Amoun, sur le conseil d'Antoine, installa de nouvelles cellules à 18 ou 19 kilomètres de Nitrie. Ainsi naquit le désert des Kellia ³²¹ « Ἡ ἐρήμος τῶν κελλίων ».

320 Marguerite Rassart-Debergh, « Dans les ermitages du désert », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, Paris, 2008, pp.258-261. Pour « les sites monastiques aux Kellia », *Revue Théologique et philosophique*, XXVI, 1976, pp. 111-124. Voir aussi, Palladius, *Les moines du désert*, Histoire Lausanne, Desclée de Brouwer, 1981 (Amoun de Nitrie), p.51 ch.8. Pour une mise à jour de l'histoire des sites monastiques en Égypte, voir l'étude récente de Catherine Thirard, « Des Kellia au Wadi Natroun » ou « les facteurs de pérennisation d'une colonie ascétique », *Actes du huitième congrès international d'études Coptes*, Paris, 28 juin- 3 juillet 2004, Peeters, Vol. 1, pp.368-380.104R. ; Kasser, « Sortir du Monde, Réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques aux Kellia », *Revue théologique et philosophique* XXV1, 1976, pp. 111-124. Voir aussi, Sébastien Favre, « L'architecture des ermitages », *Dossiers Histoire et Archéologie*, n° 133, 1988, pp.20-29. Les sources archéologiques du monachisme ne se limitent pas seulement aux Kellia, mais s'étendent dans toute l'Égypte grâce aux travaux des archéologues polonais. Voir Tomasz Derada, « Papyrus Naqlun. 10/95: Greek Excerpts From A liturgy with their Coptic Translation », *VI the International Congress of Coptic Studies*, Munster, Germany, July 1996. Pour l'histoire de Dire el-Naqlun et son importance pour l'histoire du monachisme égyptien, voir du même auteur, *Deir el-Naqlun : the Greek Pypyri*, Warszawa, 1995.

321 Père Matta Al Maskin, *Le Monachisme Copte à l'époque de Saint Macaire*, Le Caire, 1995.

Macaire l'Égyptien et la Scété σκήτη ³²²

Dans cette région, le désert ne s'élève que de quelques mètres au dessus du niveau de la mer. L'altitude augmente quand on se dirige vers le sud pour atteindre jusqu'à 50 ou 60 mètres. A cinquante kilomètres environs des Kellia, on tombe sur une grande cuvette d'environ 30 kilomètres de long sur 6 ou 7 kilomètres de large, dont le fond est au-dessous du niveau de la mer et où se trouvent des lacs qui ont donné leur nom au Ouadi Natroun à cause du nitre qu'on y recueillait dès l'Antiquité. C'est là que se situe le désert de Scété où Macaire s'établit vers 330 ³²³. Il connaissait bien le lieu parce que, étant chamelier, il y venait chercher du nitre. Devenu ascète et clerc à proximité de son village, il s'enfuit dans ce désert pour échapper à la gloire humaine. Le désert de Scété ne tarda pas à devenir le centre le plus florissant de la vie anachorétique et les Pères les plus renommés y ont vécu. R. Yasser, spécialiste en la matière qui a dirigé les fouilles suisses sur le site monastique des Kellia pendant les années 1981-1983, a écrit : «Les Kellia en effet, selon les textes monastiques, sont une simple et très petite agglomération de huttes servant d'étape occasionnelle entre deux sites monastiques beaucoup plus importants : Nitrie, aujourd'hui El-Barnoudj, dans le Delta égyptien occidental, à

322 Comme le remarquait déjà W. Bousset, les collections d'apophtegmes nous transmettent essentiellement la tradition du centre monastique de Scété. Un seul élément chiffré suffit à étayer cette affirmation : dans la collection d'apophtegmes le mot «Scété» revient 84 fois, soit quatre fois plus souvent que les «Les Cellules» (21 occurrences). Pour comprendre les apophtegmes, il importe donc de se familiariser avec ce centre. Avant de rencontrer les habitants de Scété, il faut rechercher d'abord quelle idée les contemporains, historiens puis auteurs monastiques, s'en faisaient. Pour plus de détails sur le sujet, voir Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, collection Systématique, Paris, 1993, pp.35-45.

323 Pour la vie et les œuvres de saint Macaire, voir J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Tome III, Paris. Voir aussi *Histoire Lausique*, ch. XVII, concernant les raisons de son départ au désert de Scété ; Voir L. Regnault, «*Les Sentences*», Macaire 454, p. 172-173, 1981. Dans un autre *Apophtegme*, Macaire parle du grand désert : « Quand l'abbé Macaire habitait dans le grand désert, il était seul à y vivre dans la retraite, mais, plus bas, il y avait un autre désert où vivaient beaucoup de frères. Le vieillard surveillait le chemin et il aperçut Satan qui s'avancait sous l'apparence d'un homme pour passer par chez lui. » 456 Macaire 3, L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Egypte au IV^e siècle*. Hachette, 1990, pp. 18-19.

13-14 km au sud-ouest de Damanhour, à une quinzaine de Kilomètres au nord des Kellia, et Scété, aujourd'hui Ouadi Natroun, dans le désert appelé le désert de Libye, à une quarantaine de kilomètres au sud des Kellia. Il faudrait noter aussi les travaux d' A Guillaumont, du Collège de France, qui était préoccupé depuis longtemps par le problème de l'identification du site des Kellia. Il est néanmoins parvenu à l'identifier d'une manière décisive. En effet, les Kellia sont le plus vaste site monastique égyptien, l'un des plus grands aussi de la chrétienté, sinon le plus grand, avec ses mille cinq cent cinquante-cinq bâtiments ³²⁴.

R.G. Coquin a dirigé, pour sa part, la neuvième campagne de fouilles aux Kellia et a publié un rapport préliminaire sur les points de concordance entre l'archéologie et les textes, entre l'archéologie et la philologie. Il est très important de savoir dans quelle mesure il existe une concordance entre le document et le monument. R. G. Coquin a étudié la question dans un article intitulé «L'évolution de la vie monastique». Il s'agit des modifications relatives à la vie anachorétique telle qu'elle avait été conçue par les fondateurs des Kellia, Antoine et Amoun au IV^e siècle. Cette évolution paraît manifeste sur plusieurs points ³²⁵. La

324 Selon Antoine Guillaumont, « Histoire des Moines aux Kellia, Aux Origines du Monachisme Chrétien », *Spiritualité Orientale*, n° 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp.152-167 : « L'ensemble monastique le plus important de Basse Egypte aux IV^e et Ve siècles - la plus ancienne époque du monachisme chrétien - est formé par les «déserts» (comme on disait) de Scété, de Nitrie et des Kellia ou cellules. L'ancien désert de Scété est à situer dans ce qui est aujourd'hui le Ouadi Natroun où subsistent encore quatre monastères coptes ; l'ancienne Nitrie se trouvait dans le Delta, à une quinzaine de kilomètres au sud de Damanhour, à proximité de l'actuel village d' El-Barnougi dont le nom perpétue celui de Pernoudj que les Coptes donnaient au lieu que les Grecs et les Latins appelaient Nitria. Quant au site des Kellia, il faut le placer, comme l'avaient déjà soupçonné Evelyn White et de Cosson (1932 et 1937) et comme je crois l'avoir définitivement établi, entre Nitrie et Scété, à environ 18 km au sud de Nitrie, à l'entrée du désert Libyque, à 2 ou 3 km au sud de l'actuel canal Noubariya. R. Kasser, *Le Site Monastique des Kellia, Recherches des années 1981-1988*. Voir aussi Père Matta Al Maskin, *Le Monachisme Copte à l'Epoque de saint Macaire*, (en arabe), Monastère saint Macaire, Wadi al Natroun, 1973.

325 A. Guillaumont, «*Histoire des moines aux Kellia*», Aux origines du monachisme, 1979, pp. 151-167. cf. Annales du Service des Antiquités de l'Egypte, t. LXX, 1984-85, pp. 107-124. Sur l'accord entre l'archéologie et la spiritualité copte dans les Kellias, A.Guillaumont «La prière elle-même était orientée, et, le plus souvent, la direction de l'Orient était marquée par une croix dessinée sur le

première transformation affecte la «cellule» par rapport à l'ensemble de l'ermitage. A l'origine, celui-ci était prévu pour un seul occupant, au plus pour le maître et son disciple serviteur. Il a évolué pour parvenir à abriter un grand nombre de disciples, jusqu'à, peut-être, une dizaine. La seconde transformation porte sur l'unité d'habitation elle-même, dont le plan primitif « éclate» au point de recevoir deux ermites. Un troisième aménagement concerne les différents éléments de l'ermitage, qui reçoivent une décoration beaucoup moins sobre qu'à l'origine et sont dotés de dimensions plus importantes. Une dernière modification apparaît enfin à l'intérieur de l'ermitage Kelliote : des salles nouvelles - dont la destination nous échappe - sont aménagées et révèlent une évolution du rôle de l'ermitage par rapport à toute l'agglomération érémitique.

Conclusion

Nous avons vu comment le dossier des sources du mouvement monastique est complexe. Le fait que ce dossier se trouve partagé entre plusieurs langues anciennes et par conséquent entre plusieurs cultures rend la question des sources très délicate. La littérature égyptienne chrétienne contient l'ensemble des textes rédigés en copte. Le domaine le plus original comme le plus fécond est le domaine monastique, qui se répartit en trois genres : hagiographique, sapientiaux et didactique. Nous avons constaté comment il faut élargir la conception de la littérature égyptienne chrétienne pour qu'elle comprenne toutes les œuvres

mur ou au fond d'une niche. Tout cela a été bien illustré par les fouilles. Chaque ermitage a un oratoire, et, dans celui-ci, une niche aménagée dans le mur oriental indique la direction de la prière, avec, pour symbole, une croix, la croix glorieuse de la parousie, combinée, une fois même, avec le Christ en majesté. Que les moines se tournaient vers l'Orient pour prier, cela est attesté aussi par les textes, notamment au sujet de l'abba Arsène, à Scété, selon les Apophtegmes «Arsène 30 PG 65, 97» pp. 154-155. Voir aussi, R. G. Coquin, «L'évolution de la vie monastique», *Dossiers Histoire et Archéologie* 133, Décembre 1988, pp. 60-65.

originales du christianisme égyptien, que celui-ci se soit exprimé en grec, en copte ou en arabe ³²⁶.

L'examen du dossier des sources nous a amené aussi à réexaminer la situation linguistique dans laquelle se trouvait l'Égypte à l'époque hellénistique, c'est-à-dire depuis l'arrivée d'Alexandre le Grand en Égypte en 322 avant J.-C. La langue égyptienne a adopté une masse de mots grecs représentant l'une des caractéristiques qui font de cet idiome égyptien une entité linguistique bien distincte de ce que nous appellerions l'égyptien proprement dit. En conséquence, nous ne voyons pas de quel droit on refuse l'entrée du lexique copte à des mots naturalisés depuis des générations dans n'importe quelle langue moderne. Du moment qu'un mot est d'un usage courant dans le langage et dans la littérature, il doit figurer dans le lexique de cette langue.

Le copte ayant emprunté au grec parlé en Égypte, ou si l'on veut à la Kiné égyptienne, il paraît évident que les éléments grecs adoptés par le copte constituent une source importante pour la Kiné des papyrus. Il s'agit d'une sorte d'égyptianisation des mots grecs. Il faudrait donc nuancer l'affirmation selon laquelle l'Égypte aurait été totalement hellénisée ³²⁷. Il serait plus réaliste de dire qu'il y eut un échange culturel entre l'Égypte et la Grèce. Nous comptons revenir sur cette remarque quand nous étudierons les rapports entre Antoine et Athanase, qui sont

³²⁶ Ibid., p. 60 ; il y a des articles intéressants dans ce dossier d'Histoire et Archéologie pour le chapitre sources archéologiques. Voir dans le même dossier, Philippe Bridel «L'installation dans le désert» pp.16-19., P. du Bourguet, *Les Coptes*, op. Cit. En particulier le chapitre intitulé «La littérature copte», pp.66-74.

³²⁷ Cette attitude est représentée par les travaux de Théophile OBENGA dans un ouvrage qui a suscité des controverses : *L'Égypte, La Grèce et l'École d'Alexandrie, Histoire interculturelle dans l'Antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, l'Harmattan, 2005. Citons à titre d'exemple cette affirmation « La possibilité des relations intellectuelles entre l'Égypte et la Grèce est un fait d'histoire. Tous les Grecs d'une haute intelligence «Thalès de Milet, Pythagore de Samos, Empédocle d'Agrigente, Anaxagore de Clazomènes, Platon d'Athènes, etc.» étaient donc parfaitement à même d'aller puiser à la source de la sagesse égyptienne. La Grèce doit à l'Égypte ses premiers philosophes.», p.11.

ni plus ni moins que des rapports entre deux grands personnalités de l'Antiquité tardive qui représentaient deux cultures et deux civilisations, la culture grecque et la culture égyptienne.

CHAPITRE 3

L'Égypte, points de repère géographiques et historiques

Chapitre 3

L'Égypte, points de repère géographiques et historiques

Les Églises d'Orient se retrouvent aujourd'hui face à un Islam qui se cherche et une modernité qui s'angoisse»³²⁸. Elles sont toutefois profondément marquées par une «permanence du passé» dans la conscience, certes, mais aussi dans les faits et les structures. Cette permanence du passé n'est pas forcément une conscience historique mais, bien au contraire, celle-ci cache l'absence totale d'une vision historique. L'histoire devient une sorte de refuge du passé³²⁹. Notre propos se veut historique dans le but de mieux comprendre le présent et de pouvoir ainsi faire face à ses défis : «Seule une Eglise qui se veut pleinement dans la souffrance de nos pays, dans la patience, mais aussi dans le courage, une Église, non du comportement, des particularismes ethniques et linguistiques maintenus dans un conservatisme de survie, mais une Eglise dispersée comme le sel qui cherche son identité davantage dans sa vocation et qui prend conscience d'elle-même en marchant, qui ne regarde pas en arrière comme la femme de Lot (...), mais cultive le champ du monde, seule cette Église parlera au coeur du peuple dans le monde arabe»³³⁰.

328 T. Mitri, *Eglise, nation et culture, l'expérience des chrétiens orthodoxes d'Antioche, une approche socio-historique*, Iernikon, 1990, pp. 451-461. Pour un exposé détaillé de la situation des chrétiens d'Orient, voir J. Corbon, *L'Eglise des Arabes*, Éd. Cerf, Paris, 1977. Voir aussi «*Allocution à la Cathédrale Notre-Dame de Paris*», du Patriarche Ignace IV d'Antioche, Juin 1977.

329 Tarin Dmitri, «Église, nation et culture, l'expérience des chrétiens orthodoxes d'Antioche, une approche socio-historique», *Irenikon* 4, 1990, pp. 451-461. Pour un exposé détaillé de la situation des chrétiens d'Orient, voir J. Corbon, *L'Eglise des Arabes*, éd. Cerf, Paris, 1977 ; Patriarche Ignace IV D'Antioche, «*Allocution à la cathédrale Notre-Dame de Paris*», Juin 1977.

330 *Ibid*,

En essayant de poser quelques questions sur le cadre historique dans lequel les moines égyptiens ont vécu, on ne s'inscrit jamais dans «un conservatisme de survie», mais dans la recherche de l'identité des Egyptiens chrétiens, justement dans leur vocation et leur témoignage.

I. Le cadre historique:

Par le cadre historique, nous entendons les conditions sociales, religieuses et politiques qui régnaient en Egypte au cours de la deuxième moitié du III^e siècle et de la première moitié du IV^e siècle. Nous avons l'intention de nous poser un certain nombre de questions comme par exemple : quels étaient «les points de friction» d'un village égyptien à l'époque du mouvement ascétique ? ; Pouvons-nous trouver dans les sources dont nous disposons des indices concernant ces conditions ? Est-ce que ces conditions ont joué un rôle quelconque dans la diffusion de la tendance monastique ? Y avait-il des survivances de l'Egypte ancienne dans l'Egypte chrétienne des III^e et IV^e siècles ? Peut-on parler de survivances théoriques ou de comportements pratiques ? La religion de l'Egypte ancienne a-t-elle facilement cédé la place au christianisme naissant ? (...) Tout cela nous amènera à reprendre le délicat dossier des débuts du christianisme en Egypte. Nous savons effectivement que des tendances ascétiques existaient dans l'Antiquité, mais ces tendances ont-elles exercé une influence d'une façon ou d'une autre sur le mouvement monastique égyptien ? Pour que cette partie du travail consacré au contexte historique et géographique soit relativement complète, il faudra examiner de près la situation générale et la carte de l'Egypte.

Le Pays

«De la mer jusqu'à Héliopolis en avançant dans l'intérieur, l'Égypte est large ; elle est toute plate, riche en eau, tout limon» écrivait Hérodote «Ενθεύτεν μὲν και μέχρι Ηλίου πόλιος ἔς τήν μεσόγαιάν ἐστί και εὐρέα Αἴγυπτος εἴουσα πάσα ὑπτίη τε καί ἐνυδρος και ἰλύς»³³¹. Les moines coptes ont témoigné de cette richesse et de cette fertilité de l'Égypte. Abba Pambo, nous raconte Palladios, avait reçu un don de trois cents livres d'argent, il dit à Origène son économiste : «Prends cela et administre le pour la communauté des frères de Libye et des îles, car ces monastères sont très pauvres.» Il insista pour qu'il ne donne rien à ceux d'Égypte, parce que la région est plus fertile.»³³² L'Égypte *Αἴγύπτος*³³³ est, à première vue, un pays où le climat rend à l'homme la vie aussi facile que possible : il n'est pas incommodé par les intempéries, les champs lui offrent toute l'année des riches produits, le fleuve lui fournit des poissons en surabondance et le bétail ne manque jamais de pâturages. On pourrait donc s'attendre à y trouver un peuple coulant ses jours dans une vie heureuse et facile comme celle des Phéaciens homériques. Et, néanmoins, ce peuple n'est jamais parvenu à la douce conception de la vie que se faisaient les Grecs, bien que le ciel de l'Égypte soit encore plus pur et plus riant que celui de la Grèce. Il y a à cela une

331 Hérodote, *Histoires*, 11, 7 Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Belles Lettres, 1982, p.69. Voir aussi, Jean-Louis Bernard, *Histoire secrète de L'Égypte*, Albin Michel, 1983 pp. 11-22. Concernant les merveilles du pays de l'Égypte, Serge Sauneron a souligné : «Un pays immuable, aux lignes toujours semblables, un soleil jamais voilé, un fleuve qui chaque année s'enfle et déborde pour donner la vie à ses rives, tel est le cadre où se forma l'âme égyptienne, où ses tendances maîtresses prirent corps. Art, pensée, forme de vie, mode d'expression, tout en ce pays, est initialement marqué par une conception statique des choses invariables dans leur aspect ou leur rythme éternel, telles qu'elles furent primitivement créées» *Les Prêtres de l'Égypte Ancienne*, Le Seuil, 1957, p. 35.

332 Palladio, *Les moines de désert*, Histoire Lausanne, Collection " Les Pères dans la foi" Desclée de Brower, 1981, 10 Pambo, p.53.

333 Sur l'origine linguistique et le sens du mot «Égypte» en égyptien pharaonique et en Grec classique, voir Théophile Obernai, *l'Égypte, la Grèce et l'École d'Alexandrie*, L'Harmattan, 2005. Concernant l'origine du terme «Aiguptos», l'auteur de cet ouvrage est de l'avis que ce mot grec est d'origine égyptienne.

bonne raison. La vie, en apparence si facile, du paysan égyptien est très pénible ³³⁴. Mais ces paysans ont appris à travailler ensemble et cette vie en commun a fait sortir la haute valeur éducative du travail collectif pour le peuple égyptien. Cette dure nécessité de coopérer avec les autres forme, à proprement parler, le fondement sur lequel toute la civilisation égyptienne s'est élevée. Non seulement la construction de ces canaux, digues et barrages, a développé l'habileté technique de l'Égyptien et l'a accoutumé à un travail réfléchi et méthodique, mais elle a procuré aussi un bénéfice bien plus sérieux. Toutes ces constructions hydrauliques ne profitent pas seulement à un paysan isolé, mais encore à tous les habitants de la contrée, au point que, seules, de grandes communautés peuvent les établir et les entretenir. Il n'est pas possible, par conséquent, que le peuple qui cultive la vallée du Nil soit composé de petits groupes de paysans indépendants. Pareille chose est inconcevable en ce pays. En Égypte, l'inexorable logique des faits pousse à la formation d'un gouvernement ferme, prenant en main la réglementation de l'irrigation ³³⁵. L'on pourrait bien comprendre les influences de cette vision sur le développement du mouvement monastique qui avait pour champions ces paysans condamnés à collaborer avec les autres ! Hérodote constate que les Égyptiens ne sont pas un peuple comme les autres, mais qu'ils ont une particularité : «j'en viens maintenant à l'Égypte, dont je parlerai longuement, car, comparée avec tout autre pays, c'est elle qui renferme le plus de merveilles et qui offre le plus d'ouvrages dépassant ce qu'on en

334 A. Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris, 1986b, p.28. «Tout ce travail pénible, dont le paysan actuel a la charge, incombait déjà pareillement au paysan antique – et on a fait ressortir, avec raison, la haute valeur éducative, pour le peuple égyptien, de cette nécessité. Elle forme, à proprement parler, le fondement sur lequel toute la civilisation égyptienne s'est élevée», p. 29

335 *Ibid*, p.29. Une remarque importante pour notre sujet du monachisme copte parle de la place de l'individu dans la société agricole égyptienne : « Et, effectivement, si haut que nous remontions dans l'histoire égyptienne, nous trouvons toujours une réglementation rigoureuse de la politique et de l'agriculture, un Etat dans lequel l'individu isolé ne compte guère, mais où, dans le domaine des réalités pratiques, dans les travaux publics et dans l'administration, de grandes œuvres ont été, de bonne heure, accomplies».

peut dire. Aussi parlerai-je d'elle avec plus de détails. Les Egyptiens, qui vivent sous un climat singulier, au bord d'un fleuve offrant un caractère différent de celui des autres fleuves et des coutumes à l'inverse des autres hommes»³³⁶.

L'étymologie de ce nom qui nous vient du grec Αἴγυπτος par l'intermédiaire du latin se perd dans la nuit préhellénique. On sait que la ville de Memphis était couramment surnommée par l'indigène «Hout-kâ-ptah» (le Château du Ka de Ptah). Selon une hypothèse contestée, c'est de ce mot que les Hellènes auraient tiré le mot Aegyptos, étendant l'appellation du principal port du Nil à tout le royaume sis en aval de la première cataracte. Mais c'est le vocabulaire imagé des anciens Egyptiens qui nous parle le mieux du pays tel qu'il est. Leur domaine était dit « le Noir et le Rouge». Le rouge, c'est le cadre saharien dont le climat règne en Egypte, ce sont les étendues brûlées des déserts d'Est et d'Ouest, où la verdure ne s'étale que dans les oasis libyques, ce sont les pierres grâce auxquelles la civilisation pharaonique survit magnifiquement. Le noir dessine une étrange vallée qui présente «la superficie de la Belgique étirée sur deux fois la longueur de la France»³³⁷. Les peuples d'Asie désignaient l'Egypte par un terme sémitique, en hébreu «misrayim», d'où provient le nom actuel de l'Egypte en arabe, «misr». Le pays fut aussi nommé «κεραιὸν Kêmi», c'est-à-dire la terre noire et cultivée

336 Hérodote, *Histoires*, 2, 35. Hérodote croit que l'Egypte et la Grèce sont un seul pays divisé par la mer Egée.

337 G. Posener, « Egypte », *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1988, p. 97-98 ; « Memphis », pp. 169-170. *ibid.* p. 197. Les scientifiques s'intéressent de plus en plus à la place du désert dans la vie moderne, voir : « Déserts un monde fascinant », des territoires mystérieux où des explorateurs mesurent actuellement la lente progression des sables, *Science Magazine*, n° 16, Février- Mars-Avril 2008, Trimestriel. Ce numéro du magazine est totalement consacré aux déserts du Moyen-Orient.

par opposition au désert aride qui est rouge. Notons au passage que le mot «chimie» vient d'Égypte et précisément du terme «Kêmi»³³⁸.

La Géographie de L'Égypte

On a constamment cherché à déceler l'influence que le milieu naturel peut exercer sur la société humaine qu'il conditionne. La civilisation égyptienne doit une partie de son originalité à ce que géographiquement l'Égypte n'est pas un pays comme les autres³³⁹. L'influence du milieu naturel est particulièrement manifeste dans les multiples traces que l'on décèle dans l'organisation économique et dans l'évolution politique. Peter Brown a justement étudié l'impact de la géographie égyptienne sur la conduite sociale de la population d'un village égyptien au temps des Pères du désert. «L'insécurité économique, les exigences de l'impôt et la discipline inéluctable de l'eau, la coopération indispensable au contrôle de la précieuse eau du Nil forçaient des maisonnées dont la tendance naturelle était l'égoïsme, à un contact et à une collaboration de tous les instants, humiliants, lourds de frictions, avec les autres»³⁴⁰. Cette

338 Théophile Obenga souligne «Le vocable Cophte ,Copte, est une variante tardive de l'égyptien, par l'intermédiaire de l'arabe (ou Égypte se dit plutôt Misr). La conquête arabe et l'islamisation du pays des pharaons eurent lieu entre 639 et 642 de notre ère. Les textes administratifs élaborés par les nouveaux conquérants ont tout naturellement distingué les Arabes eux-mêmes des autochtones. Or l'arabe n'écrit pas les voyelles ni, dès lors, les diphtongues. La diphtongue « ai » du grec Aiguptioi est devenu dans les textes arabes : Qbt-Qft. De là, le nouveau mot Copte qui est passé à un sens religieux (chrétiens d'Égypte). L'hébreu post-biblique est : Gift, «Copte». Le grec révèle une certaine richesse sémantique. Les anciens Égyptiens appelaient leur propre pays par : Kmt qui veut dire, en égyptien pharaonique, noir, en démotique km, en copte ka me «le Pays Noir». Voir *L'Égypte, la Grèce et l'École d'Alexandrie*, p. 177.

339 *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1987, p. 386.

340 Peter Brown, « Des cieux au désert, Antoine et Pacôme », *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, Paris, 1983, pp.161-195. En effet, en se tournant vers « les villages égyptiens de la fin du III^e siècle et du début du IV^e siècle, on peut tracer une ramification prolongée, plus radicale encore, de la réponse chrétienne à l'effondrement des anciennes solidarités. L'impression dominante que l'on tire de la littérature du premier ascétisme égyptien est qu'il s'agit d'hommes qui se trouvèrent conduits au désert par une crise des relations humaines. Ils furent amenés à analyser les tensions entre les hommes avec une attention inquiète. Ils en parlaient avec une autorité et une clairvoyance qui font des Paroles des Anciens le dernier produit, et l'un des plus grands, de la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien », p. 164.

influence du climat sur les moines est particulièrement claire dans les Apophtegmes des Pères du désert. La terre a réussi à former l'Égyptien. Le fellah égyptien est sédentaire et casanier. Il reste rivé à son village natal qui représente pour lui la sécurité du présent et du passé : «Un frère demeurait hors de son village. Pendant de longues années, il n'y était pas monté et il disait aux frères : «voilà tant d'années que je ne suis pas monté au village ; mais vous, vous y montez sans cesse ! ». Les frères en parlèrent à l'Abbé Poemen, et le vieillard dit : «La nuit, j'avais coutume de sortir et j'allais justement faire le tour des terres de mon village pour éviter à mon cœur de se glorifier que je ne sois jamais retourné dans mon village»³⁴¹.

Qu'est-ce que *la Bonne Nouvelle* de l'Évangile a changé dans la vie des ces Égyptiens ? Comment sont-ils arrivés à vivre la foi nouvelle dans leurs anciennes habitudes ? Nous reviendrons dans notre étude sur ces points essentiels mais, pour le moment, nous voudrions affirmer que ces Égyptiens, en devenant chrétiens, n'ont pas pour autant renié leur héritage et leur culture, mais qu'ils les ont «*baptisés*», dans la Parole Vivante du Seigneur.

La connaissance de ce cadre naturel du Nil³⁴² et des déserts est réellement nécessaire à celui qui veut comprendre l'histoire du pays et les mœurs de ses habitants : «Que l'on imagine un long tube souple muni à une extrémité d'une pomme d'arrosoir. C'est l'image de l'Égypte, et l'on conçoit que les habitants d'un si curieux pays aient distingué le tube, qui est la Haute-Égypte, de la pomme, qui est la Basse-Égypte.

341 Apophtegme., *Poemen* 110, 349 BC. Les Apophtegmes montrent bien l'une des caractéristiques de l'âme copte, à savoir, l'attachement des égyptiens à la vie au village.

342 La place du Nil dans la vie des Égyptiens, voir *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p.187 ; Voir aussi Hérodote, *Histoires*, II, Paris, éd. Belles-Lettres, p. 78 ; Voir aussi le beau et bien documenté mémoire de maîtrise soutenu à la Sorbonne en Egyptologie par Olivier Brandly, *Survivances de l'Égypte ancienne dans les homélies Coptes*, Paris, 1992.

Les terres cultivables ne prennent un peu de largeur que dans le Delta. Ailleurs, la vallée n'a que quelques kilomètres de large. L'Égypte, avec ses 2000 Km de long, n'a que 30 000 Km² de terres cultivables, c'est-à-dire la superficie de la Belgique, étirée sur deux fois la longueur de la France»³⁴³. Cette situation géographique a eu des répercussions sur la vie politique et administrative du pays, la tendance à l'unification, la stabilité. Les Égyptiens sont le peuple le moins révolutionnaire du monde. Cela est exigé par les nécessités de l'irrigation et de l'organisation économique du pays.

Le Nil, l'Égypte et les moines

Il n'est guère possible de parler de l'Égypte sans le Nil, ce long fleuve qui arrose tout le pays en le traversant de bout en bout. De fait la richesse agricole de l'Égypte est dépendante de la présence du Nil et même en dehors du pays, chacun connaissait l'importance du fleuve et celle de la crue annuelle, phénomène inconnu ailleurs dans le Proche-Orient ancien. Le Nil est donc indissociable de l'histoire de l'Égypte et celle du monachisme copte parce que c'est au long de ses rives que s'est construite la civilisation égyptienne³⁴⁴. Le Nil est l'une des caractéristiques géographiques le plus particulières de l'Égypte. Au lieu de dire le Nil et l'Égypte, il faudrait dire le Nil est l'Égypte dans le sens le plus propre du terme³⁴⁵. Pour cela, on ne comprendra pas grand-chose à l'histoire

343 P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, éd. Gallimard, Paris, 1983, pp. 161-195 ; H. Ayrouth, *Fellahs d'Égypte*, Le Caire, 1952, p. 31 ; Voir aussi E. Amélanche, *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893.

344 Jacques Briend, «Le Nil au fil de la Bible» *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.173-177. A lire ces premiers textes bibliques, le Nil apparaît comme un fleuve paisible qui assure la richesse de l'Égypte. Le mot hébreu *ye'or*, traduit le plus souvent par Nil, est en réalité emprunté à l'égyptien et désigne toute rivière ; dans certains textes bibliques on peut le traduire par le «Fleuve», mais le mot est par fois utilisé au pluriel et désigne alors les différents bras du Nil. Voir aussi, A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 197.

345 Pour la place du Nil dans la vie et la civilisation égyptienne, voir l'article de Jean Ytterbine, «Le Nil» *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp.187-190. Peter Brown, souligne les

de l'Égypte, en général, et du monachisme chrétien, en particulier, si on ne fait pas connaissance avec le père de l'Égypte, le Nil. André Barucq a trouvé dans la littérature égyptienne un grand hymne au Nil. Dans cet hymne, le Nil est adoré par les Egyptiens³⁴⁶. Dans une étude sur la piété populaire dans l'Antiquité tardive, l'auteur souligne la place du Nil dans la vie des anciens Egyptiens. Il fait référence au philosophe Libanius qui analyse les rapports étroits entre les paysans égyptiens et le Nil : « Cette fertilité est l'ouvrage du Nil, et ce qui invite le Nil à déborder dans les campagnes de l'Égypte, ce sont les banquets qu'on lui offre, les victimes qu'on lui immole. Cet hommage cessant de lui être rendu par qui de droit et dans les formes voulues, il se refuserait à arroser les terres. Ils le savaient bien, j'imagine, ceux qui supprimèrent tant d'autres sacrifices et n'osèrent pas toucher à ceux-ci, quelque désir qu'ils en eussent ! Ils laissèrent le Nil goûter en paix à ses festins séculaires et les payer du prix accoutumé. Mais quoi ! Parce qu'il n'y pas dans chaque campagne un fleuve qui soit, comme le Nil, le bienfaiteur du genre humain, faut-il anéantir les temples qui s'y trouvent et les livrer en proie à ces pieux dévastateurs ? Je serais curieux de savoir s'ils oseraient proposer, requérir par cela même que la terre d'Égypte cessât d'être inondée, cessât d'être semée, cessât d'être moissonnée, cessât de produire le blé et les autres denrées ; que ses vaisseaux enfin cessassent de transporter, par tout l'univers l'abondance et la vie ; Ils n'oseraient prononcer un mot qui eût une telle portée, et alors, ce qu'ils craignent de dire réfute ce qu'ils

rapports existentiels entre les moines coptes et le Nil : « La littérature ascétique renvoie à un milieu où les tentations de la vie dans le « monde » s'étaient révélées intolérables. Dans la profondeur du désert, les moines parlaient encore entre eux du fourmillement de la vie dans la vallée du Nil : « Comment va le monde ? Est-ce que l'eau vient bien en son temps ? » L'existence même des moines parlait au village de lui-même et de ses valeurs, *ibid.*, p. 164.

346 « salut à toi, Nil, qui sort de terre et vient vivifier l'Égypte de nature mystérieuse, ténèbre en plein jour. Sa suite le chante, lui qui fait vivre les prairies créées par Rê pour faire vivre le bétail, lui qui rassasie le désert lorsque l'eau lointaine descend » André Barucq et François Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, Cerf, Paris, 1980, p. 494-495.

disent, ils n'oseraient dire en effet : priver le Nil de ses honneurs, c'est confesser que les honneurs que l'on rend aux dieux dans les temples importent au bien de l'humanité»³⁴⁷.

Dans les vies des moines Coptes et les *Apophtegmes* des Pères du désert, le Nil joue un rôle important dans la formation de la spiritualité des moines coptes. Ce pays est bien «un présent du Nil», selon l'expression d'Hérodote.

Le phénomène le plus important de la vie du Nil en Egypte est l'inondation annuelle. Celle-ci revenant à date fixe, ne permit pas à l'Egypte de posséder une flore et une faune aussi riches que celles des contrées d'Europe. On y trouve peu de grands arbres, plusieurs espèces d'acacias, mais surtout l'acacia *Labak*, propre au pays et que les Egyptiens appellent barbe de pacha, à cause de sa fleur. Il y a beaucoup de sycomores et de claires forêts de palmiers ; beaucoup de plantes aquatiques, parmi lesquelles, le papyrus et le lotus, espèce de nénuphar bleu propre à l'Egypte. Le Nil³⁴⁸ et ses lacs fourmillent de poissons. L'importance de ce fleuve d'eau merveilleux s'accroît par le fait qu'il n'alimente pas seulement les terres de la vallée, mais qu'il est navigable³⁴⁹. C'est une incomparable voie de communication et de pénétration. Nous connaissons bien, à travers les sources monastiques, la relation très intime que les moines coptes gardaient avec le Nil et ses Crocodiles. Ils ont joué un rôle incontestable dans la vie monastique Copte³⁵⁰.

347 H.D. Saffrey, «Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive», , *Revue des Eudes Augustiniennes*, 31, 1985, pp.10.

348 Olivier Brandly *Survivances Egyptiennes dans la littérature Homélique copte : Analyse thématique*, mémoire de Maîtrise à la Sorbonne sous la direction de N. Grimal, Paris, 1993.

349 François Daumas, *La Civilisation de l'Egypte Pharaonique*, Arthaud, Paris, 1987, p. 18.

350 Sur la place du Crocodile dans la vie des anciens Egyptiens, voir Jean Yoyotte, "Crocodiles" *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p.71. Les crocodiles ont joué un rôle important

Les conditions sociologiques et climatiques de l'Égypte ont profondément marqué le monachisme égyptien par rapport aux autres formes de vie monastique des autres pays. Antoine Guillaumont a bien remarqué cette différence entre le monachisme syrien et le monachisme égyptien en ce qui concerne la conception de «dépaysement comme forme d'ascèse»³⁵¹. Les Syriens étaient surtout un peuple de commerçants ; il en était de même de la population araméenne de Mésopotamie parmi laquelle le Christianisme se propagea en Perse. Cet état de fait peut expliquer pourquoi ces populations chrétiennes portèrent si loin le Christianisme, jusqu'en Asie Centrale et en Inde. Les moines issus de ce milieu, en se livrant à la *ξενετία xéniteia* embrassaient un état de vie qui répondait aux tendances profondes de leur race, mises au service d'un idéal spirituel. Les moines égyptiens au contraire étaient pour la plupart des paysans, venus des villages de la vallée ou du Delta³⁵².

Pour eux, la démarche essentielle qui marque leur séparation du monde est l'anachorèse : ils vont, soit simplement à l'écart du village comme le fit d'abord saint Antoine, soit, plus profondément, dans la montagne ou le désert. L'attachement à la stabilité est clair dans la vie des

dans le comportement spirituel des moines coptes. C'est pour aller visiter un de ses groupements de frères que saint Antoine eut à traverser le canal d'Arsinoé infecté de crocodiles, *Vie*, 15.

351 Antoine Guillaumat «Le dépaysement comme forme d'ascèse». Voir aussi Pierre Canivet, « Le Monachisme Syrien, selon Théodoret de Cyr », *Théologie Historique*, 42. Claude Geffré, dans une étude intitulée «Cité des hommes, cité de Dieu», écrit par rapport au sens théologique du dépaysement : «Etrangers, nous nous sentons dépayés dans notre univers le plus quotidien, nous avons le sentiment que les autres parlent une autre langue. Et c'est vrai que, depuis que nous avons rencontré Jésus-Christ, notre vie est cachée avec lui en Dieu et que nous avons la nostalgie d'une nouvelle frontière, d'une autre patrie. C'est pourquoi nous ne sommes pas seulement des étrangers. Nous sommes des voyageurs. Il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour s'éprouver étrangers dans le monde, pour pressentir que «la vraie vie » est absente. Mais le chrétien, lui, se sent un voyageur. Il sait d'où il vient et où il va : il vient de Dieu et il y retourne. Il est un perpétuel pèlerin : il n'a pas de cité permanente ici-bas. Il doit toujours marcher, aller de l'avant. Il aspire à une autre patrie meilleure, céleste... Et cependant, de nombreux chrétiens se réunissent fréquemment pour réfléchir sur la cité des hommes, sur les particularités de la vie chrétienne au sein d'immenses concentrations urbaines», *Passions de l'homme, passion de Dieu*, Paris, 1991, p.9.

352 L. Regnault, *Les sentences des Pères*, Parmp, n. 110. n. 246.

moines égyptiens. Une fois établi dans le désert, ces derniers s'appliquent surtout, sur le conseil des maîtres, à rester dans leur cellule ; la présence dans la cellule est en effet le grand précepte constamment rappelé dans les paroles des anciens : «Un frère alla à Scété trouver l'Abba Moïse pour obtenir de lui une parole. L'ancien lui dit : «Va, assieds-toi dans ta cellule et ta cellule t'apprendra tout»³⁵³. C'est là une sorte de leitmotiv de l'enseignement des Pères égyptiens, qui déconseillent aux moines les déplacements. Peut-être est-ce là aussi un trait de la sagesse paysanne de l'Égypte³⁵⁴.

L'Égypte ancienne et la recherche scientifique

Le sociologue Britannique Peter Brown a essayé de jeter une nouvelle lumière sur l'histoire sociale et religieuse de l'Égypte romaine tardive. Il est d'avis que «l'histoire sociale et religieuse de l'Égypte romaine tardive a souffert d'avoir été traitée isolément. On a insisté trop lourdement sur ce que l'Égypte ne partageait pas avec le reste du monde méditerranéen. L'optique selon laquelle l'Égypte est une région dont on

353 L. Regnault, *Sentences des Pères*, Solesmes, 1981, Moïse 6.

354 *Vita Antonii*, 3, Migne, PG 26, 844B; Voir aussi A. Guillaumont qui souligne ce trait de l'âme copte en comparant entre le moine égyptien et le moine syrien : «il y a, en réalité, eu égard à la conception de la xénélasie, une différence très sensible entre le monachisme syrien et le monachisme égyptien, différence qui s'explique, dans une certaine mesure, par des raisons sociologiques. Les Syriens étaient surtout des un peuple de commerçants ; il en était de même de la population araméenne de Mésopotamie parmi laquelle le christianisme, en Perse, se propagea, ce qui explique que ces chrétiens portèrent le christianisme au loin, jusqu'en Asie Centrale et en Inde ; les moines issus de ce milieu, en se livrant à la xénélasie telle que nous l'avons décrite, embrassaient un état de vie qui répondait aux tendances profondes de leur race, mises au service d'un idéal spirituel. Les moines égyptiens, au contraire, étaient pour la plupart, des paysans venus des villages de la vallée ou du Delta : pour eux, la démarche essentielle qui marque leur séparation du monde est l'anachorèse, ils vont soit simplement à l'écart du village, soit profondément dans la montagne ou le désert. Mais, une fois établi dans le désert, le moine s'applique surtout, sur le conseil des maîtres à rester dans sa cellule, la persévérance dans la cellule est, en effet, le grand précepte constamment rappelé. En dénonçant ainsi les dangers de la xénitéia et ses malfaçons, en attribuant une telle importance à la garde de la cellule, le monachisme égyptien a exercé, notamment sur la tradition monastique occidentale, une influence profonde : c'est sous cette influence que la Règle de saint Benoît pose comme un principe fondamental la stabilité à laquelle s'engage tout novice», « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien», *Aux origines du monachisme chrétien, Spiritualité Orientales*, pp.109-110

considère la population comme fermée sur elle-même et, à des degrés divers, à l'écart du reste du monde méditerranéen, pèse lourdement sur notre interprétation du mouvement ascétique. Elle a rendu exceptionnellement difficile d'établir la participation des expériences des moines d'Égypte, au IV^e siècle, au «débat sur le sacré», débat d'ampleur méditerranéenne, qui amorçait une phase cruciale au temps de Constantin, d'Antoine et de Pacôme. Pourtant, comme l'art et l'architecture de l'Égypte copte, les ramifications multiples du mouvement ascétique ne furent pas le produit d'une tradition «nationale», monolithique et refermée sur elle-même. Avec une habileté exceptionnelle, ce mouvement sut mettre en œuvre et répercuter, dans des conditions locales particulières, les thèmes d'une *koiné koivῆ* de dimensions méditerranéennes³⁵⁵. « Les lacunes que nous constatons entre le Christianisme et l'Égypte ancienne comme telle sont dues à un fait historique qu'il faut signaler : l'Égypte a fasciné le monde antique. Depuis les temps anciens jusque au temps modernes, les chercheurs se sont occupés et s'occupent d'étudier l'histoire des Égyptiens. Au V^e siècle avant J.-C., Hérodote a consacré son deuxième livre à l'Égypte ancienne. Il avait tenté de rédiger un reportage sur les antiques merveilles, la géographie, la religiosité, le comportement du peuple égyptien et le comportement des populations égyptiennes³⁵⁶.

355 Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Editions Gallimard, 1978, pp.161-195. Voir aussi, du même auteur, *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Bibliothèque des Histoires, Editions Gallimard, 1995. Martin Bernal, dans son ouvrage qui a suscité beaucoup de débats, souligne « Egypt : Influence on Boiotia and the Peloponnese in the 3rd Millenium, 11, *The archeological evidence, Black Athena, the afroasiatic Roots of classical Civilisation*, Michigan, 1991, pp.123-153.

356 Serge Sauneron, « Jean- François Champollion », , *Le Monde Copte*, n° 1, pp. 20-21. Voir aussi *Dictionnaire de la civilisation Égyptienne*, article « Champollion », pp.44-46. *L'Égyptologie*, Que sais je ?, pp.98-99. Un égyptologue de métier a écrit, par rapport à Champollion, : « Malgré soi, on s'interroge à propos de l'ambiance insolite qui enveloppa Champollion, dès sa naissance. Un médium ? Un être possédé par un KA égyptien qui l'inspirait et en même temps l'épuisait ? Ou la réincarnation d'un être des anciens âges, ayant aimanté vers lui son propre KA «ancestral» ? L'influence de Champollion, même dans l'évolution spirituelle de l'Occident, est certaine, quoique indirecte, surtout, en notre temps : transcendant le testament biblique, on allait toucher les racines du testament égyptien», voir le chapitre « Le réveil de l'Égypte : Bonaparte et Champollion » Jean-Louis Bernard, *Histoire Secrète de l'Égypte*,

L'I.F.A.O. a consacré une série d'ouvrages à l'histoire et aux récits des voyageurs célèbres, dans le cadre de ses Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire. Citons, notamment, l'ouvrage consacré aux Français : J.-M. Carre, *Voyageurs écrivains français en Egypte*³⁵⁷. Le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion a conduit à une course effrénée aux documents écrits ; l'ouvrage de Volkov en rend parfaitement compte^{358, 359}. On y lit, par exemple, sous la plume de Ripaud, antiquaire et «Bibliothécaire de l'Institut d'Egypte» : «.....Les bords du Nil virent les premiers moines et les plus nombreux martyrs.... Les temples des Egyptiens ont été successivement ceux des sectateurs de Jésus et de Mahomet... La grande colonnade de Louxor a été murée... revêtue de plâtre et ornée de peinturesreprésentant des Saints... »³⁶⁰.

Albin Michel, 1983, pp.318-327. En fait, l'intérêt vraiment scientifique porté à l'ancienne Egypte ne date que du XIX^e siècle. Deux dates marquent indéniablement la fondation de la science égyptologique : celle, en 1799, de l'expédition de Bonaparte en Egypte qui ouvrit, à travers l'œuvre immense de *La Description de l'Egypte*, la vallée du Nil et ses monuments aux recherches des savants ; celle, enfin, de la première lecture des caractères hiéroglyphiques par Jean-François Champollion. Dans ses *Lettres et Journaux* pendant le voyage d'Egypte, J.F. Champollion révèle qu'il n'a pas seulement étudié l'égyptien mais qu'il a vu en égyptien : «je supporte la chaleur on ne peut mieux ; il semble que je suis né dans le pays, et les Francs ont déjà trouvé que j'ai tout à fait la physionomie d'un Copte».

S'il fallait un nom, une personnalité, pour symboliser les liens qui unissent le monde copte et la France, il suffirait de nommer Jean-François Champollion (1790-1832). Créateur de l'égyptologie, science devenue internationale, il a découvert la clé de la langue copte qui lui passionne. Il lit tous les textes qu'il peut trouver, les classe, les ordonne et prépare un dictionnaire.

357 J. - M. Carre, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, Le Caire, 1956.

358 O. V. Volkoff, *A la recherche des manuscrits en Egypte*, Le Caire, 1970.

359 Vivian Denon, et les savants attachés à l'Expédition des Français, *Voyages dans la basse et la Haute – Egypte*, 2 volumes, Londres, 1802, 1807. La campagne d'Egypte par Bonaparte avait été l'occasion pour savants et artistes d'une approche plus profonde de cette terre qui depuis longtemps exerçait son attrait sur l'Europe. En témoignent ces *Voyages dans la Basse et la Haute Egypte*, pendant la campagne de Bonaparte.

360 *Dossiers de l'Archéologie*, n° 101, janvier 1986. Pour la vision de quelques voyageurs qui leur ont succédé : M. Rassart – Debergh, « L'Egypte chrétienne telle qu'elle a été vue par les voyageurs au début du XIX^e siècle » *Annuaire de l'Institut de Philologie et de l'Histoire Orientales et Slaves* (Université Libre de Bruxelles), tome 25, 1981, pp.79-113.

Le contexte historique des moines égyptiens

À la fin de III^e et au début du IV^e siècle, l'Égypte et la société égyptienne toute entière étaient en train de passer à un stade de transition. Chaque époque de transition est, forcément, une période de crises, la distinction établie par les Ptolémées et les Romains entre les Grecs d'Alexandrie, d'une part, et les villageois méprisés et non cultivés, d'autre part, les Égyptiens de la Chôra, a commencé à disparaître ³⁶¹.

Au cours du III^e siècle, une série de réformes a accéléré l'intégration de l'Égypte dans le monde gréco-romain. Cette intégration a été très forte dans les domaines de l'économie et de la culture. La position des cités égyptiennes, les métropoles, fut fortifiée par l'octroi d'une certaine indépendance. Le régime romain a encouragé l'immigration grâce aux communications qui ont aidé à créer des échanges culturels et une véritable renaissance religieuse ³⁶². L'Égypte a commencé dès lors à changer de situation politique. D'une colonie romaine, elle est devenue une partie centrale de l'empire byzantin, affrontant pourtant pendant la seconde moitié du III^e siècle une grave crise économique et sociale qui durera jusqu'à la fin du IV^e siècle. Au Ve siècle, une catégorie de propriétaires exploitants émerge des villages égyptiens ³⁶³. En un temps où la propriété moyenne dans certains villages était de quarante-quatre

361 Jean- Louis Bernard a écrit sur la transition de l'Égypte d'Osiris à Jésus. Ainsi l'Égypte est devenue L'Égypte copte, *“l'Histoire secrète de l'Égypte*, Albin Michel, Paris, 1983, pp.277-289. Cette distinction entre les Égyptiens de la chôra et les autres peuples est répandue dans les écrits des Pères du désert. Entre Antoine et ses disciples existe un langage codé : si les visiteurs viennent seulement pour le soin du corps, on les appelle «Égyptiens» ; S'ils s'intéressent aux choses spirituelles, ils sont «de Jérusalem» et Antoine s'entretient avec eux toute la nuit.

362 Lallemand, *L'administration civile de l'Égypte de l'avènement de Dioclétien à la création du diocèse*, Bruxelles, 1964 ; Colin Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christia Egypt*, London, 1979, pp. 49-73 ; Mac Mullen, «Social Mobility and the Theodosian Code», *Journal of Roman Sutudies*, 54, 1964, pp. 49-53.

363 A. H.M, Jones, *The Later Roman Empire*, 11, p.780 cité par P.Brown dans *Genèse de l'Antiquité tardive*, p.167.

aroures, la famille de saint Antoine en possédait quelques trois cents, «très fertiles et splendides à voir» (‘άρουραι δέ ‘ήσαν τριακόσiai εύφοροι και πάνυ καλάι) ³⁶⁴.

A une époque où les paysans égyptiens auraient pu espérer faire leur chemin pour leur compte, ils se trouvèrent rejetés les uns sur les autres par le poids croissant de l'impôt dont l'assiette globale était fixée par villages. *L'anachorésis* «ἀναχώρησις» était alors le réflexe des paysans égyptiens en position difficile. Les papyri de l'époque postérieure à Sévère Alexandre offrent une très bonne image de la situation au III^e siècle : une liste de questions adressées à un oracle permet, par exemple, de se faire une excellente idée générale des principales préoccupations des habitants des différentes classes d'Égypte ³⁶⁵. Des vingt et une questions conservées sur le papyrus, huit au moins sont typiques de cette époque de la fin du III^e siècle et reflètent des centres d'intérêt spécifiques du type «vais-je être saisi ? » Cette dernière interrogation fait manifestement allusion aux confiscations de biens. La même question peut être formulée autrement : «Mes biens vont-ils être vendus aux enchères ? ». La peur de l'avenir est manifeste dans d'autres catégories de questions comme par exemple : «Vais-je devenir un mendiant ? », ou «Dois-je prendre la fuite ? ».

La vie égyptienne au III^e siècle fut marquée par la dépopulation progressive du pays, le délabrement du système d'irrigation et l'augmentation de la surface des terres stériles. Sachant les raisons de ce phénomène, d'anachôrésis, de la fuite au désert, nous devons l'envisager comme un signe de protestation. P. Brown fait le lien entre cet état d'esprit des Égyptiens et le christianisme. Dans les villes, le christianisme avait déjà

³⁶⁴ *Vie d'Antoine*, p.135.

³⁶⁵ A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, II, p. 780 ; A. C. JOHNSON et L. C. WEST, *Byzantine Egypt*, Princeton, 1949.

développé un langage de désengagement. C'est dans une église chrétienne qu'Antoine trouva une réponse aux pensées qui avaient déjà commencé à le troubler : «C'était justement comme il se rendait à l'église. A mesure qu'il avançait, il rassembla ses pensées et se souvint de tout pour suivre le Sauveur». Dans les conditions difficiles que nous venons de décrire, le moine anachorète est devenu un symbole d'indépendance ayant eu le courage de dire «non» aux obligations sociales: «de là l'appel persistant lancé par le saint homme d'origine ascétique aux sociétés paysannes de la Méditerranée de l'Antiquité tardive. Dans son acte *d'anachôrêsis* il avait résumé la solution logique d'un dilemme avec lequel le fermier moyen, et plus particulièrement celui qui avait moyennement réussi, pouvait s'identifier de tout son coeur». Dans le langage biblique, nous appelons ce que P. Brown décrit comme « l'appel persistant lancé par le saint homme, le témoignage dans l'esprit de Dieu». Nous sommes tout à fait reconnaissant à des chercheurs comme P. Brown d'avoir repris une dimension, longtemps ignorée dans la recherche, au sujet des moines égyptiens, à savoir la dimension sociale : «*l'anachôrêsis* de l'ermite au IV^e siècle s'insérait dans un monde exceptionnellement sensible à sa signification sociale ³⁶⁶. C'était un geste qui prenait sa source dans les tensions d'homme à homme et le message ascétique tirait sa force de ce qu'il avait résolu ces tensions» ³⁶⁷. Les tensions n'ont bien entendu pas cessé d'exister même dans les communautés monastiques, mais elles ont pris une autre dimension. Nous y reviendrons dans les chapitres consacrés aux fondations monastiques.

366 . Oxyr, 1477, cité d'après Rostovtseff, *Histoire économique et sociale de l'Empire Romain* Paris, 1988, pp. 352-353.

367 Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Editions Gallimard, 1983.

II. Formes préchrétiennes de vie ascétique en Égypte

Plus de deux milliers d'années avant que les monastères ne se multiplient en Haute-Égypte, à l'époque des monuments funéraires des Pharaons de la VI^e dynastie, des hommes s'étaient enfoncés dans les forêts de l'Inde à la recherche de l'unité et de l'absolu³⁶⁸. C'était l'époque où, en Israël, Abraham entendait l'appel lui enjoignant de quitter son pays (Genèse 12). Quelques siècles plus tard et au moment où les grands prophètes d'Israël appelaient le peuple à la vie spirituelle, Siddharta Gautama, qui devait recevoir plus tard le nom de Bouddha, faisait de même en Inde, fondant une religion monastique dans son essence même³⁶⁹. Cette tradition monastique de l'Inde allait influencer, d'une façon obscure et souvent indirecte, mais certaine, toutes les traditions qui entraient en contact avec elle. Un peu plus tard, on retrouvera aussi dans le monde grec une vie de caractère monastique, consacrée à la recherche de la vérité. Enfin, à l'époque du Christ et des origines du Christianisme, une forme de vie monastique sera florissante au sein de l'essénisme, dans des lieux comme Qumrân, et particulièrement en Égypte³⁷⁰.

368 O. Lacombe, « Ascèse de chasteté et mystique érotique dans l'Inde », *Mystique et continence, Etudes carmélitaines*, 1952, Paris, p.61-69. Voir aussi P. Massein, « Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 10, 1980, Col.1525-1536. Peter Brown, *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. P.E. Dauzat et C. Jacob (bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1995

369 Pierre Miquel, « Monachisme hindou », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome X, Paris, 1980, pp.1524-1558.

370 E. Revivaliste célèbre l'ascétisme des Égyptiens. Ils s'écriait : « le sol de la patrie des Pharaons semble toujours avoir enfanté, pour ainsi dire, le mysticisme le plus relevé, le plus ardent ». Nous l'avons entendu dire encore, parlant des prêtres égyptiens du cinquième siècle après Jésus-Christ : « A l'enthousiasme des moines (chrétiens), ils opposaient leur fantasme au mysticisme ; aux macérations, des macérations également rigoureuses. Ils avaient, eux aussi, leurs solitudes, leurs véritables monastères, leurs religieux », « Les Origines du schisme égyptien : le précurseur et inspirateur, Sénouti le prophète », *Revue de l'histoire des religions*, V111, 1883, p. 418-421.

L'ascèse est un terme grec, «*ἀσκήσις askisis*», qui signifie l'exercice, l'entraînement ³⁷¹. L'Égyptologue Brunet de Presles a découvert, dans les ruines du temple de Memphis ³⁷², un papyrus qui atteste l'existence de reclus au service de la divinité ³⁷³. E. Amélineau voit dans les reclus du Sérapeum les ancêtres de Jean de Lycopolis, l'un des plus célèbres reclus chrétiens de la vallée du Nil ³⁷⁴.

371 Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, M. DCCC. XLIX. *Ἀσκήσις*, *askisis*, p.201. Sur l'évolution du sens de travail technique à celui d'exercice, notamment du corps, puis à celui d'ascèse religieuse et morale, voir H. Dresser, *Theo usage of ἀσκέω*, Washington, 1947. Pour l'histoire du verbe ἀσκέω, voir P. Chantage, *dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Klincksieck, 1968, tome 1, p.124.

372 Pour la place de la ville de Memphis et son importance dans la recherche la plus récente, voir Alain Zivie, « Akhenaton l'insaisissable », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.65-78.

373 Brunet de Presle, « Mémoire sur le Sérapeum de Memphis », *Mémoire présenté par divers savants à l'Académie des Institutions et Belles lettres*, 11, 185, pp. 55-576. Auguste Mariette, *Le Sérapeum de Memphis*, 1882, Paris, pp.72-75. Cette vue de Mariette, déjà formulée par lui dans des publications antérieures, a été adoptée par E. Revillout dans « Les Saint-Jérémie de Memphis », *Congrès international des Orientalistes*, Compte rendu de la 1er session, Paris, 1873, tome II, 1876, Paris, pp.474-477.

374 Palladius écrit : « Dans la ville de Lyco (Assiout d'aujourd'hui, dans le sud de l'Égypte) vivait un certain Jean. Il avait appris dans son enfance le métier de charpentier et son frère était teinturier. Plus tard, à vingt-cinq ans environ, il renonça au monde. Après avoir passé cinq ans dans différents monastères, il se retira seul sur la montagne de Lyco. Il se bâtit au sommet trois huttes dans lesquelles il s'enferma. L'une des huttes était pour les besoins du corps, dans l'autre il travaillait et mangeait, et il priait dans la troisième. Celui qui le servait lui faisant passer par la fenêtre *διὰ Θυρίδος* ou bien *διὰ τοῦ Θυρίδ* [του μὲν dont il avait besoin, il passa là trente années complètes, au bout desquelles il fut favorisé du don de prédire l'avenir. Il envoya même plusieurs prédications au bienheureux empereur Théodose, il lui prédit le succès contre le tyran Maxime. De même il lui donna de bonnes nouvelles au sujet du tyran Eugène. Sa vertu devint très célèbre. *Les moines du désert, Histoire Lousiaque*, Desclée de Browner, Paris, 1981, chapitre 35, Jean de Lycopolis, pp.101-104. Ivan Gobry, *Les Moines en Occident, De saint Antoine à saint Basile*, Fayard, 1985, p.24. Il est facile d'établir un rapprochement entre la réclusion des Égyptiens du Serapeum qui ne parlent au roi ou aux magistrats que par la lucarne de leur cellule, *διὰ τοῦ θυριδίου*, et celle de saint Jean de Lycopolis qui, lui aussi, par une lucarne, entretient les magistrats et les tribuns romains qui viennent le consulter. Ptolémée, fils de Glaucias, se livrait perpétuellement à la contemplation, à la prière, aux exercices ascétiques, à la lecture des bons livres. Pour E. Amélineau, les reclus et les recluses du Serapeum de Memphis ne s'adonnaient pas seulement au sacrifice de leur volonté, ils vendaient des objets de piété et leurs prières adressées au dieu Sérapis. voir E. Amélineau, *Vie de Shenouti*, 1889, p.7-8 ; « Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte », *Revue d'histoire des religions*, tome 6, 1912, p.28. D'autres écrivains ont, de plus, admis la thèse qui fait de saint Pacôme, à ses débuts, un moine de Sérapis : M.M. Basset, Zockler, P.Batiffol, Bury, von Wulf, Flinders Petrie, E. Legge. Voir R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. 8 ; *Les Règles attribuées à saint Pacôme*, 1897, Frankfurt-a.-M.p. 194 ; P. Battifol, *Ancienne Littérature chrétienne : Littérature grecque*, 1897, Paris, éd.1898, p.252 ; J.B.Bury, dans son édition de Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire*, tome 1V, 1898, London, p.527. F.Legge, *Forerunners and rivals of Christianity*, 1915, Cambridge, tome1, p.86.

Nous comptons présenter les mouvements ascétiques en Egypte existant avant le monachisme chrétien. Nous les appellerons les antécédents. Il est vrai que cette tendance ascétique exprime un archétype universel présent sous une forme ou sous une autre dans toutes les traditions. En proposant d'analyser quelques unes de ces tendances ascétiques, nous ne voulons pas établir de hâtives comparaisons, de plus, non fondées. Nous partons de l'hypothèse que le mouvement monastique chrétien est un événement de l'Histoire du Salut, un moment de dialogue entre Dieu et son peuple. Ce dialogue consiste indissolublement dans un appel de Dieu et dans la réponse que l'Eglise, en quelques-uns de ses membres, donne à cet appel de son Epoux. C'est le souffle de l'Esprit et, en même temps, la réponse que l'Esprit suscite dans les âmes de ceux qu'il a conduit au désert pour parler à leur cœur. Au congrès des Études Orientales en 1958, Pie XII déclarait : «Ce qu'on peut appeler la spiritualité du désert, cette forme d'esprit contemplatif qui cherche Dieu dans le silence et le renoncement, est un mouvement profond de l'Esprit, qui ne cessera jamais, tant qu'il y aura des cœurs pour écouter sa voix»³⁷⁵. C'est pour cette raison que nous avons choisi deux mouvements ascétiques de l'Antiquité tardive : l'une représente le monde égyptien, il s'agit des «Katoxoi» ou reclus du Sérapeum, l'autre, avec les Thérapeutes, représente le monde hellénistique. Nous proposons de les étudier à la lumière de la recherche récente.

Au sujet des reclus du Sérapeum, les « κάτοχοί Katoxoi »³⁷⁶, l'une des études qui, à notre connaissance, s'est occupée de ce phénomène

375 A. Veilleux, O.C.S.O., «La vie de Saint Pacôme selon la tradition copte», Sp. Or. 38, 1984, p 7. Cité par A. Veilleux. *op. cit.* d. 1.

376 La traduction française du terme « reclus » n'est pas exacte puisque les mots viennent du verbe (κατέχειν καταλαμβάνειν). Etre katchinas, cela veut dire qu'on est en état de «κατοχή», de quiconque est privé de sa liberté, soit par une contrainte matérielle, soit par une contrainte morale, celle-ci exercée sur l'âme ou sur l'âme et le corps, par une passion vive, une douleur poignante, le sommeil, ou excellemment, par une puissance occulte qui s'empare de la volonté du sujet. C'est dernier mode est

est celle de Georges Perrot de l'Institut : «il y a environ un demi-siècle que des papyrus provenant du Sérapéum de Memphis nous ont mis au courant des occupations, tracas et ennuis de toutes sortes dont fut encombrée, au cours années 165-157 avant notre ère, la vie claustrale de Ptolémée, fils de Glaucias. Cet honorable personnage déclare, aux dernières nouvelles, datées de l'an 158 -157, qu'il est depuis quinze ans ἐν κάτοχοι, *En Katochoi*, dans le grand Sérapéum de Memphis. En sa qualité de Macédonien, il avait parfois à souffrir de la malveillance que lui témoignait le personnel égyptien de l'établissement »³⁷⁷. Outre que ces documents nous renseignent sur les moeurs administratives, sociales, religieuses, de l'Egypte ptolémaïque, ils présentent un intérêt plus général encore par le fait que les Κάτοχοι du Sérapéum ont été considéré comme les précurseurs et les modèles des anachorètes chrétiens de l'Egypte. Ce rapport de filiation entre Katochoi et moines, entrevu par les premiers éditeurs de nos papyrus, a été mis en lumière, il y a vingt-cinq ans, par H. Weingarten. La thèse soutenue par cet érudit est que : « le monachisme chrétien n'est issu ni du bouddhisme, ni d'une application populaire de la philosophie néoplatonicienne, ni d'un mouvement pessimiste provoqué par les persécutions au début IVe, mais d'une imitation de l'ascétisme

la «possession». Donc katochoi a pris certainement le sens du «possédé», mais avec un déterminatif. Voir Lucien Regnault, *La Vie Quotidienne des Pères du Désert en Egypte au IVe siècle*, Hachette, 1990, pp.53-64. Voir aussi, Christian Cannuyer, «L'énigme des Thérapeutes», *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Bayard, 2008, p.214-217.

377 A. Bouche-Leclercq a signalé l'originalité des reclus de l'Egypte ancienne en ces termes : «Il est inutile d'étendre la discussion au-delà de ce qui est nécessaire pour arriver à une conclusion sur le point débattu. Personne ne prétend arriver à une conclusion sur le point que les κάτοχοι aient été des prêtres ; on ne peut faire non plus de ces engagés volontaires, libérables à leur gré, des hiérodules au strict sens du mot, c'est-à-dire des esclaves ou cerfs des temples. Possédés, en commerce psychologique avec les dieux, ils peuvent l'être, mais comme le sont, à un moment donné, tous ceux qui pratiquent l'incubation. Personne n'a été plus possédé et obsédé en ce sens, pendant une quinzaine d'années, que le fameux Aelius Aristide ; Cependant, il n'a jamais passé pour un κάτοχος. En conséquence, sans nous préoccuper des débats relatifs aux origines du monachisme chrétien, nous continuerons à appeler les κάτοχοι des «reclus». « Les reclus du Sérapeum de Memphis », *Mélanges Perrot, Recueil de Mémoire concernant l'Archéologie Classique*, La Littérature et l'Histoire Ancienne, Paris, 1903, pp. 17-24. Antoine Guillaumont note que «Jean de Lycopolis est le plus célèbre des reclus d'Egypte», « Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien », *Spiritualité Orientale*, n° 66, 1996, p. 106.

sérapique, au moment où le christianisme triomphant recueillait la succession des cultes discrédités. Pacôme, le législateur de la vie cénobitique, aurait, dans cette hypothèse, emprunté une bonne part de son règlement aux congrégations des serviteurs de Sérapis. On assure même qu'il avait commencé par être, avant sa conversion, un *Katoxos* de Sérapis »³⁷⁸. Fils de l'occupation, le Sérapeum de Memphis était compté parmi les merveilles du monde. Mariette, qui le découvrit en 1850-1851, y trouva, encore en place, 24 sarcophages de granit ou de basalte dont le plus lourd pesait plusieurs tonnes, Le temple du Sérapeum a été remis en faveur sous Ptolémée Sôter par la promotion du nouveau dieu Sérapis. Ce phénomène s'explique quand on sait que : depuis longtemps on assimilait les dieux égyptiens aux dieux helléniques, et il n'est pas douteux que, sous des noms grecs, on a adoré des dieux égyptiens. Il y a certainement quelque chose de vrai dans tradition rapportée par Plutarque. Elle nous montre le roi réunissant une commission de théologiens, et, parmi eux, le prêtre égyptien Manéthon et l'exégète du culte éleusien Timothée. Ces travaux ne créèrent pas mais organisèrent la religion de Sérapis appelée à un si grand avenir. Ce dieu n'était que l'« Osoris-Apis » de Memphis assimilé à l'Hadès hellénique. Les rapports très intimes entre la religion grecque et celle des Égyptiens ont marqué l'histoire de l'humanité. Lorsque Alexandre le Grand, en guerre contre les Perses, entra en Egypte, en 332 avant J.-C., on l'accueillit en libérateur. En effet, même si les Perses n'étaient pas vraiment des tyrans, il y avait tout de même une différence majeure d'incompatibilité entre leur religion et celle des Egyptiens. Celle des Grecs était au contraire de même nature, Amôn ne tardant pas à être identifié à Zeus. Cette cohabitation fut établie à

378 . *Ibid*, p. 18. Dans le même article, Bouche-Leclercq trouve que cette théorie soulève bien des objections mais d'ordre plutôt chronologique. On ne songeait plus guère à contester la filiation établie entre les reclus et les moines par le trait caractéristique de la claustration.

Alexandrie, foyer de l'hellénisme orientalisé mais aussi centre médiateur entre la tradition égyptienne et le Christianisme naissant. La raison, pour laquelle on a voulu installer des reclus du Sérapeum et des Thérapeutes du Lac Mariout dans la banlieue de la ville d'Alexandrie, réside dans le fait que certains historiens ont essayé d'établir un lien entre ces mouvements et le monachisme chrétien. On est allé jusqu'à affirmer, à tort, que Saint Pacôme avait été l'un des desservant de Sérapis ³⁷⁹

Nous savons déjà que les partisans de l'école comparatiste ont essayé de voir dans ces reclus menant ce type de vie particulière les précurseurs de la vie monastique chrétienne. Ce sont les partisans de cette école qui ont considéré St. Pacôme, le fondateur de la vie cénobitique, comme l'un des reclus du Sérapeum. Nous l'avons considéré, le terme grec de reclus (Katoxoi)³⁸⁰ signifie littéralement «celui qui est retenu solidement par les dieux inspirés» ³⁸¹.

On a trouvé, il y a un siècle et demi, des papyri dans le temple du Sérapeum de Memphis au Sud de Caire. Ces papyri parlent de la vie

379 Grutamacher, Pachomius und das alteste Klosterleben, 1896, Friburg I.B., 34-35, 39-43. Voir note 352. Voir aussi, S. Sauneron, «Serapeum», *Dict. de la civilisation. Egyptienne*, Paris, 1988, p. 264-265. Saint Pacôme, selon certains égyptologues, a suivi le modèle des reclus de Serapeum qui se livraient perpétuellement à la contemplation, à la prière, aux exercices ascétiques, à la lecture des bons livres. Presque sans transition, les solitaires d'un Serapeum pouvaient devenir des solitaires chrétiens. Ainsi en fut-il de saint Pacôme, le fondateur du cénobitisme chrétien : encore païen, il avait mené une vie de reclus dans le Serapeum de Chenoboskion. E.Revillout, « Les papyrus coptes du Musée du Louvre, provenant du monastère saint- Jérémie à Memphis », Congrès international des Orientalistes, compte rendu de la 1re session, Paris, 1878, tome II, 1876, pp.479-486, 488-489 ; « Rapport sur une mission en Italie » *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, tome IV, 1877, pp. 447-486, 479-481. Texte reproduit dans *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, tome, II, Paris, 1899, pp. 449-453 ; «Le Reclus du Serapeum», *Revue égyptologique*, I, 1880, p. 160-163 ; «Les papiers administratifs du Serapeum», *Revue égyptologique*, V, 1887, p.31-62.

380 . Bailly, *Dictionnaire grec français*, Hachette, Paris, 1950, p. 1069.

381 Plutarque, *Isis et Osiris*, trad. par Mario Meunier, Paris, 1985, p. 28 : «cette tentative fut un des grands efforts du syncrétisme alexandrin pour arriver à constituer une religion universelle». ³⁰J. L. Bernard, *Histoire secrète de l'Egypte*, Albin Michel, Paris, 1983, p. 238.

claustrale de Ptolémée, fils de Claucias, au cours des années 165-157 avant notre ère.

Les reclus, aux yeux des savants

Avant d'aborder la question des caractéristiques de la vie que menaient ces reclus, nous voudrions faire le point sur les études les plus importantes concernant ce phénomène. Reuvs est le premier savant qui a étudié les papyri écrits par le fils de Claucias. Il explique la vie des reclus par l'étymologie du terme de réclusion ; Ptolémée aurait donc été un reclus. Non toutefois au sein d'un cloître à la façon des moines, mais dans une sorte de hiérodoule ³⁸². Brunet de Presle accentue pour sa part le caractère religieux des reclus du Serapeum. C'est par suite d'une consécration ou d'un vœu qu'ils ont embrassé leur claustration volontaire. Leur réclusion est très stricte : ils ne peuvent pas sortir de l'enceinte sacrée et ont leurs cellules dans la partie du temple appelée *postophorion*. Ptolémée ne pouvait pas parler au roi ou bien aux magistrats, si ce n'est de la lucarne de sa cellule.

Franz Cumont a essayé de décrire, quant à lui, la place du temple dans la vie quotidienne des Égyptiens : «Les temples n'étaient pas seulement des places de refuge pour ceux qui cherchaient la justice. Ils remplissaient aussi en quelque mesure, la fonction sociale de nos hospices de nécessiteux, de nos hôpitaux d'infirmités et de nos asiles d'aliénés. Souvent, ceux qui venaient y élire domicile y étaient conduits, tout déguenillés, par la misère, ou bien y cherchaient une protection contre de mauvais traitements qui leur rendaient l'existence intolérable, et ils obtenaient du clergé quelque emploi subalterne leur assurant le pain quotidien. Nombreux aussi étaient ceux qui se vouaient à la

³⁸² . L'excellente étude de Philippe Gobillot, «Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte», *RSR*, 10, 1920 ; Voir aussi *Encyclopædia Universalis*, t.I, p. 623.

vie religieuse et qui, s'étant consacrés aux dieux, eux mêmes et tous leurs biens, terminaient leurs jours à l'ombre du sanctuaire. Les textes astrologiques mentionnent fréquemment ces Katona qui, retenus par leur vœu, ne peuvent plus franchir la limite de l'enceinte ³⁸³.

H. Weingarten, l'un des partisans de l'école comparatiste, a proclamé l'origine païenne du monachisme chrétien, en le rattachant aux reclus de Sérapeum. D'après lui, ces reclus forment un monastère organisé ; des années durant, confinés dans leurs cellules, ils observaient une clôture infranchissable avec le monde extérieur, ne pouvant avoir de rapports que par une lucarne. En entrant, ils abandonnaient presque tous leurs biens et en étaient réduits au pain que leur apportaient leurs parents. Entre eux, ils se donnaient le nom de frère ou de père. Dans les songes et les visions qu'ils consignent par écrit, nous voyons souvent apparaître des combats contre les démons³⁸⁴.

Après avoir présenté ce tableau, Weingarten trouve que l'existence des premiers ermites chrétiens offre de grandes analogies avec celle de leurs compatriotes d'Égypte, les reclus de Sérapis. Chez les uns et les autres, toujours selon la thèse de Weingarten, on constate un même idéal, la recherche de *l'apatheia* ἀπάθεια, c'est-à-dire la tempérance, le

383 Pour le temple pharaonique et son rôle dans la vie égyptienne, voir Jean Yoyotte, « Temple divin », *Dict. de la civilisation égyptienne*. pp. 281-283 ; Voir aussi BRUNET de Presle, *Mémoire sur le Sérapéum de Memphis*, Mémoire présenté par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, II, 1985, pp. 55-576. Pour le temple solaire d'el Amarna, les prêtres égyptiens et leur vêtement et les ressources des temples, voir A. Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris, 1986, pp.397-329.

384 «C'est un professeur de l'Université de Breslau, H. Weingarten, qui devait, d'une voix plus retentissante, proclamer l'origine païenne du monachisme chrétien, en le rattachant aux Katochoi de Sérapis. La sensation fut d'autant plus forte que son étude sur « L'origine du monachisme » inaugurerait la revue *Zeitschrift für Kirchengeschichte* fondée par Brieger. H. Weingarten attribue aux *katochoi* ce que le philosophe stoïcienne Chérémon rapporte d'ascètes qui vivaient dans les temples égyptiens. Du reste, le monachisme de ces katochoi n'existait pas seulement à Memphis, on le rencontre dans les autres temples de Sérapis ; comme ce dieu gréco-égyptien, il a pris un caractère international», Philippe Gobillot, «Les Origines du Monachisme Chrétien», *Recherches de Science Religieuse*, tome II, 1921, 318-319.

renoncement et l'amour de la solitude. Du reste, chez les ermites chrétiens la pauvreté n'était pas, non plus, absolue.

Suivant sa théorie, selon toute vraisemblance, c'est d'après le modèle des reclus que saint Pacôme répartit ses moines en vingt-quatre classes distinctes. D'ailleurs, le monachisme égyptien est né et s'est développé dans le voisinage des sanctuaires célèbres dédiés à Sérapis.

Weingarten continue à affirmer que c'est l'imitation des reclus qui poussa les anachorètes chrétiens. Comme ceux-ci ne trouvaient point dans leurs églises, aux proportions modestes, le tombeau vivant symbolique qu'offraient les immenses temples païens, ils allèrent le chercher dans la solitude du désert, dans les grottes des montagnes.

Weingarten et la critique moderne

Les thèses de Weingarten ont été rejetées par des savants allemands et protestants comme A. Hilgenfeld, Goss et par des catholiques, comme J. Mayer et S. Schivietz. Ils ont corrigé le portrait qu'il donnait des reclus de Sérapis et la ressemblance qu'il pensait avoir trouvé entre eux et les moines chrétiens ³⁸⁵. Ils ont revendiqué l'authenticité des écrits

385 Weingarten trouve que l'existence des premiers ermites chrétiens offre de grandes analogies avec celle de leurs compatriotes d'Égypte, les *κάτοχοι* de Sérapis. Chez les uns et les autres, on constate un même idéal : la recherche de l'*απαθεία*, le renoncement, l'amour de la solitude. Les reclus chrétiens recevaient, à travers une lucarne, la nourriture apportée par des serviteurs qui correspondaient aux *ιερόδουλοι* des *κάτοχοι*. Du reste, chez les ermites chrétiens, la pauvreté n'était pas non plus absolue. La clôture stricte du Serapeum fait songer à ce monastère d'Isidore, en Thébaïde, d'où ne pouvait plus sortir quiconque y était entré. Suivant toute vraisemblance, c'est d'après le modèle des *katochoi* que saint Pacôme répartit ses moines en vingt-quatre classes distinctes. D'ailleurs, le monachisme égyptien est né, s'est développé dans le voisinage de sanctuaires célèbres dédiés à Sérapis. C'est bien l'imitation des *katochoi* qui suscita les anachorètes chrétiens ; mais, comme ceux-ci ne trouvaient point dans leurs églises, aux proportions modestes, le tombeau vivant qu'offraient les immenses temples païens ; ils allèrent le chercher dans la solitude de désert, dans des grottes des montagnes. voir Philip Gobillot, *Recherches des Sciences Religieuses*, 1920, p.319-321. Dans une étude sur saint Pacôme, Grutzmacher combat certaines des théories avancées de Weingarten. Il n'en demeure pas moins vrai, à ses yeux, que les *katochoi* de Memphis étaient des reclus, pratiquant un certain degré d'ascétisme ; s'il est faux d'attribuer au seul culte de Sérapis l'origine du monachisme chrétien, il a dû, de façon directe ou indirecte, contribuer à son éclosion, son développement. Suivant toute vraisemblance, saint Pacôme a commencé par être moine de Sérapis. Mais, au fond, l'inspiration, l'âme des deux institutions, païenne et chrétienne, étaient

qu'il expulsait du domaine de l'histoire³⁸⁶. Mgr Duchesne, à juste titre, se montre inflexible envers toutes ses théories et déclare : «On a essayé, il y a une trentaine d'années, de ramener tout le monachisme égyptien à certains cas de réclusion que l'on constate dans le culte de Sérapis»³⁸⁷.

Dans une étude importante sur le monachisme chrétien et la religion égyptienne, PH. Gobillot a fait une analyse minutieuse de l'histoire des écoles qui ont étudié la vie monastique égyptienne et de leurs rapports avec l'Égypte ancienne³⁸⁸.

Quant à lui, François Daumas parle, dans son travail magistral «*La civilisation de l'Égypte pharaonique*», d'une autre coutume qui apparaît, au moins, à la XIXe dynastie dans la nécropole Thébaine³⁸⁹. Celle-ci devait plus tard être retrouvée et promue par les chrétiens au rang d'une institution fort importante.

totalément différentes. voir Grutamacher , *Pachomius und des altete Klosterleben*, 1896, Fribourg i.B, pp.34-35,39-43.

386 Cette thèse ne correspond pas avec nos sources monastiques, mais pour éviter des répétitions, nous reviendrons aux caractéristiques de la vie monastique chrétienne.

387 Mgr L. Dauchesne, à juste titre se montre dur pour toutes ces théories : «On a essayé, il y a une trentaine d'années, de ramener tout le monachisme égyptien à certains cas de réclusion que l'on constate dans le culte de Sérapis. Ce système saugrenu a d'abord fait fortune» *Histoire ancienne de l'Église*, II, 3e éd., 1908, Paris, p. 487, note 1. Sur Thèbes, en Haute-Egypte, voir *Dict. de la civilisation égyptienne*, pp. 285-286.

388 P. Gobillot, «Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte » *Recherches des Sciences Religieuses*, Paris, tome 10, 1920, pp. 303-354 ; 1921, pp. 29-86 ; 1922, pp. 46-68.

389 . François Daumas : « Il n'est pas possible de passer sous silence une coutume qui apparaît dans la nécropole thébaine au moins à la XIXe dynastie et devait, plus tard, être retrouvée et promue par les chrétiens au rang d'une institution fort importante. De la Vallée des Reines au sud, à la Vallée des Rois, au nord, la montagne occidentale de Thèbes est remplie de graffiti qui surprennent dans ces lieux inhospitaliers. Parfois ce ne sont que des noms ; parfois aussi l'auteur de l'inscription ajoute qu'il est dans sa place de repos ou sa place de passer la nuit. On a expliqué qu'il s'agissait de lieux où les ouvriers venaient faire la sieste ou dormir à proximité de leur travail. ..Il est sûr que certains venaient prier dans le silence du désert» *la civilisation de l'Égypte pharaonique*, éd. Arthaud, p. 305. Il faut noter l'importance capitale du chapitre VII intitulé «*La religion et la pensée*», pp. 219-309.

La solitude dans l'Égypte pharaonique

Il s'agit d'un phénomène qui représente l'influence de la géographie de l'Égypte sur le comportement humain. De la Vallée des Reines, au Sud, à la Vallée des Rois, au Nord, la montagne occidentale de Thèbes est remplie de graffiti qui surprennent dans ces lieux inhospitaliers. On a pu avancer plusieurs hypothèses quant à l'existence de ces inscriptions. F. Daumas pense que les gens qui y ont gravé leurs noms ont, pour la plupart, recherché la solitude et fait retraite pour «voir» Amon se coucher. Il est sûr que certains venaient prier dans le silence du désert. On a trouvé cette inscription : «Ne m'abandonne pas Phrê-Haraktès», ainsi que des prières qui, si personnelles soient-elles, empruntent leur formule à l'hymnologie officielle parce que leurs auteurs étaient accoutumés à l'utiliser sans cesse :

«Qu'Amon soit glorifié, celui qui demeure l'unique ! Je prépare une victime à Amon pour qu'il me sauve, moi qui suis son berger».

Un accent plus intime se fait sentir dans une autre invocation :

«Amon, donne-moi ton cœur. Incline vers moi tes oreilles, ouvre tes yeux ! Sauve-moi chaque jour ! Augmente mon temps de vie.»³⁹⁰

Ces inscriptions sont bien loin du monachisme, mais elles sont un témoignage du goût de la solitude et de la méditation religieuse, cela une quinzaine de siècles avant que les Antoine et les Macaire recherchent Dieu dans l'isolement du désert.

³⁹⁰ *Ibid.*, Sur Amon et sa place dans le panthéon égyptien, voir *Dict. de la civilisation égyptienne. égyptienne.*, p. 11-12.

L'Égypte ancienne et l'ascèse chrétienne

Jean Doresse a essayé d'examiner la question de l'origine égyptienne de l'ascèse chrétienne. Il a écrit un travail intitulé «Des hiéroglyphes à la croix» avec un sous-titre qui montre bien la tendance de cet ouvrage : «Ce que le passé pharaonique a légué au christianisme». Il s'agit d'un ouvrage important étant donné la place occupée par son auteur dans les études consacrées à l'Égypte ancienne et à l'Égypte chrétienne ³⁹¹. L'étude est bien documentée et fondamentale pour étudier les rapports entre l'Égypte pharaonique et l'Égypte chrétienne. En ce qui concerne notre sujet, à savoir l'ascétisme égyptien et le monachisme chrétien, l'auteur dit : «un second point, sur lequel le christianisme a certainement subi une influence venue de l'Égypte païenne, c'est le développement de son ascétisme très strict, qui va aboutir à l'institution du monachisme». Jean Doresse a, malgré tout, tenté de nuancer cette affirmation en faisant remarquer : «certes, dans son esprit et dans sa doctrine, la vie monastique est essentiellement chrétienne ! Mais l'idéal ascétique égyptien a pu y préparer les esprits» ³⁹².

391 Aussi J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix...*, Istanbul, 1960. Sur les rapports éventuels entre les moines coptes et la tradition sapientielle de l'Égypte ancienne, G. Maspero souligne : «En 1864, le hasard des fouilles fit découvrir, en pleine ruine de Thèbes, à Deir el-Médineh, et dans la tombe d'un moine copte, un coffre en bois qui contenait avec le cartulaire d'un couvent voisin, des manuscrits de nature moins édifiante, les recommandations morales d'un scribe Ani à son fils Khonoshotpou, des prières pour les douze heures de la nuit, et un conte fantastique plus étrange encore que le Conte des Deux Frères. Le héros s'appelle Satan, fils d'un roi de Memphis : il s'agite au milieu d'une bande de momies parlantes, de sorcières, de magiciens, d'être ambigus dont on se demande s'ils sont morts ou vivants. Ce qu'un roman de mœurs païennes venait faire dans la tombe d'un moine, j'imagine qu'il sera toujours malaisé de le savoir exactement». *Les Contes populaires de l'Égypte Ancienne*, Maisonneuve, Larose, 1988, p.111.

392 Christian Cannuyer souligne ceci : «tout au long de l'histoire trois fois millénaire de l'Égypte pharaonique, une abondante documentation nous donne de l'idéal de vie du prêtre une image qui, par bien des traits, annonce étonnamment les vertus de la vie monastique. Un des témoignages les plus éloquents est celui que Pétosiris, prêtre de Thot à Hermopolis la Grande, peu avant la conquête d'Alexandre (vers.350-330 av. J.C.), a fait graver dans son tombeau : «Elle est bonne la route de celui qui est fidèle à Dieu, c'est un béni celui que son cœur dirige vers elle», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.206-207.

Les tentatives de comparaisons entre la foi chrétienne et les pratiques de l'Égypte ancienne ne cesseront pratiquement pas. On est allé jusqu'à chercher dans la tradition égyptienne des parallèles à des conceptions théologiques propres à l'Église chrétienne. Georges Méautis a, par exemple, pu proposer une origine égyptienne de l'idée de la transsubstantiation ³⁹³, mais cette attitude appartient à la littérature du XIX^e siècle qui, en soi, représente un courant déjà dépassé.

Quelques remarques finales:

Nous voudrions signaler en conclusion que l'histoire de l'Égypte est une histoire continue dans la mesure où elle représente l'âme égyptienne dans sa marche historique. Cette âme égyptienne a été christianisée ³⁹⁴. Dans les communautés pacômiennes de Thébaïde, nombre de recrues venaient du paganisme égyptien et recevaient le baptême au monastère. On sait que, allant un jour de Scété à Nitrie, Macaire convertit par sa bonté un prêtre païen rencontré en chemin : «On le fit moine et beaucoup de païens se firent chrétiens à cause de lui».

Nous comptons examiner cette âme égyptienne avant, pendant et après sa conversion au christianisme. Nous n'acceptons pas ces comparaisons hâtives et non fondées que nous avons signalées et qui ne datent pas, en l'occurrence, d'aujourd'hui ³⁹⁵.

Tertullien, dans le *De jejuniis*, devait réfuter la théorie d'un adversaire païen qui considérait les jeunes chrétiens comme des membres du culte

393 *Revue d'Histoires Religieuses*, 1883, no 8, pp.5-7.

394 Sobhy, «On the ethnology of the copts considered from the point of view of their descendance from the Ancient Egyptians», BSAC 1, 1936, pp. 43-59. Voir aussi, Hérodote, *Histoires II*, Paris, Belles Lettres, 1982, 37, p. 91. A.

395 Meautis, «L'origine égyptienne de l'idée de transsubstantiation», *RHR* 8, 1883, pp. 5-7 ; sur la transsubstantiation dans la théologie, voir *Revue d'Orient*.

d'Isis. Certains ont pu, même, déceler l'action de l'Inde sur la théologie alexandrine ³⁹⁶.

Les Égyptiens chrétiens d'aujourd'hui n'ont pas cessé d'être fiers de leur appartenance à l'Égypte pharaonique, mais ils condamnent en même temps et sans réserve l'Égypte païenne. Dans les *Apophtegmes*, les Pères du désert ont une attitude paradoxale vis-à-vis de l'héritage égyptien. D'une part, ils condamnent l'Égypte païenne, et d'autre part, ils aiment le désert et le Nil d'Égypte ³⁹⁷.

Les Thérapeutes

Dans le judaïsme hellénisé de la Diaspora, des hommes et des femmes ont également mené, dans le célibat, une vie pauvre et séparée de la société, en vue de chercher Dieu. Les thérapeutes et les Thérapeutrides ne nous sont connus que par l'opuscule de Philon d'Alexandrie sur *La vie contemplative*. Cette unicité de source documentaire a fait mettre en doute l'existence même de ces ascètes, mais Philon donne, à leur sujet, des précisions contraires à ses habitudes littéraires qui sont suffisantes pour nous rassurer. Il n'en a certainement pas moins idéalisé ces philosophes campagnards pour un double motif : le premier motif est de nature apologétique, pour montrer que les Juifs, comme les Grecs, ont leurs philosophes ascètes, mais supérieurs à ceux des Grecs car ils réalisent ce que ceux-ci ont seulement imaginé ; le deuxième est de nature personnelle, car Philon a fréquenté les Thérapeutes et a gardé de leur solitude studieuse la même nostalgie que saint Grégoire le Grand de son monastère du Caelius. Toutefois, la mention du lac Maréotis, actuellement

³⁹⁶ De Lubac, «Textes alexandrins et bouddhiques», *Recherches en Sciences Religieuses* XXVUU937, p. 336

³⁹⁷ «G. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990, p. 32-33.

Mariout, au sud-ouest d'Alexandrie et la description précise du site sont les plus sûrs garants de l'existence des Thérapeutes : Philon n'aurait pas placé son Utopie ou son abbaye de Thélème aux portes d'Alexandrie, là où tout le monde pouvait aller vérifier sur place ³⁹⁸.

Al'époque où le Christianisme fit sa première apparition à Alexandrie, les Juifs jouissaient d'une considérable prospérité. A cette époque, l'une des personnalités les plus en vue de la culture judéo-hellénistique était, sans conteste, Philon, qui enseignait la sagesse avec une telle profondeur et une telle ampleur de connaissances ainsi qu'avec une telle pureté de langage que, sous plusieurs aspects, il rappelait Platon³⁹⁹. Et c'est justement aussi, en cette période, qu'on entend parler dans les milieux alexandrins et ailleurs, en Egypte, d'une espèce particulière de gens pieux, tous voués à l'ascétisme, appelés « Θεραπεῦται », Thérapeutes. Philon en donna les renseignements que nous possédons, à ce jour, dans son ouvrage *De vita contemplativa sive Supplicum virtutibus* ⁴⁰⁰.

Les Thérapeutes s'étaient établis en Egypte et, plus exactement, dans les alentours d'Alexandrie, au-delà du Lac Maréotis. Ne s'agissait-

398 Vincent Desprez, «Le Monachisme Primitif, Des origines jusqu'au concile d'Ephèse», *Spiritualité Orientale*, no 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, pp.71-79. Voir aussi, Dom Miquel, « une communauté charismatique juive dans la banlieue d'Alexandrie au temps du Christ » *Le Monde Copte*, no 27-28, 1997, pp. 95-98. François Dumas, qui défendait déjà l'existence réelle des Thérapeutes dans son introduction au « De Vita contemplativa », en 1963, l'admet sans réserve en 1967, à la suite d'une campagne de fouilles archéologiques réalisées en 1966 à l'ouest de Dikhela, sur le lac Mariout. Voir édition et traduction dans *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Cerf, 1963, tome 29. F. Daumas a essayé de trouver des points communs et des nuances entre les moines chrétiens et les Thérapeutes, voir F. Daumas, «La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien», *Philon d'Alexandrie*, Colloque de Lyon. Septembre 1966, Paris, C.N.R.S., 1967, p.347-359.

399 Il y a une tradition qui est attestée par Eusèbe qui veut que Philon se soit rencontré avec saint Pierre, à Rome, *Eusebius, Histoire ecclésiastique*. Lib. II, XVII.

400 Philon donne une double étymologie de leur nom, dérivée du double sens du verbe thérapeuo, θεραπεύω : «soigner» et «servir». Ils soignent les passions de l'âme, et s'adonnent «au culte de l'Être» Dieu. On est allé jusque à affirmer que l'une des étymologies possibles du mot «Essénien», explique aussi le mot «Thérapeute» ; Vincent Desprez, « Le monachisme Primitif, des origines jusqu'au concile d'Ephèse », *Spiritualité Orientale*, n° 72, 1998, p.71 et notes 29-30.

il pas d'ascètes chrétiens qui avaient adopté un genre de vie mal compris des profanes ? Pour Eusèbe de Césarée la question, quant à leur origine chrétienne, ne se pose même pas. Voici son opinion « de plus, lorsqu'il (Philon) décrit, de la manière la plus exacte qu'il est possible, la vie de nos ascètes « τὸν παρά ημῶν ἀσκητῶν », il paraît avec évidence non seulement connaître, mais encore approuver, diviniser, vénérer les hommes apostoliques qui vivaient de son temps : ils étaient, à ce qu'il semble, d'origine hébraïque et, par suite, observaient encore à la manière juive, la plupart des usages anciens»⁴⁰¹.

Si, avec les reclus du Serapeum, on se situe dans le monde égyptien, avec les Thérapeutes en revanche, nous entrons dans le monde du judaïsme hellénisé de la Diaspora. L'expression «θεραπέυται thérapeutes» est un terme grec qui a pris chez les penseurs grecs un sens religieux. Hérodote a utilisé ce terme quand il décrivait les Égyptiens comme étant «les plus religieux de tous les hommes» : «Leurs prêtres se rasent le corps entier, afin que ni les poux ni aucune autre vermine ne s'attache à leur personne pendant qu'ils servent les dieux (θεραπέουσιν)», Le verbe «θεραπέω» peut signifier aussi «soigner, malade»⁴⁰². Chez Platon, auteur favori de Philon d'Alexandrie, biographe des Thérapeutes, ce terme possède bien ses deux significations ; dans le *Gorgias* «écrit au début de sa carrière, Platon qualifie un cuisinier de «Thérapeute des corps», «qui a soin du corps». En revanche, dans *Les Lois*⁴⁰³, œuvre qui date de l'extrême vieillesse du philosophe, il qualifie de «thérapeute» le fils de famille de

401 Eusèbe, Histoire Ecclésiastique II, XVII

402 Bailly, op. Cit., p. 928. *Gorgias*, 517 E. A. Bailly, op. cit., p. 199.

403 Lois, IV, 740 s. Dies, *Budé*, t. XI, 2^e partie, p. 96.

«serviteur des dieux de la famille et de la cité». Le mot se nuance donc d'une valeur religieuse que Dies rend par le verbe «honorer»⁴⁰⁴.

La vie de Moïse, 11, 68-69, contient un développement très remarquable de ce terme : il s'agit de Moïse considéré comme prêtre, assurant le service de Dieu.

Qui sont ces Thérapeutes ?

Pour Philon, les Esséniens représentent la vie active, et c'est ainsi qu'il les a présentés dans ses notices du *Probus* et de l'*Apologie* ; mais les Thérapeutes qui soignent les passions de l'âme et s'adonnent « au culte de l'Être », selon l'étymologie de leurs nom⁴⁰⁵, symbolisent la vie contemplative : ils ne travaillent pas, abandonnent leurs biens à leur famille si bien que l'on ne sait de quoi ils vivent et semblent flotter entre ciel et terre ; ils s'adonnent à la contemplation de l'Être (Θέα τοῦ εἶναι). La peinture que nous brosse Philon est si idéale qu'au premier abord, ces derniers ressemblent autant aux habitants de quelque Atlantide qu'à des philosophes en chair et en os habitant au bord du lac Mariout⁴⁰⁶.

La recherche sur les Thérapeutes a posé la question du rapport éventuel entre Philon et le monachisme chrétien⁴⁰⁷.

Eusèbe de Césarée, le premier à notre connaissance, fut frappé de cette ressemblance et, ne pouvant croire l'œuvre si tardive, pense que Philon

404 . De Lubac, «Textes alexandrins et bouddhiques», *Recherches en Sciences Religieuses* XXVUU937), p. 336

405 Vincent Desprez, *Le monachisme Primitif*, p.71.

406 A Guillaumont, «Philon et les origines du monachisme», *Aux origines du monachisme égyptien...*, pp. 25-37. Christian Cannuyer, «L'énigme des Thérapeutes», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.214-217.

407 F. Daumas, Introduction à la *Vita Contemplativa*, éd. Cerf, Paris, 1963, p. 12. Sur le lac Mariout, voir Vincent Desprez, *Le Monachisme primitif*, p. 71

a représenté une communauté judéo-chrétienne primitive, comme celles des Actes des Apôtres : renonciation à la fortune privée, consécration des femmes qui gardent la chasteté, commentaires allégoriques de l'Écriture et hiérarchie des ministres du culte. Eusèbe écrit sans hésitation : «Que Philon ait écrit tout cela en pensant aux premiers hérauts de la doctrine évangélique et aux usages transmis dès le commencement par les Apôtres, c'est évident pour tous»⁴⁰⁸. Jérôme, reprenant la thèse d'Eusèbe, en déduisait que les moines de son temps ne faisaient que perpétuer le mode de vie des premiers chrétiens ! Cassien, quant à lui, retraçant l'histoire de l'institution monastique, la parait d'origines apostoliques et en montrait les premiers commencements chez les Thérapeutes. Ceux-ci ne sont pas nommés, mais la description qu'il donne du genre de vie de ces moines qui vivaient dans les faubourgs d'Alexandrie et qui auraient reçu leur règle de l'évangéliste Marc lui-même, s'inspire visiblement de Philon, à travers l'analyse d'Eusèbe. Mais il faut noter que cette idée a rencontré certaines oppositions : B. C. Montfaucon reprend la démonstration en s'appuyant sur l'érudition de son temps et François Daumas remarque que, si l'oeuvre fait par moment penser au christianisme primitif ou au monachisme, elle demeurerait profondément juive.

On aura remarqué dans cette analyse maints traits annonçant le genre de vie des moines égyptiens. La sainte confrérie d'Alexandrie était toute prête à être baptisée : Eusèbe s'en chargea, suivi par saint Jérôme, et Cassien qui, paradoxalement, vit en ces ermites les ancêtres directs des cénobites égyptiens⁴⁰⁹.

408 Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, traduction J. Bardy, Sources Chrétiennes, 31, p.77

409 Eusèbe De Césarée, *Histoire Ecclésiastique* 11,17. Jérôme, *De Viris illustribus*, 11. Jean Cassien, *Institutions*, 11,5.

En fait, les Thérapeutes ont probablement disparu bien avant l'apparition des moines chrétiens. « C'est seulement d'une manière très générale, en créant un milieu, une atmosphère, qu'ils ont pu avoir, sur les origines du monachisme, une certaine influence »⁴¹⁰. Mais la grande différence entre les Thérapeutes et les moines égyptiens réside dans le fait que les Thérapeutes semblent des intellectuels perdus dans l'allégorie, vivant de l'air du temps. Les moines chrétiens d'Égypte auront davantage les pieds sur terre, trop peut-être : ceux qui font les moissons et tressent des corbeilles élimineront les amis d'Evagre. La vie intellectuelle posera toujours quelque problème aux moines ; plus heureux, les Thérapeutes mettaient sans peine leur recherche intellectuelle au service de la contemplation⁴¹¹.

Quant à la date de composition de la *vie contemplative* de Philon, F. Daumas ne voit aucun indice susceptible de dater cette œuvre.

Le Lac Mariout

Aujourd'hui, pas très loin du lac, existe le monastère de Saint Ménas⁴¹².

Les Thérapeutes et l'âme égyptienne⁴¹³

Christian Cannuyer, dans une étude récente a posé la question de la façon suivante : Les Thérapeutes eux-mêmes, dans leur style de vie, n'auraient-ils pas été sensible à certaines traditions égyptiennes ?

410 François Daumas, *Introduction à la Vie Contemplative de Philon*, p.66.

411 Vincent Desprez, *Le monachisme primitif*, p.76.

412 O. F. A. Meinardus, *Monks and Monasteries of The Egyptian Désert*, Le Caire, 1966, pp. 351-369).

413 B. De Montfaucon, *Le livre de Philon de la vie contemplative*, avec des observations faites sur les Thérapeutes, vus en tant que chrétiens, Paris, 1709. 65. Dans un travail récent sur le Thérapeutes et après avoir étudié les sources du phénomène, Dom Vincent Desprez remarque : «Un trop grand idéalisme à Alexandrie, dû en grande partie au prisme de notre historien Philon p.76

Certes, leur vie religieuse se comprend intégralement à la lumière du judaïsme, mais quelques indices trahissent un possible apport égyptien. Ainsi le fait que les Thérapeutes, après leur veillée sacrée du cinquième jour, prient le soleil levant avec les mains tendues vers le ciel pourrait bien être une contamination ⁴¹⁴ des usages égyptiens, que le prophète Ezéchiel (8,16) avait pourtant condamnés. Si on ne trouve pas d'indices directs de l'Égypte dans la *vie contemplative* de Philon, on rencontre en contrepartie une phrase d'autant plus significative qu'elle nous donne des renseignements précieux sur la géographie égyptienne : ces thérapeutes se trouvent partout dans le monde, mais ils sont particulièrement nombreux en Égypte parce que « la situation est excellente en raison de la sécurité du lieu et de la température équilibrée de l'atmosphère. Les bourgs et les résidences des alentours assurent cette sécurité, les effluves continuels montent du lac qui communique avec la mer et les flots tout proches assurent l'heureuse composition de l'air. Les effluves venants des flots sont légers, ceux du lac sont denses et de leur combinaison résulte un climat très salubre » ⁴¹⁵. Il y a des parfums aux différentes heures du jour pour remédier à la densité plus ou moins grande de l'air ⁴¹⁶. Cette tradition qui, pour nous, représente l'âme égyptienne dans toute sa richesse, existe aujourd'hui dans l'Église égyptienne. Dans la liturgie de saint Basile et après l'Épiclese, le célébrant prie pour les airs des cieux afin que le Seigneur les bénisse ⁴¹⁷.

414 «L'énigme des Thérapeutes» *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp. 214-217.

415 Plutarque, op. Cit. . *Ibid.*, LXXIX.

416 Cassien, *Institutions cénobitiques*, 11, 5, pi. 49; Voir aussi SC 109, p. 5, note 2. Anonyme, *Essai de l'Histoire monastique d'Orient*, Paris, 1680.

417 O. H. E. Burmester , «*The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services*», Publications de la Société d'Archéologie Copte, Le Caire, 1967, pp. 69-70 ; voir également R. Cabié, « Histoire de la messe des origines à nos jours », *Bibliothèque d'Histoire du Christianisme*, 23, 1990.

Les Thérapeutes et les songes ⁴¹⁸

Victor Hugo a écrit un jour que, «s'il était donné à nos yeux de chair de voir dans la conscience d'autrui, on jugerait bien plus sûrement un homme d'après ce qu'il rêve que d'après ce qu'il pense»⁴¹⁹. Pour les hommes normaux, le rêve est l'unique expérience par laquelle ils puissent échapper à la servitude opprimante et incompréhensible du temps et de l'espace. Une autre présence «égyptienne» dans la vie contemplative concerne les songes. Philon a beaucoup parlé de la place des songes dans la vie de ces serviteurs de Dieu ⁴²⁰. La Bible et les stèles égyptiennes nous ont transmis le souvenir de quelques songes royaux. Certains se présentaient sous une forme mystérieuse, tels ceux de Pharaon expliqués par Joseph, ou encore celui du roi éthiopien Tanoutamon qui vit en rêve deux serpents, annonciateurs de son accession prochaine au trône des

418 Philipe Gobillot dans une étude qui date des années 1920, mais qui est toujours importante pour notre sujet, parle de la place des songes dans les papyrus du Serapeum : «En Egypte, une grande importance s'attachait aux songes ; peut-être pas plus qu'ailleurs, mais, en tout cas, pour ce pays, nous avons des preuves manifestes de l'intérêt qu'on y portait. Dans les cultes indigènes, l'usage de l'incubation semble bien avoir existé. Que ce soit par suite d'une influence grecque, ou en vertu des traditions égyptiennes, elle était pratiquée à Memphis. La preuve en est une inscription grecque, trouvée par Mariette, sorte d'enseigne d'un Crétois, qui se donne comme interprète des songes. Enfin, dans les papyrus de Ptolémée, U. Wilken a relevé certains détails qui pourraient nous donner à penser que les reclus du Serapeum se sont livrés au sommeil divinatoire. Ces songes sont contenus dans les papyrus grecs, Paris 5°,51,Leid C verso ; Et dans des papyrus démotiques de Saint-Petersbourg et de la Bologne, traduits par E. Reveillot, *Revue Egyptologique*, 1, 1880, p.143-145, 161-162. Toutefois, plusieurs inscriptions nous révèlent les noms de quatre interprètes de songes (ὄνειροκρίται) au sanctuaire de Délos.» Les Origines du Monachisme Chrétien et l'Ancienne Religion de l'Egypte, *Recherches de Science Religieuse*, tome dixième, Paris, 1920 -1921, p. 198-206. Notons qu'il s'agit de l'étude la plus détaillée et documentée jamais réalisée, à notre connaissance, sur notre sujet. Sur la place des songes en Egypte, voir aussi Le Page Renou, *Religion of ancient Egypt*, Hibbert Lectures, London,1879, pp.141, 155-157. Voir aussi C. Sourdille, *Hérodote et La religion de l'Egypte*, 1910, Paris, p. 266-268.

419 E; R.Dodds, *Les grecs et l'Irrationnel*, Flammarion 1977, p.107.

420 Dans une étude récente sur «l'énigme des Thérapeutes» ;Christian Cannuyer écrit : « Dans son « De la vie contemplative », Philon d'Alexandrie, ce fécond écrivain juif ayant vécu en Egypte au 1er siècle de notre ère, décrit une toute petite communauté de Juifs pieux, hommes et femmes (parmi lesquelles des vierges), les Thérapeutes. Ceux-ci vivaient chastement en marge de la société, principalement dans la solitude champêtre (non pas vraiment le désert) de la Maréotide, à l'ouest d'Alexandrie. Leur nom semble signifier quelque chose comme «Dévots de Dieu». *Ce que La Bible doit à l'Egypte*. Voir aussi, « Vita Contemplativa », p.95 ; F. Daumas, *Introduction à la Vita Contemplativa*, éd. Cerf, Paris, 1963, p.12.

« Deux Terres ». L'un des plus pittoresques est celui de Thoutmosis IV, rapporté par la «Stèle du sphinx». Un jour que le jeune prince Thoutmosis, après une matinée de chasse au désert, s'était endormi à l'ombre du sphinx de Gizeh à demi ensablé, le dieu Harmakhis lui apparut dans un songe et se plaignit de l'état d'abandon dans lequel était laissée sa vénérable statue. Devenu roi, Thoutmosis IV n'oublia pas l'apparition divine et fit dégager la base de l'immense rocher. Mais les dieux ne réservaient pas leurs révélations aux rêves des seuls souverains. Aux derniers temps de la civilisation égyptienne, c'était devenu une coutume fort répandue que d'aller passer une nuit dans un temple, pour recevoir du dieu un rêve prémonitoire. «Le dieu a créé les rêves pour indiquer la route aux hommes quand ils ne peuvent voir l'avenir»⁴²¹. Depuis longtemps, les sages égyptiens avaient tenu pour très importants les songes et y voyaient un moyen donné par les dieux aux hommes, parmi d'autres, d'écartier les coups du sort. Tout le Proche-Orient admet comme une évidence que la divinité s'adresse à ses fidèles plus spécialement durant la nuit (Gn 32, 25; Nb 22, 20, Actes 16, 9). Le songe est alors l'un du moyen privilégié de cette communication nocturne. Avec le temps, les auteurs en viennent à utiliser le songe comme une sorte de «pochoir» littéraire destiné à souligner l'origine divine des événements.

Dans un texte qui date de la dynastie héracléopolitaine, 2000 ans avant J.-C., un roi s'exprimait dans un développement sur la providence divine en disant : «II (dieu) a mis à leur disposition la magie pour être

421 Serge Sauneron a fait le lien entre la place des songes en Egypte ancienne et dans la Bible en ces termes : «La Bible et les stèles égyptiennes nous ont transmis le souvenir de quelques songes royaux. Certains se présentaient sous une forme mystérieuse, tel celui de Pharaon que Joseph parvint à expliquer ou encore celui du roi éthiopien Tantouamon qui vit en rêve deux serpents annonciateurs de son accession prochaine au trône des deux pays». Voir l'article sur les songes, *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, Paris, 1988, p 271.

une arme, pour repousser le coup des événements funestes et le songe aussi bien la nuit que le jour»⁴²².

À l'époque de Philon d'Alexandrie, auteur de la *vie des Thérapeutes*, un livre de sagesse démotique contient ces vers qui traduisent bien le sentiment de l'écrivain alexandrin : «Il (le dieu) produit les remèdes qui éloignent les maladies et le vin qui fait passer la tristesse. Il produit le rêve pour montrer son chemin à celui qui en a été gratifié, durant son aveuglement»⁴²³.

Un autre aspect de l'influence égyptienne sur la vie des Thérapeutes est le comportement silencieux qui règne dans la communauté : «une fois que les convives se sont installés selon la disposition que j'ai indiquée et que les servants se sont placés en bon ordre, prêts à remplir leur office, un grand silence s'établit partout»⁴²⁴. F. Daumas note que cette tradition de silence remonte à *l'Ancien Testament*, mais qu'elle peut être également mise en relation, sans doute, avec les doctrines égyptiennes ayant traité du silence. Les fragments d'une Sagesse, conservée dans le papyrus Chester Beatty, viennent rétablir le pont entre la théologie négative et le « silence » de l'âme égyptienne devant Dieu :

«N'interroge point Dieu. Dieu n'aime pas qu'on s'avance vers lui avec violence et sa forme ne peut être saisie par la vision. Garde-toi d'élever la voix dans sa maison, car Dieu aime le silence»⁴²⁵.

422 ; S. Sauneron, «Les songes et leur interprétation», *Sources Orientales*, Paris, 1959, pp. 19-61. Pour la place du rêve dans la tradition patristique d'Occident, voir Martine Dulaey, « Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin », *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1979.

423 F. Daumas, «Sanatorium de Dendara», *BIFC* LVIIU957, p. 50, *Vita Contemplativa*, p. 137

424 *Dict Encyclopédique. de la Bible*, Brepols, 1987, p. 1216. **Vita Contemplativa*, p. 95.

425 F. Daumas, *la civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud, 1987, pp. 302-304. Pour la place du silence dans la formation de l'homme égyptien, Jean Assmann souligne : « Le but de l'éducation égyptienne est l'homme qui sait écouter, homo auditor, l'homme qui entend, qui obéit, l'homme attentif,

Pour l'égyptien, la sagesse est dans le silence. Nous reviendrons sur cette dimension importante de la piété populaire égyptienne quand nous parlerons des fondateurs du monachisme égyptien.

Les Thérapeutes et les origines du monachisme chrétien

On peut, à juste titre, se poser la question de savoir quelles ont été les influences éventuelles de ce mouvement sur les origines du monachisme chrétien. Les Thérapeutes ont vécu au bord du Lac Mariout, près d'Alexandrie, à trois ou quatre jours de marche du désert de Nitrie. A. Guillaumont affirme : «le problème des rapports des Thérapeutes et des moines chrétiens subsiste et on peut dire que sa solution n'a guère progressé depuis la fin du siècle dernier». Nous l'avons dit, dès le IV^e siècle, l'auteur chrétien Eusèbe de Césarée avait été frappé par la ressemblance entre la manière de vivre de ces Thérapeutes et celle des moines. A ses yeux, les Thérapeutes étaient des chrétiens de la première heure. Philon ne donne-t-il pas le nom de «μοναστηρίον» «monastère», à leurs sanctuaires, un mot qu'il est le premier à employer et qui ne réapparaîtra qu'au III^e siècle ?⁴²⁶

A. Guillaumont a bien remarqué que l'absence de documentation ne permet pas d'établir des liens mais que les similitudes les plus importantes sont liées au genre de vie que pratiquaient les Thérapeutes et les moines égyptiens⁴²⁷. La différence frappante entre ces derniers et les Thérapeutes réside dans la place faite au travail manuel qui tient dans la vie

bienveillant, docile, qui s'incline devant celui qui parle et accepte le conseil qu'on lui donne ; Toute la civilisation égyptienne semble être fondée sur, et animée par, cette faculté de s'écouter l'un l'autre. Toute la vie sociale dépend de la faculté de s'entendre. La sagesse en égyptien est le silence.» Jan Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice*, Juillard, 1989, pp. 44-45. Traitant le même sujet de l'écoute et de l'obéissance, voir aussi les *Maximes* de Ptahotep, n°39, épilogue 2

426 A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme*

427 A. Guillaumont, «Philon et les origines du Monachisme», *Aux origines du monachisme...*, pp. 26-37.

des moines d'Égypte une place essentielle ⁴²⁸. La contemplation inactive n'a jamais été quelque chose de typiquement égyptien. Ce dernier point est bien mis en lumière par le fait qu'à l'époque chrétienne, Pacôme, originaire d'Esnah en Haute-Égypte établit une règle qui contraignait les moines au travail. Ensuite, ces travaux furent absorbés avec leur *Vita Activa* dans le monachisme d'Occident et unirent l'Égypte et l'Occident par opposition à la *Vita Contemplativa* des ascètes hellénisés. Malgré la conscience intense qu'elle avait de la mort, l'âme égyptienne a participé activement aux tâches de la vie dans ce monde ⁴²⁹.

Nous croyons, avec A. Guillaumont, qu'il faut beaucoup limiter la part d'une influence directe de Philon et de « ses » Thérapeutes sur la formation de l'idéal monastique chrétien. Nous avons vu que l'Égypte a bien influencé le comportement de ces thérapeutes dans le sens que l'âme égyptienne a la force d'absorber toutes les influences étrangères pour les égyptianiser. On pourrait bien parler de l'égyptianisation du christianisme.

Conclusion

Nous avons constaté que la tendance qui règne dans les domaines de la recherche consiste à précipiter la mise en rapports, plus ou moins directe, entre des antécédents et le mouvement monastique chrétien. Nous sommes convaincus que les racines du monachisme chrétien sont des racines bibliques. Nous ne chercherons pas à faire des comparaisons hâtives et non fondées. Il faut dire que les tendances apologétiques et

428 ⁷⁸A. Guillaumont, «Le travail manuel dans le Monachisme ancien», *Aux origines...*, p117-126.

429 F. Daumas, «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne, Essai sur la littérature mystique égyptienne». *Études Carmélitaines*, «Magie des Extrêmes», Paris, 1952, pp. 93-141. Cf. J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, éd. Julliard, Paris, 1989, pp. 44-45.

comparatistes n'ont pas complètement disparu. Si cette étude voulait apporter quelque chose, c'est exactement un travail sur deux plans différents. Le premier consiste à établir le fondement évangélique de ce mouvement. Le deuxième est de voir dans quelle mesure ces moines sont devenus chrétiens en gardant la conscience de leur âme égyptienne. Cette dimension a trop souvent été négligée par la recherche. Le simple fait de lier Antoine à son environnement égyptien n'a pas été assez étudié⁴³⁰.

Essayer à tout prix, avec des arguments non ou mal fondés, de trouver des équivalents au phénomène monastique chrétien dans le passé est une intention qui ignore complètement l'originalité évangélique du monachisme et son rapport avec la Parole du Seigneur. C'est la raison pour laquelle nous voudrions affirmer que notre propos est historique et théologique dans le sens de l'incarnation du message chrétien dans l'histoire humaine et la vie quotidienne de chaque peuple. Le Verbe est devenu la chair de l'histoire de la nouvelle humanité, c'est-à-dire de l'Église⁴³¹.

Concernant le christianisme égyptien, nous nous trouvons devant une tendance qui consiste à vouloir trouver dans l'Égypte ancienne des parallèles à l'Égypte chrétienne. En Égypte actuellement, de nombreux ouvrages traitant de ce sujet essayent d'emprunter ce chemin. Il s'agit d'une tendance comparatiste. Parmi les affirmations que font les partisans de cette école, on rencontre celle-ci : « le christianisme primitif qui, dans son ensemble, est un christianisme non juif, né au sein du culte d'Isis, va s'inspirer de ce culte dans les représentations du groupe « La Mère et

430 Cf.note71. Cette négligence a été signalée récemment dans une thèse de Doctorat sur «The letters of St.Antony

431 Le Pape Jean Paul II a déclaré : «Dès l'origine, la révélation chrétienne a assumé l'histoire spirituelle de l'homme en prenant en compte d'une part ou d'une autre, toutes les religions, faisant par là ressortir l'unité du genre humain devant le destin ultime et éternel de l'homme», *Entrez dans l'Espérance*, Plon, Paris, 1994, p.131.

l'Enfant », et cette inspiration restera inhérente à l'art chrétien au cours des siècles»⁴³².

L'approche la plus réaliste semble-t-il est celle qu'on pourrait nommer «l'anthropologie théologique». Il s'agit de se fonder sur la Révélation biblique pour comprendre l'homme en tant que tel et pour se poser des questions concernant la réponse de ce dernier par rapport à l'Appel Divin. Cette prise en compte de l'identité humaine constitue le cœur même de la théologie chrétienne dans son passage de « l'âge dogmatique » à «l'âge herméneutique» et la prise de conscience historique⁴³³. « L'Église demeurera toujours le lieu de la Théologie. Mais pour assurer l'actualité du message chrétien, justement comme force de nouveauté et de rupture, le théologien ne peut se contenter d'acquérir une compétence dans les lieux traditionnels de la Théologie. Il doit sans cesse déchiffrer les nouveaux champs du savoir humain et de la culture. Le voyage du théologien n'est donc jamais achevé »⁴³⁴. Cette dimension humaine, dans le cas de la civilisation égyptienne, doit être recherchée chez les égyptologues qui fourniront au théologien égyptien les outils nécessaires à son travail théologique. Il s'agit de ce que nous appelons «l'âme égyptienne» dont les égyptologues ont découvert les particularités. Serge Sauneron reconnaît l'unité dans la différence entre l'âme égyptienne et l'humanisme gréco-latin : “Chercher dans la civilisation égyptienne une première version encore imparfaite, de l'humanisme gréco- latin, est donc une erreur, une démarche stérile. Il faut , au contraire, comprendre qu'une forme d'humanisme totalement indépendante de la nôtre, issue d'une société sans lien immédiat avec la nôtre, a pu produire des œuvres

432 Sarawat Anis, *Les origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam*, Letouzey & Ané, Paris, 1989, p.46, 'S. Morenz, op. Cit. p. 255.

433 Le point théologique, *Le Déplacement de la Théologie*, I* 21, Paris, 1977, p. 6-8.

434 Ibid

qui valent bien celles que les nôtres ont suscitées⁴³⁵. C'est cette forme indépendante mais non isolée, d'humanisme égyptien que nous voudrions comprendre, dans ses grandes lignes, en proposant une nouvelle lecture de la vie des moines égyptiens. Ces chrétiens d'Égypte qui, pendant longtemps, ont été traités comme des «spirituels» sans liens avec la terre, pourraient nous fournir la clé pour comprendre l'âme égyptienne quand elle a décidé d'embrasser la foi chrétienne. Cela nous amène à examiner les premiers moments de cette rencontre entre l'Égypte et le Christ, c'est-à-dire les débuts de la venue de la parole du Christ dans le pays des Pharaons.

435 Serge Sauneron, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne* ; Voir aussi Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert, Scripture and the quest for holiness in early christian monasticism*, Oxford, 1993, p.46.

CHAPITRE 4

Les débuts de l'évangélisation de L'Égypte

Chapitre 4

Les débuts de l'évangélisation de L'Égypte

Il faut rappeler que, au début de son existence terrestre, le Christ est venu en Égypte, donc avant saint Marc, et que des Égyptiens étaient présents au jour de la Pentecôte (*Actes des Apôtres* 2). Mais d'une façon officielle, c'est saint Marc qui a évangélisé le pays du Nil. Les rapports entre les débuts du christianisme en Égypte et la naissance du monachisme sont très importants. Jean Cassien a cru pouvoir prouver que saint Marc avait fondé la communauté des Thérapeutes. Saint Marc, nous le verrons en détail, est le fondateur de l'Église égyptienne. De plus, nous croyons que le monachisme égyptien représente l'une des manifestations du christianisme égyptien la mieux organisée et celle sur laquelle nous sommes bien documentés⁴³⁶. Annick Martin reconnaît le rôle joué par les moines dans l'évangélisation de l'Égypte : « Ce mouvement de retrait du monde (anachôrésis), vécu aussi bien dans les villes, les villages ou à leur proximité, qu'au désert proche ou moins proche, n'en a pas moins joué un rôle important dans la christianisation initiée depuis Alexandrie. Ceci explique que, très tôt, les évêques d'Alexandrie, conscients de son importance et de l'attrait qu'il pouvait représenter aussi bien auprès des

436 Jean Daniélou et Henri Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 1 « Des Origines à saint Grégoire le Grand », Le Seuil, Paris, 1963 : « C'est à l'Église de Jérusalem que se rattachent les origines de l'Église d'Égypte. Il serait tout à fait invraisemblable que l'Égypte n'ait pas eu de missionnaires chrétiens. La raison de notre ignorance est sans doute que l'Égypte n'entrait pas dans la sphère d'action de Paul, sur laquelle nous sommes presque exclusivement renseignés, mais qu'elle relevait de la mission palestinienne. Les premiers missionnaires ont pu être des hellénistes. *L'Épître aux Hébreux*, qui est presque certainement égyptienne présente des points des contacts avec le discours d'Étienne. Nous avons conservé les fragments de deux Évangiles apocryphes de provenance égyptienne. Clément d'Alexandrie cite l'Évangile des Égyptiens, Clément et Origène, l'Évangile des Hébreux. Il semble qu'il s'agisse des Évangiles de deux communautés égyptiennes, l'une composée de juifs convertis, l'autre d'égyptiens convertis » p.78.

fidèles déjà christianisés que des non chrétiens, ont cherché à le lier à leur Eglise »⁴³⁷.

On dit toujours que la première figure historique du christianisme alexandrin est Démétrios, évêque de la ville entre 189 et 232, allant même parfois à considérer que l'histoire de l'Eglise d'Alexandrie commence avec ce personnage.

D'entrée, précisons que cette affirmation n'est pas tout à fait exacte, car la première attestation concernant la communauté chrétienne d'Alexandrie se trouve dans les *Actes des Apôtres*, en 18, 24-28, : elle concerne un certain Apollos et remonte aux années 50. Dans cette étude, seules les grandes lignes seront esquissées : elles permettront de souligner les points saillants de l'histoire de la communauté chrétienne d'Alexandrie, des origines jusque vers les années 180, autrement dit de ce que l'on a coutume d'appeler un peu trop rapidement la «période obscure»⁴³⁸.

Etudions, d'abord, l'état de la documentation : La documentation qui permet de faire l'histoire de la communauté chrétienne d'Alexandrie

437 « Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IVe siècle », *Foundations of power and conflicts in Late- Antiquité Monasticism*, Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2-4, Turin, Orientalia Lovaniensia Analecta, 157, Paris, 2007, pp.13-46. Antoine Guillaumont a bien étudié : « les rapports entre les «spirituels» et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des premiers siècles», *Etudes sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien, Spiritualité Orientale*, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp.179-187

438 Simon C. Mimoun, « *A la Recherche de la communauté Chrétienne d'Alexandrie aux Ier-IIe siècles* », Version d'un communiqué oral au Colloque de Pise ; Sur le Christianisme en Égypte, voir aussi H. I. BELL, *Jews and christians in Egypt*, London, 1924. Abuse, J. L.Plumiley, *Early Christianity in Egypt*, P.E.Q., 89, 1957, pp.70-81. La présence des chrétiens en Egypte remonte au deuxième siècle. Cela est relevé dans une étude récente où l'auteur remarque que : «The character of Egyptian Christianity may better illustrated by a number of papyri discovered in the area since the beginning of this century. It is striking that many of them show a remarkable love for episodes taken from the life of Jesus. A famous case is the fragment dated about 120 C.E"», *TheRoots of Egyptian Christianity*, p. 167

au Ier et IIe siècles n'est pas très abondante ⁴³⁹. De plus, à cause de son caractère presque exclusivement littéraire et de sa provenance religieuse, elle pose de délicats problèmes de localisation, de datation et de critique, qui sont loin d'être résolus dans l'état actuel de la recherche.

En la matière, on se limitera à quelques remarques sur *l'Évangile selon les Hébreux*, étant donné qu'il a été l'objet de travaux récents. Clément d'Alexandrie, Origène, et Didyme d'Alexandrie citent ce texte, d'après son titre en grec : *Évangile selon les Hébreux*. De ce fait la plupart des chercheurs, à la suite de travaux de H. Waitz, ont considéré que cet écrit, rédigé en grec, représentait l'expression de la foi d'un groupe de judéo-chrétiens des environs d'Alexandrie, désigné sous le nom d'Hébreux, estimant que l'expression « selon les hébreux » a eu un sens ethnique et non linguistique. W. Bauer, en partant de l'existence en Égypte de deux évangiles - *l'Évangile selon les Hébreux* et *l'Évangile selon les Égyptiens* - a pensé qu'ils pourraient être les témoins de deux communautés chrétiennes des environs d'Alexandrie : une communauté judéo-chrétienne, appelée «les Hébreux» et une communauté pagano-chrétienne, appelée «les Égyptiens». D'emblée, il convient d'avouer qu'on ne sait rien de très précis sur la communauté chrétienne d'Alexandrie jusqu'en 117, si ce n'est qu'elle a dû être composée de chrétiens d'origine

439 G. Bardy, « les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte », *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940. Dans une étude sur le christianisme égyptien, l'auteur souligne : «Au début du IIIe siècle, quelques communautés chrétiennes sont assez solidement organisées dans la Thébaïde. Les papyrus retrouvés au Fayoum et ceux de l'ancienne Chénoboskion nous montrent assez clairement que déjà, pendant le premier siècle, il y avait là des communautés chrétiennes, non seulement dans les villes d'Arsinoé, d'Antinoé, ou Oxyrynchos, mais encore dans des bourgades telles que Théadelphie, Philadelphie du nomos d'Arsinoé. La large diffusion des doctrines gnostiques hétérodoxes en Égypte, montre, par ricochet, combien le christianisme s'était rapidement répandu, car on ne tient pas un langage hétérodoxe chrétien, là où il n'y a pas assez des connaissances religieuses chrétiennes.» M. P. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte*, tome II, Beyrouth, Liban, 1987, p.259. Le témoignage d'Eusébius, *Hist. Eccl.*, VI, 11, 3. Cette ville fut fondée par l'empereur Hadrien. Ce passage d'Eusèbe est le témoignage le plus ancien sur l'existence d'une communauté chrétienne dans cette ville.

juive ainsi que de chrétiens d'origine païenne égyptienne – des Coptes – , la première composante n'excluant pas la seconde.

Les débuts de l'évangélisation de l'Égypte forment un dossier très délicat. La difficulté provient d'une sorte de décalage entre l'histoire comprise du point de vue strictement historique et l'histoire vue en tant qu'actualité vivante dans la piété et les traditions populaires de tout un peuple. Le Christianisme est arrivé en Égypte avant la prédication de saint Marc ⁴⁴⁰. Les communautés juives vivant à Alexandrie et les marchands qui se déplaçaient entre Jérusalem et l'Égypte ont contribué d'une façon très importante à la venue de la bonne nouvelle en Égypte. Vers l'an 200, le christianisme s'était largement répandu parmi les Égyptiens de souche et la population du Delta comprenait un pourcentage important de convertis ⁴⁴¹.

Dans une étude importante pour ce chapitre, Colin H. Roberts, l'un de plus éminents papyrologues, résume la situation scientifique sur les débuts du Christianisme en Égypte : «l'obscurité entoure les débuts de l'histoire de l'Église en Égypte. Cette obscurité qui persistait jusqu'au début du troisième siècle, constitue un défi aux historiens du christianisme primitif». Marcel Simon s'est étonné qu'Alexandrie, métropole de l'Orient méditerranéen, centre important de la Diaspora

440 Jean-Louis Bernard dans son livre sur "*l'Histoire Secrète de l'Égypte*" Albin Michel, 1983, donne un avis intéressant concernant le commencement du christianisme dans le pays du Nil : « Les débuts du christianisme en Égypte demeurent obscurs. Mystique et socialisant, il progressa pour des motifs divergents. D'une part, la décadence des cultes et des clergés, celle aussi de la philosophie qui se sur-intellectualisait, le favorisèrent ; d'autre part, le servage que Rome avait porté au paroxysme appelait un retour à une justice sociale que le pays avait perdue en même temps que ses pharaons », p.277.

441 William Worrel, *A Short History of the Copts*, Ann Arbor, University of Michigan, 1945, 6, pp. 8-10. Olivier Branly, un chercheur de la Sorbonne, a signalé dans son étude sur *les survivances égyptiennes dans la littérature homilétique copte*, Paris, 1993, que : « les disparités que connaissait l'Égypte chrétienne à ses débuts persistèrent très tard sur l'ensemble du territoire égyptien. Il n'y a pas eu, dans la vallée du Nil, d'évangélisation systématique et, à Alexandrie, les archevêques ne cherchèrent pas à réaliser un plan d'expansion religieuse.

juive, et, par conséquent, la chôra égyptienne⁴⁴², ait pu ne pas être touchées dès l'époque apostolique⁴⁴³. Dans un autre passage, Marcel Simon se pose aussi la question des rapports entre saint Paul et l'Égypte en ces termes : «on a peine à croire que cette métropole incontestée de l'Orient méditerranéen et de la Diaspora juive ait pu être négligée par la première vague missionnaire. Il est certain que Paul n'y est pas allé. Mais, d'autres y ont sans doute parlé de *l'Évangile*, encore de son vivant»⁴⁴⁴.

Nous proposons de reprendre le dossier assez délicat de l'évangélisation de l'Égypte à partir des recherches récentes tout en tenant compte de ce que la tradition égyptienne nous apprend, puisque nous parlons d'une Église vivante animée par un mouvement monastique florissant ⁴⁴⁵.

I. L'Égypte dans le Nouveau Testament

La Sainte Famille en Égypte

Les moines Coptes ont joué un rôle important dans la célébration de la fuite de la Sainte Famille en Égypte. Ils furent, sans doute, les premiers à établir les lieux de culte et de pèlerinage de la Vierge. Ils ont préparé les routes des pèlerinages et ont désigné les heures de visites

442 Le chora égyptienne est le nom que les Grecs ont donné à l'Égypte à l'époque hellénistique. M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Nouvelle Clio, 2ème éd., p. 108

443 Colin.H. Roberts, *Manuscript, Society and belief in early Christian Egypt*, Oxford, 1979 : «The obscurity that veils the early history of the Church in Egypt and that documents that are not lift until the beginning of the 3d century constitutes a conspicuous challenge to the historian of primitif Christianity». Il s'agit d'un ouvrage de base sur les débuts du Christianisme ancien.

444 M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Arthaud, Paris, 1972, p. 28.

445 Ashraf Sadek, « L'Égypte, les Hébreux et la Bible » *le Monde Copte*, n°. 23, 1993, pp. 5-24. Pour l'état actuel de la recherche concernant la Septante, voir P. Lamarche, «La Septante, dans 1^e monde grec ancien et la Bible », sous la dir. de C. Mondésert, *La Bible de tous les temps*, I, pp 22-24.

tout en préparant les prières cultuelles⁴⁴⁶. Nous ne reprendrons pas ici le riche dossier de l'Égypte dans *l'Ancien Testament* puisque notre étude concerne l'Égypte à l'époque chrétienne⁴⁴⁷. Nous lisons, dans *l'Évangile de saint Matthieu* : « Après leur départ, voici que l'Ange du Seigneur apparaîtrait en songe à Joseph et lui dit « Lève-toi, prend avec toi l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte; et restes-y jusqu'à ce que je te le dise. Car Hérode va rechercher l'enfant pour le faire périr ». Il (Joseph) se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, de nuit, et se retira en Égypte ; et il resta là jusqu'à la mort d'Hérode, pour que s'accomplisse cet oracle prophétique : d'Égypte j'ai appelé mon fils (Mt 2, 13-20) »⁴⁴⁸.

La vision patristique de la fuite en Égypte

La fuite en Égypte de la Sainte Famille, puis son retour, sont racontés par *l'Évangile de saint Matthieu* (2,13-16.19-21). Cyrille d'Alexandrie explicite parfaitement le sens de ce passage : « En la descente du Christ

446 Lucette Valensi, *Le rôle des Moines Coptes dans la célébration de la fête de la fuite en Égypte*

447 Pour l'Égypte dans la Bible, voir *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brols, article "Égypte" pp. 386-392. Pour les rapports entre l'Égypte, le Judaïsme et le christianisme primitif en Égypte voir le volume collectif préparé par des savants spécialistes du sujet : *Ancient Judaism and Early Christianity, The Wisdom of Egypt Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Lutétienne*, Edited by Anthony Hilhorst and Gregore H. Van Kooten, Brill, 2005. Voir aussi "l'Égypte", *Vocabulaire de Théologie Biblique*, sous la direction de Xavier Léon -Dufour, Paris, 1962, pp.264-265 : "Parmi les nations les plus étrangères avec lesquelles Israël été en rapport, nulle peut-être mieux que l'Égypte ne manifeste l'ambiguïté des puissances temporelles, cette terre des patriarches affamés (Gn 12,10)". Foyer de culture, elle a contribué à la formation de Moïse" et les sages inspirés utilisent à l'occasion sa littérature, notamment Pr. 22,17 -23-11, p.265. Pour la fuite en Égypte dans les Apocryphes coptes, voir Ibrahim Sabri Muawwad, *Watta'iq tunshar li-awwal marrah'an rihlat al-ilah al-muqadasah li-ard Misr*, Documents published for the First Time on the Journey of the Holy Family to the Land of Egypt, Le Caire, 2000. Gawdat Gabra, «Unber die Flucht der heiligen Familie nach koptischen traditionen», *Bulletin de la Société Archéologique copte*, 38, 1999, pp. 29-50

448 Pour plus de détails sur cette question, voir Maarten J.J. Menken, "Out of Egypt I have called My son : Some observations on the Quotation from. Hosea 11. 1 in Matthew 2. 15", *The Wisdom of Egypt Jewish Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P.Luttikhuisen*, Brill, 2005, pp.143-152 Nous lisons avec intérêt cette remarque intéressante pour notre sujet : "Jésus parents gave their son to Egyptian astronomer to have the child educated, that Jesus was instructed in the wisdom of the Egyptians, especially in the médecine, had érudite theological conversation's with sages such as Philo of Alexandria", p. 151.

en Egypte, conforme au dessein divin, et en son retour de là-bas en Judée. Dieu récapitule la captivité du peuple et délivre l'enfant du complot en le ramenant à nouveau dans son pays ». Jésus revit d'une certaine manière l'oppression qu'a connue Israël en Egypte, puis sa délivrance. Matthieu justifie ce retour par un verset d'Osée (11,1) : « D'Egypte, j'ai appelé mon fils »⁴⁴⁹. Plusieurs auteurs patristiques en rapprocheront un oracle de Balaam (Nb 24,8) : « Dieu l'a conduit hors d'Egypte, sa gloire est comme celle de l'unicorne ». Lié à l'Exode d'Israël, ce texte montre aussi Jésus préfigurant l'exode de l'Eglise depuis le monde païen vers la foi et la Jérusalem céleste. Puis la venue de Jésus en Egypte sera considérée comme accomplissant la prophétie d'Isaïe (19,1) : « Voici que le Seigneur siège sur une nuée légère et viendra en Egypte et les idoles d'Egypte, faites par des mains, seront ébranlées devant sa face, et leur cœur sera vaincu en eux ». L'Egypte est donc vue, tantôt comme peuple réel, tantôt comme symbole du monde et de l'oppression par le péché⁴⁵⁰.

Au II^e siècle, Clément d'Alexandrie remarque que, selon certains Egyptiens - ce qui veut dire pour lui et son temps des «non Alexandrins» - Jésus serait né le 25 Bachans, date voisine du 24 Bachans qui deviendra le jour marquant la fuite de la Sainte Famille en Egypte. R. G. Coquin remarque que «personne, jusqu'à présent, ne semble avoir fait de rapprochement entre cette date du 25 Bachans supposée, au dire de Clément d'Alexandrie, être pour quelques Egyptiens l'anniversaire de la naissance de Jésus, et la fête attestée par al-Maqrizi, un historien

449 *Ibid*, p. 151.

450 Vincent Desprez, «La Fuite en Egypte, vue par les Pères de l'Eglise», Communication personnelle de M. Sadek ; à paraître dans *le Monde Copte* en 2008. Voir aussi Maged Sobhy Hanna, La Fête de l'Entrée du Christ en Egypte dans l'Eglise Universelle, à paraître dans, *Le Monde Copte*. L'Egypte est considéré comme une terre d'idolâtrie et de magie (Sgt 15, 14-19) dont la séduction néfaste les Israélites de leur Dieu (Jrs 44,8). *Dictionnaire de Théologie Biblique*, Paris, 1962, p.265.

musulman, mort en 1442 après J.-C. Les rapports entre Clément d'Alexandrie et la culture de l'Égypte ancienne sont à étudier. Ces rapports représentent une importance capitale pour notre travail⁴⁵¹.

La Sainte Famille et l'âme égyptienne

L'évêque de Sakha Zacharias (VI^e siècle) affirme que la Sainte Famille est passé par Wadi Al Natroun, que Jésus a béni les quatre coins de la montagne de Natroun et qu'il a dit : « dans cette montagne, il aura beaucoup de monastères et d'églises où de nombreux moines seront remplis de zèle pour servir Dieu. Beaucoup de gens viendront de tous les coins du monde pour être béni ici »⁴⁵². L'Égypte, païenne jusque au III^e siècle, est considérée selon la typologie de l'Exode, comme un lieu d'oppression que le peuple de Dieu doit fuir. Pour Origène, l'Égypte restera un symbole du monde présent, ambivalent ou défavorable. Clément et Origène commenteront donc surtout le retour d'Égypte de Jésus. Pour Philon, comme pour beaucoup des Coptes aujourd'hui, déjà, l'âme suppliante et qui se consacre à Dieu revit les étapes de l'Exode, symbole de son affranchissement par rapport au monde sensible⁴⁵³.

451 R.G. Coquin, « L'usage de l'eau chez les Coptes autrefois et de nos jours », *Le Monde Copte*, No. 13, p. 12-16. Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromates*, Livre I, Chap. 21 . Les rapports des Pères de l'Église avec l'Égypte est un chapitre important dans l'histoire de l'Église copte. En ce que concerne Clément d'Alexandrie, la recherche contemporaine a trouvé beaucoup d'éléments qui ont un intérêt pour notre thèse. Roncaglia a écrit que : « En ce temps où la reconstitution du passé est une forme de reprise de conscience de sa propre civilisation et occupe tant d'esprits éminents dans le monde arabe, chrétien et non chrétien, une mise en lumière des données de Clément d'Alexandrie sur cette Égypte, don de la providence divine et carrefour des civilisations mondiales, en ce moment historique, n'est pas inutile. Si Clément s'est occupé de l'Égypte, la terre hospitalière qui lui permettait d'exercer son activité au Didascale d'Alexandrie, cela explique son optimisme face au rôle de la science ou de la connaissance tout court. D'ailleurs, ce qui distingue Clément d'Alexandrie entre tous ou presque tous les Pères de l'Église et marque sa place dans l'histoire, c'est sa connaissance étendue et surtout son admiration sincère et éclairée pour les sciences de son temps et pour la philosophie grecque. » *L'Histoire de l'Église Copte*, p.380.

452 Bishop Martyros, « Multi-Cultured Monks in Wadi Al –Natroun », *Actes du huitième congrès international d'études Coptes*, Paris, 28-juin-3juillet, Peeters, 2004, volume I, pp113-119.

453 *Ibid*, p.113.

De cet épisode de la venue de la Sainte Famille en Egypte, l'âme égyptienne s'est naturellement emparée ⁴⁵⁴. L'Egypte est au centre de *l'oikonomia* (οίκονομία) de Dieu. Clément d'Alexandrie reprend le thème de « L'Egypte est l'allégorie du monde » : le *Lévitique* 19, 33 « désigne par le mot Egyptien le païen ou même tout habitant du monde » ⁴⁵⁵. Ce thème selon lequel Israël quitte l'Egypte, c'est-à-dire le monde ou les ténèbres de l'ignorance, sera répercuté par Evagre le Pontique et Cassien. Ainsi Evagre écrit : « L'Egypte signifie la malice, le désert la Πρακτική *praktiké*, la terre de Juda la contemplation des corps, Jérusalem celle des incorporels, et Sion le symbole de la Trinité » ⁴⁵⁶. Evagre fait le lien entre la terre d'Egypte et la vie monastique. Cela montre une fois de plus que la venue de la Sainte famille en Egypte a un lien direct avec les origines du monachisme copte. Le *Traité Maîtres et disciples* reprend cette typologie : « Ceux qui fuient la terre d'Egypte (Les moines), conduis-les par la route du désert ; en effet l'indigence sait former à l'abstinence et exciter le zèle même des débutants dans la vertu.

454 Mais comme les coptes se sentent aussi profondément Egyptiens, c'est l'essence même de l'Egypte qu'ils essaient de définir comme chrétienne. Ils se fondent, pour cela, sur la légende du voyage de la Sainte Famille en Egypte. Evoqué en quelques phrases dans l'évangile de saint Matthieu, ce voyage prit très tôt des dimensions mythiques et tout un légendaire se développa autour des lieux soi-disant traversés par la Sainte Famille, tout au long de la vallée du Nil. D'innombrables brochures sont aujourd'hui étudiées sur la question, aussi bien en arabe qu'en anglais, proposant des cartes extrêmement détaillées de l'itinéraire suivi par le Christ. A l'occasion de l'an 2000, un véritable tapage publicitaire fut autorisé par l'Etat égyptien, qui accorda également des crédits pour le développement des infrastructures hôtelières et routières concernant les sites en question. Si les intérêts de l'Etat étaient là purement économiques-le développement d'un « tourisme religieux»-, pour les coptes, l'enjeu était aussi d'une autre nature. Faire reconnaître officiellement cette légende par l'Etat égyptien lui-même, c'est faire reconnaître l'identité partiellement chrétienne de l'Egypte, que les coptes considèrent quant à eux moins partielle qu' (essentielle)». Anne Sophie Vivier- Mursen, «Chrétiens d'Orient entre intégration urbaine et ghetto, Coptes du Caire et arméniens d'Isfahan», dans *Proche –Orient Chrétien*, tome 56, 2006, Fasc. 1-2. p.77. Pour une étude développée de ces mythes, voir, L. Valensi, *La fuite en Egypte : histoire d'Orient et d'Occident. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 2002. Pour un exemple de panégyrique de l'Eglise d'Alexandrie et de la chrétienté égyptienne, voir le livre du prêtre Sobhi Shenouda, *Masr el-Mubaraka* (l'Egypte bénie), en arabe, Le Caire, Light house Book centre, 1999.

455 *Stromata*, 1, 5, 30, trad. M.Caster, *Sources Chrétiennes* 30, 1951, p. 67.

456 *Les six centures des Képhalaia gnostica d'Evagre le Pontique* éd. A. Guillaumont (P O 28-2), Paris 1958, V1, 49, p.237, cf/V1, 21, p.185 et V1, 88, p. 243 ;

Campe à Elim— que l'on interprète comme « les portes » des douze sources (cf. Ex. 15, 27) - car il faut aussi que tu annonces à mots couverts l'idée de victoire, dont les palmiers sont un symbole, et les filets d'eau qui permettent largement de calmer la flamme des passions, jusqu'à ce que, ayant détruit toutes les nations étrangères, les frères parviennent à la terre de la Promesse, dans laquelle ils vivront le bienheureux genre de vie de l'impassibilité, remportant pour récompense des labeurs le bonheur véritable »⁴⁵⁷. L'Égypte, en grande partie convertie au christianisme après la paix de l'Église sous Constantin en 312, est maintenant perçue comme ayant bénéficié de la venue de Dieu annoncée par Isaïe 19. Elle devient un modèle de foi et d'ascèse ; Jean Chrysostome, dans sa huitième homélie sur saint Matthieu, prononcée à Antioche quand Jean était prêtre en 389-390, réfléchit aussi sur la conversion de l'Égypte, référence pour toute l'Église antique, notamment grâce à ses célèbres moines du désert⁴⁵⁸.

La conviction, perçue dans tout l'Empire d'Orient, que le séjour de la sainte Famille avait été bénéfique à l'Égypte, se concrétisa dans la dévotion à des lieux et fleurit dans des récits édifiants. Les plus anciens de ces récits, relatifs à Hermopolis Magna (Aschmounein), sont ceux de Rufin d'Aquilée, dans sa traduction latine de *l'Historia monachorum in Aegypto* (402-404), et de Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique* :

« Nous avons vu un autre saint homme en Thébaïde, nommé Apollonios, dans la contrée d'Hermopolis, près de cette cité où l'on rapporte que le Sauveur vint de Judée avec Marie et Joseph, selon la prophétie d'Isaïe : « Voici que le Seigneur siège sur une nuée légère et

457 P. Van de Ven, « Evagre le Pontique », *Maître et disciples, Mélanges G. Kurth*, Liège, 1908, pp.71-81.

458 P G 57-58—84 ...90, *la traduction française de saint Jean Chrysostome, Œuvres complètes* traduites sous la direction de M. Jeannin, T. 7, Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu, Bar-le-Duc, Guérin, 1865, pp. 63-67.

vient en Egypte et, à sa vue, les idoles de l'Égypte seront ébranlées et tomberont à terre ». Nous avons donc vu là ce même temple dans lequel, à l'entrée du Sauveur, on rappelait que toutes les idoles s'étaient abattues sur le sol et s'étaient brisées»⁴⁵⁹.

Divers textes relatent en détail le séjour de Jésus, Marie, Joseph et leur compagne Salomé dans la vallée du Nil. L'héritage de l'Égypte ancienne, ce goût égyptien pour les miracles, les merveilles et les signes qui représentent le signe efficace de la miséricorde de Dieu ⁴⁶⁰, est présent dans ce voyage.

Les arbres, à titre d'exemples tiennent une grande place dans ce voyage, tel le baumier de Matarieh près de l'ancienne Héliopolis, né d'un bâton planté par Joseph, tel encore le perséa d'Hermopolis qui se courba pour adorer le Sauveur. On rendait déjà un culte aux arbres sacrés dans l'Égypte ancienne et ces arbres, dont certains existent encore aujourd'hui ⁴⁶¹, sont devenus des buts de pèlerinages. Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique* a parlé d'un arbre sacré : « On dit qu'à Hermopolis, ville de la Thébaïde, les jeunes pousses, la feuille ou un peu d'écorce de l'arbre nommé perséa (persidos), appliquées sur les malades, les guérissent de leurs infirmités. Les Egyptiens rapportent que Joseph, au temps où il fuyait la poursuite d'Hérode, vint avec le Christ et Marie, la sainte Vierge, à Hermopolis et qu'au moment où Jésus s'approchait de la porte, l'arbre, qui était élevé, frappé de la venue du Christ, s'inclina jusqu'à terre pour l'adorer. Et voilà ce que j'avais à dire au sujet de cet arbre,

459 A. -J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*, « Enquête sur les moines d'Égypte », Paris, 1964.

460 Jean-Robert Armogathie, « Le miracle, signe efficace de la miséricorde », *Communion*, XIV, 5, 1981, pp. 14-18. Ce numéro est consacré au thème des « miracles ».

461 *Dict. de la civilisation Égyptienne*, p. 128. Voir aussi, E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte Copte*, Paris

pour l'avoir entendu d'un grand nombre de personnes. Et je crois que, ou bien cela fut un signe de la venue de Dieu dans cette ville, ou bien que le démon qu'on adorait dans cet arbre trembla et s'enfuit à l'approche de Jésus, de même que toutes les idoles de l'Égypte furent renversées, selon la prophétie d'Isaïe. Le démon chassé, l'arbre des Égyptiens atteste ce miracle qui eut lieu chez eux »⁴⁶².

Jean Doresse écrit concernant cet arbre: « Le plus connu de ces arbres est, près du Caire, celui de Matarieh, près duquel la Sainte Famille se sera reposée. De rejeton en rejeton, cet arbre a subsisté jusqu'à nos jours. Il passe encore pour produire un précieux baume. Les voyageurs européens du Moyen Age le connaissaient de réputation et ne manquaient jamais de lui faire visite »⁴⁶³. Jean Doresse a signalé l'origine pharaonique de cet arbre⁴⁶⁴.

Une autre tradition liée au séjour de la Sainte Famille en Égypte concerne la ville de Lycopolis, actuellement Assiout, en Haute-Égypte, c'est-à-dire la région où se développa, aux V^e et VI^e siècles, toute une agglomération de monastères. De celle-ci, a subsisté jusqu'à nos jours le grand et fier monastère d'Al-Moharrak.

L'existence de ce monastère est lié à un épisode du séjour de la Sainte Famille en Égypte. Les Égyptiens ont la conviction que le passage de la Sainte Famille au lieu où s'implanterait le monastère d'Al-Moharrak

462 Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, V, 21, 8-11, éd. Bidez-Hansen, GCS, Berlin 1960, p.229. Voir aussi, P. Maraval, « Alexandrie et l'Égypte », *Naissance d'une chrétienté (250-430)* éd.Ch. L. Pietri, t.2 de l'Histoire du christianisme ; Paris, 1995, p.895.

463 *Ibid*, p. 27. Sur la place des arbres en Égypte ancienne, voir Al-Assiouty, *Et les Dieux montèrent au ciel*, Letouzey & Ané, Paris, 1992, pp. 27-29 *4.

464 J. Doresse, « Recherches d'archéologie copte, Les monastères de Moyenne-Egypte, compte rendu », *Des Hieroglyphes à la croix*, p. 27. Dr. Raouf Habib a écrit sur l'histoire de l'arbre d'El-Matarieh, ses rapports avec l'Égypte ancienne et sa conversion après le passage de la sainte Famille pour devenir, non seulement un lieu de pèlerinage, mais aussi, et surtout, un lieu des miracles. voir, *El-Mataria The Virgin tree*, AL-Mahabba bookshop, Cairo,

représente l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : « Oracle sur l'Égypte, voici que Yahvé, monté sur un nuage léger vient en Égypte. Les faux dieux de l'Égypte chancellent devant lui et le cœur de l'Égypte défaille en elle. Ce jour-là, il y aura un autel dédié à Yahvé au milieu du pays d'Égypte » (Isaïe, 19)⁴⁶⁵.

Les exégètes de l'Église égyptienne s'accordent à voir dans « l'autel dédié à Yahvé au milieu du pays d'Égypte », l'autel qui se trouve dans le monastère d'Al-Moharrak, établi lors de la venue du Seigneur en Égypte. Il s'agit en fait d'une tradition fort ancienne, qui remonte aux premiers siècles, puisque cette tradition est mentionnée dans les Évangiles apocryphes de l'Enfance : « Il arriva, écrit le Pseudo-Matthieu, que, lorsque la bienheureuse Marie, avec l'enfant, entra dans le temple, toutes les idoles furent projetées par terre, si bien que toutes gisaient sur la face, complètement brisées et réduites en pièces, et ainsi elles révélèrent leur néant. Alors fut accompli ce qu'avait dit le prophète Isaïe : voici que le Seigneur viendra sur une nuée légère et il entrera en Égypte, et tous les ouvrages de la main des Égyptiens trembleront devant sa face »⁴⁶⁶. Ce qu'il y a de remarquable dans ce texte est le paradoxe dans le comportement des Égyptiens qui n'hésitent pas à condamner leur propre passé et en même temps exaltent le Seigneur qui a fait tomber les idoles d'Égypte. Les Égyptiens ont rejeté leur passé idolâtre et, en même temps, ils ont gardé « l'âme égyptienne » qui est devenu chrétienne. Cette distinction entre l'Égypte idolâtrique « théologiquement » et l'Égypte de la sagesse humaine est capitale pour notre étude. L'auteur de ce texte

465 A. Badawy, *Guide de l'Égypte Chrétienne*, Le Caire, 1953, pp. 65-66. 15

466 « Pseudo-Matthieu », 23, traduction, Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1911, t. I, p. 121-1;

apocryphe affirme sa foi dans la vocation providentielle de l'Égypte⁴⁶⁷, à propos de laquelle les Pères du désert ont adopté cette distinction⁴⁶⁸.

Sozomène a parlé dans son *Histoire* de cette tradition égyptienne d'interpréter Isaïe à la lumière de la vie de Jésus. Nous sommes au cœur de la vision patristique et christologique de *l'Ancien Testament*. Sozomène écrit : « Lorsque le Christ résidait là, (à Assiout), toutes les idoles des Égyptiens se mirent à tomber selon la prophétie d'Isaïe »⁴⁶⁹.

Saint Athanase d'Alexandrie (275-373) a beaucoup insisté sur la place de l'Égypte dans l'économie du salut et il mentionne la prophétie d'Isaïe. Ainsi les prophètes annonçaient depuis longtemps le miracle de la vierge et de l'enfant qui devait naître d'elle : « voici que la vierge va être enceinte et va enfanter un fils, et on lui donnera pour nom Emmanuel, ce qui se traduit Dieu avec nous (Isaïe 7, 14) ». Mais que celui qui viendrait serait le Seigneur de tous, les prophètes l'annoncent aussi en disant : « Voici que le Seigneur est assis sur un léger nuage, et il viendra en Égypte et les idoles d'Égypte seront ébranlées ». Et c'est de la Vallée du Nil en effet que le Père le rappelle en disant : « D'Égypte, j'ai appelé mon Fils » (Osée 11, 1; Matthieu 2, 15)⁴⁷⁰. Gustave Bardy a pris cette tradition comme point de départ pour étudier le « patriotisme » égyptien dans la tradition patristique⁴⁷¹.

467 Sur le séjour de la St. Famille, la littérature est abondante, Voir, O.A. Meinardus, *In the steps the Holy Family from Bethlehm to upper Egypt*, le Caire, Egypt, 1963, qui utilise les sources apocryphes. Un manuel touristique a été publié, Samir Faird, *The Flight to Egypt*, Cairo

468 Voir note 296.

469 Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V, 21, SC. Voir aussi Maspero, sur les cachettes de la Vierge, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, p. 25.

470 C. Kannengisser, *Sources chrétiennes*, 199,1973, 383-385.

471 Justave Bardy, « le patriotisme égyptien dans la tradition patristique », *RHE*, J. XLV, Louvain, 1950, pp. 5-24.

La Sainte Famille dans l'Église copte d'Alexandrie

La recherche contemporaine n'attache pas une importance capitale à l'épisode évangélique qu'il appelle traditionnellement « la fuite en Egypte »⁴⁷². Certains exégètes ont même été tentés de mettre en doute, à mots plus au moins couverts, la valeur historique de ce récit et de le réduire au statut d'allégorie biblique⁴⁷³. Néanmoins, la Fuite en Egypte est un thème extrêmement fréquent dans l'iconographie chrétienne occidentale depuis le Moyen Age⁴⁷⁴. Pour leur part, les Coptes ne parlent pas de « fuite en Egypte » mais de « L'Entrée du Seigneur en Egypte ». Pour l'âme copte en effet, la venue du Christ en Egypte est un signe très particulier de la bienveillance du Seigneur envers le peuple égyptien ; elle est la réponse à une longue attente qu'ils ont menée durant des millénaires.

L'Eglise égyptienne a établi l'habitude de commémorer la mémoire de la venue de la Sainte Famille en Egypte en fêtant la venue du Seigneur en Egypte⁴⁷⁵.

Dans une doxologie (prière de louanges) qui est chantée à la fête de l'entrée du Seigneur en Egypte, les croyants chantent: « Réjouis-toi, ô Egypte, avec tes enfants et tes frontières, car l'ami des hommes

472 Mathieu 2, 13-14.

473 Le père Maurice Siegrist, ancien directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem déclare encore selon un article paru en janvier 2000 dans l'hebdomadaire française «*La Vie*» que « le récit de la fuite de la sainte Famille en Egypte ressort d'une trame qui se trouve dans la narration du séjour en Egypte d'Abraham, de Joseph et de Moïse. Il s'agirait donc plus d'un périple initiatique faisant du séjour dans la vallée du Nil un exil rédempteur, un préalable spirituel du retour en Terre promise».

474 Ashraf et Bernadette Sadek, *Le Monde copte*, n°29-31, p.30.

475 Dr. Raouf Habib, *The Holy Family in Egypt*, Mahaba Bookshop, Cairo

(πῖμαιρωμι pimairomi) est venu vers toi, celui qui était avant tous les temps »⁴⁷⁶.

Les Égyptiens croient que la venue de la Sainte Famille dans leur pays est un signe de bénédiction. En dehors de la Palestine, seule l'Égypte a vu son sol foulé par le Verbe Incarné. Ce séjour de la Sainte Famille constituait l'un des phénomènes qui pouvaient attirer les pèlerins aux premiers siècles⁴⁷⁷.

Beaucoup des Égyptiens sont convaincus que le passage de l'Enfant dans leur pays a suscité la conversion de nombreux chrétiens avant même l'évangélisation, comme Kloum et Sarah, hôtes de Jésus à Bubastis, ou encore, et surtout, Titus, ce brigand de grand chemin qui épargna à deux reprises les saints voyageurs et que la tradition de l'Église égyptienne identifie au bon larron du Golgotha Γολγοθα⁴⁷⁸.

L'Église Copte et le Nouveau Testament

Nous savons que le jour de la Pentecôte, il y avait des Égyptiens. Dans le deuxième chapitre du livre des *Actes des Apôtres*, l'on trouve : « Or il y avait, séjournant à Jérusalem, des Juifs, hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel. Et ce bruit ayant eu lieu, la multitude s'assembla et fut confondue de ce que chacun les entendait dans sa propre langue. Ils étaient donc stupéfaits et ils s'étonnaient, se disant les uns aux autres : Voici, tous ceux qui parlent ne sont-ils pas des Galiléens?

476 21 Le « synaxaire arabe Jacobite », *Patrologia Orientalis*, T. XVI, fasc. 2, pp. 1049-1052, a signalé les lieux visités par la sainte Famille. Meinardus donne le texte copte de cette prière

477 Pierre Marval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Cerf, 1985, pp. 81-84

478 C. W. Griggs, «*Early Egyptian Christianity from its origins to 451 CE.*», Leyde, 1990, p. 14 évoque l'importance du thème dans la littérature apocryphe forgée en Égypte à partir du second siècle. Voir aussi, J. A. Robinson, «*Coptic Apocryphal Gospels*», Texts and Studies contributions to biblical and patristic littérature, vol. IV, Cambridge, 1896, p. XIII.

Or comment les entendons-nous chacun dans notre propre langue dans laquelle nous sommes nés, Parthes et Mèdes et Élamites, et ceux qui habitent la Mésopotamie (...), l'Égypte et les parties de la Libye auprès de Cyrène (*Actes 2, 5-10*). E. Jacquier commente ce verset en disant «L'Égypte où les Juifs étaient établis depuis le VIIe siècle avant J.-C., et qui étaient à cette époque en très grand nombre. Les deux cinquièmes de la population d'Alexandrie étaient des Juifs, d'après Philon »⁴⁷⁹.

A l'époque hellénistique, le règne des Ptolémées, souverains de cette période, permit un grand événement culturel : une traduction, la première, de la Bible (Torah) de l'Hébreu en langue grecque. Cette « Bible grecque » est appelée *la Septante (LXX)*⁴⁸⁰.

Dans une étude récente, Christian Cannuyer a réexaminé la question du premier christianisme égyptien. De toutes ses recherches, il se dégage que, aux origines de la chrétienté alexandrine, il devint de plus en plus difficile de ne pas reconnaître l'importance de la communauté juive locale. Un certain enracinement juif du christianisme égyptien avait parfois été admis dans le passé, mais sans qu'on y ait beaucoup insisté, le « mirage » grec faisant trop illusion. La judéité profonde, aujourd'hui, ne fait plus de doute.

L'exemple de la prédication de Paul montre bien que les voies de l'évangélisation passaient par la synagogue. Partout où des chrétiens ont

479 La présence juive dans la ville d'Alexandrie n'était pas seulement la présence d'une communauté des commerçants, mais une communauté missionnaire qui a apporté beaucoup de bien au pays. Cela au moins est l'avis de Dom Miquel dans son article «Une communauté charismatique juive dans la banlieue d'Alexandrie au temps du Christ», *Le Monde Copte*, n° 27-28, Limoges, 1997, pp. 95-98.

480 Pour la Septante, voir Margrite Harl,

fait retenir la Bonne Nouvelle du Royaume, ils l'ont d'abord fait dans la communauté juive⁴⁸¹.

Il est vraisemblable que c'est à la synagogue que s'est formée une première communauté chrétienne en terre d'Égypte. Ici, comme ailleurs, le christianisme naissant et le judéo-christianisme sont indissociables. Ce n'est pas un hasard si la première Eglise attestée avec certitude à Alexandrie, celle de Saint Théonas, se trouvait dans le secteur Nord-Ouest de la cité, c'est-à-dire dans le quartier du Delta, le plus ancien quartier occupé par les Juifs. C'est, d'ailleurs, dans ce quartier que se tint, durant un certain temps, l'église cathédrale des évêques locaux ⁴⁸².

Il n'est pas exclu que quelques alexandrins juifs, après avoir été converti au christianisme, soient retournés en Égypte du Sud pour évangéliser leurs compatriotes.

Apollos, l'Alexandrin

Une allusion importante à l'existence d'une communauté chrétienne en Égypte dans les années quarante de notre ère se trouve dans l'épisode d'Appolos l'Alexandrin, l'un des collaborateurs de saint Paul à Ephèse et à Corinthe. Il s'agit de la figure la plus emblématique du christianisme judéo-chrétien. Nous trouvons cet Alexandrin « versé dans les Ecritures » (Act. 18) mentionné dans les *Actes des Apôtres*, dans la première Epître au Corinthiens et dans celle de Tite. Christian Cannuyer s'appuie sur ce texte pour réfuter les thèses de Bauer sur l'hétérodoxie foncière du christianisme égyptien primitif, hétérodoxie, peut-être même teintée

481 Christian Cannuyer, « l'Ancrage juif de la première Église d'Alexandrie », *le Monde Copte*, n° 23, 1993, pp. 31-46.

482 E. Jacquier, *Les Actes de Apôtres*, Paris, 1926, pp. 52-53. Voir aussi Ibrahim Amin Ghali, *l'Égypte et les juifs dans l'antiquité*, éd. Cuyas, Paris, 1969. M. Martin, «Les premiers siècles du Christianisme. Essai de topographie religieuse», *Revue des études augustiniennes* 30, 1984, pp. 211-225. Voir aussi H. Heinen, «Alexandria in Late Antiquity», the *Coptic Encyclopedia*, 1991, p. 102.

de gnose, qui serait révélée par une allusion laconique de ces textes au «baptême de Jean», pour autant qu'on puisse correctement l'interpréter. Les Actes nous assurent pourtant qu'Appollos n'était pas fermé à l'enseignement «orthodoxe», si tant est qu'on puisse parler d'orthodoxie avant les conciles et la dogmatisation du christianisme⁴⁸³.

Appollos était remarquable par son éloquence. Tel est, en effet, le sens qu'il faut donner à l'expression «λόγιος *logios*». Chez Hérodote, II, 3, «*logios* » veut dire un homme savant en histoire et les prêtres d'Héliopolis y sont ainsi qualifiés parce qu'ils étaient les plus instruits des Égyptiens sur les traditions de leur pays⁴⁸⁴.

Appollos, originaire d'Alexandrie, avait été instruit dans la voie, c'est-à-dire dans la doctrine de Jésus ⁴⁸⁵. Il prêchait et enseignait avec exactitude en ce qui concernait Jésus, bien qu'il connaisse seulement le baptême de Jean. Lorsque saint Paul se rendit à Ephèse, il avait été précédé par un homme dont le nom manque, en l'an 54, et c'est vers cette même date qu'Appollos se rend en Achaïe⁴⁸⁶. Nous le retrouvons à Corinthe, mais avant d'aller à Corinthe, deux chrétiens militants, Priscille et Aquilla, qui se trouvaient alors à Ephèse ont attiré Appollos chez

483 A. Benoît, «Orthodoxie et Hérésie», *le christianisme des premiers siècles*, Paris, 1968, pp. 289-307 : «Il semble normal et évident que l'orthodoxie soit donnée première, c'est-à-dire que le christianisme ait été orthodoxe à ses origines. Ensuite, seulement, apparaît l'hérésie qui déforme et mutilé la vraie et droite doctrine», p. 290. Pearson, *Earliest Christianity...*, p. 150: «The application of such labels as «Unorthodox» and «heretical» to such early christian textes is early as Christianity is clearly anachronistic».

484 *Dictionnaire. des Noms propres de la Bible*, Paris, 1978, p. 35. Voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, Tome 1, Col. 114 15.

485 Sur les premiers chrétiens, voir *Dict. Encycl. de la Bible*, p.11.

486 L'activité d'Appollos à Ephèse précède la mission de Paul dans cette ville en 52-55. Disciple de Jean Baptiste, il fut initié à la doctrine de saint Paul à Ephèse par Aquilla et Priscille ; sa prédication à Corinthe recueillit un tel succès (Ac 18,27-28), qu'il y eut ses partisans, opposés dans une certaine mesure aux chrétiens formés par saint Paul (1Co 1,12;12,3,4-6 ;4,6). C'est pourquoi, il rejoignit saint Paul à Ephèse (Ti, 3,13) et refusa de retourner à Corinthe (1Co 16,12), *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, p. 120.

eux et l'ont éclairé pleinement. La communauté chrétienne d'Ephèse l'encouragea et lui donna des lettres de recommandation pour les frères de l'Église de Corinthe, de sorte qu'étant arrivé en Achaïe, il rendit les plus grands services à la cause de *l'Évangile*, arrosant ce que Paul avait planté (1 Cor. 11, 6). S'il eut des disciples à Corinthe, les textes ne nous révèlent malheureusement pas s'il en avait eu en Égypte⁴⁸⁷.

Il se forma un parti qui le mettait en parallèle avec Pierre et avec Paul (1 Cor., I, 12). Au fond, l'apôtre des Gentils lui rend cette justice, que, si lui-même a planté, Apollos a arrosé cette belle Église de Corinthe, à laquelle Dieu s'est réservé de donner la croissance (*1 Cor.*, 11, 6). Saint Paul appelle, en outre, Apollos son frère (*1 Cor.*, 14,12).

Apollos pourrait être la cause des divisions au sein de la communauté de Corinthe. Quels étaient les motifs de ces divisions? Paul fait allusion à Apollos quand il parle de ceux qui prêchent les discours : persuasifs de la sagesse humaine, avec la sublimité du langage et de brillantes conceptions (*1 Cor.*, 1, 17, 11, 1-15)⁴⁸⁸. L'allusion se rapporte à la philosophie grecque. Les Pères du désert ont gardé cette méfiance paulinienne de la science.

Personnage important donc que ce juif alexandrin, dont on perçoit en filigrane, dans les Actes et le corpus paulinien, le rôle dans l'Église naissante, mais dont, par ailleurs, la vie et l'apostolat restent obscurs. Ce paradoxe n'est-il pas précisément celui de toute l'histoire de la primitive Église d'Alexandrie?

487 *Ibid*, p.120.

488 Adrianus Van Den Born, *Dictionnaire Encyclopédique, de La Bible*, Brepols, 1987, pp.120-121.

Quoi qu'il en soit, le fait qu'Appollos, juif d'Alexandrie ⁴⁸⁹, apparaisse comme chrétien vers l'année 50 de notre ère⁴⁹⁰, peut-il être un indice de l'existence, si tôt dans le siècle, d'une communauté judéo-chrétienne dans la métropole égyptienne ? C'est ce que laisse entendre le texte des *Actes* 18, 24 transmis par la version « occidentale » dont le témoin principal est le Codex de Bèze (IVe-Ve siècles): il nous apprend qu'Appollos avait été initié au christianisme, « dans sa contrée natale ». Nombre de critiques ont dénié toute valeur à ce qu'ils considéraient comme une glose tardive mais on en vient maintenant à reconnaître de plus en plus l'authenticité lucanienne de la version « occidentale » des *Actes* ⁴⁹¹, voire son antériorité sur la version « orientale » plus courte mais généralement adoptée comme base des éditions de traductions. Aussi le texte des *Actes* 18, 24 du Codex de Bèze pourrait-il bien être le plus ancien témoignage sur les origines du christianisme égyptien, dont le terreau est indiscutablement juif⁴⁹².

Les débuts de l'Église D'Alexandrie

Si le *Nouveau Testament* reste silencieux devant la question l'identité des premiers organisateurs de l'Église égyptienne, en revanche la littérature extra canonique vient remplir cette lacune. Parmi ces sources, nous trouvons la première homélie de la littérature pseudo-clémentine : le jeune Clément y parle de son voyage de Rome en Judée qu'il entreprit afin connaître le fils de Dieu. Après que son bateau eut un accident, il arrive à Alexandrie où il rencontre le Juif chrétien Barnabas

489 « Apollos », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, pp.120-121

490 Pearson, "Earliest Christianity p. 136 et note 20. 3» ; H.T. Bell, *Evidence of christianity in Egypt during the Roman Period*», *Harvard Theological Review* 37, 1944, pp. 135. Voir aussi C. Amphaux, *Dictionnaire. Encyclopédique. de la Bible*, p. 785.

491 Birger A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt*, p. 136.

492 R. Trevjanno, *The Early Christian Church* tendance Judéo-Chrétienne, voir l'ouvrage magistral Jean Daniélou, *Théologie Judéo-chrétienne*

qui lui enseigne la doctrine chrétienne. Clément va ensuite à Jérusalem où Barnabas l'introduit auprès de l'apôtre Pierre. Clément nous informe que des philosophes d'Alexandrie ont rapporté qu'ils ont écouté la parole du Fils du Dieu de la bouche des gens venus de Judée.

Les chercheurs ont eu beaucoup de difficultés à connaître l'origine de ce texte. On ne le trouve en effet ni chez Eusèbe, ni dans aucun document avant le IV^e siècle. Il est probable que la mention de l'évangélisation de Barnabas à Alexandrie doit être recherchée dans la vie Barnabé elle-même qui a pour cadre la grande métropole⁴⁹³.

Saint Paul et L'Égypte

C'est le moment de se demander pourquoi saint Paul n'a pas prêché en Égypte. Qu'il ait laissé Alexandrie hors de son champ d'action est pour le moins curieux, puisque la ville était alors la plus grande métropole du monde juif⁴⁹⁴ et qu'on sait combien Paul était d'abord enclin à semer la Bonne Nouvelle sur le parvis des synagogues⁴⁹⁵.

493 « Alexandrie », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1997, pp.32-34. Pour la place d'Alexandrie dans l'histoire de l'Égypte, voir Maurice Martin, « Alexandrie chrétienne à la fin du XII^e siècle d'après Abû l-Makârîm », *Alexandrie médiévale*, tome 1, 1998, pp. 45-49. Sur la place de la grande ville d'Alexandrie dans l'histoire du monachisme égyptien, Ewa Wipsaucka, dans son étude intitulée « Recherches sur le monachisme égyptien, 1997-2000 », a écrit : « Aujourd'hui, il va de soi, pour la plupart des savants qui étudient le monachisme, qu'à partir du IV^e siècle, Alexandrie se trouve, « en Égypte », et non plus « près de l'Égypte », et que, par conséquent, le monachisme alexandrin doit être traité ensemble avec le monachisme du reste de l'Égypte. Nous constatons là un changement important. Sans grandes discussions, ces savants ont réussi à rompre avec un vieux mythe, nuisible pour la recherche : avec l'idée que les chrétiens d'Alexandrie étaient tous et toujours des représentants de la version philosophique et spiritualiste du christianisme, dans la ligne de Clément, d'Origène, de Denys - version qui serait totalement différente de celle suivie par les habitants de la chôra égyptienne », Septième Congrès International d'Études Coptes, 27 Août -2 Septembre, 2000, Leiden, Hollande, pp.1-11.

494 H. Heinen, « Alexandria in Late Antiquity », *The Coptic Encyclopedia*, 1991, Tome 1,

495 Saint Paul, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1997, pp.982-993. Voir aussi Paul, *l'Apôtre des Nations, les Missions en Grèce*, Editions Haitalis, 2003.

Pourquoi Saint Paul n'a-t-il pas prêché en Égypte?

Paul est dans la génération apostolique l'homme dont nous connaissons le mieux la vie et les enseignements. Cela suffirait pour en faire un témoin irremplaçable du premier christianisme et des traditions qu'il a eues à cœur de conserver et de transmettre. Paul est un témoin capital du Christ ressuscité vivant par son Esprit dans son Église⁴⁹⁶. Cette place importante réservée à saint Paul dans l'histoire du christianisme primitif incite le chercheur des origines de l'Église égyptienne à poser la question des rapports entre les missions de Paul et l'Église égyptienne. La critique moderne discute encore de la valeur historique attribuée aux sources de la vie de l'apôtre des Gentils⁴⁹⁷. Cette dernière remarque ne nous empêche pas pour autant de rechercher quelles furent les raisons qui ont empêché Paul d'aller en Égypte.

La question peut être abordée sur deux plans différents. Le plan politique concerne le fait que l'Égypte, après avoir été conquise par Octave en 30 avant J. -C, a été « rattachée à sa maison » au lieu de dépendre de l'Etat et du Sénat romain comme les autres provinces⁴⁹⁸. Annexé par l'Empire romain, le pays fut considéré comme un fief personnel de l'empereur, celui-ci se faisant représenter par un préfet. On pourrait dès lors prétendre que cette fermeture de l'Égypte ait privé le pays des Pharaons de la visite de l'apôtre des païens, mais, en réalité, cela n'explique pas entièrement l'absence de Paul en Égypte, puisque

496 André Méhat, *Dictionnaire. Encyclopédique de la Bible*, pp. 982-993. Sur l'activité missionnaire de Saint Paul, voir p. 983.

497 *Ibid*, «on se place dans l'hypothèse, finalement la plus probable, de l'authenticité de toutes les Épîtres proprement pauliniennes et de l'historicité substantielle du livre des Actes des Apôtres», p. 982.

498 R. Rémondon, *Dictionnaire de Spiritualité*, T. IV, col. 532-548. Voir aussi André Piganiol, *L'Empire Chrétien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

l'apôtre avait la nationalité romaine qui lui garantissait la libre circulation dans tout l'Empire (*Actes* 16,37).

Cette politique d'Auguste fermant l'Égypte au monde, créé des difficultés quant à la datation précise de la pénétration du christianisme en Égypte. La fermeture du pays au reste du monde, ainsi que le pense R. Rémondon, a rendu la diffusion de la foi chrétienne lente et difficile⁴⁹⁹. Les édits impériaux du Ier siècle ordonnaient en effet que fussent expulsés de la capitale « tous les Égyptiens qui s'y trouvaient et, en particulier les paysans, par la force ». Ainsi, pour que les Égyptiens ne soient jamais que des paysans occupés à cultiver le blé de Rome, deux barrières ont été dressées, à Alexandrie même et entre Alexandrie et le monde, créant ainsi deux obstacles majeurs à l'évangélisation⁵⁰⁰.

La littérature apocryphe, comme à son habitude, s'est employée à combler cette lacune du silence des livres canoniques sur l'évangélisation de l'Égypte en forgeant une lettre de Paul aux Alexandrins⁵⁰¹.

Comment expliquer cette indifférence à l'égard de la cité où prospérait alors la plus opulente des communautés de la Diaspora ? La réponse à cette question doit être recherchée dans le *Nouveau Testament* et en particulier dans les Epîtres pauliniennes. Dans *l'Épître aux Romains* (15, 20-24) où Paul explique sa « politique » au service du Seigneur, on peut lire « J'ai procuré l'accomplissement *de l'Évangile* du Christ, tenant de la sorte l'honneur de limiter cet apostolat aux régions où l'on n'avait pas invoqué le nom du Christ, pour ne point bâtir sur des fondations

499 *Ibid*,

500 J. Quasten, *Patrology*. Tome 1 – Bruxelles, 1950, p. 155.

501 Intriguée par cette étrange lacune dans l'activité de Paul, la tradition apocryphe s'est employé à la combler en forgeant une « Lettre de Paul aux Alexandrins » ; cf. J. Quasten, *patrology*, Utrech-Bruxelles, 1950, p. 155).

posées par autrui et me conformer à ce qui est écrit : *ceux à qui on ne l'avait pas annoncé le verront et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront*. C'est bien là ce qui, chaque fois, m'empêchait d'aller chez vous. Mais à présent comme je n'ai plus d'occupation dans ces contrées, et que, depuis des années, j'ai un vif désir d'aller chez vous, quand je me rendrai en Espagne... ».

N'y a-t-il pas dans ce texte une preuve implicite que *l'Évangile* avait déjà été annoncé à Alexandrie, qu'une communauté y était déjà bien vivante, illustrée notamment par la personnalité d'Apollos ? Si, de toutes les grandes cités de l'Orient, Alexandrie est la seule à être restée hors de la mission de Paul, c'est parce que celui-ci ne se sentait pas le droit d'empiéter sur le domaine d'autrui, d'intervenir dans la communauté bien enracinée et structurée qui existait, donc, déjà à Alexandrie⁵⁰². A la lumière de ces recherches, nous ne pouvons accepter la thèse de Rodolphe Kasser qui a essayé de voir dans le christianisme « incomplet » d'Apollos, selon lui, la réflexion d'un sujet de l'Église d'Alexandrie à cette époque. La foi d'Apollos n'était pas incomplète: « (...) il a été instruit par Priscille et Aquilas dans la Voie du Seigneur et il se mit à parler avec assurance dans la synagogue. Priscille et Aquilas, qui l'avaient entendu le prirent avec eux et lui exposèrent plus exactement la Voie. Comme il voulait partir pour l'Achaïe, les frères l'y encouragèrent et écrivirent aux disciples de lui faire bon accueil. Arrivé là, il fut, par l'effet de la grâce, d'un grand secours aux croyants, car il réfutait vigoureusement les Juifs en public, démontrant par les Écritures que Jésus est le Christ » (*Actes des Apôtres*

502 Cette argumentation a été développée pour la première fois par M. Krause, «Das Christliche Alexandrien und seine Beziehungen Zum Koptischen Agypten», *Egyptiaca Treverensia*, tome 1 (Alexandrien), Mayence, S.D., 1983, p. 53. Cité par C. Cannuyer *Le Monde Copte*, p. 38. Voir aussi Birger A. Pearson, « Early Christianity in Egypt, Some Observations », *The roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, pp.132-160. ; R. Kasser, « Les origines du christianisme égyptien », *Revue de Théologie et Philosophie*, 1962, pp. 11-28. ; M. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte*, T. 1, p. 45

18, 24-28). Est-ce à dire que l'orthodoxie de la foi aux premiers siècles, avant les conciles, consistait en autre chose que la foi résumée par la question : « Jésus est-il le Christ? »⁵⁰³.

II. Premières traces de l'évangélisation de l'Égypte

Documents officiels romains relatifs à l'Égypte

La lettre de Claude aux Alexandrins et les débuts du Christianisme en Égypte

L'Empereur Claude avait envoyé une lettre au préfet d'Égypte qui nous est connue aujourd'hui grâce à un papyrus de 109 lignes trouvé pendant l'hiver 1920-1921 dans la région du Fayoum. Ce document actuellement conservé au British Muséum, a été publié par H. J. Bell.

Il n'est pas daté, mais la notification qu'en donne le gouverneur correspond, dans le calendrier romain, au 10 Novembre 41. Le souverain se défend d'abord contre les basses flatteries des Grecs d'Alexandrie qui veulent lui décerner les honneurs réservés aux dieux (temple, grand-prêtre, statues érigées dans les lieux saints). Il règle ensuite certaine requête d'ordre politique, qui lui a été présentée. Enfin, il morigène Grecs et Juif qui se sont récemment heurtés en de violentes émeutes, et les invite à faire réciproquement les concessions nécessaires au bon ordre et à une bonne harmonie entre leurs communautés.

C'est dans la troisième partie que se lisent les lignes dont la signification est ardemment controversée et où il est dit : « Défense aux Juifs d'attirer, ou d'inviter d'autres Juifs à venir par eau, de Syrie ou du reste de l'Égypte, ce qui m'obligerait à concevoir à leur égard les plus

⁵⁰³ . Sur la personne de Jésus Christ dans l'Église primitive, voir *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, pp. 664-

graves soupçons. S'ils ne s'abstiennent pas d'agir ainsi, je les poursuivrai par tous les moyens, comme fomentant une sorte de maladie commune à tout l'univers »⁵⁰⁴. Après la publication de ce document, les savants ont signalé son importance exceptionnelle pour la mission chrétienne à cette époque. Ne serait-il pas tentant, à la lumière de ce qui vient d'être dit, de soupçonner que cette admonition concerne aussi bien les Juifs orthodoxes que ces « Juifs » particuliers qu'étaient les chrétiens⁵⁰⁵ ? Salomon Reinach a été le premier à argumenter dans ce sens⁵⁰⁶, suivi par Franz Cumont⁵⁰⁷.

La recherche la plus récente n'exclut pas la possibilité de l'existence d'une communauté alexandrine gagnée à *la Bonne Nouvelle* du Christ dès les années 40-50. Cette communauté restait profondément liée au milieu juif de la métropole. A bien des égards, le premier christianisme égyptien est donc un judéo-christianisme⁵⁰⁸.

La lettre de L'Empereur Hadrien à son beau-frère (128-130) et le Christianisme en Égypte

Il s'agit d'un autre document, plus tardif que la lettre de Claude (128-130), mais qui appartient cette fois aux documents de type administratif.

504 H. Janne, «La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme», *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 273-295.

505 C. Cannuyer, *Le Monde Copte*, Voir, J. Den Heijer, CSCO 513 (= subs. 83), Louvain, 1989.

506 S. Reinach, «La première allusion au christianisme dans l'histoire», *Revue de l'histoire des religions*, 90, 1924, pp. 108-122.

507 Pierre de Labriolle, *La Réaction Païenne, Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au V^e s.*, Paris, 1948, pp. 20-22. Traduction faite par Salomon Reinach ; P. de Labriolle. «Réaction Païenne... ; .M. Cumont : La lettre de Claude aux Alexandrins», *eod. Loc.*, 91, 1925, pp. 3-6.

508 Jean-Daniel, *Les Judéo-chrétiens*. Voir aussi, W.H.Frend, "Athanasius as an Egyptian Leader in the Fourth Century", *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, p.25.

L'Empereur Hadrien a entrepris, en Septembre 128, un long voyage à travers l'Orient. Il passe l'hiver à Athènes, puis visite l'Asie mineure, la Syrie, arrive en Egypte au début de l'année 130 et séjourne deux mois à Alexandrie. Nous citons le texte dans un large extrait vu son importance pour l'image qu'il donne du christianisme à cette date :

« Cette Egypte que tu me vantais, mon cher Severinus, je l'ai trouvée légère, suspendue à un fil, voltigeant à chaque souffle de la mode. Là, ceux qui adorent Sérapis sont en même temps chrétiens, et ceux qui se disent évêques du Christ sont dévots à Sérapis. Pas un Président de synagogue juive, pas un Samaritain, pas un prêtre chrétien qui ne cumule sa fonction avec celles d'astrologue, de devin, de charlatan. Le patriarche lui-même, quand il vient en Egypte, est forcé par les uns à adorer Sérapis, par les autres à adorer le Christ. Engeance, séditeuse, vaine, impérativement ! Ville opulente, riche, productrice, où personne ne vit oisif ! Les uns soufflent le verre, les autres fabriquent du papier, d'autres sont teinturiers. Tous professent quelque métier et l'exercent. Les goûteurs trouvent de quoi faire, les myopes ont à s'employer, les aveugles ne sont pas sans occupation, les manchots, mêmes, ne restent point oisifs. Leur dieu unique, c'est l'argent ! Voilà la divinité que chrétiens, juifs, gens de toute sorte adorent »⁵⁰⁹.

Dans les Synodes africains, à Rome, en 1994, on trouve exposés, dans le christianisme africain, ces mêmes tiraillements avec des habitudes païennes. L'authenticité de ce document a été mise en cause. Pierre de Labriolle trouve difficile d'accepter qu'un évêque chrétien du second siècle soit impliqué dans le culte de Sérapis ou qu'un Patriarche juif adore le Christ. Si des superstitions païennes se sont insinuées dans le culte

509 Le texte a été traduit et commenté par Renan et cite par Pierre de Labriolle, dans son oeuvre sur « La Réaction Païenne », Paris, 1934, pp.51-59. voir aussi, Griggs, Early Egyptian Christianity from its origins to 451 Leyde, 1990 pp.22 et suiv. Avec une bibliographie abondante sur notre sujet.

chrétien cela n'a jamais été par dessein délibéré et syncrétisme voulu. Il ne faudrait pas non plus oublier qu'Hadrien n'était pas un homme digne de confiance⁵¹⁰.

Saint Marc et L'Évangélisation de L'Égypte

Peut-on à ce point de notre étude échapper à la question de l'authenticité des traditions égyptiennes touchant l'apostolat de saint Marc à Alexandrie ? C'est Eusèbe de Césarée qui, le premier, rapporte, au IV^e siècle, la tradition selon laquelle l'évangéliste Marc aurait prêché la bonne nouvelle en Égypte. Dans sa rédaction écrite, Eusèbe nous renseigne en ces termes : « on dit que ce Marc fut, le premier, envoyé en Égypte, pour qu'il y prêche *l'Évangile* qu'il avait composé et qu'il établit des Eglises, d'abord à Alexandrie même »⁵¹¹.

Bien qu'on ne sache pas trop où Eusèbe aurait pu puiser le renseignement d'une évangélisation de l'Égypte et d'Alexandrie, on a supposé que ce fait était connu à Rome vers l'an 200, et qu'Eusèbe de Césarée avait pu en trouver la mention dans Jules l'Africain⁵¹². Ce témoignage a été pleinement accepté aux premiers siècles et c'est grâce à lui que le siège d'Alexandrie a été reconnu comme le troisième, après ceux de Rome et d'Antioche. Pierre du Bourguet rapporte à ce sujet : « De nombreux indices rejoignent la tradition de l'Église copte selon

510 Le texte a été traduit par Renan et cité par P. de Labriolle, dans *«La Réaction Païenne*, pp. 51.-59. Voir aussi, Gris, *Early Egyptian Christianity*, p. 22 (avec bibliographie).

511 Eusèbe de Césarée, 11,16. Voir aussi B.A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt*, pp. 137. Pour une étude documentée sur le christianisme en Égypte avant le troisième siècle, voir E. A. Juge et S. R. Pickering, "Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Third century, *Jarbuch für Antike und Christentum*, 20, 1977, pp.47-71 : « The evidence treated includes personal correspondance, letters, involving churches, official inquiries, petitions, public records, will, other contracts, etc. The earliest evidence is dated to the enrollee tar century" p.132. Pour le point de vue de la tradition copte, voir A.S.Atiya, *History of Western Christianity*, Notre Dame, Ind. Unive. Of Notre Dame Press, 1967, pp.25-28.

512 M.J. Lagrange, *L'Évangile selon Saint Marc*, Paris, 1929, p. XXV.

laquelle l'évangéliste Saint Marc aurait apporté *l'Évangile* entre 40 et 49 après J.-C. à Alexandrie avant de subir le martyre en 68. Son corps, enseveli dans l'église des Boucolies et recouvert depuis par la mer, a été dérobé en 828 par des pêcheurs vénitiens pour la future basilique saint Marc (des éléments en ont été rétrocédés en 1969 à l'Égypte par le pape Paul VI) ⁵¹³. Eusèbe n'a rien dit du martyre de saint Marc. Pierre Maraval a écrit que le tombeau de saint Marc est le plus célèbre des *martyria* de la ville d'Alexandrie. Attesté dès la fin du IV^e siècle, il ne cessera d'exercer une certaine attraction par la qualité de son titulaire évangéliste tenu pour le fondateur de l'Église d'Alexandrie, avant d'être incendié lors de la prise de la ville par les Arabes en 644. *Les Actes de Marc* développent davantage l'histoire⁵¹⁴, identifiant l'évangéliste au Marc des *Actes des Apôtres* et des épîtres pauliniennes. Dès l'envoi des apôtres en mission, Marc aurait reçu l'Égypte comme aire de prédication. *Les Actes* racontent aussi, et avec force détails, son martyre à Boucoles, quartier d'Alexandrie, la composition de son *Évangile* et l'établissement des Églises, d'abord à Alexandrie même».

Les Actes de Marc sont devenus la base principale de *l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*⁵¹⁵ et du *Synaxaire*⁵¹⁶. Elle reste encore la base

513 P. du Bourguet, *Les Coptes*, p. 14.

514 Palladius, *Histoire Lousiaque*, 45, 4. Voir notamment l'importante version éthiopienne publiée par Getatchew Hailé, *A New-Ethiopian Version of The Acts of St. Mark*, *Analecta Boll.* 99, 1981, pp. 117-134. La version grecque se trouve dans PG 115, col. 164-169. Pour plus d'indications bibliographiques, voir « The Mark Légend », *The Roots of Egyptian christianity*, Philadelphia, 1986, pp.137-145.

515 Voir notamment l'importante version éthiopienne publiée par Getatchew Hailé, «An Ethiopie Version of The Acts of St. Mark» *Analecta Boll.*, 99, 1981, pp. 117-134. La version grecque se trouve dans PG 115, col. 164-169.

516 R. Basset, « Le synaxaire arabe jacobite » (rédaction copte), *Patrologia Orientalis* 16/2, T. IV, Paris, 1922, pp. 344-347, (30 Barmoudah).

de la tradition égyptienne concernant la fondation de l'Église d'Égypte par l'évangéliste Marc⁵¹⁷.

On pensait qu'Eusèbe constituait la première source de la tradition de saint Marc en Égypte. Cette théorie a suscité des objections basées sur le fait que la fondation de l'Église égyptienne par saint Marc est une tradition rapportée par Eusèbe, mais qui ne figure pas chez ses devanciers Clément ou Origène⁵¹⁸.

Nous possédons également un fragment d'une lettre de Clément d'Alexandrie publié par Morton Smith. Dans ce fragment, il est mentionné que Marc a écrit son *Évangile* pendant le séjour de Pierre à Rome et, qu'après le martyre de Pierre, Marc est parti à Alexandrie où il a prêché son *Évangile*. Il faut noter dans le récit d'Eusèbe que le nom d'Anianos, le premier évêque à prendre la charge du diocèse d'Alexandrie est mentionné⁵¹⁹.

Une autre objection apportée au témoignage d'Eusèbe est de nature linguistique. On a remarqué qu'Eusèbe ne prend pas à son compte l'affirmation de la présence de saint Marc en Égypte, puisqu'il utilise le terme «φασιν fasin», c'est-à-dire «on dit». Un historien de l'Église égyptienne a commenté ainsi le récit d'Eusèbe : «à un examen du texte entre les lignes, on a bien l'impression qu'Eusèbe lui-même ne semble pas très persuadé du passage de saint Marc à Alexandrie et qu'il rapporte

517 Pour un bon aperçu de l'enseignement copte traditionnel sur la prédication de Saint Marc à Alexandrie, voir M.P. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte* et, surtout, le livre de l'actuel pape d'Alexandrie, S.s. Shenouda III, *Murqus Al-Rasul*, 2e éd., Le Caire, 1974, dont un bon résumé a été donné par A.S. Atiya dans *The Coptic Encyclopedia*.

518 M. Smith, *Clément of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1973.

519 . Pour plus de détails bibliographiques, voir Birger A. Pearson, « Earliest Christianity in Egypt », *The roots of Egyptian Christianity* ; voir aussi Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte...*, Liban, 1985, p.46.

la nouvelle avec un «fasin» (« on dit, on raconte ») assez impersonnel : l'extrême brièveté du récit d'un fait si important ainsi que l'absence de tout détail laissent croire qu'il a rapporté cette tradition en passant».

Lee Marshal a montré que cette façon de parler avec le « fasin φασίν »⁵²⁰ est déjà bien répandue dans la littérature grecque classique et qu'elle pourrait signifier qu'Eusèbe a pris cette information d'une source écrite déjà existante⁵²¹.

M. Roncaglia, pour sa part, a proposé une raison psychologique derrière le silence d'Eusèbe, chose qui n'est pas rare chez lui : « Que faut-il voir : une tradition assez vague puisée de sources qui n'en disaient pas davantage ou bien l'intention d'Eusèbe de ne pas donner trop d'importance «apostolique» à un siège patriarcal qui dérangeait déjà pas mal d'évêque orientaux ? »⁵²². Nous n'avons aucune raison de mettre le sérieux de l'affirmation d'Eusèbe en doute.

Marc et la Babylone d'Égypte

On a essayé de poser la question des rapports entre la Babylone d'Égypte et la première épître de l'apôtre Pierre ⁵²³. L'hypothèse n'est pas nouvelle. Elle ressort de la tradition copte et se trouve déjà rejetée

520 . Pour le sens étymologique voir P. Charantraine, *Dict. étymol. De langue grecque*, Paris, pp. 194-1196. Le terme «fasin» est bien répandu dans la littérature patristique. Il y a une différence entre les termes «φασίν» et «είδομεν». Quand l'auteur d'un document n'est pas un témoin oculaire, il utilise le terme «fasin».

521 G.M. Lee, «Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt», *Studies*

522 M. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte*, Liban, 1985, Tome 1. p. 48

523 C. Cannuyer, *Les Coptes*, Brepols 1990. Un autre point de vue souligne que "Babylon is clearly a symbolic name for Rome, and the addresses of the letter are located in north Asia Minor", voir Helmut Kuester, (GNOMAI DIAFORAI γνώμαι διάφοράι), «the Origin and Nature of diversification in the History of Early Christianity», dans James M. Helmut Koestler, *Trajectories through Early Christianity*, (Philadelphia, Fortress Press, 1971. According to them the letter of Peter was originally assigned ascribed to Paul ; the name of Peter in 1:1 is a secondary substitution for Paul, voir *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1978, 1.199. (Vol. 1 : *Die Brief des Paulus und Schriften des Paulinismus*).

par les savants ⁵²⁴. L'auteur de celle-ci, qui reste anonyme, s'adresse aux chrétiens d'Asie mineure : «Je vous écris ces quelques mots par Silvain, que je tiens pour un frère fidèle, pour vous exhorter (...), l'Église qui est à Babylone, élue comme vous...⁵²⁵

On connaît le rôle de la destruction de Jérusalem, en 587 avant J. C., en laquelle des auteurs du *Nouveau Testament* virent une représentation de Rome. Parmi ces textes significatifs est la première épître de Pierre ⁵²⁶. Mais le fait est que le *Nouveau Testament* n'use de cette dénomination que pour évoquer la Rome païenne et pour en fustiger les mœurs. Comment expliquer l'emploi de ce même terme péjoratif pour parler, en Egypte, de l'Eglise locale⁵²⁷ ? On a avancé l'hypothèse que Babylone fut le nom courant d'une ville d'Egypte, située un peu au nord de l'antique capitale de Memphis, mais sur la rive droite du Nil ⁵²⁸. Connue pour son caractère très cosmopolite, cette cité devait abriter une communauté juive. Aujourd'hui, ce lieu abrite le quartier copte du vieux-Caire et la tradition copte y situe justement un des refuges de la Sainte Famille lors de son exil égyptien⁵²⁹. Cette lettre témoignerait, dès le I^{er} siècle, d'une étroite association entre l'Egypte et Marc. S'il n'est pas exact que la première lettre de Pierre fut rédigée en Egypte, beaucoup d'exégètes sont d'avis que la seconde Lettre de Pierre, elle, a été écrite, vraisemblablement vers 125, dans le milieu judéo-chrétien d'Egypte. Elle est attestée pour

⁵²⁴ R.M. Shoucri, «La Babylone d'Egypte et la première épître de l'Apôtre Pierre », *le Monde Copte*, 17, 1990, pp. 9-10.

⁵²⁵ R. Levescme, «Babylone d'Egypte», *Dict. de la Bible*, T. 1, Paris, 1895, Col. 1358-1359.

⁵²⁶ *Ibid*, L'Épître a été attribuée à Pierre sur base, notamment, de la mention de Marc et de Babylone.

⁵²⁷ C. Cannuyer, *Le Monde Copte*, n°. 23, 1993.

⁵²⁸ *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, article «Babylone» pp. 176-179. Voir aussi C. Perrot, *Étude sur la première lettre de Pierre*, Paris, 1980.

⁵²⁹ *Ibid*, p. 176

la première fois au III^e siècle dans ce pays où on relève, d'autre part, les traces d'une abondante littérature qui se réclame de l'apôtre Pierre.

Saint Marc et l'Église égyptienne d'aujourd'hui

Les chrétiens d'Égypte sont fiers que leur église soit l'une de plus anciennes églises de l'oïkoméne οἰκομένη (univers) chrétien. Saint Marc est considéré comme le premier évêque du siège apostolique d'Alexandrie dans une chaîne ininterrompue de successions apostoliques de 117 patriarches⁵³⁰. Les historiens de l'Église égyptienne ont adopté cette tradition. L'histoire des patriarches de l'Église égyptienne a été éditée en arabe à partir des sources coptes et a été complétée par l'évêque d'Ashourneïn Sévère⁵³¹. Le passage de Marc à Alexandrie aurait eu lieu dans les années 39 et 40, 43 ou 49. L'histoire de Sévère reste aujourd'hui encore, avec le Synaxaire arabe jacobite de René Basset (rédaction copte) (*Patrologia Orientalis* 16/2, t. IV Paris, 1992, pp. 346-347 (30 Barmoudah)), la base de la tradition copte concernant la fondation de l'Église par l'évangéliste.

L'histoire de l'arrivée de saint Marc en Égypte pourrait, à partir des sources que nous venons de citer, être résumée ainsi : quand les Apôtres ont été envoyés pour prêcher *l'Évangile*, Marc a reçu ordre d'aller en Égypte et dans ses environs. Il est arrivé à Cyrène⁵³² où il a fait beaucoup de merveilles et a réussi à convertir beaucoup de gens. C'est

530 René Basset, *Histoires des Patriarches, Patrologia Orientalis* (version copte), 16-2 t.IV, Paris, 1992. Pour une étude critique de cet ouvrage capital pour la connaissance de l'histoire des Coptes, voir Johannes Den Heijer, «l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie : Recension primitive et Vulgate» *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, tome XXV11, 1985, Le Caire, pp.1-29.

531 C. Cannuyer, *Le Monde Copte*. p. 42.

532 *Le Monde Copte*, n° 2, 1977, pp. 26-27. n°5 ; F. Halkin, «Actes inédits de Saint Marc », *Analecta Bolandiana*, 87, 1969, 343-71. Faivre «Alexandrie», *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*

à cet endroit qu'il reçut une vision pour aller à Pharos, à Alexandrie ⁵³³. Marc, après avoir été salué par les frères, est arrivé en Alexandrie sur une place appelée «Mendion». Après être entré par la porte de la ville, voyant ses sandales déchirées, il décida d'aller les faire réparer. Pendant que le cordonnier était en train de réparer les sandales, se blessant, il cria : «O Dieu l'unique». Marc guérit alors la main du cordonnier qui l'invita chez lui. A la maison d'Anianus, l'Apôtre Marc commença dès lors à prêcher l'Évangile de Jésus-Christ, le fils de Dieu, le fils d'Abraham, ainsi que sur les prophéties concernant la personne de Jésus-Christ.

Le cordonnier ne connaissait pas ces écrits, mais il savait *l'Iliade* d'Homère et d'autres écrits que les Égyptiens apprenaient depuis l'enfance. Anianus est alors converti au christianisme puis baptisé avec toute sa maison. Les païens de la ville avaient entendu dire qu'un galiléen était venu pour détruire leurs idoles et qu'ils devaient mettre fin à sa vie. Mais, entre-temps, Marc avait ordonné Anianus, le cordonnier, évêque de la ville d'Alexandrie ainsi que trois prêtres et sept diacres. Après leur avoir confié l'église naissante, il repartit pour la pentapole. Après deux ans, il revint à Alexandrie pour retrouver une église florissante, dont la preuve est la construction d'une église à Boclo, près de la mer. Les païens furent furieux de l'activité de Marc. A l'occasion de la fête de Pâques que les chrétiens fêtaient le même jour que la fête païenne de Sérapis, le 29 Pharmouthi (ou 24 Avril), les païens se saisirent de Marc et l'entraînèrent dans les rues de la ville. Marc rendit grâce au Seigneur dans sa prison. Pendant la nuit, Marc fut visité par un ange du Seigneur, puis, ensuite, par le Christ lui-même qui l'encouragea. Le lendemain matin, les païens voulurent s'emparer de lui, mais Marc était décédé. La

⁵³³ *The Coptic Encyclopedia*, t. 5, pp. 1528-1533. Pour la liste de 117 patriarches d'Alexandrie, voir le travail de J. Den Heijer, CSCO, 513 (= subs 83), Louvain, 1989, sur cette œuvre, essentiellement l'oeuvre de Mawhoub Ibn Mansour, « Des Patriarches d'Alexandrie » longtemps attribuée à Sévère.

foule prit son corps et prépara un feu. Toutefois un vent très fort souffla et provoqua la peur des païens qui ne tardèrent pas à s'enfuir. Après avoir sauvé et ramené le corps de Marc à l'église, les fidèles bâtirent un tombeau⁵³⁴.

Dans l'histoire Lausiaque de Palladios, on trouve l'épisode d'un prêtre de *Galate* nommé *Philoromus* qui se rend en visite à Alexandrie pour prier dans *le Martyrion* de saint Marc⁵³⁵. En ce qui concerne la place de saint Marc dans les calendriers et martyrologues, nous citons la remarque de A. Kellner : « Ce saint, d'après une tradition universelle et constante, fut le premier évêque d'Alexandrie, et son nom se trouve sur toutes les listes épiscopales de cette ville, tout comme celui de saint Jacques sur celles de Jérusalem. Mais son nom fait complètement défaut dans tous les calendriers et martyrologues de l'Occident jusqu'au IX^e siècle, de même que dans celui de Constantinople de la même époque. Le calendrier copte le plus ancien, publié par le cardinal Mai, a malheureusement une lacune au mois d'Avril et il ne se retrouve que dans les synaxaires du IX^e siècle, publiés par le même cardinal, ainsi que dans ceux qui leur sont postérieurs ».

Doxologie égyptienne en honneur de Saint Marc

« Marc, l'Apôtre, l'Évangéliste, témoin des souffrances du Fils monogène, tu es venu et tu nous as illuminés par ton Evangile. Tu nous as enseigné le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Salut à toi, martyr ! Salut à toi, l'évangéliste ! Salut à toi, l'apôtre, contemplateur de Dieu ! (θεωρίμος O Thermos), Tes amis, les autres apôtres, s'enorgueillissent

534 S. Pearson, *Earliest Christianity...* p. 140-143.

535 *Histoire Lausiaque*, 45 ; voir aussi Maurice de Fenoyl, *Le Sanctoral Copte* (Recherches publiées)

de toi. S'enorgueillissent de toi tous ceux que tu as plantés sur la terre. Qu'ils produisent des fruits dans toutes les provinces d'Égypte⁵³⁶.

III. La pénétration du Christianisme dans La population autochtone.

Le témoignage d'Origène et d'Eusèbe de Césarée

Les origines du Christianisme en Égypte, avant le III^e siècle, sont-elles enveloppées de ténèbres ? Tous les historiens modernes occidentaux sont unanimes sur ce point. Jusqu'aux temps de l'épiscopat de Démétrios, 188/189-231, « il n'est pas encore possible de disposer d'aucune donnée historique, qui résiste à la critique⁵³⁷. Il existe quand même, vers la moitié, voire vers le début du II^e siècle, des indices de la présence de chrétiens en Égypte ; mais la question insoluble pour la critique occidentale est d'établir comment ou par qui ces quelques indices dignes de considération ont été écrits pour affirmer que des Égyptiens devinrent chrétiens⁵³⁸. Le premier indice qui montre que le christianisme a atteint la population autochtone se situe au III^e siècle. Origène est le premier à avoir parlé de chrétiens égyptiens - de race égyptienne - et à les avoir distingués des Hellènes

536 H. Keillner, *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints*, traduction de Jacques Bund. Paris-Rome, 1910, 300. Voir aussi L. Lefort, «Fragments en copte sahidique du martyre de Saint Marc», *Mélanges Charles Moeller*, Louvain, 1914, tome 1, pp. 226-231 ; Maurice de Fenoyl, *Le Sanct. Copte*, p. 142.

537 Martiniano. P. Roncaglia, *Égypte, Histoire de l'Eglise Copte*, Tome 1, Introduction Générale : *Les Origines du Christianisme en Égypte : Du Judéo-christianisme Au Christianisme Hellénistique* (I^{er} et II^e siècles), Liban, 1985, pp. 36-62. L'auteur de cette histoire, après avoir abordé la critique moderne, propose une autre démarche : «Mais laissons la critique et l'hypercritique un moment en veilleuse et essayons de réunir les éléments qui nous permettent l'explication d'une évidence : que le christianisme a bien commencé un jour en Égypte. Evidemment qu'il ne s'agit pas d'une entrée officielle, mais cachée et insensible » p.37. Voir aussi Gustave Bardy, « Les premiers temps du christianisme de langue copte », *Mélanges Lagrange*, 1940, 203.

538 Gustave Bardy, « Les premiers temps du christianisme de langue copte », *Mémorial Lagrange*. Paris, 1940, p.203.

Lorsque le Christianisme ou mieux encore, quelques idées chrétiennes, firent leur première apparition à Alexandrie, les Juifs, nous l'avons dit, jouissaient d'une considérable prospérité. Les chercheurs sont allés jusqu'à parler du christianisme juif en Egypte. A.F.J. Klijn a étudié à fond le christianisme juif en Egypte et est arrivé à la conclusion suivante : «Les premières traditions chrétiennes montrent bien que le christianisme en Egypte était de nature juive»⁵³⁹. Que Les origines de l'Eglise égyptienne soient étroitement liées à Jérusalem et au parti judéo-chrétien de Jacques, cela paraît ressortir des documents postérieurs non canoniques, issus des milieux judéo-chrétiens. La Haute-Egypte aurait été donc évangélisée par le canal de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem. D'ailleurs, nous ne devons pas méconnaître la place essentielle qu'a tenue aux origines du christianisme l'appartenance sociologique du christianisme à un milieu juif extrêmement vivant, varié et bouillonnant. En fait, l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem joue un rôle décisif jusqu'à la chute de la ville de Jérusalem, en 70. C'est cette vérité historique que nous masquent les documents officiels, tels *les Actes des apôtres*, et qu'il importe de rétablir⁵⁴⁰. Cela se comprend, car Luc, l'auteur des *Actes*, présente le point de vue de Paul. Or, le parti de Jacques, « le frère du Seigneur »⁵⁴¹ est celui avec lequel Paul n'a cessé d'être en conflit ⁵⁴². Comme, par ailleurs, il a finalement disparu après 70, le souvenir s'en est effacé. Mais cet effacement fausse l'histoire des origines chrétiennes. C'est le parti de Jacques et l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem qui

539 A.F.J.Klijn, «Jewish Christianity in Egypt», *the Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1986, pp.161-175.

540 Jean Daniélou et Henri Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, 1, « Des origines à saint Grégoire le Grand », Paris, 1963, p 32.

541 Gal. 1, 19.

542 Gal. 11, 12.

exercent l'influence dominante durant les premières décades de l'Église égyptienne⁵⁴³.

Nous avons eu l'occasion de mettre en lumière l'apport de l'hellénisme et du Judaïsme dans la formation hiérarchique et culturelle du Christianisme égyptien. Si cela correspond à une réalité historique des mieux établies, il ne faut pas pourtant négliger que la mission chrétienne a dû se tourner vers les païens égyptiens de très bonne heure, car elle ne pouvait pas ignorer les autochtones du pays. *L'Évangile des Égyptiens* trahit ce souci des milieux chrétiens établis en Égypte. Ce milieu païen qui vivait en marge de la vie citadine d'Alexandrie, à Rakote, et en dehors d'Alexandrie, était essentiellement constitué de paysans, les fellahs d'aujourd'hui de toute la Vallée du Nil. Les citadins pouvaient les mépriser ou les exploiter mais la mission chrétienne ne pouvait pas les ignorer car l'avenir de l'Église reposait sur eux et non pas sur les étrangers juifs ou grecs. Sur eux était bâtie la prospérité de l'Égypte et de l'Empire romain, mais ces deux considérations n'avaient pas encore de poids sur les décisions de l'Église⁵⁴⁴.

Eusèbe, en parlant des persécutions de Septime Sévère au début de III^e siècle, a signalé que les martyrs sont venus «de l'Égypte et de toute la Thébaidé». Il est donc peu concevable que ces martyrs soient tous des chrétiens hellénisés. Par ce récit d'Eusèbe, il est clair que l'Église égyptienne sous l'évêque Démétrios (189-231) a joué un rôle marquant notamment dans la fixation pour l'Église universelle de la date de Pâques, dans la fondation à Alexandrie, à la fin du II^e siècle, du Didascalée, école de catéchistes et de controversistes sous la direction du philosophe païen converti Pantène, puis de Clément d'Alexandrie et d'Origène, enfin, dans

543 Martiniano P. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte*, p.55.

544 *Ibid*, p.210.

l'évangélisation de l'oasis du Fayoum, où l'on a retrouvé les premiers fragments d'Évangile connus, datant du II^e siècle⁵⁴⁵.

D'autres témoignages d'importance viennent nous éclairer davantage. Dans la deuxième moitié du III^e siècle, Antoine, qui ne savait pas le grec, écoutait les écritures qu'on lisait à l'église en copte⁵⁴⁶. La lecture se faisait à partir d'un manuscrit ou bien à partir d'une tradition orale⁵⁴⁷. Dans un papyrus d'Oxyrhynchos qui date du mois de Février 304, un lecteur à l'église de Chusis, en Haute-Egypte est décrit comme quelqu'un qui ne connaissait pas les lettres (agrammatos), autrement dit ne connaissant pas le grec, et par conséquent il lisait les leçons en copte⁵⁴⁸. En fait, il faudra attendre la création du monachisme au IV^e siècle pour que le christianisme proprement égyptien apparaisse dans toute sa force.

Rhakôtis ρακοτικός d'Alexandrie

D'autres chercheurs ont proposé de trouver les premiers indices du christianisme égyptien à Rhakôtis, le quartier indigène

545 Eusebius, *Histoire Ecclésiastique*, Lib. 11 :16, c. XV11. Alain Le Boulleuc a étudié l'influence de la tradition égyptienne sur l'exégèse de Clément. Il estime que : «L'orientation particulière de sa culture grecque, fortement teintée de platonisme néo-pythagoricien, épouse ainsi chez Clément la tendance allégoriste et ésotérique du type de christianisme qu'il adopte. Il est le premier, parmi les Pères, à donner une telle ampleur à la théorie du style «cryptique», ce qu'il appelle le «genre symbolique». Celui-ci embrasse toutes les civilisations et autorise le jeu des traductions qui les fait se fondre les unes dans les autres ; Clément n'aurait assurément pas poussé si loin ses réflexions en ce domaine s'il n'avait pas été fasciné par l'écriture égyptienne. Il admire dans *les Stromates*, certaines processions rituelles et surtout l'écriture hiéroglyphique. Certes, il s'attache principalement à la présence des signes phonétiques dans ce système. La notice qu'il consacre à celui-ci dans *le Stromate V* (4,20-21) est, en dépit de sa concision, l'une des plus précises qu'aient léguées les anciens.

546 P. Du Bourguet, *Les Coptes*, p. 14.

547 Voir C.H. Robert, "Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt" *The Schweich*, lectures of the British Academy for 1977, London, 1979, p. 65. Voir aussi *L'Histoire ecclésiastique.*, VI, 1. '5 ; P. Du Bourguet, *Les Coptes*, p. 14.

548 Voir, *Saint Antoine entre mythe et légende, ctes du Colloque de Saint Antoine l'abbaye*, 1994, éd. Ph. Walter, Grenoble, 1996.

d'Alexandrie⁵⁴⁹. Comment être sûr que le quartier indigène de Rhômanos - d'ailleurs lui aussi viscéralement empreint d'hellénisme - n'ait pas pu être rapidement touché par la foi chrétienne? Dans une étude récente sur l'arrière fond social et économique du christianisme en Égypte⁵⁵⁰, Henry Green pense que les conditions socio-économiques de l'époque rendent hautement vraisemblable que les perspectives de salut proposées par le christianisme ont prioritairement séduit les juifs et les Égyptiens de la grande ville : frappés depuis 24 avant J.-C. par le « *laographia* » (capitation), dont seuls étaient exempts les habitants qui pouvaient arguer d'une citoyenneté grecque ou romaine, ils se sentaient de plus en plus relégués au rang de citoyens de seconde zone. La dégradation du tissu social engendrée par cette discrimination fiscale était de nature à engager vers le christianisme et le gnosticisme - religions d'un avenir meilleur, annonçant un royaume de justice ou de lumière - les classes les plus infériorisées parmi les juifs et les Égyptiens. Ce mouvement fut sans doute accéléré par la politique des Flaviens qui, à partir de 70 après J.-C., confisquèrent les « *ousiae* » (c'est-à-dire les concessions foncières

549 Alain Le Boulleuc constate que « à Alexandrie s'est concrétisée la fascination multiséculaire exercée par l'Égypte sur les Grecs. La forme originale prise dans cette cité par le christianisme aux premiers siècles de l'Empire romain est marquée encore par les effets de la rencontre entre de puissantes cultures. Exigence intellectuelle, érudition et esprit d'ouverture caractérisent les fortes personnalités qui apparaissent aux débuts de l'Église dans cette ville où coexistent notamment plusieurs mondes religieux», *Le Monde Copte*, n° 27-28, Limoges, 1997, pp. 111-128. Pour plus d'informations sur la place d'Alexandrie dans le christianisme égyptien, Voir Théophile Obengaega, «L'Égypte, la Grèce et l'École d'Alexandrie», *Histoire interculturelle dans l'Antiquité, aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, l'Harmattan, 2005, p.137. Il faut signaler que, dans cet ouvrage, il y a une bibliographie abondante sur beaucoup de points essentiels de notre sujet.

550 C. Roberts, *Manuscrit, Society...* p. 65. Alexandrie est un lieu propre à voir éclater des tensions entre le christianisme naissant et le paganisme. La capitale administrative du Diocèse d'Égypte est habitée par une foule de fonctionnaires de tous rangs qui, pour la plupart, sont encore des païens. Alexandrie est aussi une capitale intellectuelle, universitaire pourrait-on dire. Même si les jeunes gens désireux de faire carrière dans l'administration vont à Beyrouth pour apprendre le droit, tous fréquentent sur place, à Alexandrie, les écoles de rhétorique, de philosophie, de médecine, de sciences mathématiques et naturelles. Et fort peu de chrétiens, semble-t-il, sont chargés de ces enseignements. Alexandrie, au début du Ve siècle, au moment où Athanase et Cyrille reçoivent la charge épiscopale et Antoine part dans le désert, Alexandrie est un foyer intellectuel important. Elle est encore la «ville sainte» de l'hellénisme que Julien tenait tellement à arracher à l'erreur chrétienne.

accordées par la couronne) des autochtones. Il faut ici rappeler que les plus anciennes traces de sépultures et les plus anciens dépôts funéraires chrétiens retrouvés à Alexandrie l'ont été dans le sud-ouest de la cité, c'est-à-dire précisément sur le site du quartier égyptien de *Rhakôtis*⁵⁵¹. Christian Cannuyer part du fait de l'apparition à Alexandrie au début du II^e siècle, d'un *Évangile des Hébreux*, de tendance judéo-chrétienne, et d'un *Évangile des Égyptiens*, de caractère nettement encratite, pour conclure qu'« un christianisme aux tonalités très diverses s'était développé non seulement dans les milieux juifs (hébreux) mais aussi autochtones (égyptiens) de la métropole et, pourquoi pas, de l'arrière pays »⁵⁵².

L'âme Copte *Κοπτική ψυχή* et le nationalisme Egyptien

Notons que l'entrée du christianisme, malgré tout l'enthousiasme des chants liturgiques de l'Eglise égyptienne, n'était pas, à l'origine, une affaire qui allait de soi. R. Rémondon a signalé la suprême résistance du « paganisme »⁵⁵³ au christianisme dans l'Égypte du V^e au VII^e siècle.

551 C. Andresen, « *Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart* », 1971, pp. 439-440, note 28 et note 3 ; C. Cannuyer, *Le Monde Copte*, p. 43.

552 Roger Rémondon, « *l'Égypte et la suprême résistance au christianisme* » (Ve-VIII^e siècles) BIFAO 51, 1952, pp. 63-78. Les Pères du désert égyptien n'oublieront jamais que l'Égypte est terre des idolâtres : « Un frère demanda à l'Abba Poemen : « Que faire, car mon cœur se laisse aller s'il m'arrive de souffrir un peu ? » Le vieillard lui dit : « N'admirons – nous pas comment Joseph, encore adolescent, supporta l'épreuve en Égypte, la terre des idolâtres ? Dieu l'a glorifié à la fin. ἐν αἰγύπτῳ ἐν γῇ εἰδωλωλατρῶν », Jean – Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, Paris, 1993, p.350-351.

553 Il faut signaler que le terme «paganisme» dans ce contexte, a un sens péjoratif. le sens étymologique du terme, selon le *Dictionnaire Hachette*, 2008, p.1176, est le suivant : «nom donné par les chrétiens aux religions polythéistes». Les égyptologues parlent d'une tendance monothéiste, en Égypte, pour décrire le panthéon des dieux. Les croyances et les pratiques religieuses en Égypte pharaonique indiquent des espérances théologiques et humanistes de haut niveau. Le paganisme brut se manifeste dans les pratiques. L'Égyptien ancien était un homme qui aimait la vie et cherchait l'éternité. Un égyptologue Français distingué a écrit : «Nous pouvons maintenant adopter les conclusions d'un beau travail de M. Drioton qui semble bien avoir établi l'existence en Égypte, dès l'Ancien Empire, d'une croyance à l'unité de Dieu que personne n'aurait pu mettre en doute pour des périodes plus récentes. Peut-être cependant, son explication de la coexistence du polythéisme et du monothéisme, est-elle moins sûre. Pour lui, bien qu'elles fussent contradictoires, elles bénéficiaient d'une telle ancienneté qu'il fallait les accepter toutes deux nécessairement, tant les Égyptiens étaient conservateurs. Il nous semble au contraire que, de bonne heure, les théologiens ont dû tenter une explication. Le conservatisme égyptien exigeait en effet de ne supprimer aucun dieu existant. Mais leur raison exigeait une justification de cette attitude. Ils la trouvaient

Cela explique l'attachement de l'âme égyptienne à la religion des ancêtres. On peut se demander quels sont les mobiles psychologiques de cette résistance à la nouvelle religion. Il y a certes chez ces philosophes l'attachement de l'intelligence à la pensée et le goût de la spéculation rationnelle. Mais il y a surtout, et J. Maspero l'a excellemment démontré⁵⁵⁴, le nationalisme égyptien alors en plein réveil, la nostalgie de l'antique Egypte, la fidélité aux traditions et à la religion des ancêtres ; pour ces philosophes, être vraiment Égyptien c'est être païen, un peu comme, pour les Coptes, c'est être hérétique. Ainsi s'explique que les plus farouches défenseurs du paganisme intellectuel, au Ve siècle, soient des Égyptiens et que l'Égypte ait, jusqu'au bout, tenu sa place dans le combat. Il faut signaler que l'aristocratie et la classe aisée apprenaient le grec, tandis que les milieux populaires, plus purement coptes, suivaient volontiers Shenoudi et ses émules⁵⁵⁵. Les Égyptiens étaient fiers de leur passé, mais, une fois devenus chrétiens, ils se méfiaient des idoles des temples égyptiens car, pour les nouveaux convertis qui prennent à la lettre la parole du Psaume « Tous les dieux des gentils sont des démons », les divinités païennes ne cessent pas pour autant d'exister. Ils sont, eux, passés dans l'autre camp. Ainsi, en 485, préposés à la garde d'idoles provenant d'un temple qui venait d'être pillé, les chrétiens de l'endroit se refusent « craignant de souffrir quelque vexation diabolique en les gardant ». Le temple était le quartier général de la culture religieuse des Égyptiens et le symbole de leur fierté. Ce que Théodose avait ordonné

au moyen d'un principe d'hypostase, si l'on veut un terme philosophique. Alors que nous procédons par suppression et remplacement, l'Égyptien procédait par superposition et identification. Si sa croyance en des dieux n'était pas susceptible de modification, il pouvait admettre que ses dieux étaient des aspects particuliers d'un Dieu unique» *Etudes Carmélitaines, Magie des Extrêmes*, 1952, p.96. Voir aussi, Drioton, « Le monothéisme de l'ancienne Egypte », *Cahiers d'histoire égyptienne*, le Caire, 1949, pp.149-168. Pour le sens du paganisme chez les Pères de l'Église, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris, 1990, tome2, p.1852.

554 *Ibid*, p. 67.

555 *Ibid*, p 67

en effet, c'était d'interdire le sacrifice aux idoles, mais pas de détruire de fond en comble les temples. Or c'est pourtant ce que font quelques moines. Libanios exprime l'importance de la place du temple dans la piété populaire de l'antiquité : « Arracher à une campagne le temple qui la protège, c'est lui arracher l'oeil. C'est la tuer. C'est l'anéantir. Les temples sont en effet la vie des campagnes : c'est autour d'eux que se sont bâties les habitations et les bourgades, c'est à leur ombre que les générations sont nées et se sont succédé jusqu'à nous. C'est dans ces temples que les cultivateurs mettent leurs espérances pour eux-mêmes, pour leurs femmes leurs enfants, pour leurs boeufs, pour la terre qu'ils ont semée ou plantée. Une campagne dont le temple a été détruit, est une campagne perdue, parce que les villageois désespérés ne se sentent plus de courage de la travailler. Car c'est en vain, pensent-ils, qu'ils prendraient de la peine, puisqu'ils sont privés des divinités qui faisaient prospérer leurs travaux »⁵⁵⁶.

Mais les grands combats du Ve siècle ont lieu ailleurs, en Haute-Egypte, où se déroule, presque, une guerre religieuse. Autour de Thèbes, de Paolistes, d'Antaioupolis, « l'âme indigène reprend le dessus, une fois de plus sous la forme du particularisme » : les classes populaires adoptent l'hérésie monophysite⁵⁵⁷, et l'aristocratie, elle, « se referme dédaigneusement sur elle-même ». Le paganisme, c'est à dire la tradition religieuse de l'Égypte ancienne, était une survivance si tenace que certains Egyptiens ont vraisemblablement dû devenir musulmans sans passer par

556 Libanios, Or. XLV11, 19. cité par H.D. Saffrey, « Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 31., 1985, pp.3-19. Sur Libanios en général, cf. A. J. Festugière, *Antioche et la réaction païenne*, Paris, 1959 et P. Petit, *Libanios et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1955. Pour l'analyse des conditions sociales de la vie paysanne au temps de Libanios, cf. L. Harmand, *Libanios, Discours sur les patronages*, Paris 1955, pp.122-127.

557 Le monophysisme est une hérésie qui niait l'existence d'une nature humaine dans la personne du Christ. Les Coptes, avec les autres Eglises, ont condamné cette hérésie. Pour l'histoire des Monophysites, voir *Towards Unity, the Theological Dialogue between the Orthodox church and the Oriental Orthodox Churches*, Edited by Christine Chaillot and Alexander Belopolsky, Geneva, 1998.

le christianisme ⁵⁵⁸ bien que cette hypothèse ait été contestée par G. R. Coquin dans ses cours sur le monachisme égyptien⁵⁵⁹. Il existe donc, en Haute-Egypte, à la veille du Concile de Chalcédoine ⁵⁶⁰, une minorité païenne convaincue, préférant au baptême la fuite dans le désert. Au Sud de Philae, celui-ci est partout tenu par les Blemmyes, comme l'apprend à ses dépens un moine de Pacôme, qui était allé chercher des joncs un peu trop loin de la vallée. Au VIIe siècle, le christianisme égyptien est lui aussi condamné, malgré son triomphe. Avant même l'arrivée de son plus terrible ennemi, l'Islam, le passage des Perses ne lui est guère favorable : les Perses «avaient établi que personne ne serait plus nommé évêque de leur temps». Près d'Alexandrie, leur roi «ruina les couvents et tua tous ceux qui s'y trouvaient : il pilla ce qu'ils possédaient et ces couvents ne furent plus peuplés jusqu'à aujourd'hui» ⁵⁶¹.

La Révolution Culturelle copte d'aujourd'hui et l'Égypte Ancienne :

Il s'agit là d'une révolution qui s'est produite à plusieurs reprises, tout en douceur, dans l'histoire de la langue égyptienne pharaonique, avant même l'apparition du copte. Mais le choc constitué par l'adoption de l'écriture copte adaptée au nouveau système alphabétique rendant désormais possible l'écriture des sons, consonnes et voyelles, par la création de l'orthographe et par l'adoption de la langue parlée comme

558 Roger Rémondon, *l'Égypte et la suprême résistance*, 72. Voir aussi, Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, Sources Chrétiennes, n° 322, Paris, 1985, p.16-17.

559 G.R. Coquin, «Le monachisme égyptien» cours inédits à la Sorbonne, *EPHE*, 1990-1991. Sur l'état général des religions païennes à la veille du christianisme, voir Jérôme Carcopino, *La vie Quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. Hachette, 1939, pp. 184-210. Voir aussi F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris. 1929. ; Michel Fedou, «Christianisme et Religions Païennes, dans le Contre Celse d'Origène », *Théologie Historique* 81, Paris, 1988

560 Pour les rapports des Coptes avec le concile de Chalcédoine, voir David Olster, «Chalcédonien and Monophysite : The Union of 616», *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, tome XXV11, Le Caire, 1985, pp.93-108.

561 Synaxaire Arabe-Jacobite, Kihak, *Patrologia Orientalis*, e4p4²ce-²ce4

nouvelle langue littéraire fut autrement plus brutal. Il aurait été insupportable, impossible s'il n'avait pas été porté par l'élan irrésistible d'un changement radical de la mentalité dans la civilisation égyptienne elle-même : un changement de religion. En fait, cette révolution constituée par la création d'une nouvelle langue littéraire égyptienne s'est produite et a triomphé en Egypte parce qu'elle a été, simultanément, le triomphe du christianisme dans ce pays. D'autres conditions auraient empêché ce triomphe, impliquant, il faut en être bien conscient, l'abandon de l'essentiel d'un passé culturel, et religieux, d'une richesse inouïe ⁵⁶². Les Coptes d'aujourd'hui, en accord avec la frange la plus libérale et hellénisée des Coptes d'autrefois, conservent volontiers quelques passerelles de tolérance entre les formes les plus épurées du paganisme philosophique religieux de ce temps –là et leur foi moderne. Il leur est agréable de caresser l'idée que la religion égyptienne pharaonique, dans telle ou telle de ses manifestations épisodiques ou individuelles les plus spiritualisées, s'acheminait vers une sorte de monothéisme, évolution digne d'éloges et dont le christianisme égyptien peut, d'une certaine manière, être considéré comme l'aboutissement logique et nécessaire ⁵⁶³. La masse du peuple égyptien chrétien de ce temps –là, toutefois, de niveau culturel très fruste, n'avait ni cette sensibilité ni ces nuances dans son discernement. Animée et entraînée par des chefs à la fois politiques et religieux au jugement tranché et sans appel, tout uniment, elle ne pouvait voir dans les « dieux » de l'Égypte pharaonique et païenne qu'un ensemble abject, abominable, de « démons » et, pour tout dire, de « diables » ⁵⁶⁴.

562 *Le Monde Copte*, n° 24 Dossier « Langue et Littérature égyptienne » Limoges, 1994, pp 5-20.

563 *Ibid*, 9.

564 *Ibid*, p.9.

CHAPITRE 5

La gnose η γνωσις et le mouvement monastique

Chapitre 5

La gnose η γνωσις et le mouvement monastique

Dans une étude récente, Attila Jakab, fait une analyse remarquable de l'état de la question traitant du gnosticisme égyptien et de ses rapports avec le christianisme des premiers temps. Jakab critique un avis bien répandu parmi les historiens du christianisme primitif. Il s'agit de l'opinion, longtemps dominante, du théologien allemand Walter Bauer, formulée encore en 1934 : «le premier christianisme alexandrin aurait été hétérodoxe, et plus exactement gnostique. C'est pourquoi, après le triomphe de l'orthodoxie au tournant du IIe siècle... il aurait été rétrospectivement condamné à l'oubli»⁵⁶⁵. Mais Jakab a mis en doute cette conclusion de Bauer et il arrive à une vision plus réaliste : « Nous pouvons donc déduire qu'il y a eu un temps de «cohabitation pacifique» entre les chrétiens gnostiques ou gnosticisants et les non gnostiques au sein même des diverses communautés chrétiennes des premiers temps. Il me paraît peu probable, au moins au second siècle, que le monde

565 Attila a Jakab, "Le Gnosticisme Alexandrin aux premiers temps du Christianisme", *the Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, Leiden, 2005, 365-379. Pour une vue d'ensemble du mouvement monastique, voir R.M.Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, et la traduction française complétée, *La Gnose et Les origines chrétiennes*, Paris, 1964, livre le plus important sur les origines du dualisme spécifiquement gnostique. Voir aussi J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, 1958. Antoine Guillaumont, « Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique », *Alexandrina, mélanges offerts à Claude Mondésert, S.J.*, Cerf, 1987, pp.195-201. Voir A. Robinson et son ouvrage sur « Coptic Apocryphal Gospels, Texts and Studies contributions to biblical and patristic Littérature », vol.IV, Cambridge, 1896, p.X111. Le passage de l'ancienne religion égyptienne vers les christianisme semble avoir été réalisé en grande partie par le biais du gnosticisme, cf. E.Hammerschmidt, op. Cit. P.233 ET F.H.Hallock, *Christianity and the Old Egyptian Religion*, tome 2, 1934, p.7. Jean - Louis Bernard, dans son ouvrage «*Histoire secrète de l'Egypte*, Albin Michel, Paris, 1983, a consacré toute un chapitre pour expliquer les origines égyptiennes de la gnose. Il considère la gnose comme «l'héritage mystique d'Alexandrie», pp.265-276.

environnant ait jamais fait la distinction entre les diverses sensibilités présentes dans le christianisme »⁵⁶⁶.

Les rapports entre le mouvement gnostique et le christianisme naissant, plus particulièrement avec le monachisme égyptien, forment un chapitre essentiel de notre étude pour deux raisons : la première est à rapporter aux travaux déjà anciens de Walter Bauer qui estimait que l'Église d'Égypte s'était formée en marge de l'« orthodoxie » et que ses origines étaient marquées par le courant gnostique. N'est-il pas en effet étonnant de constater que les seuls intellectuels égyptiens qui ont eu un rayonnement particulier avant la fin du II^e siècle aient été des maîtres gnostiques, à savoir Basilide et Valentin ? Grecque de culture, l'Église d'Alexandrie était gnostique aux yeux des partisans de cette thèse qui fut principalement critiquée par H. L. Bell et C. H. Roberts⁵⁶⁷.

La deuxième raison qui justifie à nos yeux l'étude du mouvement gnostique réside dans le fait que les manuscrits de Nag Hammadi, pour la plupart des textes gnostiques, ont été retrouvés dans la région d'un monastère pacômien, ce qui a pu inciter certains chercheurs à reprendre

566 *Ibid*, p. 365-366.

567 Pour l'histoire détaillé de mouvement gnostique, voir l'étude de Julien Ries, « Les recherches sur le Gnosticisme », *Dictionnaire des Religions*, PUF, 1984, pp.651-658. Voir aussi M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Nouvelle Clio, PUF, 1968, pp.289-307. H. I. Bell, «Evidences of christianity in Egypt during the Roman period» *Harvard Theological Review* 37, 1944 p.135 et suivantes. C. H. Robert, « Early Christianity in Egypt », *Journal of Egyptian Archeology*, 40, 1954, p.92 et suivantes. Pour les recherches les plus récentes sur le mouvement gnostique en Égypte, voir la partie consacrée à La gnose et le manichéisme, *Actes du huitième congrès international d'études Coptes*, Paris, 28juin -3juillet 2004, volume I, pp.799-920 (avec une bibliographie actualisée). Voir aussi, R. Van Den Broek, « Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity », *Nag Hammadi and Manichaeon Studies*, XXXIX, Brill, Leiden, 1996. J. D. Dubois, «Le christianisme gnostique égyptien et les hérésies à l'aube du christianisme (IIe-IIIe s.) dans B. Descouleurs § R. Nouailhat (éd.) *Approches des religions de l'Antiquité*, CNDP-Desclée de Brouwer, Paris, 2000, pp.179-197 et 199-213

la question des rapports éventuels entre le gnosticisme et le monachisme chrétien ⁵⁶⁸.

Cette interrogation s'est vue légitimée lorsque John Barns a affirmé que quelques uns de ces manuscrits gnostiques avaient été réalisés dans un monastère Pacômien, donc, par des moines pacômien ⁵⁶⁹.

I. La gnose et l'Orthodoxie

La gnose (en grec γνώσις gnosis) veut dire connaissance ⁵⁷⁰. Il convient de faire d'abord une remarque d'ordre linguistique. Au cours des deux premiers siècles, le terme de «gnose» fut couramment utilisé par les auteurs chrétiens pour désigner une connaissance religieuse approfondie portant sur les mystères les plus élevés de la foi, notamment celui du Salut du monde par la croix du Christ. C'est une telle gnose qu'évoquait saint Paul lorsqu'il demandait à Dieu : « C'est pourquoi je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. Qu'il daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'Amour, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (gnosis), et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » (Éphésiens 3, 14-19).

568 Sur l'état de la question, voir Armand Vielleux, « Monasticism and Gnosis in Egypt », *The Roots of Egyptian Christianit*, pp. 271-306

569 . J. Barns, «Greek and Coptic Papyri from The Covers of The Nag Hammadi Codices», *Essays*

570 Baily, *Dictionnaire Français –Grec*, p.412.

C'est cette connaissance qui sera à la base du message chrétien. La connaissance de Dieu dans *la Bible* et chez les Pères de l'Eglise est une relation sacramentelle faite par une communauté en communion ⁵⁷¹.

Louis Bouyer a essayé de présenter le fondement biblique et le développement patristique de la connaissance dans son ouvrage «*Gnosis, la connaissance de Dieu dans l'Écriture*». Connaître Dieu comme nous en avons été connu, (1 Co. 13, 12), de toute éternité, voilà, selon saint Paul à quoi le chrétien doit tendre et il est très significatif qu'il ait formulé cette conclusion pour terminer son hymne à la charité, c'est-à-dire à «l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné» (Rm 5, 5). Cette connaissance de Dieu dans les Écritures, qui se développe d'un prophète à l'autre et de saint Paul à saint Jean, avec une continuité non moins frappante que sa fécondité, est exactement ce que les premiers Pères de l'Eglise ont appelé «*γνωσις*»⁵⁷².

1. Irénée de Lyon et la Gnose hérétique

L'œuvre d'Irénée est l'une de nos sources principales concernant la Gnose hérétique ⁵⁷³. Il ne dénonce pas la gnose orthodoxe que nous venons d'évoquer, mais bien sa caricature, ce que saint Paul appelait déjà la «pseudo-science» quand il s'adressait à Timothée : « O Timothée, garde le dépôt. Évite les discours creux et impies, les objections d'une pseudoscience. Pour l'avoir professée, certains se sont écartés de la foi»

571 L. Cerfaux, « Gnose préchrétienne et biblique » *Dictionnaire de la bible*, Supplément. t. III, 1938, pp. 659-702. Voir aussi, H. C. Puech, Où en est le problème du Gnosticisme, *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXXIX, 1934-1935, pp. 137-158, 295-314.

572 Pour les origines du gnosticisme, voir «Les origines du gnosticisme», *Nouvelle Histoire de l'Eglise, Des origines à Grégoire le Grand*, Le Seuil, Paris, tome, 1, pp.78-98.

573 . Irénée De Lyon, *Contre les Hérésies : Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, traduction Française par A. Rousseau, 2ed. Cerf, 1985, v. 10 ; voir aussi, Fr. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, 1987 pp. 480 sq.

(I Tim, 6 -20) ⁵⁷⁴. Ces personnes qui se sont écartées de la foi se sont appelées « gnostiques », c'est-à-dire les « connaisseurs ou les gens de la compréhension ». La connaissance qu'ils recherchent n'est ni une connaissance philosophique, ni une connaissance intellectuelle, mais une connaissance libératrice et rédemptrice, une connaissance religieuse accordée par une sorte de révélation ⁵⁷⁵. Celle-ci est accessible seulement aux élus qui sont capables de la recevoir. Elle a un caractère ésotérique certain. Tous les systèmes gnostiques cherchent à acquérir cette connaissance qui est accessible au travers d'un système de pensée.

Les gnostiques établissaient une sorte d'opposition entre la foi et la connaissance, ce qui a suscité des polémiques entre eux et l'Église primitive ⁵⁷⁶. Prenons, à titre d'exemple, le commentaire de saint Irénée sur la formule paulinienne, «la science enfle, mais la charité édifie» (I Cor, 8, 1) : « Ce n'est pas que Paul attaque la véritable gnose de Dieu, sinon il s'accuserait lui-même, mais il savait qu'il en était certains qui, sous prétexte de gnose, manqueraient à l'amour de Dieu » ⁵⁷⁷. C'est pour cette raison que la connaissance et l'amour sont tellement liés dans la Bible et chez les Pères.

La deuxième dimension de la pensée des gnostiques concerne leur conviction que cette « science » a pour origine une tradition secrète venant du Christ et des Apôtres et qu'elle a été transmise, en grand mystère, par et pour un petit groupe d'initiés. On voit d'emblée que cette manière de diviser les fidèles et de réserver la perfection à une poignée

574 Le texte grec de ce verset est le suivant « Ω Τιμόθεε, τήν παρακαταθήκην φύλαξον, έκτρεπόμενος τάς βεβ'ηλους κενοφωνίας και άντιθέσεις τής ψευδωνύμου γνώσεως, ήν τινες έπαγγελλόμενοι περί τήν πίστιν ήστόχησαν».

575 ' L. Bouyer, Gnosis, *La connaissance de Dieu dans l'Écriture*. Cerf, 1988.

576 Jean Zizioulas, *L'Être Ecclésial*, Ed. Labor et Fides-Perspective Orthodoxe, 1981.

577 *Ibid*, p. 147, «*Connaissance et amour*» et p.33

de privilégiés mettait en question le trait principal du salut chrétien qui est son universalité, son caractère de «bonne nouvelle» adressée à tous les hommes. En effet — et Irénée insistera là-dessus — si le salut est un Don divin radicalement gratuit pour tous, il est aussi une offre destinée à tous et que tous sont appelés à accueillir dans un libre don d’eux-mêmes au Seigneur qui les sauve ⁵⁷⁸.

2. La Gnose et le mouvement monastique

La question des rapports entre les gnostiques et les moines s’inscrit dans le cadre plus large des rapports entre le gnosticisme et le christianisme ⁵⁷⁹.

On a considéré pendant longtemps le mouvement gnostique comme un phénomène avant tout chrétien, c’est-à-dire comme une déformation de la doctrine chrétienne par des éléments provenant de la philosophie grecque ou de la religiosité hellénistique.

Le fondateur de la recherche sur la gnose est l’historien Ferdinand Christian Baur (1792-1860) qui a essayé d’isoler le christianisme des gnostiques. Adolph Von Harnack (1851-1930) a lui aussi largement contribué à la recherche sur le gnosticisme. Dans son œuvre *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, il a donné au gnosticisme du II^e siècle une place importante dans l’histoire du dogme chrétien. Le gnosticisme, pour Harnack, est une hellénisation du christianisme. Au cours de ses recherches, cet auteur a accepté la contribution du Judaïsme au mouvement gnostique, mais il a choisi le christianisme comme cadre de recherche pour ce qui concerne la Gnose.

⁵⁷⁸ «La gnose orthodoxe». Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, livre 11 SC, chap. XXXIX, paragr. 1

⁵⁷⁹ M. Simon et A. Bcnoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*. Nouvelle Clio, Paris, 1985, en particulier le chapitre VI. «*Les origines du gnosticisme*» pp. 275-288 (avec une bibliographie).

Les recherches ont pris un tour nouveau avec les travaux du Wilhelm Bousset et de Richard Reitzenstein. Ces chercheurs représentent l'école de l'histoire des religions ou école comparatiste que nous avons déjà évoquée. Par leurs travaux, la conception classique des origines du gnosticisme qui était cherchée jusqu'alors du point de vue de la chrétienté, a été bouleversée dans son fondement. W. Bousset a tenté d'expliquer l'origine de la Gnose comme un mélange de conceptions religieuses déjà présentes en Iran avant le christianisme. Ainsi, en s'attachant à l'étude des formes et des manifestations de la pensée religieuse dans l'Antiquité, les tenants de cette école de la « Religionsgeschichte » sont arrivés à la conclusion que la Gnose fut, dans son essence, un mouvement religieux non chrétien. Richard Reitzenstein, considéré comme l'un des plus grands chercheurs sur la Gnose, a continué les travaux de Bousset et est arrivé à la conclusion que la Gnose provenait des cultes à mystères iraniens et qu'elle s'enracina dans tout l'Orient.

3. Évagre le Pontique (345-399) et la Gnose

Dans un ouvrage de base pour ce qui concerne la littérature gnostique, Michel Tardieu et Jean-Daniel Dubois ont consacré un chapitre à l'étude de l'histoire du mot « gnostique »⁵⁸⁰. Déjà, pour ce mot, M. Tardieu propose plusieurs sens. Celui qui nous concerne le plus est le sens « évagrien ». Evagre est un moine d'Asie mineure, de tendance origéniste, qui est venu séjourner dans le désert égyptien au VI^e siècle. C'est le « philosophe au désert », pour reprendre le titre d'une étude d'Antoine Guillaumont⁵⁶⁵. Il s'agit d'un intellectuel qui a essayé de rendre plus logique « la folie de la croix » reçue par les moines égyptiens. « Autour d'Évagre se groupèrent quelques autres moines qui se distinguaient par leur goût de la spéculation intellectuelle de la masse des autres, généralement incultes »

580 M. Tardieu, J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris

écrit A. Guillaumont ⁵⁸¹. Le problème fondamental qui se pose à propos de l'œuvre d'Évagre est de savoir dans quelle mesure elle reproduit l'enseignement traditionnel des « Pères » du désert et dans quelle mesure elle est le fruit d'une spéculation personnelle nourrie de la vaste culture d'Évagre et de la lecture assidue qu'il avait faite de l'œuvre d'Origène. Nous nous contentons d'étudier le sens du mot « gnostique ». Évagre a écrit sur ce sujet trois ouvrages essentiels qui sont le *Traité Pratique*, le *Gnostique* et les *Kephalaia Gnostica* ¹¹. Dans le titre même de ces ouvrages réapparaît la distinction platonicienne entre *praktikê* Πρακτικη et Γνωστική *gnostikê*. Elle se définit ainsi chez Évagre : « La pratique est la méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée «Παθητικόν *pathétikon*» de l'âme ». Et réprimant les passions liées au concupiscible (Επιθυμία *épithumia*) et à l'irascible (Θυμός *Thumos*), cette praktikê permet au moine — le gnostique — d'atteindre l'impassibilité (απάθεια *apatheia*) qui lui ouvre la gnostikê ou la contemplation de Dieu, amour et unification. La «vie pratique» prépare et conduit à La « vie gnostique », la gnostikê ⁵⁸². L'articulation de la praktikê et de la gnostique est un point essentiel de la pensée d'Évagre, et il importe de la bien comprendre pour se faire une juste idée du système ⁵⁸³. Par l'intermédiaire d'Évagre,

581 A. Guillaumont crut pouvoir trouver des points communs entre Evagre et les moines coptes. Il écrit en ces termes, « Si le moine est trop souvent dérangé. Evagre lui conseille de changer de lieu, de pratiquer le «dépaysement», la xénitéia, et cela pour sauvegarder son hésychia : «Sois comme un bon marchand jugeant de tout par rapport à l'hésychia, t'attachant à tout ce qui la procure et la conserve». Mais que ce motif ne devienne pas un prétexte à vagabondage ; le moine ne doit qu'exceptionnellement quitter sa cellule ; il est comme le vin contenu dans une cruche : si on la laisse tranquille, il se repose et devient limpide... Sur ce point, l'enseignement d'Evagre est pleinement conforme à celui des moines égyptiens, qui n'ont jamais beaucoup goûté le monachisme itinérant en honneur chez les Syriens », « un philosophe au désert, Evagre le Pontique », *Aux origines du monachisme chrétien*, pp. 185-212. Voir aussi « Le Gnostique, chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre Le Pontique », *Spiritualité Orientale*, Abbaye Bellefontaine, 1996, pp.151-160.

582 A. et Claire Guillaumont, *traité pratique ou le moine*, Sources Chrétiennes, Paris, 1971 *Kephalaia gnostica*, *Patrologia Orientalis*, T. 28, fasc. 1, 195818 ; « *traité pratique* », M. Tardieu, p.30, A. Guillaumont, *un philosophe au désert*, p. 198

583 M. Simon, A. Benoît, *Le Judaïsme et le Christianisme*, p. 279.1945, Cerf, 1986. Voir aussi, M. Tardieu, *Écrits Gnostiques*, Codex de Berlin, Cerf, 1984, *Ibid*, p. 187

cette terminologie entrera dans la littérature spirituelle byzantine et cela jusqu'à Syméon, le Nouveau Théologien.

Evagre et l'âme égyptienne

Evagre (345-399) est un moine d'Asie mineure⁵⁸⁴. Selon les sources égyptiennes il était un disciple du saint Macaire né dans la région du Pont. Saint Basile l'a ordonné lecteur. Saint Grégoire de Nazianze l'a ordonné diacre et l'a amené avec lui au Concile du Constantinople pour réfuter les hérétiques. Il est arrivé en Egypte dans les années 382. Il a séjourné dans la montagne de Nitrie et puis dans la région des Cellules où il passa quatorze ans. On dit qu'il a refusé l'épiscopat proposé par le patriarche Théophile. Il s'est endormi dans le Seigneur en 399 à l'âge de 55 ans. Il est considéré par les Coptes comme étant le premier moine à écrire sur la théologie sacramentale. Des fragments coptes ou arabes traduits du copte nous sont conservés à Berlin⁵⁸⁵. Comme Il a séjourné dans le désert égyptien, son témoignage est précieux pour notre propos, dans la mesure où il écrit au travers d'une cohabitation réelle avec les moines coptes. Dans un apophtegme copte, Evagre nous donne une dimension essentielle de l'âme copte : « dans les débuts de l'Abbé Evagrius, celui-ci alla chez un vieillard et lui dit : Abbas, dis-moi une parole, comment me sauverai-je ! Et le vieillard lui dit : Si tu veux te sauver, sois sans présomption ; si tu vas chez quelqu'un, ne parle pas d'abord avant qu'il t'interroge. Et lui (Evagre), frappé par ces paroles, se prosterna devant le vieillard en disant : Pardonne-moi, en vérité, j'ai lu beaucoup de

584 J. Gribomont, «Evagre Le Pontique», *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme ancien*, tome I, Cerf, 1990, pp. 932-933.

585 L'association Saint Marc pour les études de l'histoire, La tradition de la Littérature copte, par Le prêtre Shenouda Maher et Dr. Youhanna Nassem (En Arabe) ; Le Caire, 2003, p.225. Voir aussi, Samir Khalil, « Evagre le Pontique dans la tradition Arabo-copte », *Actes du IV^e Congrès Copte* tome II, ed. Julien Ries et M. Rassart deberghe, *PIOL* 41, Louvain, 1992, p. 133-139.

livres, mais je n'ai jamais connu la sagesse»⁵⁸⁶. Il faut noter que le texte copte des Apophtegmes n'utilise pas le terme grec (σοφία Sofia) pour désigner la sagesse, mais un terme copte (ⲧⲓⲩⲧⲱⲃⲓ Timitsabi). La réponse d'Évagre révèle l'attitude de l'âme copte vis-à-vis des livres et de la culture. Le copte se méfie de la science abstraite.

Évagre n'est pas un moine égyptien. Il ne représente pas l'âme égyptienne de ces moines. Il est lui-même conscient de la grande différence entre ces moines égyptiens et ceux d'autres pays. Dans un apophtegme arménien, nous pouvons constater la particularité de la vie monastique égyptienne: «Quand Évagre vint en Egypte et vit les façons de vivre des Pères qui étaient là, il s'étonna et dit à un grand ancien : «Chez les Grecs, pourquoi n'y a-t-il pas une telle ascèse et un tel discernement ? L'ancien dit : «A cause de l'orgueil, car cette passion leur a ôté le mérite et a mis à la place la *logomachie* λόγομαχία» »⁵⁸⁷. Cela se vérifie dans la mesure où les écrits monastiques égyptiens nous mettent en contact avec une forme de piété monastique qui ne se trouve pas placée sous l'influence étouffante de la théologie ascético-mystique d'Évagre, et qui, de ce fait, n'est pas exposée à la dangereuse « unilatéralité » du spiritualisme hellénistique⁵⁸⁸.

586 M. Chaîne, *Le Manuscrit de la version Copte des apophtegmes*, Le Caire, 1960, p.95.

587 *Les Sentences des Pères du désert*, Nouveau Recueil, Solesmes, 1977, Arm. 11, 143, p. 263. Logomachie est une référence implicite à la philosophie.

588 R.p. Heenrich Bacht, S.J., «Pacôme et ses Disciples», *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Collect. Théologie No. 49, 1961, pp. 39-71. «Il ne faut pas oublier que les Pacômiens, au témoignage de la *Vie de Pacôme*, étaient vivement opposés à Origène lors de la première controverse origéniste qui, comme on sait, éclata entre les groupes des moines de Scété et le Patriarche Théophile. Ce n'est pas un hasard si, dans la spiritualité Pacômienne, les catégories si caractéristiques d'Évagre (Apatheia, hesychia, distinction entre praxis et theoria) ne jouent aucun rôle. C'est au contraire par là que se révèle l'origine toute différente de la spiritualité Pacômienne», Ibid, pp. 41-42.

4. La Gnose et les manuscrits de Nag Hammadi

Si l'importance du gnosticisme ou plus précisément du courant chrétien gnostiquisant a toujours été mise en avant pour l'histoire du christianisme au second siècle ap. J.C. à Alexandrie, elle s'est encore largement accrue à la suite de la découverte des écrits gnostiques de Nag Hammadi, vers la fin de l'année 1945⁵⁸⁹. C'est ainsi qu'en 1968, J.E.Ménard, dans un article sur les origines de la gnose, pouvait écrire presque en guise de conclusion que « les gnosés du II^e siècle et les originaux vraisemblablement grecs des textes gnostiques coptes de Nag Hammadi sont nés dans un milieu alexandrin »⁵⁹⁰.

Au mois de Septembre 1947, Jean Doresse part pour l'Égypte. Après avoir été informé de la chose par Togo Mina, il commence lui-même un examen attentif des textes. A son tour, J. Doresse informe le directeur du Département des Antiquités égyptiennes du Louvre Etienne Drioton, ainsi que l'historien des religions Henri-Charles Puech⁵⁹¹.

589 P. H. Poirier, «La bibliothèque copte de Nag Hammadi : sa nature et son importance», *Studies in Religion, Sciences Religieuses* 15, 1986, pp. 303-316.

590 J. E. Menard, « Les origines de la gnose », *Revue des Sciences Religieuses* 42, 1968, pp.24-38. Le 4 Octobre 1946 ou 1947, Togo Mina, le conservateur du musée copte du Vieux Caire, achète pour 250 £ égyptiennes (actuellement entre 2007 et 2010 cette somme est l'équivalent de 100.000 Euros) un papyrus qui venait de la région de Nag Hammadi en Haute-Egypte. Il s'agissait du codex III de la fameuse bibliothèque gnostique de Nag- Hammadi. Au mois de Décembre de la même année, il montre ce codex à deux orientalistes français, François Daumas et Henri Corbin, chercheurs bien placés pour démontrer le caractère gnostique du papyrus à partir d'un livre intitulé *le Livre secret de Jean*. De retour à Paris, F. Daumas informe Antoine Guillaumont de sa découverte et commence à préparer son édition.

591 . Les pages du codex ont été mises derrière des vitrines par sécurité. La presse égyptienne publie la nouvelle dès janvier 1948. Le monde scientifique n'apprend la nouvelle qu'en Février 1948 à la suite d'un compte rendu présenté par Puech et Doresse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, qui affirme que la spiritualité des Homélie de saint Macaire est celle du cœur, tandis que celle d'Evagre est une spiritualité de la raison(νοός). Ce compte-rendu de Paris suivi d'un autre rédigé quatre semaines plus tard par Togo Mina dans *le Bulletin de l'Institut d'Égypte* marque le début d'une nouvelle époque de recherche sur la Gnose. Voir aussi, Andrew Louth «*The origins of the christian tradition*», Oxford, 1981. Voir aussi, Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, pp. 135-138.

Le lieu de la découverte

« It is no doubt this stance, rather than the myths and doctrines of the texts themselves that explains the association of the Nag Hammadi library with Christian monasticism, where the withdrawal from the world into a commune in which utopia could be anticipated was strikingly similar to the Gnostic way of life. It may be no coincidence that the Nag Hammadi library was discovered in sight of the Basilica of Saint Pachomius, the founder of Christian monasticism) ⁵⁹². Nag Hammadi est une ville égyptienne à 127 km au nord de Louxor en suivant la rive gauche du Nil, près de laquelle furent découverts les 51 ouvrages Coptes, en Sahidique pour la plupart, écrits sur papyrus reliés en codex. Ils sont de tendance chrétienne gnostique pour la plupart. Ces documents ont été découverts plus précisément à 15 km de Nag Hammadi, près du hameau de Hamra Dom sur la rive droite du Nil, vers l'intérieur des terres, au pied des falaises appelées Jebel El-Tarif. Ce lieu n'était pas très éloigné du Chénoboskion où saint Pacôme avait fondé ses premiers monastères au IV^e siècle. La proximité de la découverte par rapport aux sites monastiques et la date de la découverte sembleraient infirmer l'hypothèse selon laquelle le déclin du gnosticisme en Egypte coïnciderait avec le progrès du monachisme chrétien⁵⁹³.

Après avoir réussi à déchiffrer certains des fragments des papyri formant le cartonnage de ces reliures, le papyrologue John Barns s'aperçu qu'ils provenaient des monastères pacômiens de Haute-Egypte et qu'ils dataient du IV^e siècle ⁵⁹⁴. Chénoboskeion, ou chenoboskeia, le nom classique du site aujourd'hui appelé Nag-Hammadi, est mentionné

⁵⁹² *The Nag Hammadi Library translated into English under the Editorship of James M. Robinson*, Brill, 1984, p.10.

⁵⁹³ Kurt Rudolph, *Gnosis*, p. 34-52.

⁵⁹⁴ James M. Robinson, *the Nag-Hammadi Library*, Leiden, 1984, pp. 1-25.

dans la Vie de saint Pacôme. On y parle du baptême du saint et de son retour pour visiter les moines d'un monastère.

On ignore pourtant quelle était la relation, exacte entre les moines de Chénoboskion et ces manuscrits, étant donné que les moines égyptiens étaient hostiles à toute tendance hérétique. Théodore, le successeur de Pacôme, ordonna la traduction en copte de la célèbre lettre vestale d'Athanase (367 après J.-C, qui marque un jalon décisif du canon du Nouveau Testament et dénonce quelques ouvrages hérétiques ⁵⁹⁵.

Gedaliehu G. Stroumsa a publié une étude intitulée «Ascèse et gnose, aux origines de la spiritualité monastique»⁵⁹⁶, où il a tenté, après avoir exposé les différentes thèses sur la question, de comparer les tendances encratites des gnostiques et l'ascèse chrétienne : « L'ascèse chrétienne n'empêchera... pas, en principe, et ce malgré quelques exceptions, le rejet total du monde et du corps » ⁵⁹⁷. Saint Antoine avait lui aussi déjà condamné les excès sans discernement : « certains ont broyé leur corps dans l'ascèse, mais, manquant de discernement, ils se sont trouvés loin de Dieu » ⁵⁹⁸. Le mysticisme des écrits gnostiques est clair quand on mit sur la bouche du Jésus dans l'Évangile du Thomas les mots suivants « Whoever finds the interpretation of these sayings will not experience death » ⁵⁹⁹.

595 29 A. Veilleux, «La vie de saint Pacôme selon la tradition copte», *Spirit. Orient.* No. 38, 1984, p.224

596 *Revue Thomiste*, Oct. Dec. 1981, pp. 557-573

597 *Ibid* p.567.

598 VA 45.

599 James Robinson, *Nag Hammadi Library*, p.1.

II. L'Attitude du monachisme face à la gnose

1. L'ascèse et les Apophtegmes

La littérature patristique, en particulier les textes issus du monachisme ancien, nous livrent toute une série d'avertissements contre l'ascèse extrémiste et radicale, ainsi que des condamnations sévères relatives au désir d'être libéré du corps. Les Pères du désert égyptiens avaient une conception très noble de la nature et de l'œuvre de la main des hommes : « Abbas Daniel disait que, quand Abba Arsène entendait dire que toutes les espèces de fruits étaient mûres, il disait de lui-même : «Apportez-m'en». Et il goûtait une fois seulement un peu de toutes en rendant grâce à Dieu »⁶⁰⁰. L'anachôrêsis des ermites du IV^e siècle n'était pas un but en soi, mais un geste qui prenait sa source dans des tensions d'homme à homme. Le message ascétique chrétien, par opposition à celui des gnostiques, tirait sa force de ce qu'il avait résolu ces tensions. Pour cette raison, les Pères de désert accordaient la plus méticuleuse attention à ces liens qui liaient les hommes de façon désastreuse à d'autres hommes, et non aux liens qui liaient les âmes des hommes à leurs corps⁶⁰¹. La preuve peut être observée dans cet apophtegme attribué à Abba Moïse : «Un jour à Scété fut donné un commandement : jeûnez cette semaine. Or il se trouva que des frères vinrent d'Égypte chez Abba Moïse et il fit pour eux un peu de cuisine. Voyant la fumée, les voisins dirent aux clercs : « voici que Moïse a violé le commandement en faisant cuire quelque chose chez lui ». Ceux-ci dirent « Quand il viendra, nous-mêmes lui parlerons». Le Samedi venu, les clercs, sachant la pratique excellente d'Abba Moïse, - il manque ici un fragment – dirent : « tu as laissé tomber le commandement des hommes et gardé celui de Dieu

600 Dom Lucien Regnault, *A l'écoute des pères du désert aujourd'hui*, Solesmes, 1989

601 P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, p. 170.

! »⁶⁰². Chez les Pères du désert, l'homme compte plus que son corps. Nous sommes ici devant une caractéristique essentielle de l'âme égyptienne, à savoir, sa gaieté et sa sociabilité. Un témoin contemporain de cette vie nous raconte : « Il n'est pas nécessaire de vivre longtemps en Egypte pour remarquer la sociabilité de ses habitants, leur besoin de contacts, d'échanges avec les autres »⁶⁰³. C'est encore un trait qui a été relevé par Amelineau : « La race égyptienne a été l'une des plus enjouées qui aient passé sur le globe. Depuis l'Antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, les Egyptiens ont été de petits enfants à un degré éminent »⁶⁰⁴. Un apophtegme nous montre que, face à l'encratisme gnostique, l'ascèse chrétienne et, en particulier, celle développée par les premiers moines qui sont, sociables égyptiens, de grands enfants fort amis du plaisir et de la joie, apparaît comme profondément différente, dans son fondement, son caractère et ses implications : « Un frère aux cellules (Keller) apporta ses pains frais et invita à une table des vieillards ascètes. Chacun mangea deux pains et s'arrêta. Mais le frère, qui savait la fatigue de leur ascèse (ἀσκήσις assis), insista en disant : « Par le Seigneur, mangez aujourd'hui jusqu'à satiété ». Et ils mangèrent chacun dix autres pains. Voilà donc combien ces vrais ascètes mangeaient, à cause de Dieu, et deçà de leurs besoins »⁶⁰⁵. Ce que les Pères égyptiens cherchent à chasser, ce n'est

602 D.L. Regnault, *A l'écoute des pères...*, p. 24 ; Lucien Regnault, *La vie Quotidienne des Pères du Désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette, 1990, p. 30.

603 E. Amelineau, *Contes et romans de l'Egypte chrétienne*, Paris, 1888, p. VI.

604 *Ibid*

605 Jean-Claude Guy, S.J. « Les Apophtegmes des Pères », *Sources chrétiennes*, n° 387, Cerf, Paris, 1990, p. 224-225, n° 77. Dans un autre Apophtegme, nous notons l'essentiel de la vie communautaire des moines égyptiens : « Abba Silvain et son disciple Wacharie se rendirent un jour dans un monastère. On les fit manger un peu avant de prendre la route. Et lorsqu'ils furent dehors, son disciple trouva de l'eau sur le chemin et voulut boire. Abba Silvain lui dit : « Zacharie, c'est jeûne aujourd'hui. » Celui-ci lui dit : « N'avons-nous pas mangé, père ? » Le vieillard répondit : « Cette nourriture venait de la charité (ou bien nous avons mangé pour l'amour aux frères Εκεινο το φαγειν τ ησ αγαπησ εστιν ; mais nous, gardons notre jeûne, mon enfant ». *Les Apophtegmes des Pères, Sources Chrétiennes*, 187, Paris, 1993, n° 48, pp.210-211.

pas le corps mais l'orgueil et la gourmandise car elle est la mère de la fornication ⁶⁰⁶. Nous comptons revenir sur ce sujet, en particulier à cette différence capitale entre l'ascèse chrétienne et l'ascèse gnostique et hellénistique, dans le chapitre consacré à saint Antoine, le père des moines. L'ascèse monastique enfin a des implications psychologiques et sociologiques fort différentes de celles de l'encratisme gnostique. Sur le plan psychologique, le moine ne vise pas, par l'ascèse, comme nous l'avons déjà montré, à sauver son âme au détriment de son corps, qualifié d'ennemi par le gnostique. Son but n'est pas la dissociation du mélange impur entre l'âme et le corps. Bien au contraire, le manque de soucis (ἀέριμνία, amerimnia), la libération des passions (apatheia) et le calme équilibré de l'hésychia ne pourront être atteints que lorsque le moine aura réussi, comme on le dit dans la psychologie moderne, à « intégrer sa personnalité », à devenir un, à unifier son cœur et à n'occuper son esprit qu'avec la seule pensée du Christ et de ses frères. Les Pères du désert ont découvert les rapports entre l'état psychique et celui du corps, entre l'orgueil qui est une tendance de l'âme et l'impureté du corps : « Si l'impureté fait la guerre à ton corps ou à ton cœur, cherche la cause qui a déclenché la guerre et corrige-la ; ce sera l'excès de nourriture ou de sommeil, l'orgueil, le fait de te croire meilleur qu'un autre ou encore le fait d'avoir jugé un pécheur. Car, hors de ces cas, l'homme n'est pas tenté par l'impureté ⁶⁰⁷. Le frère est protégé par son frère, comme une ville par sa citadelle »⁶⁰⁸. L'autre n'est pas l'enfer chez les moines Coptes.

606 *Ibid*, p. 210

607 *Les sentences des pères du désert*, nouveau recueil, Solesmes, 1970, p. 120, N 592/24

608 *Ibid*, p. 224.

2. Le sens du terme «Μοναχός»⁶⁰⁹

A. Guillaumont a bien montré que le terme «Monachos» μοναχος vient du terme syriaque «Ihidaya» et de sa racine «Hadh», un, qui était interprété dans ce sens de l'unique dans son unité, dans les textes connus, grecs, coptes ou syriaques.

Le terme «Μοναχός Monachos» signifie «seul, unique, simple». Le monachos est, en principe, celui qui ne veut pas être «partagé», divisé, qui veut être tout entier au Seigneur, pour le prier et le servir «sans tiraillements»⁶¹⁰. Une différence radicale existe donc entre le moine chrétien et le gnostique hérétique. Le père Matta Al Maskine le fondateur du monastère Saint Macaire dans le désert de Scété en Egypte a écrit que le moine, en sortant du monde, ne part pas seul pour lui-même mais il sort en prenant ou en portant en lui le monde, les hommes, les soucis du monde. Là réside le sens de la «sortie d'Egypte»⁶¹¹.

Dans une étude récente, Malcolm Choat a tenté de suivre le développement et l'usage du terme « moine » dans la littérature de l'Antiquité tardive. Il souligne que les récentes recherches sur le christianisme ancien dans l'Antiquité tardive utilisent le terme grec « Monachos » quand ils font référence au mouvement ascétique masculin

609 G. W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1961, pp.867-880. J. Gribomont a essayé de présenter l'histoire du mot « Monachos » en ces termes : « L'histoire ancienne du mot monachos éclaire les origines de son implantation dans le désert. Des versions juives d'Aquila et de Symmaque (voir notamment le Ps 67,7 dans le commentaire d'Eusèbe, PG 23,689B) et de l'Évangile apocryphe de Thomas, il ressort qu'à partir de l'équivalent araméen et syriaque il faut reconnaître, dès le IIe siècle, un sens très fort au mot monachos, : unique, aimé de Dieu d'une façon unique, assimilé au Fils unique». On ne peut plus dire qu'au IVe s., ce sens théologique soit encore en relief». *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome2, Cerf, Paris, 1990, p.1661.

610 A. Guillaumont, «Monachisme et éthique judéo-chrétienne», *Aux. Origines...* p.47-66.

611 Père Matta Al Main, *Le Monachisme Copte à l'époque de Saint Macaire*, Edition Monastère de Saint Macaire, 1972, Wadi Al Natroun, Egypte.

en Egypte au troisième siècle. Mais au quatrième siècle, les termes qui désignent le moine se sont multipliés dans les textes grecs et coptes ⁶¹².

3. Les moines et les gnostiques

A. Veilleux a consacré une longue étude pour examiner le rapport entre le monachisme et la Gnose en Egypte. Reprenant toute la question, il en arrive à la conclusion que les moines égyptiens n'ont jamais considéré les hérétiques et les païens comme des modèles à suivre, mais que leurs seuls modèles étaient les apôtres. L'ascèse occupe une place primordiale dans la spiritualité primitive (IV^e-V^e siècles) tandis que dans la Gnose, l'ascèse occupe une place périphérique et elle n'est pas présente dans tous les systèmes gnostiques ⁶¹³.

La recherche récente sur le mouvement gnostique et le manichéisme tend à nuancer l'influence, qui a été souvent exagérée, de ces mouvements sur le christianisme en Egypte ⁶¹⁴.

Il y a eu des réactions égyptiennes contre le gnosticisme et le manichéisme ⁶¹⁵. Les textes relatifs à ces deux mouvements et retrouvés

612 Malcolm Choat, The development and usage of terms for «Monk» in Late Antique Egypt, *Jahrbuch Fur Antike Und christentum*, 45, 2002, pp.5-23. Voir aussi, J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique au Moyen Age*, Roma, 1961. ; F. E. Morard, Monachos, moine : Histoire du terme grec jusqu'au 1^{er} siècle. Influence biblique et gnostique, Freiburg. *Zeit.Fur Theo l.und Phil.*20, 1973, pp.332-411. ; « Monachos, une importation sémitique en Egypte », *Studia Patristica*, Berlin, 1975, pp. 242-246.

613 Aramand Veilleux, «Monasticism and Gnosis in Egypt», *The Roots of Egyptian Christianity* Philadelphnia, 1986, DP. 271-306 (comportant une bibliographie). Pour les origines de la gnose et ses rapports avec le christianisme naissant et le mouvement ascétique, voir, G. Filoramo, « Gnose – Gnosticisme », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 1, Paris, 1990, pp. 1061-1067. Voir aussi, R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1966.

614 J.-D. Dubois, «Le christianisme gnostique égyptien et les hérésies à l'aube du christianisme» (IIe-IIIe). B.Descouleurs § R. Nouailhat (eds), *Approches des religions de l'Antiquité*, CNDP-Desclée de Brouwer : Paris, 2000,179-197 et 199-213.

615 Pour l'histoire du manichéisme, voir A. Di Berardino, «Mani-Manichéisme», *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 2, Paris, 1990, pp.1525-1528. Voir aussi R. Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity*, Trinity Press International, Harrisburg ,1999. voir aussi , J. D.

en Egypte ont été retrouvés davantage grâce au climat sec du pays qu'à un attachement particulier qui, multipliant les copies, nous auraient valu la fortune de les voir parvenir jusqu'à nous.

4. La gnose, une réaction locale en Egypte ?

Nous ne pouvons pas conclure ce chapitre sans mentionner une tendance assez récente dans la recherche sur cette question. Il s'agit de la réaction de certains chercheurs occidentaux d'origine égyptienne. Dans une étude publiée dans la revue « *Le Monde Copte* » et qu'il avait déjà présenté au troisième Colloque d'Égyptologie, Shoucri a proposé son hypothèse : le mouvement gnostique aurait été une sorte de réaction indigène contre l'hellénisation du pays. Cet avis est non fondé puisque l'Egypte n'était pas totalement hellénisée et la culture égyptienne n'avait pas totalement disparu devant la culture grecque. Les moines coptes n'avaient pas ni le loisir, ni les moyens intellectuels à l'époque, pour agir contre la gnose d'une façon systématique. Ils avaient devant les yeux, d'une part, les apôtres du Christ comme modèle à suivre et, d'autre part, les malheurs de leur pays et les souffrances des Egyptiens. De plus, les moines coptes ne faisaient jamais référence à des figures spirituelles du monde païen. Les réactions des moines coptes n'étaient pas contre les idées grecques ou d'autres peuples, mais contre les pratiques des riches aristocrates païens par rapports aux paysans égyptiens ⁶¹⁶.

Dubois, «La montée des âmes manichéennes vers les lieux célestes :Interprétation du psaume à Jésus copte no.252» ; J. Robelin C. Duflo (ed),*Les Ames*, Presses Universitaires Franc-Comtoise, Besançon, 1999, pp.39-48.

616 «More has been written about Shenoute's anti-pagan activities. His attacks on paganism were combined with criticism of the way the wealthy landowners and public officials treated the peasants», Barns's article «Shenoute as a historical Source» deals with both topics. Judging by Shenoute's writings, paganism seems to have survived among the upper-class Egyptians. Johannes Geffcken, in his very thorough examination of the subject, noted «Reactionary paganism at that time in Egypt regularly combined Egyptian belief with Greek culture habits and ideas. Greek culture was the property of the educated classes». En ce qui concerne la demarche spiriruelle des moines coptes, il est noté : «In any case, the Egyptian monks always refer explicitly to that model and to the exemple of the apostles, and never

to the pagan model», *The Roots of Egyptian Christianity*, p.302. Voir aussi p.267. Les moines coptes étaient concentrés sur le combat spirituel. Ils se sont mêlés rarement des discussions théologiques de leur temps. A. Veilleux, fait la remarque suivante : «There is no reason to believe that concern about heresy was much deeply and concretely felt by the Pacômian monks than by the church hierarchy in Alexandria. It is very questionable whether Pachomius and Theodor knew what they were talking about when they anathematised the writings of Origin» *The Roots of Egyptian Christianity*, p.285.

CHAPITRE 6

L'apport de l'Égypte ancienne au monachisme égyptien primitif

Chapitre 6

L'apport de l'Égypte ancienne au monachisme égyptien primitif

Dans une étude sur les « pierres d'attente dans l'Égypte antique », qui pourraient avoir préparé l'âme égyptienne au mode de vie des moines, Pierre du Bourget donne le point de départ aux recherches dans cette direction. Son chapitre sur la « Gnose et les moines » nous a incité à reprendre les comparaisons hâtives entre la culture égyptienne ancienne et le christianisme naissant faites avant lui, et à progresser plus loin, à sa suite, dans l'évaluation de l'originalité des influences égyptiennes sur ces moines coptes. Le Père Du Bourget propose, en effet, d'aller « au delà des signes directs et saillants dans l'Égypte » que certains savants ont proposé comme la raison d'être du mouvement monastique chrétien. Nous avons déjà parlé en détails de quelques uns de ces signes dans le chapitre « Formes de vie ascétique préchrétienne en Égypte »⁶¹⁷.

Nous voudrions maintenant nous interroger sur les usages, les tendances, les propensions de l'âme égyptienne soit générales soit diffuses, qui pourraient avoir préparé cette âme égyptienne ancienne à embrasser le message évangélique et à adopter ce nouveau mode de vie dont les signes directs et saillants ne sont que les « bulles visibles » d'une réalité plus profonde que l'on ne peut atteindre directement. Il semble qu'il soit nécessaire de descendre jusqu'aux racines de l'âme d'Égypte – qui, en elles-mêmes, sont inséparables - pour que l'on puisse comprendre l'existence d'une telle multitude de monastères accueillant une population si nombreuse dans leurs murs au IV^e siècle, population

617 P. Du Bourget, «Pierres d'attente dans l'Égypte antique pour le monachisme chrétien» *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, 1988, pp.41-46.

dont le chiffre dépasse de loin, et cela aujourd'hui encore, celui des autres pays chrétiens, tant au Proche-Orient qu'en Europe ⁶¹⁸.

C'est à travers les sources de la vie monastique en Égypte depuis la seconde moitié du III^e siècle jusqu'à la première moitié du IV^e siècle que nous chercherons à recueillir ce que l'âme égyptienne a pu porter en elle de plus précieux sur le plan spirituel. Il faudrait dire dès le début que notre propos, en traitant de l'Égypte pharaonique, n'est pas théologique, dans la mesure où la théologie dont nous parlons ici est comprise dans le sens d'un acquis chrétien. Nous voulons examiner seulement quelques aspects de cette âme égyptienne. Il s'agit du même débat que la pensée occidentale a évoqué concernant *la Patristique et l'humanisme*, pour reprendre le titre d'un ouvrage important sur ce sujet ⁶¹⁹. Dans sa « Leçon Inaugurale » de la première conférence patristique Oxford en 1951, H. I. Marrou a proposé une charte de la recherche scientifique dans le domaine des rapports entre l'Église primitive et les cultures locales : « Dans le chœur polyphonique que nous constituons, c'est là le thème propre à ceux d'entre nous qui ont été des spécialistes de l'Antiquité païenne avant de passer à l'étude de l'Antiquité chrétienne : mieux on connaît la première, plus intimement on pénètre dans la pensée des Pères ; leur étude exige une solide formation classique ; c'est pour nous tous un devoir strict : la patristique exige l'humanisme, nous devons être des humanistes ⁶²⁰. Un égyptologue, Jan Assmann, plaide pour réintégrer l'Égypte dans l'héritage universel de l'humanité : « Les Grecs et les Hébreux, c'est bien notre début, mais ce n'est pas le début de l'humanité

618 *Ibid.*

619 H. M. Marrou, «Patristique et Humanisme», *Patristica Sorbonnesia* 9, Le Seuil, Paris, 1976.

620 H.I. Marrou, «Patristique et Humanisme», *Patristica Sorbonnesia* 9, Seuil, Paris, 1976.

et de l'histoire. Ce n'est que l'effet de notre ancrage dans les traditions antiques et bibliques qui nous fait entendre dans ces textes-là la voix de l'homme général et absolu. Si nous sommes incapables d'entendre cette voix dans les textes égyptiens et mésopotamiens, ce n'est pas la faute de ces textes, mais de notre mémoire culturelle qui se s'étend guère au-delà des traditions classiques et bibliques »⁶²¹.

Points de contact entre l'Égypte ancienne et le Christianisme

Nous devons recourir à l'égyptologie pour pouvoir découvrir l'humanisme égyptien. Nicolas Grimal, dans son ouvrage « *L'Histoire de l'Égypte ancienne* », écrit au sujet de l'égyptologie : « Ce n'est pas le moindre paradoxe de l'égyptologie - une de plus jeunes sciences appliquées aux périodes de l'Antiquité les plus anciennes - si l'on veut bien considérer qu'elle naquit il y a seulement un peu plus d'un siècle et demi avec Jean François Champollion, que d'être, grâce à l'emploi des techniques les plus récentes, à la pointe de la recherche des origines de l'humain »⁶²².

En ce qui concerne le monachisme égyptien, les égyptologues le considèrent comme une partie intégrante du patrimoine égyptien : « le monachisme a fondé, dès le milieu du III^e siècle avec Paul de Thèbes, une tradition originale, dont la vivacité actuelle montre assez qu'elle fait partie du patrimoine profond de l'Égypte » Les phénomènes religieux chrétiens deviennent ainsi une partie du patrimoine profond du pays du

621 Jann Assmann, «Mâat, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale», conférences, essais et leçons au collège de France, Julliard, 1989, p. 26...

622 Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Fayard, Paris, 1988 : « Il n'y a pourtant pas si longtemps, à l'échelle des autres Histoires, le poids de la Bible et de la tradition classique rejetaient la civilisation égyptienne dans un flou dont les grandes querelles chronologiques, passées du XIX^e siècle au nôtre, portent encore témoignage », p. 8

Nil : « Un véritable humanisme veut connaître la vérité sur l'homme antique, toute la vérité. Or les Pères de l'Église sont des témoins d'importance sur ce qu'était, et sous sa forme la plus noble, l'homme du II^e siècle, du III^e, du IV^e. Qui oserait l'écarter « et, par conséquent, écarter leur héritage religieux et culturel » de son champ d'investigation. Prenons une figure aussi caractéristique que Clément d'Alexandrie : « on pourrait dire Antoine ou Pacôme ». Imagine-t-on qu'il soit possible de se priver de son témoignage lorsqu'on veut étudier la culture grecque ou la culture hellénistique en Egypte aux alentours de l'an 200 après J.-C., et, spécialement, dans cette Egypte où grandissait Plotin. L'humanisme égyptien et la morale religieuse bien attestée en Egypte se prolongent, mûrissent et s'amplifient de sa fécondité et de sa richesse humaine »⁶²³. Nous voulons suivre le conseil d'Henri Marrou et l'appliquer au cas de l'Egypte pour voir les prolongements que la tradition humaniste égyptienne a instillés dans la vie⁶²⁴ de ces moines, égyptiens mais avant tout chrétiens.

La morale stoïcienne est un autre exemple de grande importance de l'héritage classique. Nous avons là certes, l'une des plus magnifiques créations humaines dans le trésor des Classiques, mais son histoire ne s'achève pas avec Epictète et Marc-Aurèle. Ignorer les prolongements qu'elle a eus dans la morale ascétique des Pères du Désert donnerait une image bien appauvrie de ses rapports avec l'héritage égyptien et le christianisme primitif.

623 *Ibid*, p.31 . Voir aussi, James H. Breasted, «The Dawn of Conscience», New York, 1935, où une étude comparative est faite entre les écrits égyptiens et les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, p. 372.

624 Ed Nort, «The Disgrace of Egypt : Joshua, 5, 9A and its Context», *The Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* Edited by Anthony Hilorst and George van Kooten, brill ,2005, page 3—19.

La religion populaire de l'Égypte ancienne et l'âme copte :

La religion est le terrain sur lequel a poussé toute la civilisation égyptienne, marquée dès sa naissance par la pensée religieuse qui a maintenu son empreinte durant des millénaires ⁶²⁵. Jusqu'à la fin de l'Égypte antique, l'art sacré a marqué de ses motifs le style et les arts plastiques. La divinité du pharaon est restée la doctrine politique jusqu'aux Lagides, aux Romains et aux Byzantins ⁶²⁶. L'idée de la justice sociale en Égypte a toujours été liée à la religion par la notion religieuse de Mâat ⁶²⁷. Une société centrée sur la religion voit les choses du monde, y compris son propre ordre social, entre les mains des puissances divines qui fondent et garantissent le droit. Cette foi donne naissance à certaines formes de droit en tenant compte des réalités concrètes, puis, à leur tour, ces formes terrestres de droit sont réfléchies dans l'au-delà, dans la

625 Guillaume de Dieuleveult, «La Religiosité imprègne la vie des Égyptiens», *La Croix*, Mardi 22 Mai 2007, p. 9. La religion égyptienne fait l'unité du peuple égyptien : «A mesure que les paysans égyptiens de tous les nomes prenaient conscience d'appartenir à un peuple homogène et à mesure que les relations entre les diverses parties de ce pays, étendu en longueur, se développaient, le culte des dieux devait aussi gagner en cohésion», A. Erman, *La civilisation égyptienne*, en particulier le chapitre consacré à la religion égyptienne, p.329-384. L'égyptologue Pierre Grimal, dans sa préface écrite pour l'ouvrage de Claire Lalouette, intitulé *Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Égypte*, « Des pharaons et des hommes», Gallimard, 1984, souligne : «En lisant ce livre, on sera étonné par ce que ces textes contiennent de moderne, c'est-à-dire d'éternel, en dépit de toutes les différences de temps, de société, de climat et de vie. On apercevra que l'esprit des Égyptiens était, dès lors, plus tourné vers les évidences de la sensibilité et du cœur que vers les subtilités de la dialectique. Les Égyptiens étaient des gens simples. Il faut nous y résigner, les Grecs et l'hellénisme n'ont pas tout inventé de la culture humaine. Leur rôle est assez important pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y ajouter. Eux-mêmes ont rendu hommage à la sagesse égyptienne, et sans doute savaient-ils mieux que nous ce dont ils parlaient», p.8-13.

626 *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris, 1984, p.503-512. Pour les rapports entre la civilisation égyptienne et les Romains dans l'Antiquité, voir l'étude de Jean-Marie André, «Les Romains et l'Égypte», *Études Philosophiques*, 1987, pp.189-206.

627 Jean Assmaan, «Mâat et l'idée de la justice sociale en Égypte ancienne», Conférences au Collège de France

mesure où l'ici-bas et l'au-delà commencent à se distinguer dans l'âme et la conscience de la société en question ⁶²⁸.

Cette tendance à laisser la justice divine faire son travail et rendre la justice aux hommes est l'un des plus marquantes caractéristiques de l'âme copte jusqu'à nos jours ⁶²⁹. Sa Sainteté Shenouda III, Pape d'Alexandrie et Patriarche de la Prédication de Saint Marc ⁶³⁰, après les incidents sanglants au village Bemha, au sud des pyramides de Guizah où des musulmans, agités par le fanatisme et la haine, ont mis le feu à des maisons de Coptes, a publié dans le Journal Officiel de l'Eglise copte (Al –Kiraza), un compte–rendu des incidents et fait appel à la raison et à la justice. Enfin, le Patriarche déclare que Le Seigneur est toujours là qui scrute les coeurs et connaît les cachettes ⁶³¹. Le copte d'aujourd'hui, comme l'égyptien de l'ancien temps, sent que le divin est proche de lui et qu'il est toujours disponible pour s'occuper de lui et de sa vie au quotidien. Certaines divinités incarnaient les préoccupations journalières : dieu du grain, déesse de la récolte, dieu Nil et certains dieux cocasses et propres à frapper l'imagination. Cet aspect de la ferveur populaire qui est la principale manifestation de la piété et de la sagesse égyptiennes a provoqué l'étonnement d'Hérodote et la raillerie de la sagesse de Salomon (Sg 11,15-15,18) ⁶³².

628 S. Morenz, *La Religion égyptienne*, p.35

629 «Les Egyptiens ont tenté d'expliquer tout ce qu'ils pouvaient par les sciences, mais lorsqu'ils arrivaient aux limites de leurs connaissances, la religion prenait le relais. Ainsi, tout ce qui n'était pas accessible à l'oeil d'un prêtre ou aux instruments astronomiques était justifié par une intervention divine», Magalie Chassagnat, *L'Orientalisme Astronomique de l'Architecture Égyptienne*, Master présenté à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Limoges, p.32.

630 Sur le pape et son ministère, Voir *Le Monde Copte*, n°, 1, p.4 et n° 9 p39.

631 *Al – Kiraza*, Vendredi 15 Mai 2007. (En Arabe).

632 *Dictionnaire des Religions*, p.508.

L'influence des livres de la sagesse de l'Égypte antique a été attestée par les spécialistes de la Bible. F. Vigouroux a écrit, à propos de l'influence éventuelle d'un chant de fête égyptien sur l'un des plus célèbres passages du livre de la Sagesse de Salomon « X1, 1-9 » qu'il s'agissait d'un discours que Salomon avait mis dans la bouche des Epicuriens. Ce texte, selon Vigouroux, reproduit en partie un chant de fête égyptienne qui nous a été conservé dans un papyrus du Musée britannique de la collection Harris ⁶³³.

« Suis ton désir et ton bonheur aussi longtemps que tu seras sur terre, n'use pas ton cœur en chagrins, Fais un jour de plaisir et n'y reste pas inactif ! Aucun homme ne peut emporter ses biens avec lui ». De plus, la description du banquet, dans *la Sagesse*, est la description d'un banquet égyptien où les convives buvaient, se parfumaient, prodiguaient les fleurs, jouissaient des biens présents et des créatures avec l'ardeur de la jeunesse.

La christianisation des dates et des fêtes de l'ancienne religion égyptienne :

Il s'agit d'une étude qui s'inscrit dans le cadre de notre recherche, à savoir l'apport de l'Égypte pharaonique au christianisme et les changements que le christianisme a apporté au legs de l'Égypte. A l'époque gréco-romaine, qui vit le passage de la majorité des habitants de l'Égypte de la religion pharaonique à celle instaurée par Jésus et ses disciples, deux dates paraissent avoir prédominé pour la célébration du dieu Osiris : celle du 11 Paöne et celle du 11 Koyahk des mois du

⁶³³ *Dictionnaire de la Bible*, Tome V, S—Z, pp.1350-1360. Voir aussi Fr. Lenormant, « Histoire ancienne de l'Orient », T. III, 1881, p. 67. Pour la place de l'Égypte dans le monde antique de la Bible et ses rapports avec le peuple de Dieu, voir aussi « L'Égypte », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 386-392. Voir aussi l'article sur « l'Égypte », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 1

calendrier chrétien ⁶³⁴. Le 11 Paöne était le jour où l'Ancienne religion fixait la célébration des lamentations d'Isis sur son frère mort, Osiris. Si nous mettons en parallèle ces lamentations d'Isis avec d'autres textes composés à l'époque chrétienne, nous serons frappés par leur similitude ⁶³⁵.

Au reste, outre la concordance des dates et lieux, on pourrait faire état des éléments iconographiques, qui ne sont pas sans rappeler étrangement, les attributs des anciennes divinités : l'archange Michel est souvent représenté armé d'un glaive, et tenant, de la main gauche, une balance qui est censée lui servir dans sa fonction de pesée des âmes lors du jugement après la mort. Empruntée par l'Occident, cette représentation traditionnelle remonte à l'époque pharaonique : cette épée était l'apanage du dieu Horus et quant à la balance, elle évoque sans nul doute celle du dieu Thot, à qui revenait la responsabilité de cette fameuse pesée des âmes après la mort. On pourrait ajouter, parmi ces emprunts qui changèrent de destinataire, les galettes offertes à Sérapis, ou, à l'époque ancienne, l'offrande de pain blanc à Thot, ce pain blanc qui était identifié à l'oeil d'Horus. La forme du pain n'est nullement innocente et fait référence à un symbolisme bien connu que la fête de saint Michel a conservé ⁶³⁶.

Un autre archéologue renommé, Klauswessel, affirme avec des exemples précis que les représentations de la fête de l'Ascension dans l'art copte chrétien sont issues directement et figurent en continuité de

634 D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire*, (332 av. J.-C. à 641 ap. J.-C.). On sait que le mythe d'Osiris est très lié aux rites de la crue du Nil. Voir aussi E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966-68.

635 Youhanna Nessim Yousseff, «La christianisation des fêtes d'Osiris», *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, Tome XXIX, 1990, pp.147-152.

636 Youhanna Nessim Youssef, « la christianisation des dates de Fêtes de l'Ancienne Religion Egyptienne », *Bulletin de la Société d'archéologie Copte*, Le Caire, 1992, pp.109-113.

l'art égyptien ancien ⁶³⁷. Certains chercheurs sont allés très loin dans la comparaison et ont essayé de trouver des racines égyptiennes pour la plupart des manifestations culturelles chrétiennes. Le culte chrétien n'est-il qu'une continuation pure et simple du culte égyptien ? Pour répondre à cette question, il incombe de rappeler les traits essentiels du culte égyptien dans sa dernière phase, durant la période gréco-romaine où se situe le ministère de Jésus, pour le confronter avec le culte chrétien. Seul ce parallèle est capable de faire ressortir les ressemblances ou les différences entre les deux cultes.

Une des fêtes d'Isis se déroule au printemps, quand les vents d'hiver s'apaisent et que la navigation reprend. Apulée en fait une description dans ses *Métamorphoses*, au deuxième siècle de notre ère, à Kenchrées, près de Corinthe, où existait un temple d'Isis. Cette description reprend, effectivement, tout l'apparat des fêtes d'Isis et de Hathor en Egypte, durant la période ptolémaïque, avant le Christianisme, comme en témoignent les inscriptions de cette époque⁶³⁸. La fête en l'honneur d'Isis a été christianisée sous la forme de la fête des Rameaux, dont l'origine évangélique est certaine. Partout dans le monde chrétien naissant, des fêtes ont été ainsi christianisées. Après avoir donné une description détaillée de la célébration de la fête en Egypte antique, l'auteur donne

637 Klauswessel, *L'Art Copte, L'Art Antique de la Basse Epoque en Egypte*, Editions Meddens, Bruxelles, 1963, 156-167. Voir aussi, Dr. Raouf Habib, *The outstanding of the Coptic Arts*, Mahabba Bookshop, Le Caire (il n'y a pas de date).

638 Sarwat Anis Al-Assiouty, «Origines égyptiennes du christianisme», résultat d'un siècle et demi d'archéologie, Letouzey Ané, 1989, p.154. L'influence de l'Egypte sur le christianisme est claire dans les Apophtegmes des pères du désert. Antoine Guillaumat atteste « l'existence des thèmes traditionnels, empruntés de divers côtés, qui ont profondément nourri la piété égyptienne avant de nourrir celle du Moyen Age latin. D'autres représentations sont prises, semble-t-il, au thème du voyage céleste de l'âme, fort répandu dans la religion hellénistique : cela est particulièrement net dans le récit d'une vision de saint Macaire. La vision de l'âme s'envolant à l'instant de la mort, pareille, précise une des sources, à un aigle, évoque irrésistiblement l'antique conception égyptienne selon laquelle on croyait que, au moment de la mort, l'âme appelée « ba » quittait le corps et s'envolait : aussi la représentait-on souvent sous la forme d'un oiseau», « Aux Origines du Monachisme Chrétien », *Spiritualité Orientale*, n° 30 Abbaye de Bellefontaine, 1979, p.p.142-143.

la conclusion suivante : « Cette procession de rameaux a été reprise par l'Église et s'est perpétuée dans l'Église copte en Égypte. Aux premiers siècles chrétiens, et même après la conquête arabe, la procession traversait la ville d'Alexandrie, avec des branches et des rameaux bénis. De nos jours encore, les Coptes emmènent chez eux les branches de palmier, ils en font des paniers, des croix et d'autres motifs décoratifs qu'ils envoient aussi à leurs amis »⁶³⁹.

La naissance et la multiplication des vocations monastiques dans le désert égyptien, dès le III^e et le IV^e siècles, constituent un événement remarquable dans l'histoire de l'humanité. Si dès les origines, l'ascétisme inspire la conduite de nombreux chrétiens, le monachisme qui est une manière de vivre cet ascétisme, ne prend son essor qu'à partir de la seconde moitié du III^e siècle, avant de devenir, dans le courant du IV^e, une institution du christianisme.

L'élément fondamental qui définit le monachisme, c'est le choix d'une vie à l'écart, d'une séparation physique d'avec le monde. Bien des chrétiens fervents, aux II^e et III^e siècles, avaient choisi déjà de vivre dans la virginité⁶⁴⁰.

Ce mode de vie à l'écart du monde n'est pas une nouveauté absolue dans le christianisme. Si l'on en croit Eusèbe de Césarée, Narcisse, qui devait devenir, au début du III^e siècle, évêque de Jérusalem, aurait longtemps vécu dans les déserts par souci de « vie philosophique »⁶⁴¹.

639 Ibid, p. 156

640 *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome II, Desclée de Brouwer, 1995, pp.719-730

641 Il s'agit d'une expression qu'on retrouve fréquemment au IV^e siècle pour désigner la vie monastique. Voir Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccles.*, VI, 3,2. Voir aussi Gustave Bardy, « Philosophe » et « Philosophie » dans l'étude sur « le vocabulaire chrétien des premiers siècles », *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 97_108. ; Fr.Etienne Goutéen, *La voie royale du désert*, Lecture thématique des apophtegmes des pères du désert, Editions des Iris, 1995, pp.109-112.

Mais ce n'est qu'à partir de la période que nous étudions que ce choix de la solitude devint une pratique fréquente. Ce n'est pas, d'autre part, une pratique religieuse nouvelle : elle a des antécédents dans d'autres religions, et sous sa forme anachorétique et sous sa forme cénobitique. Sans parler des moines bouddhistes, dont les Anciens connaissaient l'existence quoique de manière assez vague, on peut citer les Thérapeutes dont Philon d'Alexandrie décrit le mode de vie et les Esséniens de Qumram dans le désert de Judée, qui vivent les uns et les autres en communauté et dans des lieux à l'écart. On peut même citer les élus manichéens dans leurs maisons collectives⁶⁴². Concernant l'Égypte, il est nécessaire d'évoquer l'étude sur les reclus « κατεχοι » dans les temples de l'Égypte ptolémaïque.

L'âme Égyptienne et le Christianisme primitif

Il y a longtemps que l'on connaît les liens entre l'Égypte et *l'Ancien Testament*⁶⁴³. Par contre il a été peu dit que le climat culturel et le vocabulaire religieux de ce pays ont eu des répercussions sur *le Nouveau testament* et le christianisme primitif. Nous n'avons pas l'intention d'aborder la question des rapports entre l'héritage égyptien et le message chrétien dans toute son ampleur, mais nous sommes convaincu que, dans le cadre d'une étude sur le monachisme égyptien, la question doit être posée. Ces paysans de la vallée du Nil qui ont cru que le Christ était le sauveur de leurs âmes, sont-ils devenus chrétiens en devenant totalement et brusquement étrangers par rapport à leurs traditions et cultures locales ? En devenant chrétiens, ont-ils gardé au contraire quelque chose

⁶⁴² Antoine Guillaumont, « A propos du célibat des Esséniens », *Aux Origines du Monachisme ancien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 13-66

⁶⁴³ Pour une introduction générale, voir D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel en Ancien Times*, New Jersey, 1995.

de l'âme de leur pays. L'histoire sociale et religieuse de l'Égypte sous la domination Romaine tardive a souffert d'avoir été traitée isolément. On a trop insisté sur le fait que l'Égypte était séparée du reste du monde méditerranéen⁶⁴⁴. Quelques égyptologues ont essayé de montrer la raison profonde de cet «isolement» de l'héritage égyptien et ont plaidé pour le réintégrer dans le milieu humaniste universel. Parmi eux, Jan Assmann a posé la question d'une façon claire. Dans une série de conférences qu'il a données au Collège de France, il a exposé la continuité de l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Occident. Il s'agit d'un mécanisme de libération qui mène, par saint Paul et Moïse, jusqu'à l'Ancienne Égypte. Il écrit : « Dans ce processus de libération, une tradition authentique de chaque étape antérieure s'est conservée dans le contexte antagoniste de la suivante : la Torah à côté du christianisme, et la religion dans le milieu moderne. Seule la tradition égyptienne a complètement péri quant à son interprétation intérieure qui pourrait corriger l'image polémique qui s'en est conservée dans la mémoire judéo-chrétienne ». Ainsi l'ancienne Égypte marque l'ultime limite jusqu'où notre mémoire culturelle s'étend, la même limite que Karl Jaspers a identifiée comme l'origine de l'histoire. Il est clair que J. Assmann, à travers l'étude de l'idée de la justice sociale, reprend la question de la place et du rôle de l'humanisme égyptien dans l'enrichissement de l'humanisme universel. Son travail, et avec lui beaucoup d'autres, représentent un tournant important dans les études sur la culture égyptienne⁶⁴⁵. Il s'agit de faire un effort pour réintégrer les traditions et les coutumes égyptiennes dans notre lecture de l'implantation du christianisme en Égypte d'une part, et, d'autre part,

⁶⁴⁴ P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, 1981, pp.161-195. Voir aussi Jean-Louis Bernard, *Histoire secrète de l'Égypte*, Albin Michel, Paris, 1983.

⁶⁴⁵ Jan Assmann, *Mâat*, «l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale», Juillard, 1989, pp. 11-12,

essayer de trouver la place qui appartient à l'Égypte pharaonique dans l'humanisme universel ⁶⁴⁶.

L'Égypte a été la bonne terre où le semeur a semé son grain. Des chercheurs ont essayé de trouver «la bonne terre» de la parabole du semeur dans l'ancienne Égypte : «Les Coptes, chrétiens d'Égypte, prolongent l'ancienne Égypte non seulement par la race et la langue liturgique mais aussi par la religion, car la religion de l'ancienne Égypte les avait préparés à recevoir le christianisme» ⁶⁴⁷.

Nous avons déjà lancé un appel aux théologiens et aux historiens afin qu'ils prêtent plus d'attention, quand ils étudient les origines du christianisme égyptien, à la culture égyptienne qui a formé la pensée du grand Moïse, instruit dans toute la sagesse des Égyptiens (*Actes*, 7.22). Ton Hilhorst a étudié la question des rapports entre Moïse et la sagesse des Égyptiens «and Moses was instructed in all the wisdom of the Egyptians (*Acts* 7.22)» ⁶⁴⁸.

Les théologiens sont invités à réintégrer la richesse humaniste et pharaonique culturelle de l'Égypte dans leur considérations théologiques, étant donné que chaque richesse humaniste est, au fond, une richesse théologique. En même temps, il faudrait, dès le début, écarter les

⁶⁴⁶ Jésus disait : «Voici que le semeur est sorti pour semer. Et comme il semait, des grains sont tombés au bord du chemin, et les oiseaux sont venus tout manger. D'autres sont tombés sur les endroits rocheux où ils n'avaient pas beaucoup de terre, et aussitôt ils ont levé, parce qu'ils n'avaient de profondeur de terre, mais, une fois le soleil levé, ils ont été brûlés et, faute de racine, se sont desséchés. D'autres sont tombés sur les épines, et les épines ont monté et les ont étouffés. D'autres sont tombés sur la bonne terre et ont donné du fruit, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente. Entende qui a deux oreilles», Matthieu, 13: 4-9. On ne peut pas comprendre comment l'arbre du christianisme a poussé si vite en Égypte sans aller voir le sol qui a accepté les grains. Mais quels sont ces grains ? La parabole du semeur nous fait penser à cette naissance de la foi chrétienne dans des sols différents.

⁶⁴⁷ A. Sadek, « La religion de l'Ancienne Égypte a préparé la voie du Christianisme », *Le Monde Copte*, Limoges, 1980, pp.15-20.

⁶⁴⁸ *The Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, 2005, p. 153.

comparaisons hâtives et non fondées dans ce domaine. Cela a été affirmé par S. Morenz qui, en voulant réintégrer la culture égyptienne dans la démarche scientifique sur les origines du christianisme, a fait une mise en garde contre la tendance comparatiste. Nous voulons rendre bien clair dès le départ le fait que les apports d'Égypte au christianisme naissant n'ont rien à voir avec des contacts directs entre un élément de la religion égyptienne et l'élément correspondant du christianisme. Dans l'un des rares cas où l'on a prouvé l'origine égyptienne d'une conception attestée dans *le Nouveau Testament*, comme la vision de l'Au-delà impliquée par la parabole du riche et de Lazare, on a supposé, certainement avec raison, qu'il y avait eu un intermédiaire juif.

Nous nous proposons d'examiner un aspect qui a été une donnée constante de la vieille Égypte, à savoir, l'attachement aux valeurs religieuses et humanistes, et le schéma général selon lequel il avait défini les rapports de l'homme à l'univers et aux forces qui y règnent⁶⁴⁹. C'est l'institution monastique elle-même, comme fait religieux et historique, qui est un produit original de l'âme et de la race égyptienne⁶⁵⁰. Il est incontestable que l'exode des anachorètes au désert représente une innovation par rapport à tout ce qui, en Égypte, a pu le précéder, et qu'il est né d'une logique vraiment égyptienne. Pourtant, la question reste posée : si le monachisme chrétien est bien le fruit de la terre d'Égypte, c'est que celle-ci était, d'une façon ou d'un autre, préparée à le produire, et même à lui imprimer sa marque.

649 Jean Deloux De Savignac, « Le Christianisme Copte héritier de l'Ancienne Égypte », *Le Monde Copte*, n° 8, 1979, Limoges, pp. 28-34. Voir aussi Dr. Ashraf Sadek

650 Ashraf Sadek, « Du Désert des Pharaons au désert des Anachorètes », *Le Monde Copte*, n°21-22, pp.5-14.

La Sagesse (Σοφία)⁶⁵¹ des Égyptiens et la Bible

Les écrits de sagesse en Égypte ancienne :

Du point de vue thématique, en revanche, les proverbes « salomoniens » et les sagesse égyptiennes présentent beaucoup d'éléments communs, entre autres, l'insistance sur la justice à pratiquer envers les déshérités, sur la nécessité d'une vie laborieuse, sur la modération et la bienveillance à montrer dans les rapports sociaux, sur la mise en garde contre l'ivrognerie et la soif des richesses et sur les dangers des appâts de la « femme étrangère ». Les deux recueils de textes soulignent l'importance de l'éducation et les devoirs des fils envers les parents. Mais, surtout, on valorise la maîtrise de sous toutes ses formes. En Judée, on oppose à l'insensé le sage, capable de dominer les choses et les événements ; en Égypte, l'antithèse classique met en regard l'impulsif et le silencieux⁶⁵². Qu'est-ce donc que cette sagesse égyptienne qui a

651 Pour l'histoire du terme « σοφός, σοφία », voir P. Charantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue, Histoire des Mots*, Tome 1, pm 1030. Pour le sens de « σόφος, σοφία », voir Bauer Arndt Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, 1957, pp.766-768.

652 Jean Lévêque, « Sagesse égyptienne, sagesse biblique », dans l'ouvrage collectif *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.159-164. On s'attend bien sûr, à rencontrer des analogies entre les passages des Proverbes marqués par l'influence royale et les instructions égyptiennes destinées pour la plupart à la formation des princes royaux ou des futurs hauts fonctionnaires de l'Etat. » souligne Lévêque. p. 161. Il faut signaler aussi les rapports entre le livre III des Proverbes et l'enseignement d'Aménémopé ; Lévêque remarque que « Il en va autrement pour le livre III des Proverbes (22,17-24,22), qui date probablement de la fin de la monarchie judéenne, et dont la première partie (22,17-23,11) offre des ressemblances frappantes avec l'Enseignement d'Aménémopé. Le parallélisme va rarement jusqu'à la reprise d'une même image ou d'une même expression », *ibid*, p.162. La recherche sur le sujet entraîne la question suivante : Mais, des Proverbes et d'Aménémopé, qui est l'emprunteur ? Sur ce point, tout un éventail de théories a été proposé depuis la publication du texte égyptien par Budge en 1922. Selon les uns, Aménémopé et le début de Proverbes III dérivent tous deux d'une source hébraïque composée en Égypte par un Juif syncrétiste. Selon d'autres, c'est un original égyptien qui aurait été utilisé pour les deux oeuvres. Mais les interprètes les plus récents demeurent, dans l'ensemble, d'accord sur le fait que c'est l'auteur biblique qui s'est inspiré de l'Enseignement d'Aménémopé. Le premier livret des Proverbes (ch.1-9), dont beaucoup d'éléments pourraient être pré-exiliens, reçoit, lui aussi, un éclairage latéral non négligeable d'une comparaison avec des textes égyptiens ». p.162.

fait venir les grands philosophes grecs dans le pays du Nil ⁶⁵³ ? De quoi s'agit-il au juste ? On entend par sagesse, dans le contexte oriental en général et égyptienne en particulier, des enseignements qui se présentent généralement sous la forme d'instructions transmises par un père à son fils ou par un maître à son élève. Bergman a tenté de montrer que les sagesse égyptiennes étaient des testaments, ce qu'il l'a obligé à voir dans le sage ou le roi qui parle, un personnage sur le point de mourir ou même déjà mort ⁶⁵⁴. De tous les genres littéraires, la sagesse est en Egypte le plus ancien. Aussi vieux que les Pyramides, il fleurit encore au temps des Romains. Les enfants apprennent les livres de sagesse à l'école, un large public les connaît : « j'ai entendu, chante le Harpiste, les maximes d'Imhotep et de Djédefhor dont les paroles sont sur toutes les lèvres » ⁶⁵⁵. Ces ouvrages didactiques, très prisés, semble-t-il, par les égyptiens, ont pour objet d'indiquer le «chemin de vie» que l'homme doit prendre pour

653 Théophile Obenga, « l'Egypte, la Grèce et l'Ecole d'Alexandrie ». *Histoire interculturelle dans l'Antiquité, aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, tome I, Harmattan, 2005.

654 Bernard Van Rinsveld, « La parole du moribond dans le monde égyptien, juif et grec », *Vie et Survie dans les civilisations orientales*, pp.129—148. L'influence de la sagesse des anciens Egyptiens sur le christianisme naissant ne se limite pas à quelques contacts extérieurs, mais il se trouve qu'il a une influence directe. L'historien M.P. Ronceraie écrit, sous le titre de «Expressions égyptiennes adoptés par le Judéo-christianisme Alexandrin», la remarque suivante : Pour expliquer comment certaines expressions que l'on croyait typiquement hébraïque se retrouvent dans des textes égyptiens de la plus haute antiquité comme la sagesse d'Aménémopé, on déclare que le sage aurait parlé hébreu en égyptien, c'est-à-dire que, son langage contiendrait des hébraïsmes. « Mais il faut avancer comme hypothèse de travail que les lettrés ont pu, à une époque où tant des Juifs se réfugiaient dans le Delta, voire dans la Haute-Egypte, emprunter quelques expressions à la langue de ces Sémites. Toujours est-il qu'on ne peut lire la Sagesse d'Aménémopé sans être frappé de son caractère authentiquement égyptien. Bien que la Didachè, l'Epître de Barnabé, le Pasteur d'Herma et d'autres écrits judéo-chrétiens soient caractérisés par l'expression dualiste chemin de vie (opposé à chemin de mort), on ne peut considérer cette expression comme un hébraïsme. Elle figure littéralement dans le titre de l'instruction éducative d'Ameny. Comme la Bible a eu des rapports doctrinaux et conceptuels très étroits avec les Sagesse de la littérature égyptienne, rien n'empêche de penser que les mêmes rapports aient eu lieu entre la littérature égyptienne et le Judéo-Christianisme. Les Juifs d'Egypte, et pas seulement ceux d'Alexandrie, ont apporté avec eux leur bagage intellectuel égyptianisé au sein du Christianisme. » *Histoire de l'Eglise Copte*, tome II, 1987, pp. 260-262. Voir aussi Etienne Drioton, «Sur la Sagesse d'Amonemope», *Mélanges bibliques*, Paris, 254-280.

655 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* : «De tous les genres littéraires, la sagesse est en Egypte le plus considéré, le plus ancien. Aussi vieux que les Pyramides, il fleurit encore au temps des Romains. Les enfants apprennent les livres de sagesse à l'école» p.256. Voir aussi « les enfants égyptiens et l'enseignement scolaire », A.Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris, 1986, p.421

mener une vie accomplie et conforme au code moral ⁶⁵⁶. Ces conseils sont étayés par l'expérience et l'art de vivre que le «sage» a acquis au cours de son existence. Le contenu de ces *sagesses* a donc trait au bien et au mal, à la vie religieuse, aux usages, aux rapports sociaux, à la vie de famille. Il exalte les vertus telles que la réserve, la modestie et la soumission, l'homme idéal, autrement dit «le sage», étant désigné, dans les textes de la littérature sapientiale de l'Égypte ancienne, par le terme de «silencieux» ⁶⁵⁷. La plus ancienne *sagesse* fut réputée écrite vers le vingt-septième siècle av. J-C par Imhotep, célèbre conseiller et ministre de Djoser, premier roi de la III^e dynastie. Elle se présente sous forme de maximes. Mais, datant de l'Ancien Empire, l'œuvre la plus fameuse reste les *Maximes* de Ptahhotep écrites sous la Ve dynastie qui enseignent les bonnes manières et la fidélité aux supérieurs. Une grande *sagesse*, plus récente, retenant l'attention est celle d'Aménémopé, datée du début du I^{er} millénaire». Un coptologue renommé, Lefort, a cru pouvoir déceler les influences de la sagesse d'Aménémopé sur la personnalité de saint Pacôme, le moine copte qui a fondé le cénobitisme ⁶⁵⁸. Ce texte est un de plus fameux de l'Égypte ancienne car il présente des analogies frappantes avec la section 22,17-23,11 du *livre des Proverbes* de la *Bible*. On relève dans ce dernier de larges emprunts à l'enseignement égyptien dont on retrouve la grande élévation de pensée. Rien de très neuf dans les thèmes qui y sont abordés tels que réserve, prudence, frugalité, obéissance, mais on note une plus forte volonté de charité, d'honnêteté et, surtout un

⁶⁵⁶ *Dictionnaire de la Bible*, p.1505. ; *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, pp.386-392.

⁶⁵⁷ *Ibid*, p.1505

⁶⁵⁸ L.TH. Lefort, *Saint Pacôme et la Sagesse d'Aménémopé*, Le Muséum, 1927, 40, pp.65-74 : « C'est pendant sa jeunesse, c'est à l'école, que Pacôme s'est initié à la vieille littérature autochtone. On sait que ce sont les exercices d'écoliers qui nous ont sauvé une bonne part de la littérature morale pharaonique, comme les enseignements d'Ani et la Sagesse d'Amen-em-opé qui figuraient parmi les manuels scolaires de la vieille Égypte ».

profond sentiment religieux. L'impression que tout est « dans la main du dieu » se dégage de l'ensemble du texte, « l'homme est argile et paille, le dieu est son bâtisseur. » Cette sagesse a eu un écho particulier chez les *Hébreux*. On sait par ailleurs que les ouvrages sapientiaux égyptiens furent connus dans tout le Proche-Orient. Rappelons que le conte *d'Ounamon*, écrit à la fin du XI^e s. av. J.-C., fait dire au prince de Byblos, en Phénicie : « C'est d'Égypte qu'est sortie la Sagesse pour atteindre le pays où je vis ». La littérature sapientiale égyptienne a un fondement essentiellement religieux et la notion de dieu qui en émane peut surprendre, venant d'un peuple qui présente un si vaste panthéon de dieux, dans la mesure où elle n'est pas très éloignée de l'idée du monothéisme ⁶⁵⁹.

Les dernières grandes *sagesses* de l'Égypte sont celles de Pétosiris, grand prêtre de Thot à Hermopolis, présentant les accents les plus spirituels, et celle du papyrus Insinger qui, au travers d'un code général de la conduite, exprime la notion d'un Dieu universel. Dans ces textes, Dieu est décrit comme « distinguant dans les cœurs le pécheur et le juste ». Le *Chant du Harpiste* est un des textes les plus originaux que nous ait légués la littérature de l'Égypte pharaonique. Conçu après la Première Période Intermédiaire qui vit, entre l'Ancien et le Moyen Empire, se dérouler de graves crises politiques et morales, ce texte professe un scepticisme et des idées hédonistes, à première vue, contraires à la morale des sagesses et aux croyances funéraires des Égyptiens. Ces sont des sentiments profanes, nés à la suite des troubles et de la misère, qui s'expriment avec force dans ce texte : « des générations passent, d'autres restent, depuis les temps des Ancêtres Ceux qui ont construit des tombes, leur

659 Père du Bourguet, « Esquisse de la théologie égyptienne », *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, pp. 439-441. Voir aussi, « Égypte », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1959, pp. 510-523. Serge Sauneron, « Religion », *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, pp.250-252. Elisabeth Lafont, *Les Livres de Sagesses des pharaons*, Gallimard, Paris, 1979.

place n'existent plus. Qu'en est-il advenu ? Nul ne revient de là-bas pour dire comment ils sont, ce dont ils ont besoin, pour calmer nos cœurs jusqu'à ce que allions là où ils sont allés ».

Devant la certitude de la mort et l'incertitude sur le sort réservé à l'homme après la mort, l'auteur invite, au moins, à jouir de la vie et des plaisirs : « Suis ton cœur tant que tu vis fais un jour heureux et ne te lasse point à cela. Vois, personne n'a emporté son bien avec soi. Vois personne n'est revenu, une fois parti ». Gravé pour la première fois dans la tombe d'un roi Antef de la XI^e dynastie, ce texte fut très à la mode au Nouvel Empire. On le retrouve fréquemment dans la bouche d'un harpiste, chantant à l'occasion des banquets funéraires ⁶⁶⁰.

La sagesse égyptienne et les Apophtegmes

La sagesse égyptienne est présente dans les *Apophtegmes* des pères dans la mesure où les formules antiques qu'on trouve, assez souvent à partir de la XVIII^e dynastie, montrent un amour réciproque entre une divinité et un être humain. La littérature égyptienne des *Apophtegmes* est une invitation à écouter, introduite, comme en Égypte ancienne, par « mon fils » et contient, de la même manière, une série d'ordres, d'exhortations ou de conseils adressés aux disciples ⁶⁶¹. Dans l'un des *Apophtegmes* des pères du désert, nous trouvons la conception de la sagesse telle que la professaient les Pères égyptiens : « L'Abbé Isaïe dit : « La sagesse n'est pas de parler, mais la sagesse, c'est de connaître le temps de parler.

⁶⁶⁰ Jean -Pierre Corteggiani, « Mâat », *Dictionnaire des Religions*, p.943. Voir aussi J. Pirenne, « La religion et la morale » *l'Égypte Antique*, Neuchâtel-Paris, 1965 ; L. Epsztein, *La justice sociale dans le Proche -Orient et le peuple de la Bible*, Paris, 1983, p.43-78 ; Jean Yoyotte, « Justice », *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, 1988, p.142. ; voir également « Justice », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols 1987, pp.707-709 et Albert Deschamps, « Justice », *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1962, pp. 514- 523.

⁶⁶¹ Jean Lèmeque, « Sagesse égyptienne, sagesse biblique », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, p.163.

Quand c'est le moment de parler, écoute la parole avec sagesse. Parle avec sagesse, sois attentif avant de parler, et laisse place à la réponse, sois sciemment ignorant, pour échapper à beaucoup de peine.... »⁶⁶². Si nous consultons *la Bible*, et en particulier le Nouveau Testament, nous lisons dans les Actes des Apôtres : «Ainsi Moïse fut-il instruit dans toute la sagesse des Egyptiens et il était puissant en paroles et en oeuvres»⁶⁶³. Moïse, en hébreu mosèh, est un nom d'origine égyptienne, sans doute la forme abrégée d'un nom théophore fréquente (msy ou ms, fils de...) dans le Nouvel Empire. Le *livre de l'Exode* donne à ce nom une autre interprétation : «Quand l'enfant eut grandi, elle le ramena à la fille de Pharaon qui le traita comme un fils et lui donna le nom de Moïse, car dit-elle, 'je l'ai tiré des eaux'» (Exode., 2, 10). Le nom est ici interprété autrement, selon une étymologie populaire hébraïque, à partir de « ms retirer» d'où «tiré» (des eaux). Il y a toute une littérature sur Moïse depuis les origines de l'Église ancienne. On est allé jusqu'à considérer Moïse comme un prêtre des temples pharaoniques⁶⁶⁴.

662 L. Regnault, *Les sentences des pères du désert*, nouveau recueil, Solesmes, 1970, p.268. Les Apophtegmes font l'éloge de la sagesse des Egyptiens : « Comme l'abbé Arsène interrogeait un jour un vieillard égyptien sur ses propres pensées, un autre lui dit : « Abbé Arsène, comment toi qui possèdes une telle culture romaine et grecque, interrogues-tu ce paysan sur tes propres pensées ? » Il répondit : «Certes je possède la culture romaine et grecque, mais je ne connais même pas l'alphabet de ce paysan.» *Les sentences des pères du désert*, Collection Alphabétique, Solesmes, 1981, p.24, 44, Arsène 6.

663 « Actes des Apôtres », 7, 22, *La Bible de Jérusalem*

664 S. Moren *La religion égyptienne*, Payot, 1984, p. 324. Serge Sauneron, *les prêtres de l'ancienne Egypte*, Ed. Persée, Paris, 1988 (avec bibliographie) ; Jan Assmann a essayé de voir la personnalité de Moïse d'un point de vue politique. Moïse a introduit la théologie politique. Assmann souligne ceci : «La figure de Moïse est celle d'un guide politique qui rejette les autres dieux, qui proscrie les images et dicte la loi ; Tout cela, dans une mise en relation nouvelle, révolutionnaire même, de la théologie et de la politique. C'est précisément ce que suggère la formule «l'iconoclasme comme théologie politique». Il s'agit de la formation d'un ordre politique où le divin n'intervient pas par l'intermédiaire des images, comme en Egypte ancienne, avec la clé d'une liberté nouvelle» *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Bayard, 2008, p.130.

Notre propos est de nous interroger sur la sagesse égyptienne qui a participé à la formation du prophète ⁶⁶⁵. Les sages égyptiens, bien avant Moïse et les prophètes hébreux, prônent «une perfection morale très proche de notre idéal chrétien de vertu, de charité», affirme un savant catholique, Barucq, versé dans l'égyptologie ⁶⁶⁶.

L'Égypte, les Hébreux et la Bible

Les rapports entre les Hébreux et les Égyptiens sont d'une importance capitale pour notre thèse. L'Égypte, citée plus de deux cents fois dans le Pentateuque, est le cadre de certaines traditions patriarcales et des récits de l'Exode. Amos rapproche même l'origine égyptienne d'une partie des premiers Israélites de celle des Philistins du monde égéen. Une telle tradition ⁶⁶⁷, ancienne et unanime, doit avoir un fond historique. Les civilisations des Grecs et des Hébreux paraissent toujours au début de notre civilisation mais elles ne présentent pas les débuts de l'humanité et de l'histoire. Ce n'est que notre ancrage dans les traditions antiques et bibliques qui nous fera entendre dans ces textes de la sagesse égyptienne la voix de « l'homme en général » dans ses activités quotidiennes. Les moines coptes ont établi des rapports très forts avec les grandes personnalités de *l'Ancien Testament*. L'exode d'Abraham représente le prototype de l'anachorèse des moines dans le

⁶⁶⁵ « La Religion de l'Ancienne Egypte a préparé la voie du christianisme », *Le Monde Copte*, n° 9, 1980, pp. 15-20. Nagi Henein, « La Mort chez le peuple des pharaons », *La Fête des Morts*, Association d'Idées.

⁶⁶⁶ André Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière, dans la Bible et en Égypte*, T XXXII TVI S. De Ricci, «Les Contes populaires égyptiens et la littérature hébraïque», Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, Tome 37, 1911: «Il nous paraît vraisemblable que bien des détails de la légende de Joseph et de Moïse ont été empruntés par le rédacteur du Pentateuque des contes égyptiens qu'il prenait pour de l'histoire véritable».

⁶⁶⁷ André Lemaire, « Les Hébreux en Égypte », dans l'ouvrage collectif *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.36-40. voir aussi dans le même ouvrage, « Les relations historiques entre Israël et l'Égypte », pp.19-35.

désert. Si nous sommes incapables d'entendre cette voix dans les textes égyptiens et mésopotamiens, ce n'est pas la faute de ces textes, mais de notre mémoire culturelle qui ne s'étend guère au-delà des traditions classiques et bibliques ⁶⁶⁸. Les égyptologues, les historiens et même les théologiens sont d'accord sur les influences de l'Égypte ancienne sur la Bible hébraïque. Dans le préface d'un ouvrage collectif sur la place essentielle de l'Égypte dans la Bible, Thomas Romer, professeur de Bible Hébraïque à l'Université de Lausanne et professeur au Collège de France, souligne que : «Sans l'Égypte, il n'aurait pas de Bible» ⁶⁶⁹. Ed Noort, dans une étude récente écrivait : «Egypt, Israel and the Hebrew Bible are interrelated in many ways linguistic, literary, and cultural influences are not hard to detect. For example, Egyptian architecture, art and iconography are still visible in the material culture of Ancient Israel, especially in the coastal plain. The legendary Wisdom of Solomon surpasses «all the wisdom of Egypt». The image of Egypt in the Old Testament is that of a powerful, prosperous and highly educated country with plenty of food (*Gen* 12.10: *Exode* 16. 3: *Num* 11.5) in time of political crisis Egypt served as a shelter (*1Kings* 11.26., *Is.* 20; *2Kings* 25, 26 and *Judean Kings*

668 *Jérémie XLII*, 14. Si nous sommes incapables d'entendre cette voix dans les textes, Ibrahim Amin Ghali a écrit un livre sur *L'Égypte et Les juifs dans l'antiquité* qui souligne que les contacts entre les tribus d'Israël et l'Égypte ont commencé avec le patriarche Abraham. Il faut signaler que cet ouvrage a été écrit après la guerre de six jours, en 1967, au Moyen Orient entre Israël et les égyptiens et les arabes. L'auteur écrit d'un point de vue trop nationaliste et peu scientifique. Citons à titre d'exemple la conclusion de l'ouvrage «Nous avons rapidement parcouru, la longue évolution de l'histoire des relations entre Égyptiens et Juifs dans l'Antiquité ; nous avons vu Abraham venir quémander du secours en Égypte, l'hospitalier pharaon ne recevra en échange que des plaies, puis Joseph se faire l'oppresseur de ce pays qui l'avait accueilli. Nous avons vu les Juifs revenir en force en dépit de la malédiction de Yahvé et des Prophètes d'Israël. Et quand l'Égypte perdit son indépendance, sous les Perses, sous les Grecs, sous les Romains, nous avons vu les Juifs profiter grassement des malheurs de ce pays, pour asseoir sur sa misère, leur fortune et leurs richesses, par une coupable connivence avec les vainqueurs. Pour les petits peuples de la Palestine, cette Misraïm avait paru tout au cours des siècles le pays de la paix et de l'abondance où «l'on n'entendait pas le son de la trompette, où l'on ne manquait pas de pain».

669 Voir l'ouvrage collectif *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, préface de Thomas Romer, cité par *Le Monde des Livres*, Vendredi 9 mai, 2008, p.7. Nous lisons dans cet ouvrage : «dans la Bible, l'Égypte est omniprésente, terre d'accueil et terre hostile, refuge ou repoussoir, c'est la grande puissance politique qui, au long des siècles et selon les circonstances, exerce sur les Juifs répulsion ou attraction».

sought Egyptian military assistance several times. However, the overfill picture of Egypt in the Hebrew Bible is a negative one»⁶⁷⁰. Le premier événement important qui atteste le début des relations égypto-hébraïques est enregistré dans la tombe du nomarque Khnoum-Hotep, tombe édifiée au Moyen Empire égyptien, entre les XIX^e et XVIII^e siècles avant notre ère, dans le site de Béni-Hassan en Moyenne Egypte. C'est à notre avis un document fondamental. Il s'agit d'une fresque accompagnée d'un texte et située dans la partie supérieure de la grande partie nord de la chapelle funéraire : le texte hiéroglyphique mentionne une tribu avec un déterminatif désignant des Sémites, composée de trente sept personnes avec leur équipement et précédé d'un chef nommé Ibchai. Tout, dans la représentation de ces personnages, hommes, femmes et enfants, évoque le monde sémitique : coiffure, barbes, vêtements dans leurs couleurs, coupe et motifs, chaussures, outils, instruments de musique. La manière d'asseoir leurs enfants sur des ânes, la façon de garder la caravane en avant et en arrière et, surtout, la position singulière de l'homme qui marche à reculons pour surveiller l'arrière de la caravane sont caractéristiques des sémites, de même que le cadeau destiné au prince égyptien puisqu'il s'agit d'antilopes. La Bible a évoqué de telles visites (*Genèse* 12 :10-20), soit épisodiques comme celles d'Abraham ou assimilables à une sorte d'immigration de très longue durée, comme celle des tribus de Jacob, venue se réfugier en Egypte lors d'une simple visite, mais dont le séjour dura environ quatre siècles. Les Hébreux s'installèrent dans le Delta oriental, sur la terre de Goshen (Gessen). La Bible raconte l'histoire de Joseph, fils de Jacob, qui, vendu par ses frères, s'était retrouvé en Egypte où

670 Ed Noort, «The Disgrace of Egypt : Joshua 5. 9 a and its Context», *the Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, 2005, (bibliographie abondante sur le sujet). Le pays des pharaons est le lieu où Israël se forme en tant que peuple et où se noue sa relation avec Dieu. Sous la conduite de Moïse, les Hébreux vont quitter ce pays où ils étaient si bien intégrés, au point d'apparaître menaçants. Après avoir été au service du pharaon, ils seront les serviteurs de Yahvé. L'Exode est le mythe fondateur par excellence». Ibid, p.7.

il avait acquis une très importante situation. Grand économiste du pharaon, c'est lui qui fit venir toute sa tribu, y compris son père, le patriarche Jacob, surnommé Israël, en raison de ses liens très forts avec Dieu ⁶⁷¹. Les rapports entre l'Égypte et Israël sont un rapport de salut réciproque. Ce salut concerne les deux peuples, celui de l'Égypte, sauvé par Joseph, celui d'Israël, sauvé par l'Égypte ⁶⁷². Cette relation entre les Égyptiens et les Hébreux a marqué l'histoire du christianisme au point qu'on a pu parler de l'ancrage juif de la première église d'Alexandrie⁶⁷³.

Moïse et la Sagesse des Égyptiens ⁶⁷⁴

Les recherches scientifiques sur la vie de Moïse, au dix-septième et dix-huitième siècles, ont mis l'accent sur le verset du Nouveau testament «*Actes des Apôtres, 7*» sans étudier le contexte culturel et social et les influences éventuelles de la sagesse des Égyptiens sur la vie

671 Ashraf Sadek, «l'Égypte, Les Hébreux et la Bible : Une Histoire Mouvementée», *Le Monde Copte*, n° 23, 5-21. Les rapports entre les Juifs et les chrétiens ont été exprimés d'une façon impressionnante, récemment, par Théo Klein, l'ancien Président du Conseil représentatif des juifs de France, dans un article paru dans le journal *Le Monde* et traitant de ses relations avec le cardinal Lustiger l'ancien archevêque de Paris, où il déclare : «Pour lui, le Père auquel se référait Jésus, ce Père était bien celui dont Moïse, au Sinaï, avait reçu la Parole et dont lui, Aaron Jean Marie, attendait l'accueil» *Le Monde*, jeudi 9 août, 2007, p.13. Voir aussi, Ibrahim Amin Ghali, *L'Égypte et les Juifs dans l'Antiquité*, Editions Cujas, Paris, 1969. ; F. Petrie, *Egypt and Israel*, London, 1931 ; A. Mallon, «Les Hébreux en Égypte» *Instituto Biblico*, Rome, 1921.

672 Elliane Amado Lévy-Vallensi et Benjalin Gross, «L'Égypte et les Hébreux d'après la tradition Juive», *Etudes Philosophiques*, 1987, pp. 127-138

673 Christian Cannuyer, «L'Ancrage Juif de la première Eglise d'Alexandrie», *Le Monde Copte*, n°23, Limoges, 1993, pp. 31-46.

674 Jean Assmann, *Moses the Egyptian, the Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, 1999. Voir aussi Gérard Huber, « L'Égypte Ancienne » *la Psychanalyse*, La Bibliothèque Initiatique, Maisonneuve & Larose, Paris, 1987. *La Revue d'éthique et de théologie morale* a consacré un numéro spécial pour étudier le sujet de «Moïse Hébreu, Moïse Égyptien », n° 202, août septembre 1997, en particulier le chapitre intitulé «Raisonnances bibliques chez une égyptologue» pp. 133-148. Il faut signaler que les gnostiques égyptiens voulaient faire du Jésus un sage comme les sages d'Orient et du Judaïsme, voir *Ecrits Gnostiques, Codex de Berlin* par Michel Tardieu, Editions du Cerf, Paris, 1984, pp.47-66. La place de Moïse dans la tradition chrétienne et patristique est très grande. Elle s'inscrit dans le plus vaste cadre des rapports entre le christianisme juif et la sagesse de l'Égypte antique. Après quelques années, les versets des Actes des Apôtres ont joué un rôle important dans les discussions sur l'origine et l'origine des civilisations.

et la pensée de Moïse⁶⁷⁵. Mais les spéculations sur l'ancienne Égypte, la terrible indifférence envers son rôle dans l'histoire de l'humanité et la formation de la Bible Hébraïque, vont être bouleversés par le travail de Champollion : «A fatal blow to spéculations about ancien Egypt was inflicted by Champollion's déchiffrement of the hieroglyphs in 1822, and the consequences also made themselves felt in biblical studies»⁶⁷⁶.

Les recherches les plus modernes sur le sujet ont révisé les données scientifiques sur la personnalité de Moïse. Thomas Romer a parlé de Moïse comme médiateur entre deux civilisations, la civilisation Hébraïque et celle des Égyptiens⁶⁷⁷. Commençons par examiner le sens et le contenu du terme «wisdom» ou plutôt du terme grec (σοφία—Σοφία)⁶⁷⁸. O. Hegermann pense que, chez les égyptiens, on trouve une sorte de sagesse traditionnelle, « of sapiential traditions held by the Egyptians »⁶⁷⁹, qui a beaucoup influencé les intellectuels grecs de l'antiquité, car, bien que Platon ne soit ni un historien ni un ethnographe comme Hérodote et

675 *Ibid*, pp.5-10.

676 Ton Hilhorst, "And Moses was Instructed in the Wisdom of the Egyptians (Acts 7.22)" *The Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, 2005, pp.153-176. Sur l'avis des savants juifs sur Moïse, Voir *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Cerf, 1993, pp.764-768.

677 « Moïse, médiateur par excellence » où il est signalé que « Moïse appartient donc à la fois au peuple d'Israël et à la cour du roi d'Égypte » *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.112-121. Un égyptologue allemand, R. Krause, a récemment proposé d'identifier le Moïse historique à un fils de Séthi II, Masesaya, qui aurait été vice-roi de Koush et qui aurait tenté un coup d'état contre son père. Il s'appuie notamment sur des traditions de l'époque hellénistique selon lesquelles Moïse, prince égyptien et fils adoptif du Pharaon, est envoyé par ce dernier en campagne à Koush où il demeure une dizaine d'années. A son retour éclate un conflit avec Pharaon qui cherche à le tuer, provoquant sa fuite.

678 . Pour le terme σοφία, voir Liddel-Scott p.1299 « Were good at and suggests the all-round schooling Moses would need as a leader of his people, as a lawgiver, as an author. On the other hand, it may denote what we would call wisdom the state of being wise, the goal of philosophy. The qualification of the Egyptians. then suggests a special brand of wisdom typical of the Egyptians »

679 *Ibid*, p. 155, note 10. En grec ancien, le Dictionnaire du *Liddell et Scott* nous informe que le terme (sofia) indique (1) intelligence ou maîtrise du travail manuel, de la musique, la poésie, de la médecine et de la magie (2) talents qui concerne la vie pratique, le juste jugement, l'intuition, la sagesse pratique (3) apprendre la sagesse et en particulier la sagesse spéculative, mais aussi la philosophie naturelle et les mathématiques, Voir note 27, chapitre 4..

Diodore de Sicile il partage, à part quelques réserves, leurs opinions sur l'Égypte ⁶⁸⁰. Dans le *Phèdre*, (274c-d), il a mis dans la bouche de Socrate un mythe concernant un égyptien, *Theuth*, un homme qui deviendrait plus tard le dieu *Thot*, qui est venu au rois Thammous avec un nombre important d'inventions dans les domaines de la mathématique, géométrie, astronomie, et toute sorte d'écriture. Aussi dans le *Timée* (21 4c-d-25d), Platon "brings Egypt to the fore with due respect" ⁶⁸¹. Selon Diodore et Hyppolite, Platon devrait avoir visité l'Égypte. Ils affirment que le *Timée* contient de la sagesse des Égyptiens « σοφία αιγυπτίων Sofia Aigeption » ⁶⁸². Platon n'est pas le seul grec qui a visité l'Égypte car ce pays a attiré l'attention de nombre d'intellectuels grecs. Diodore de Tarse a mentionné toute une liste de ces derniers partis visiter ce pays de la sagesse qu'était l'Égypte pour les Grecs.

Un autre trait caractéristique de la sagesse des Égyptiens est son côté mystique (secrecy). La connaissance est accessible à tous ceux qui sont dignes de l'acquérir et de la conserver.. Elle demande de la force pour être gardée soigneusement. L'usage des images calligraphiques pour écrire, montre bien cet aspect ésotérique de la sagesse égyptienne ⁶⁸³. Le fait que Moïse était puissant en paroles et en œuvres est dû, selon certains auteurs, à l'éducation égyptienne de Moïse, c'est-à-dire à l'école égyptienne ⁶⁸⁴.

680 C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1971, pp. 267-342.

681 *Ibid*,

682 Ton Hilhorst, p.159.

683 E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Princeton, 1993.

684 E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Etudes Bibliques, Paris, 1926.

Nous trouvons la description la plus complète de l'éducation égyptienne de Moïse ⁶⁸⁵ dans la *Vie de Moïse* de Philon. Moïse, étant adopté par la fille du Roi, a bénéficié d'une éducation royale, mais nous préférons citer le passage qui concerne l'éducation de Moïse : « Teachers at once arrived from different parts, some unbidden from the neighbouring countries and the provinces of Egypt, others summoned from Greece under promise of high reward....Arithmetic, geometry, the lore of metre, rhythm, and harmony, and the whole subject of music as shown by the use of instruments or in textbooks and treatises of a more special character, were imparted to him by learned Egyptians»⁶⁸⁶.

Moïse et la Sagesse des Égyptiens chez les Pères de l'Église

Les plus anciens commentaires sur les *Actes des Apôtres* dans la communauté chrétienne primitive se trouvent chez Didyme l'aveugle et Origène au troisième siècle. Didyme l'aveugle, l'un des chefs de l'école catéchétique d'Alexandrie au IV^e siècle, naquit vers 313 et devint aveugle à l'âge de quatre ans, d'après le témoignage de Palladius (Hist. Laus.4). L'estime qui l'entoura durant toute sa vie s'explique en partie par l'admiration spontanée autour d'un homme qui, malgré le terrible

685 Pour la vie du Moïse, voir *Dict. Encyclopédique. de la Bible*, Brepols, Paris, 1987, pp. 851-852. !0. Pour la personnalité historique de Moïse et ses rapports avec les pharaons d'Égypte, voir Roshdi Badra. *WI. Moses and Ramesses*, Exodus Route, 2000.

686 F.H. Colson, *Philo with an English Translation*, VI, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, London, 1935. These further instructed him in the philosophy conveyed in symbols, as displayed in the so-called holy characters and in the regard paid to animals, to which they even pay divine honour he had Greeks to teach him the rest of the regular school course, and the inhabitants of the neighbouring countries for Assyrian letters and the Chaldean science of the heavenly bodies. This he also acquired from Egyptians, who give special attention to astrology. And, when he had mastered the lore of both nations, both where they agree and where they differ, he eschewed all strife and contention and sought only for truth. His mind was incapable of accepting any falsehood. »

handicap de la cécité, réussit à acquérir une immense érudition, sans avoir jamais fréquenté l'école ni appris à lire⁶⁸⁷.

Clément dans le premier livre des *Stromates* parle de la jeunesse de Moïse dans ces termes : « Quand il a atteint l'âge, il a étudié avec les savants égyptiens le plus distingués. Il a appris les mathématiques, la philosophie symbolique exprimée dans l'écriture hiéroglyphique. Les Grecs d'Égypte lui ont appris le reste de la science digne d'un fils du roi . Philon a repris ces informations dans sa vie de Moïse où il indique qu'il a appris, également, l'astrologie des Chaldéens et l'écriture assyrienne de professeurs égyptiens. C'est la raison pour laquelle la Bible dit que Moïse a été formé dans la sagesse des Égyptiens ⁶⁸⁸.

Origène, pour réfuter les accusations de Celse contre les chrétiens, à savoir que ces chrétiens sont des ignorants qui ne connaissent pas les lettres grecques «τα τον ελληνον mathimata τών ελληνών μαθήματα», est allé chercher la réponse dans la sagesse des Égyptiens : « he is (Celse) obviously unawre of the fact that our wise men since far-off days also

687 «Didyme fut un véritable prodige de science encyclopédique. Il se tint à l'écart des controverses religieuses contemporaines, tout en exerçant une influence profonde sur la pensée théologique de son époque. Athanase n'hésita pas à lui confier la lourde responsabilité de diriger l'école catéchétique d'Alexandrie. Si Didyme attira ses contemporains par son érudition, son ascèse ne joua pas un moindre rôle dans sa renommée, car il mena une vie quasi érémitique. Saint Antoine, le père du monachisme, le vit plusieurs fois dans sa cellule, et Palladios lui fit quatre visites en l'espace de dix ans. Il avait quatre-vingt-cinq ans lorsqu'il mourut, vers 398». J.Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, tome, III, Paris, 1962, pp. 132-152.

688 *Ibid*, Pour la vision patristique de la personnalité de Moïse, voir l'article, «Moïse», *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Cerf, 1990, tome 2, pp.1657-1660. A l'époque de Séthi 1er et Ramsès II, la pensée religieuse s'enrichit d'une idée totalement nouvelle : celle d'un dieu personnel, omniscient, que l'on peut invoquer en cas de nécessité et qui dirige le destin de chacun. Il ne faut pas chercher de ressemblances avec la religion de Moïse. Pour que le dieu vivant puisse habiter au milieu du peuple Juif, les images doivent disparaître. Les dieux de l'Égypte, eux, n'existent que s'ils sont représentés. C'est exactement l'inverse. L'extrême prudence avec laquelle les spécialistes abordent ces questions décevra les amateurs de rapprochements spectaculaires. Ils trouveront un peu plus de certitudes dans les derniers chapitres du livre «*Ce que la Bible doit à l'Égypte*», consacré au rôle considérable du judaïsme alexandrin à l'époque hellénistique ou à l'influence déterminante de l'Égypte dans la naissance du monachisme chrétien. Là, au moins, les historiens sont en terrain connu», *Le Monde des Livres*, 9 mai 2009, p. 7.

been instructed in the profane sciences (tis exosen mathymasin), for instance Moses ; during his royal education, he was instructed in the profane sciences (padeftthis tin exothen pedifsen παιδέυθη τήν εξώθεν παιδέυσειν)»for instance Moses, who who was trained (in all the wisdom of the Egyptians ». Origène utilise l'argument de l'instruction de Moïse dans toute la sagesse des Egyptiens pour répondre aux critiques de Celse contre les textes bibliques : “Origen retorts that it would be frankly absurd that someone who was instructed in all the wisdom of the Egyptians, people unrivalled at geometry, would not have realized that four elephants with sufficient food for a year could not be held in an ark of those dimensions”. Grégoire de Nysse, dans son ouvrage *La Vie de Moïse* a tenu les mêmes propos, de même que Basile en Orient et Ambroise en Occident ⁶⁸⁹. En conclusion, les chercheurs ont vu que certains Pères de l'Église ont compris la sagesse des Egyptiens comme de la philosophie, tandis que d'autres ont vu le côté pratique de cette sagesse comme, par exemple, la géométrie.

Hans Urs Von Balthasar présente ainsi la question : « Le peuple juif, inséré entre les grandes puissances, participe à l'ascension qui va de la période mythique à celle où la raison prend conscience, chez les Grecs, puis dans tout l'hellénisme, de son universalité, «et celle-ci ne fait pas seulement son apparition dans la phase finale de la Bible, elle contribue d'une manière décisive à la former». Mais au-dessus de ce développement profane se place une ascension tout autrement raide qui mène à l'unique, au Christ. Si on doit obligatoirement considérer l'avènement du Christ comme « la plénitude des temps » dans l'ensemble de l'histoire sainte, une question difficile, riche de conséquences pour la théologie, se pose : l'histoire profane, qui se déroule sous l'histoire sainte d'Israël, a-t-elle

689 Ton Hilhorst, p.168.

un apport comme histoire à cette « plénitude » historiquement atteinte⁶⁹⁰ ?

Les premiers chrétiens étaient très sensibles à cette question. L'exemple des Pères apostolique⁶⁹¹ et celui de Justin⁶⁹², plus particulièrement, sont clairs. Eusèbe de Césarée, dans sa *Praeparatio Evangelica*, fait converger le temps des païens et celui des Juifs, du point de vue du contenu, sur l'incarnation⁶⁹³.

Saint Basile le grand (329-379), dans son message « *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* », a résumé la tradition patristique sur les rapports entre le message chrétien et la culture païenne⁶⁹⁴.

Concernant Moïse, saint Basile écrit : « Comme un arbre a pour vertu propre de se couvrir de fruits dans la saison mais tire aussi quelque parure des feuilles qui s'agitent autour de ses branches, ainsi pour l'âme, ce qui est le fruit essentiel, c'est la vérité ; toutefois il y a de la grâce à l'envelopper (la vérité) même de grâce de sagesse profane, comme de feuilles procurant tout ensemble un abri au fruit et un spectacle qui n'est pas hors de saison. Ainsi, dit-on, le grand Moïse lui-même tant

690 Hans Urs Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Fayard, 1970, Paris, p. 158.

691 Pour plus de détails sur les Pères Apostoliques, voir Soeur Gabriel Peters, *Lire les Pères de l'Eglise, cours de patrologie*, Préface de A. G. Hamman, Desclée de Brouwer, 1988, pp.5-99.

692 «Le plus important des apologistes grec du IIe siècle et l'une des plus nobles personnalités de l'ancienne littérature chrétienne est certainement Justin le martyr. Il naquit à Flavia Néapolis, anciennement Sichem, en Palestine.» voir J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1962, pp. 222-248.

693 *Les Écrits des Pères Apostoliques*, Introduction de Dominique Bertrand S.J., Cerf, 1990. Sur la question des rapports entre la culture païenne et la foi Chrétienne, voir Henry Chadwick, *Christianity and classical tradition*,

694 F. Boulanger, saint Basile, *aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Belle lettres, Paris, 1965. *Ibid*, «Le christianisme et les lettres profanes» pp. 16-23. Traduction et commentaire de ce texte de saint Basile en Arabe dans les éditions de la jeunesse copte, Partiarcat copte, Le Caire, 1995.

renommé chez tous les hommes pour sa sagesse « σοφία Sophia », exerça sa pensée « διανία Dianoia » dans les sciences d'Égypte avant de venir à la contemplation de l'Être « θεωρία τού Οντός ». Saint Basile s'appuie sur *les Actes des Apôtres*, pour conclure que la sagesse des Égyptiens a joué le rôle du « παδαγωγός pédagogue » qui a amené Moïse à contempler l'Être. C'est le même rôle que saint Paul a attribué à la Loi Hébraïque dans la pédagogie de l'histoire Salut ⁶⁹⁵.

Ce n'est pas la première fois dans la littérature patristique que l'on donne d'une façon explicite cette place à la culture égyptienne ⁶⁹⁶. On trouve la même réflexion, notamment, chez Clément d'Alexandrie. Il faut rappeler que les Apologistes et Clément d'Alexandrie ont traité la culture hellénique de la même façon.

Grégoire de Nysse dans la *Vie de Moïse* est un autre exemple de l'intérêt des Pères de l'Église pour la personnalité de Moïse. Son attitude à l'égard de la culture profane est complexe ⁶⁹⁷, mais dans le cas de Moïse, le recours à la culture païenne est recommandé. Après avoir parlé de la sortie de l'Égypte, il met en garde contre la compréhension littérale du passage où Moïse ordonne à son peuple de prendre toutes les choses qui appartiennent aux Égyptiens : « Que personne, évidemment, ne prenne cela au sens littéral et n'attribue au législateur l'intention d'ordonner le pillage des richesses et de pousser à l'injustice... il convient donc de laisser le sens littéral pour le spirituel et de voir là un ordre de l'Écriture

695 Dans la Bible de Jérusalem, le verset est ainsi formulé : « Ainsi la loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification », Epître aux Galates 324. « ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγός ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν ». Nous croyons que le sujet du rôle de l'Égypte dans la Vie de Moïse mérite une étude approfondie. St. Cyrille d'Alexandrie, dans son « *Apologie contre Julien* » (P.G., LXXVI, 525 AB), cite plusieurs historiens grecs qui ont parlé avec admiration de Moïse.

696 Voir Origène, « Lettre à Grégoire », 2 : *Sources Chrétiennes*, 148, p. 189

697 *Ibid*, p. 173-175.

pour ceux qui recherchent la liberté par la vertu, de se munir également des richesses de la culture profane dont les païens tirent avantage, comme la philosophie morale et la philosophie de la nature. La géométrie et l'astronomie, la dialectique et toutes les autres sciences cultivées par les païens : notre guide nous ordonne de les soustraire à titre de prêt aux Égyptiens qui les possèdent comme étant utiles à l'occasion, quand il faut parer le sanctuaire divin de la Révélation avec les trésors de l'intelligence ⁶⁹⁸. Saint Grégoire va encore plus loin quand il dit que ces dépouilles ⁶⁹⁹ prises par le peuple de Dieu ont été apportés à Moïse : « quand il travaillait au tabernacle du témoignage, apportant chacun leur contribution pour l'édification du sanctuaire ». Saint Grégoire donne l'exemple de Basile : « encore, de nos jours, beaucoup apportent en don à l'Église de Dieu leur culture profane, comme l'illustre Basile qui, après avoir accumulé au temps de sa jeunesse les plus beaux trésors de l'Égypte, les consacra à Dieu pour qui ils servent à l'ornement du vrai tabernacle, qui est l'Église ».

La Sagesse des Égyptiens:

La sagesse égyptienne, dont l'histoire s'étale sur près de trois millénaires, a influencé, au moins à certaines époques, la littérature sapientielle d'Israël ⁷⁰⁰. De tous les genres littéraires, les textes sapientiaux sont, en Égypte, les plus anciens et les plus considérés. Aussi ancien que les Pyramides, ce genre littéraire fleurit encore au temps des Romains.

⁶⁹⁸ Cette interprétation des «dépouilles des Égyptiens» vient d'Origène, *Lettre à Grégoire le Thaumaturge*, P.G. 11, 88-90.

⁶⁹⁹ Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, pp. 175-177. L'exemple de Basile est longuement développé dans *l'Éloge de Basile*, PG46, 901, D. ; Voir sur St. Basile, Y. Courtonne, *St. Basile et son temps*, Paris

⁷⁰⁰ Jean Lévêque, « Sagesse égyptienne, sagesse biblique », dans l'ouvrage collectif, *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.159-164.

Les enfants apprennent les livres de sagesse à l'école et un large public les connaît.

Beaucoup de proverbes dans la vie quotidienne aujourd'hui encore portent la trace de cette sagesse. Les textes de sagesse ne constituent pas des écrits systématiques, mais se présentent « sous forme d'instructions paternelles : un père au seuil de la mort transmet la somme de son savoir et de son expérience à son fils et successeur »⁷⁰¹.

Ces enseignements contiennent des conseils sur la façon d'agir et de se comporter dans la société. Les paysans égyptiens qui sont partis au désert au troisième siècle de notre ère étaient sous l'influence du contenu de ce savoir-vivre. Pour cette raison, ils n'ont rien écrit mais ont donné des conseils qui dépassaient le cadre des simples conseils : « On a affaire, non pas certes à n'importe quelle parole, mais à celle qui met en dialogue deux hommes avides de la volonté de Dieu : un vieillard exercé au discernement et un disciple qui ne désire rien d'autre que trouver les voies du Salut. Dans cette perspective, la parole dite par le vieillard au disciple qui vient la solliciter (on l'appelle, d'après le mot grec qui signifie « déclarer », un « apophtegme »), est, considérée comme charismatique »⁷⁰².

Le but de l'éducation égyptienne est de former un homme qui sait écouter, (*homo auditor*), un homme qui entend, qui obéit, un homme attentif, bienveillant, docile, qui s'incline devant celui qui parle et accepte le conseil qu'on lui donne. Toute la civilisation égyptienne est fondée sur

701 *Dict. De la Civilisation Egyptienne*, p. 256. Voir aussi Antoine Guillaumont, « l'enseignement spirituel des moines d'Égypte, la formation d'une tradition, Maître et disciples dans les traditions religieuses », ed. M. Meslin, Cerf, 1990, p.143-154. Actes d'un Colloque organisé par le Centre d'Histoire comparée des religions de l'Université de Paris Sorbonne, 15-16 avril 1988.

702 J.C. Guy, *Paroles des anciens*, Apophtegmes des pères du désert, Le Seuil, 1976, p. 5-12

et animée par cette faculté de s'écouter l'un l'autre. Toute la vie sociale dépend de la faculté de l'écoute mutuelle⁷⁰³.

L'enseignement repose sur l'expérience et transmet la tradition. Il trace « le chemin de vie » que l'homme doit suivre pour avoir une existence heureuse. Il aborde les sujets les plus variés, depuis les règles de civilité jusqu'au salut de l'âme. C'est pour cette raison que les contes, en Egypte étaient considérés comme des oeuvres littéraires. Parmi les vertus particulièrement prisées, on trouve humanité, soumission, prudence réserve. Rappelons que le sage se dit, en égyptien, « le silencieux ».

Les Pères du Désert et L'Egypte Ancienne

Hérodote, l'historien grec, a bien remarqué que les Egyptiens « sont les plus religieux de tous les hommes ». Au dire d'Amelineau, « il semble bien que, dans l'ancienne Égypte, dans les classes les plus élevées de la société tout autant peut-être que dans les classes les plus basses, la vie entière ait eu la religion pour raison principale et suffisante. La religion et les dieux étaient mêlés à toutes les actions de la vie. Il en fut de même pour les chrétiens des rives du Nil »⁷⁰⁴.

Après avoir fait la connaissance de la tradition égyptienne dans sa dimension théorique en abordant la sagesse et le savoir vivre quotidien, nous avons essayé d'établir les liens historiques et culturels entre les traditions de l'Egypte ancienne et le grand prophète du judaïsme Moïse, à la lumière des liens historiques et théologiques entre Egyptiens et Juifs

703 . Jann Assmann, *Mâat, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, p. 35. Voir aussi J. Bergman «Discours d'adieu-testament-discours posthume, testaments juifs et enseignements égyptiens » *Sagesse et religion*, colloque de Strasbourg «ESS», Paris, 1979, pp. 21-50.

704 Hérodote, Histoire 11, 37. ; E. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, Paris, 1888, p.XXIX.

dans l'Antiquité. Nous comptons aborder quelques points plus concrets de cette civilisation égyptienne et leur influence sur les moines coptes.

1. Le silence comme caractère de l'âme copte dans la vie monastique

A partir du Nouvel Empire, le développement d'une religion plus personnelle a favorisé l'éclosion de formes variées de piété. Le silence, avec l'humilité de cœur, est l'une des vertus cardinales du sage égyptien dont la vie se déroule en conformité avec la Maat, l'harmonie divine régissante ⁷⁰⁵. Parler du silence dans l'Égypte ancienne n'exclut pas le fait que les Égyptiens étaient de grands penseurs, et qu'ils se laissaient volontiers prendre au plaisir des mots. Les moines égyptiens, en se rencontrant, ne parlent que des choses utiles pour l'âme : « Abba Macaire le Grand alla chez Abba Antoine et, après qu'il eut frappé à la porteil fut reçu avec hospitalité et Antoine lui dit : fais-en tremper. Ils s'assirent, s'entretenant de ce qui est utile à l'âme ⁷⁰⁶. πρὸς ὠφέλεια τῆς ψυχῆς ἐπιμνηστικῆς ντεψυχη. Dans l'ancienne religion égyptienne, on se préoccupait aussi de ce qui est utile à l'âme car l'âme du défunt sera pesée et sur l'autre plateau de la balance il n'y aura qu'un mot, le mot de Mâat, qui résume, à la fois, la Vérité et la Justice ⁷⁰⁷. L'estime du silence est une dimension fondamentale de l'âme égyptienne. On la retrouve d'une façon plus profonde chez les Pères du désert. Le cœur de la parole et du silence est le Seigneur : « un frère demanda à Abbas

⁷⁰⁵ Christian Cannuyer, « du désert des pharaons au désert des anachorètes », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.210.

⁷⁰⁶ M. Chaîne, *Le Manuscrit de la version Copte*, Le Caire, 1960, p.90-91.

⁷⁰⁷ *Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Égypte*, tome 1, « Des Pharaons et des hommes », traductions et commentaires par Claire Lalouette, préface de Pierre Grimal, Connaissance de l'Orient, collection Unesco d'oeuvres représentatives, Gallimard, 1984, p.15. « Les mots ne sont pas seulement des signes, ils contiennent la réalité de ce qu'ils désignent. Ils sont en quelque sorte, des dieux. Et qui prétendrait le contraire ? Ne déclenchent-ils pas les pensées et les actes chez celui qui les entend ? De la magie à la poésie, de celle-ci à l'éloquence, le démon est bref. »

Poemen : ‘Est-il mieux de parler ou de se taire ?’ L’ancien répondit : ‘Qui parle pour Dieu, fait bien, et qui se tait pour Dieu, de même’ « Comme leurs ancêtres, les moines chrétiens d’Égypte donnent une grande place au silence. Abbas Poemen a dit : « Si tu es silencieux, tu auras le repos en quelque lieu que tu habites. »⁷⁰⁸. Le silence en Égypte est ce qui donne sens à la parole, car « si l’écoute est bonne, la parole est bonne ». Celui qui n’écoute pas est incapable de la bonne parole. Là où la bonne parole est absente, la violence prend le relais : « Il est douloureux de rester silencieux devant ce qu’on entend, mais il est vain de répondre à l’ignorant^{709, 710} »

Abbas Poemen dit : « Si l’homme se souvenait de la parole de l’Écriture : ‘C’est d’après tes paroles que tu seras justifié, et d’après tes paroles que tu seras condamné’, il choisirait plutôt de se taire.»⁷¹¹.

L’art d’écouter est le grand thème de la culture égyptienne. C’est la vertu principale. L’enseignement de Ptahhotep s’achève en une finale de quelque cent versets, qui ne sont qu’une fugue grandiose sur la racine

708 . Regnault, *Les sentences des Pères*, Solesmes, p. 240. Voir aussi L. Regnault, à l’écoute des Pères, Solesmes, 1989, en particulier «Silence et Parole», pp.- 69-77.

709 Ibid, p. 70. Il faut signaler les ressemblances frappantes de ces paroles avec le livre des Proverbes dans l’Ancien Testament.

710 Jan Assmann, *Maât, L’Égypte pharaonique et l’idée de la justice sociale*, Juillard, 1989 p.50.

711 L’un des Apophtegmes des pères du désert a essayé de donner une explication pratique à cet verset Biblique :“ Abbas Poemen dit :“ Si l’homme se souvenait de la parole qui est écrite : Tu seras justifié par tes paroles et tu seras condamné par tes paroles, il choisirait plutôt de se taire “ *Les Apophtegmes des Pères du désert*, Sources Chrétiennes, n° 187, Paris, 1993, p. 204-205. Le silence comme moyen d’ascèse et de discernement est très loué par les pères du désert. Dans un Apophtegme d’Abba Isaïe “ Aime te taire plus que parler. Car le silence σιωπη thésaurise, tandis que parler disperse ». *Les Apophtegmes des Pères, Sources Chrétiennes*, n°, 187, Paris, 1993, p. 194-195. Aussi “ Abba Macaire le Grand disait aux frères à Scété lorsqu’il congédiait l’assemblée : “ Fuyez, frères” Et l’un des pères lui dit :”Qu’avons-nous à fuir au-delà de ce désert ?” Il mettait son doigt sur sa bouche en disant : « Fuyez cela ». Puis il entra dans sa propre cellule, fermait la porte et s’asseyait. *Ibid*, p.202-203. Même l’expression la plus tardive de ce genre, la *version en langue copte de l’Apocalypse d’Asclépios*, cite le «manque de bonnes paroles» comme un présage de la fin du monde.

sDm, signifiant «écouter». « Il est utile d'écouter pour un fils qui entend, parce que tout qui est entendu pénètre celui qui écoute, Si l'écoute est bonne, la parole est bonne et celui qui écoute possède quelque chose de profond »⁷¹². Les Egyptiens montraient toujours un esprit pratique. Ils n'ont guère séparé, dans leur essais pour interpréter le monde et la vie, leurs croyances de leurs constatations ou de leurs expériences. Dans cette pensée, les images jouent un rôle prépondérant. Il s'agit d'une civilisation d'images. Les commandements de Dieu dans *l'Exode* visent les Egyptiens : «tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre» (*Exode, 20: 4*)⁷¹³.

L'âme égyptienne, profondément enracinée dans les images, rencontre l'âme du XXI^e siècle. On en arriverait à se demander si les Egyptiens n'ont jamais essayé d'analyser abstraitement ce que la pensée moderne appellerait les causes secondes. La clé pour comprendre l'âme de ce peuple est le fait que les Egyptiens ne séparent pas les croyances indémonstrables et les vérités auxquelles les ont conduit l'expérience⁷¹⁴.

Les documents dont nous disposons sur la vie publique en Egypte ancienne ne contiennent pas d'exposés théoriques mais des informations

712 J, Assmann, *Mâat, l'Égypte Pharaonique*, p. 44.

713 *Les Coptes*, p. 33. Enfin nous savons qu'en quittant l'Égypte, les compagnons de Moïse ont quitté le pays des images», le réflexe profond de l'âme juive sera le rejet de l'image. La civilisation égyptienne qui était une civilisation des images faisait horreur au peuple sémite. L'humanité revient actuellement avec les moyens des communications modernes à la civilisation des images. L'image est une idole. Pierre du Bourguet est parti de la langue copte pour affirmer que le peuple égyptien n'est pas sémite Les Pères du désert étaient conscients que l'Égypte était une terre d'idoles : «un frère demanda à Abbas Poemen : «Que faire, car mon coeur se laisse aller, s'il m'arrive de souffrir un peu ?» L'ancien lui dit : «N'admirons-nous pas comment Joseph, encore adolescent, supporta l'épreuve en Égypte, la terre des idolâtres ? Dieu l'a glorifié à la fin» *apophtegmes*, 19.

714 Cité par J. Assmann, p. 43, François Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud, Paris, 1987, p. 219.

décrivant la vie pratique de chaque jour. Ils ont un caractère strictement pratique ⁷¹⁵.

2. Les Pères du Désert et La « Vie Pratique » :

Lorsque le christianisme se développa en Egypte et qu'apparurent les premiers anachorètes, les traditions spirituelles et éthiques de l'ancien clergé n'étaient pas mortes : puisant son information dans un ouvrage aujourd'hui perdu de Chérémon, un hiérogammate du Ier siècle, le philosophe néo-platonicien Porphyre (234-v.305), nous a laissé un portrait des prêtres de ce temps qui, pour être manifestement idéalisé, n'en exprime pas moins un projet de vie exigeant : « Par la contemplation, ils arrivent au respect, à la sécurité de l'âme et à la piété ». Ce n'est pas pour rien que le sévère Tertullien (v. 155-220) aimait donner en exemple aux chrétiens de sa lointaine Carthage les moeurs des prêtres d'Egypte ⁷¹⁶. Les Egyptiens, en embrassant la foi chrétienne, ont trouvé que le message chrétien était, lui aussi, pratique. Le saint Abba Antoine, scrutant la profondeur des jugements de Dieu, demanda : « Seigneur, comment se fait-il que quelques-uns meurent jeunes, tandis que d'autres vivent très vieux ? Pourquoi aussi certains sont-ils pauvres et d'autres riches ? comment se fait il que des mauvais s'enrichissent que des bons soient dans le besoin ? » Survint une voix qui disait: « Antoine sois attentif à toi-même; car ces sont des jugements de Dieu, et il ne t'est pas utile de les connaître »⁷¹⁷.

715 Rida Farag, «*Le Régime Foncier en Egypte depuis l'Époque grecque jusqu'au Xe siècle de notre ère*», Paris, 1962

716 Christian Cannuyer, « Du désert des pharaons au désert des anachorètes », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, p.207-208 : « On serait aussi tenté de relever que le prêtre égyptien, quoiqu'il fût normaement marié, s'abstenait de tout commerce sexuel durant les périodes de l'année où il était en service dans le temple. La chasteté comme critère d'une vie unie à Dieu sera l'une des caractéristiques du monachisme chrétien». *Ibid*, p.208.

717 *Sentence des Pères*, coll. alpha. p. 13.

Chez les Pères du désert, nous trouvons de la méfiance quant on parle trop théoriquement de la foi. C'est la pratique de la foi que compte. La connaissance abstraite et la lecture sans âme « dessèche la componction ». Un ancien a dit : « Parler sur la foi et lire des ouvrages sur les dogmes dessèche la componction de l'homme et la fait disparaître, alors que les vies et les Paroles des anciens illuminent l'âme »⁷¹⁸.

L'Égypte ancienne, les Pères du désert, et la vraie philosophie ἀληθινή φιλοσοφία

1. Monachism μοναχισμός et Philosophie φιλοσοφία ⁷¹⁹

Dans la Vie d'Antoine, deux *logia* se détachent pourtant qui paraissent avoir une saveur *sui generis*. C'est, une première fois, Antoine qui pose cette manière d'énigme aux philosophes venus pour abuser de son ignorance ⁷²⁰. « D'autres gens de même espèce, des philosophes grecs » vinrent le trouver une autre fois à la montagne extérieure et pensaient se moquer de lui, parce qu'il n'avait pas appris les lettres ⁷²¹. Antoine leur dit : « vous qu'en dites-vous ? Qui est premier : l'esprit ou les lettres ? (Τί πρῶτόν ἐστίν, νοῦς ἢ γράματα), Qui est cause de l'autre : l'esprit des lettres ou les lettres de l'esprit ? » Lorsqu'ils répondirent que

718 *Ibid*, p.220. *Les sentences des Pères*, nouveau recueil, D. 102.

719 Pour la place de la philosophie dans la vie des Pères du désert, voir l'article « Philosophia », *La voie royale du désert*, par Fr. Étienne Goutagny, éd. DésIris, 1995, pp. 109-112. Sur « φιλοσοφία », voir Anne-Marie Malingrey-Philosophia, Paris, Mlinscsech, 1961.

720 Père Louis Bouyer, « La Vie de saint Antoine », *Spiritualité Orientale*, n° 22, Abbaye de Bellefontaine, 1977, pp. 169-171.

721 « Il n'avait pas appris les lettres » ne veut pas dire qu'Antoine était analphabète, mais qu'il n'était pas instruit dans la sagesse profane. D'autre part, il possédait une sagesse spirituelle (Θεοδιδάκτος –VA 66, 2). Voir Ysabel De Andia, « Antoine le grand θεοδιδάκτος », dans *Le Monde Copte*, n° 21-22, pp.25-34. H. C. Youtie (Αγραμάτος) *An Aspect of Greek Society in Egypt*, *Harvard Studies in classical philology* 75, 1971, pp.161-176. ; G.Garitte, « A propos des lettres de saint Antoine l'Ermitte », *Le Muséion* 52, 1939, pp. 11-31.

l'esprit était le premier, et l'inventeur des lettres, Antoine reprit : «Donc, pour qui est sain d'esprit, les lettres ne sont pas nécessaires »⁷²².

Dans un autre contexte, Antoine pose aux philosophes la question de la connaissance de Dieu et la relation entre la foi et la logique : « Dites-moi d'abord, les réalités et surtout la connaissance de Dieu, comment sont-elles discernées avec exactitude ? Par des raisonnements démonstratifs ou par une foi agissante ? Qu'est ce qui est premier, la foi agissante ou la démonstration par des raisonnements ? « Τά πράγματα, καί μάλιστα η περί τού Θεού γνώσις, πώς ακριβώς διαγινώσκεται δι' ενεργείας πίστεως ». Pour Louis Bouyer, ces deux « dits » sont à rapprocher de l'invitation faite aux premiers philosophes qui sont venus à lui : qu'ils se fassent chrétiens comme lui s'ils croient, comme ils le disent, qu'il est sage et veulent jouir de la même sagesse⁷²³. L'idée impliquée est familière au christianisme patristique et il est naturel de la trouver chez les moines : C'est l'affirmation que le christianisme est la vraie philosophie « ἀληθινή φιλοσοφία ».

Quand donc les chrétiens s'attribuent le titre de vrais philosophes, il ne faut pas se hâter de voir chez eux une tendance à intellectualiser leur foi. C'est parfois exactement le contraire que ce vocabulaire, dans leur bouche, signifie. Ils veulent dire, comme Antoine le développe à la fin de son petit discours, que la vraie voie de salut, ce sont eux qui l'ont, mais, précisément, non point par « la sagesse du discours hellénique, mais par la vertu de la foi à nous octroyée de part de Dieu par Jésus-Christ »⁷²⁴.

L'intérêt du présent discours d'Antoine avec les philosophes grecs, de notre point de vue, bien plutôt que dans les rappels doctrinaux

722 VA, 73.

723 Louis Bouyer, *La vie de Saint Antoine*, Abbaye de Bellefontaine, 1977, p.169.

724 Ibid, p.170.

dont Athanase l'a farci, est dans ce thème qui voudrait montrer la vraie philosophie des moines. Athanase a réussi à baptiser la théologie hellénistique d'Origène dans les larmes de la *metanoia* des Pères du désert. Dans le désert, la théologie philosophique est devenue une théologie mystique. Selon Origène, le vrai théologien est celui qui prie et celui qui prie est un vrai théologien ⁷²⁵ La *philosophia* est le vieux thème du christianisme populaire le moins suspect de pactiser avec l'hellénisme et le plus ferme dans sa continuité avec les sources coptes. Or, nous le voyons ici en train, sinon de restreindre son contenu spéculatif, du moins de particulariser son application. Etendue, jusque-là, au christianisme, à la vie chrétienne en général, la philosophie devient l'apanage propre du monachisme. Chez les Cappadociens, le processus sera achevé, et lorsqu'ils parleront de « notre philosophie, τὴν φιλοσοφίαν ἡμῶν », c'est presque toujours directement, ou indirectement, la vie monastique qu'ils auront en vue. ⁷²⁶

« Un ancien allait vendre ses corbeilles. Le démon l'ayant rencontré, les fit disparaître. L'ancien se mit en prière et dit : « Je te remercie, ô Dieu, de m'avoir délivré de la tentation ». Le démon ne supportant

725 Basil Studerr dans son ouvrage sur «Dieu Sauveur» reprend la question du monachisme d'une point de vue christologique. La spéculation théorique qui régnait dans les années d'Origène et de Clément, a pris corps avec le mouvement monastique copte : «La spiritualité de cette époque de l'Empire chrétien, se caractérise par une christologie très marquée. Cette évolution fut favorisée par ailleurs, et de manière décisive, par le monachisme qui commençait alors à prendre corps. En effet, le mouvement monastique, qui a préservé et transposé dans une époque nouvelle les idéaux anciens de la spiritualité du baptême et du martyr, ne cherchait pas à s'accomplir dans l'imitation de Jésus obéissant jusqu'au bout seulement, mais également et avant tout dans l'union divinissante au Dieu homme. Enfin les formes d'expression de cette piété christique nouvelle s'expliquent très largement à partir de la nouvelle situation politique et sociale de l'Eglise ; du reste, celle-ci a déterminé aussi en bien des aspects le combat autour de la foi de Nicée et de l'émergence du monachisme. De fait, plus que jamais auparavant l'image du Christ prit alors des traits politiques et militaires. Le Christ de l'Eglise impériale n'était plus celui des martyrs; il fut bien davantage un *Christus Imperator, le Rex gloriae*» éd. Cerf; Paris, 1989, pp.172-173.

726 Un bon exemple en est fourni par saint Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique de saint Basile, Orat. XL111, 62, P. G. 36, col. 577 ; B. cf. G.Boissier, *La fin du paganisme*, t.1, p.322. D'une manière générale, on peut voir sur ce sens de φιλοσοφία, E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen*, t.49, 2, Leipzig, 1939, p.311, et F.Dolger, dans, *Byzantinische Zeitschrift*, t.40, 1940, p.293.

pas la philosophie de l'ancien « τὴν φιλοσοφία του γερόντος », se mit à crier et à dire : « Voilà tes corbeilles, mauvais vieillard » L'ancien les prit et les vendit »⁷²⁷. Il semble que ce soit Clément d'Alexandrie qui ait été le premier à fixer nettement la transposition dans le vocabulaire chrétien du langage philosophique au langage théologique. Sous sa plume, le mot « philosophia » désigne tantôt la sagesse chrétienne, tantôt la perfection chrétienne⁷²⁸. L'historien de l'Eglise, Eusèbe de Césarée, est particulièrement intéressant parce que, chez lui, le mot « philosophia » est communément employé avec les deux significations que nous venons de relever chez Clément : doctrine et vie chrétiennes, ou plus précisément vie ascétique. A la date où écrit Eusèbe (340), le véritable chrétien n'est plus celui qui vit dans le monde en observant de son mieux les principes évangéliques, c'est déjà celui qui se retire du monde pour mener l'existence des ermites, si bien qu'il n'y a plus de différence entre philosophie et ascétisme. Pour Grégoire de Nazianze, la vie des moines est « la philosophie en œuvres ». Il définira, en effet, dans l'oraison funèbre de son frère Césaire, le sens de « philosopher » par « s'harmoniser avec la vie d'en haut », celles des anges et de Dieu lui-même⁷²⁹. Au sujet de la relation entre saint Antoine du désert et la vraie philosophie, Le Père Louis Bouyer note ceci : « Quand les chrétiens s'attribuent le titre de vrais philosophes, il ne faut pas se hâter de voir chez eux une tendance à intellectualiser leur foi »⁷³⁰.

727 Pour l'étude des mots « philosophie » et « philosophe » dans le vocabulaire chrétien avant l'apparition du monachisme, cf. article de G. Bardy, *Revue Ascétique et mystique*, 1949, pp.97-108.

728 Sur la personnalité de Clément, voir, J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1962, tome II pp. 12-49.

729 Fr. Etienne Goutagny, *La voie royale du désert, Lecture thématique des apophtegmes des pères du désert*, Editions Désiris, 1995, p.109. Pour les rapports entre les pères de l'Eglise et la philosophie grecque, voir R. J. De Simone, « Philosophie et les Pères », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 1, éd. Cerf, 1990, pp.2020-2021.

730 *La vie de saint Antoine, saint Wandrille*, 1950, p.170

C'est parfois exactement le contraire que ce vocabulaire, signifie dans la bouche des moines. Ils veulent dire, comme Antoine le développe à la fin de son petit discours, que la vraie conduite de la vie humaine, la vraie voie de salut, c'est eux qui l'ont, mais, précisément non point par « la sagesse qui, ainsi comprise, n'a rien de plus intellectuel ni d'hellénique, mais par la vertu de la foi qui nous a été transmise de la part de Dieu par Jésus-Christ. La vraie philosophie, ainsi comprise, n'a rien de plus intellectuel ni rien de plus hellénique que la « sagesse de la croix » dont parle saint Paul ⁷³¹. Sévère d'Antioche s'écrie dans une homélie : « Je suis monté sur la montagne de la philosophie, lorsque je suis allé visiter ceux qui...sont dans l'état monastique » ⁷³².

L'on a posé la question sur l'existence éventuelle d'une pensée philosophique en Egypte avant la naissance du christianisme. Autrement dit, est-ce qu'il existait un courant de pensée philosophique proprement égyptien ? Les philosophes contemporains ont commencé à s'intéresser à la philosophie dans l'Egypte. Eric Hornung, professeur à la université de Bale, a consacré une étude sur « L'Egypte, la philosophie avant les Grecs » ⁷³³. Dans cette étude capitale pour nos propos, l'auteur signale que « dans son *Busiris*, achevé vers 385 avant J.C., Isocrate a reconnu l'origine de la philosophie en Egypte. De néo-platonisme de la basse Antiquité jusqu'au XVIIIe siècle, régna l'opinion que la philosophie égyptienne originelle se trouvait dans le *Corpus Hermeticum* et chez Jamblique » ⁷³⁴.

⁷³¹ *Vita Antonii*, 78. Voir aussi Louis Bouyer, *La vie de saint Antoine, saint Wandrille*, 1950, pp.170-171.

⁷³² Homélie 61, *Patrologia Orientalis*, V111 / 256-257. Pour la place de la philosophie dans la vie monastique occidentale, voir Dom leclercq, « Eudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age », *Studia Anselmiana*, no 48, Rome, 1961, pp.39-68.: *Philosophia*.

⁷³³ Voir la revue «*Les Etudes Philosophiques*», 1987, pp. 113-125.

⁷³⁴ *Ibid*, p; 113. L'auteur de cette étude est allé jusqu'à chercher une sorte de « platonisme pharaonique » dans les écrits philosophiques de l'époque pharaonique. La conclusion de cette étude est aussi intéressante : « Au commencement de leur histoire, les Egyptiens firent l'expérience déterminante

Les Egyptiens ont connu, toujours selon l'étude de Hornung, une sorte de « philosophie de la nature » ou bien de « philosophie naturelle ». En cela, l'exemple naturel de la crue annuelle du Nil fut présent à l'esprit des Egyptiens : c'est par elle que la terre replongeait chaque année « dans le Noun », jusqu'à ce que buttes et plantes émergent à nouveau de lui et que la création primordiale se renouvelle ⁷³⁵. Cela explique les rapports très étroits entre les moines coptes et le Nil. Martinian P. Roncaglia a étudié la question de l'existence des écoles philosophiques égyptiennes à la naissance du christianisme. Il souligne le nom de Chéméron, égyptien d'origine qui fut le chef de l'Ecole des Grammairiens d'Alexandrie et le directeur du Muséum. Son nom figure parmi les membres de la délégation que les Alexandrins envoyèrent à Rome ⁷³⁶. Son enseignement se rattache au stoïcisme mystagogique puisqu'il était également un scribe égyptien, attaché aux traditions de son pays ⁷³⁷. Sa méthode d'enseignement était l'allégorisme : il interprétait symboliquement les récits mythologiques égyptiens comme Philon faisait avec la Thora. Son souvenir est lié aussi à son esprit antisémite propre à l'intelligentsia hellénique d'Alexandrie ⁷³⁸. La philosophie a été christianisée à Alexandrie depuis le temps de la rencontre entre la foi chrétienne et la culture hellénistique. C'est Origène qui a inauguré la rencontre entre le christianisme et la culture hellénistique. Origène avait des auditeurs païens dans ses cours de

que l'homme n'est pas livré au monde, mais qu'il peut, en pensant, le façonner et l'interpréter. Nous voyons qu'ils sont préoccupés, déjà au IIIe millénaire avant J.-C. par des questions qui depuis ne furent jamais tues ----questions sur l'Être et le Néant, sur la signification de la mort pour notre vie, sur la structure du cosmos et sur les fondements de la vie sociale des hommes. Les réponses de l'Égypte à de telles questions nous montrent un certain exotisme et une pluralité déconcertante, mais ce n'est pas une raison pour les ignorer dans l'histoire de la philosophie». p.125.

735 *Ibid*, p.116 et 117.

736 H.I. Bell, *Jésus and Christians in Egypt*, London 1924, 29.

737 R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, Strasbourg, 1901, pp.96-100.

738 M. Roncaglia, *L'Histoire de l'Eglise copte*, p. 24.

philosophie. Dès leurs premières rencontres, Origène s'efforce, non sans difficultés, de convertir Grégoire et son frère Apollodore à l'amour de la « philosophie ». Ce terme n'a pas notre acception froide, purement intellectuelle, mais un sens hérité des sages grecs qui a pénétré dans le langage chrétien. Eusèbe ne qualifie-t-il pas de « vie philosophique » les austères pratiques ascétiques de l'Alexandrin ⁷³⁹ ? La philosophie comporte, pour Origène le Copte, la connaissance de soi dans sa plus intime essence, et, spécialement, des buts qui nous font agir : ils ne peuvent nous pousser à rechercher les biens du corps, ni ceux du dehors, prônés par Aristote. Origène s'élève souvent contre la doctrine péripatéticienne des trois sortes de biens, mais il reste attaché à ceux de l'âme. Définie ainsi, la vie philosophique, qui est à la portée de tout homme doué de raison, est absolument nécessaire pour pratiquer la piété envers Dieu et de l'univers. Et c'est ainsi que « comme une étincelle jetée en plein milieu de nos âmes s'allumait en nous l'amour du Logos sacré lui-même, du logos très aimable, qui attire tous les êtres par beauté ineffable, et celui de cet homme, son aide et son témoin » ⁷⁴⁰. Mais la « vraie philosophie » ou « la philosophie » par excellence, selon le précurseur de la vie monastique, c'est l'étude des vertus : elle n'est pas purement théorique, car, sans la pratique, on n'a qu'une « discipline vaine et inutile ». Grégoire de Nazianze souligne la différence entre la philosophie pratique d'Origène et les autres philosophes de son temps : « Origène poussait avant tout aux oeuvres et il entraînait ses élèves par son exemple, à la différence des philosophes modernes. Ces derniers peuvent bien discourir excellemment sur les vertus, mais se soucient moins de les pratiquer. Origène considère que l'attachement du philosophe grec à son système est une véritable

⁷³⁹ Henri Crouzel, « Origène, précurseur du monachisme », *Théologie de la Vie Monastique, Etude sur la tradition patristique*, Aubier, 1961, pp. 15-38.

⁷⁴⁰ *Théologie de la vie monastique*, p.21.

idolâtrie ⁷⁴¹. En Égypte ancienne, il n'y a pas de «philosophie» dans le sens d'une discipline qui traiterait des phénomènes logiques, cosmiques, ou politiques, selon ses propres règles et de façon purement théorique, de même qu'il n'y a pas de «religion dans le sens d'un domaine différencié qui pourrait être opposé à d'autres champs comme celui de la politique ou de la morale ». Mais il y a beaucoup de concepts et de textes se rapportant à ces questions qui seront reprises plus tard dans les discours proprement religieux et philosophiques ⁷⁴².

En opposition à la philosophie païenne qui se contente de contempler (*theoria*) les choses, les Pères du désert ont prétendu que la vie monastique était la vraie philosophie : «Saint Grégoire dit : 'Si tu ne t'attendais à rien de difficile lorsque tu te proposais de t'adonner à philosophie (φιλοσοφία-philosophia), ce début était non philosophique et ceux qui t'ont formé méritent des reproches. Car si on s'attend à la difficulté sans la rencontrer, c'est une grâce (χάρις-charis), mais si elle se rencontre, ou bien endure-la en souffrant, ou bien sache que tu manques à ta parole ». La philosophie est ici la vie monastique. Cette dénomination est fréquente dans la littérature de l'époque ⁷⁴³.

2. L'âme égyptienne et La vision du Cosmos

. Les civilisations du Proche-Orient, ainsi que celle de la Chine, se situent dans la tradition du mythe cosmologique. « Le cosmos

⁷⁴¹ *Ibid*, p. 22-2. Voir aussi, Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*.

⁷⁴² Jann Assmann, *Mâat, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Juillard, 1989, p ; 1éA.M. 473 . Voir aussi, Anne Marie Malingrey, «Philosophie». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, 1961 ; F.E. Peters, *Greek Philosophical terms*, New York, 1967, 156. ; G. Barc « Philosophie » et « Philosophe » *vocabulaire chrétien des premiers siècles*. Sozomène décrit les moines de Scété comme des philosophes en ces termes : «Voilà ce que nous voulons dire, en bref, concernant Scété et ceux qui y vivent en philosophes φιλόσοφοι», *Histoire Ecclésiastique*, IV, 31 (P G 67,1588 C),

⁷⁴³ J. Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères, Sources chrétiennes* 387, p. 339. (*Nouveau Recueil*).

apparaît comme le prototype de tout ce qui est permanent, significatif et ordonné, et tout ce qui aspire, dans le monde humain, à la permanence, la signification et l'ordre doit s'adapter et s'intégrer dans l'ordre cosmique. Ce sont en premier Israël et la Grèce qui réussirent, chacun d'une manière différente, à sortir de cette «captivité cosmologique» l'esprit humain et à atteindre une nouvelle conception de l'ordre : Israël par la voie de la révélation : « to existence in présence under God » et la Grèce, par la voie de la métaphysique : « to existence in love of the unsees measure of all being ». C'était là un mouvement hors de l'ordre cosmique, une émigration, un exode. « And this movement, continue Voegelin, “beyond existence in an embracing cosmic order entailed a progress from the compact of the myth to the differentiated forms of history and philosophy”⁷⁴⁴. L'histoire intellectuelle de l'humanité est donc vue ici comme un progrès de différenciation menant des formes symboliques «compactes» aux formes symboliques « différenciées ». La «compacité» de la conceptualisation mythique est fondée sur l'identité, voire sur l'identification programmatique du cosmos et de la société, de la nature et de la culture⁷⁴⁵. Il faut, ici, mentionner l'article pionnier de Philippe Derchan sur le rôle du roi de l'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique. La Mâat doit être vue sous l'aspect de la théorie socio-anthropologique de Weltordnug -du «style cosmologique de la vérité «-à

744 L'égyptologue Jean Assmann pendant ses conférences au Collège de France sur «*Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*», a essayé de trouver pour l'Égypte une place dans la famille de civilisations fondatrices de l'ordre cosmologique du Proche-Orient confronté à l'ordre historique d'Israël . citation de Voegelin par Jan Assmann dans *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale, Conférences essais et leçons du Collège de France*, Juillard, 1989, pp.20-21. Voir aussi «Nous commençons par la cosmologie et la cosmogonie. En fait, il n'y a pas de récit égyptien continu de la création, mais à toutes les époques, nous rencontrons dans les textes des indices plus ou moins intelligibles et détaillés, souvent uniquement sous forme d'allusions qui, pris dans leur ensemble, brossent un tableau fort compréhensible de l'idée que les anciens Égyptiens se faisaient de la naissance et la structure du monde» Eric Hornung , « L'Égypte , la Philosophie avant les Grecs », *Etudes Philosophiques*, 1987, p.115

745 *Ibid*,

un spécialiste de l'Ancien Testament, H.H. Schmidt. Son interprétation, exposée en 1968 sous le titre programme de *Gerechtigkeit als Weltordnung* (justice comme ordre cosmique) peut être considérée aujourd'hui comme *communis opinio* parmi les égyptologues. Elle aboutit aux deux thèses suivantes. 1: Mâat signifie essentiellement « ordre cosmique » ou « ordre universel »; 2: ce concept trouve ses équivalents exacts dans la pensée, sinon dans le vocabulaire, des autres civilisations orientales. Schmidt résume ainsi les résultats obtenus : « les grandes civilisations orientales ont ceci en commun qu'elles partent, dans leurs réflexions sur le monde, d'une expérience commune d'un ordre cosmique absolu »⁷⁴⁶. L'anthropologie égyptienne vient d'une certaine vision de cosmos, vision qui est au fond «théocratique». Pour les Égyptiens, cet ordre universel et fondamental, cette harmonie préétablie qui hante la spéculation cosmologique de Platon et d'Aristote et qu'on retrouve dans la vision occidentale du « cosmos » n'existe pas. Le monde, chez les Égyptiens, n'est pas un système s'auto organisant, mais dépend d'une instance supérieure qui le maintient en marche. Cette instance est la monarchie divine, qui se réalise au ciel dans le soleil et, sur terre, dans l'État pharaonique. Si cette instance s'affaiblit, si la solidarité entre le ciel et la terre cesse, le processus cosmique se dirige inévitablement vers l'injustice, le mensonge, le désordre, la guerre, la violence, la maladie, la mort, toutes les manifestations de l'imperfection qui se installées dans le monde et dont le monde a besoin d'être sauvé. Claire Lalouette dans son ouvrage « *textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte* » cite le texte des Prophéties de Néferty qui décrit l'état d'un monde dans lequel la monarchie divine fait défaut : « Le disque solaire est voilé ; il ne brillera plus pour que le peuple puisse voir. On ne peut pas vivre si les nuages (le) recouvrent, et, privés de lui, tous les hommes seront sourds.

746 *Ibid*, p.24.

Le fleuve d'Égypte est vide, on le traverse à pied (sec). Le vent du sud combattra le vent du nord, et le ciel ne sera qu'une seule tempête »⁷⁴⁷. Cette prophétie décrit la souffrance de la nature en l'absence du divin. Celui-ci est présent dans la vie quotidienne des Égyptiens. L'âme égyptienne de jadis et d'aujourd'hui ne peut rien concevoir sans l'intervention des dieux. Aux yeux de l'Égyptien, la prédestination est l'un des modes d'action des dieux. La divinité était maîtresse du destin et elle décide de la durée de la vie. Mais il y a aussi des déclarations plus générales affirmant que le temps est lié à une volonté supérieure. C'est ainsi que nous connaissons, depuis peu, un texte important remontant au début de l'époque ramesside, venant d'une « sagesse », qui dit : « ne te prépare pas aujourd'hui au lendemain, avant qu'il ne soit là ; hier n'est-il pas comme aujourd'hui dans les mains de Dieu ? » Quelques générations plus tard, un hymne à Amon Rê dit la même chose quoique plus simplement : « les années sont dans sa main »⁷⁴⁸.

Chaque chose a son « temps convenable ». Innombrables sont les textes qui disent, avec toutes sortes de variantes, que la crue du Nil vient en son temps. C'est l'un des aspects de la cosmologie que l'on trouve dans les textes égyptiens qui se trouve dans l'idée de l'océan primordial : « Noun, dont le nom signifie justement « inertie ». Au commencement, le créateur « n'avait pas encore trouvé de lieu où se tenir debout ou bien s'asseoir, « mais flottait avec inertie, dans l'océan primordial s'étendant à perte de vue. En cela, l'exemple naturel de la crue annuelle du Nil fut présent à l'esprit des Égyptiens : c'est par elle que la terre replongeait chaque année « dans le Noun », jusqu'à ce que buttes et plantes émergent à

⁷⁴⁷ *Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte*, tome 1, traductions et commentaires par Claire Lalouette, préface de Pierre Grimal, Gallimard, 1984, pp.70-74

⁷⁴⁸ Voir F. Peeters, *Greek Philosophical terms*, p. 108 ; J. Assmann, *Mâat*, p. 43. Sur le rôle médiateur du roi d'Égypte, voir S. Morenz, *la religion égyptienne*, Payot, p. 66, J. Assmann, pp. 127-130

nouveau de lui et que la création primordiale se renouvelle ⁷⁴⁹. Le Nil lui-même dit : « je surgis chaque année du monde inférieur en mon temps ». Quand le fleuve d'Égypte est vide, c'est le moment de la venue du roi sauveur ⁷⁵⁰.

Les Pères du désert, qui portent en eux cette âme égyptienne, avaient toujours devant les yeux cette présence divine. Quelqu'un demanda à Abba Antoine : « Que dois-je garder pour plaire à Dieu ? » Le vieillard répondit « Garde ce que je te commande : Où que tu ailles, aie toujours Dieu devant les yeux » ⁷⁵¹.

Cette présence divine donne aux Pères une sensibilité humaine remarquable, qui pourrait choquer la piété individualiste de certains chrétiens de nos jours : « Abbas Agathon demanda un jour à Abba Alonios : « comment maîtriserai-je ma langue pour ne pas dire de mensonge ? » Abba Alonios lui dit : « Si tu ne mens pas, tu commettras bien des péchés ». Il demanda : « comment cela ? » L'Ancien répondit : « voici deux hommes qui ont commis un meurtre sous tes yeux, et l'un d'eux s'est réfugié dans ta cellule. Là-dessus, le magistrat se met à sa recherche et t'interroge en disant : « Est-ce devant toi que le meurtre a été commis ? » Si tu ne mens pas, tu livres l'homme à la mort. Abandonne-le plutôt sans biens en présence du Dieu, qui, lui, connaît tout ».

La présence divine dans la vie quotidienne de ces paysans chrétiens d'Égypte a donné naissance à une attente eschatologique, que les exégètes Anglo-Saxons appellent « realised eschatology » ⁷⁵².

⁷⁴⁹ Eric Hornung, « l'Égypte, La philosophie avant les Grecs », *Études Philosophiques*, 1987, p.116.

⁷⁵⁰ *Textes Sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, p.72.

⁷⁵¹ Lucien Regnault, *Les Apophtegmes des pères*, Série Alphabétique.

⁷⁵² Voir le chapitre consacré au sujet « Du Désert à la Terre Promise », Lucien Regnault, *La Vie Quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, Paris, 1990, pp.239-254 :

« On disait d'Abba Or et d'Abba Théodore qu'ils étaient en train de mettre de la glaise pour faire une cellule et qu'ils se dirent l'un à l'autre : « si Dieu nous visitait maintenant, que ferions-nous ? » Alors, en pleurant, ils laissèrent-là la glaise et se retirèrent chacun dans sa cellule ». Jan Assmann termine son étude sur la « Mâat » par une remarque importante pour notre propos. La Mâat représente l'ordre social et l'équilibre quotidien. La religion était pour les égyptiens un malheur et un bien dans le sens d'une piété personnelle très forte, le malheur ou le handicap étant d'une nature culturelle. Nous avons déjà vu qu'en Egypte, il n'y a pas de « religion » dans le sens d'un champ culturel différencié qui pourrait être opposé à d'autres champs comme la politique ou la morale. Il n'y a pas de notion égyptienne qui exprime plus clairement cette unité originelle que la notion de Mâat, signifiant à la fois vérité, ordre et justice et englobant ainsi ce que nous distinguons comme religion, sagesse, morale et droit. Autour de la notion de Mâat, existe l'histoire d'une pensée, d'une façon de conceptualiser le monde, qui ne fait pas de distinction entre théologie et science, cosmos et société, religion et État.

Les égyptologues ont relevé une évolution dans la pensée religieuse égyptienne pendant l'époque Ramesside. Elle concerne la tendance égyptienne à une sorte de piété personnelle, ce que Siegfried Morenz appelle « l'avènement du dieu transcendant »⁷⁵³. Cette évolution n'a pas produit de transformation fondamentale, mais n'a fait que vider en partie de son contenu l'héritage culturel de l'ancienne Egypte. J. Assmann voit dans cette transformation du projet culturel de l'âme égyptienne en piété

«l'anchorèse apparaît comme un retour au Paradis et prend une signification eschatologique ; le monde dont s'est séparé l'anachorète n'est pas seulement le monde dans sa dimension temporelle : il a quitté le monde présent et il a pénétré déjà, d'une certaine manière, dans le monde à venir» souligne Antoine Guillaumont dans son étude intitulée «La séparation du monde dans l'Orient Chrétien», *Etudes sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Spiritualité Orientale, N° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p.112.

⁷⁵³ *La religion égyptienne*, voir en particulier le chapitre intitulé « création et avènement du monde », pp. 211-238.

personnelle l'explication du fait que l'Égypte n'a pas participé à cette irruption générale d'une nouvelle vision, que Jaspers décrit au titre de l'âge axial ⁷⁵⁴. Ces remarques sont d'une grande importance pour notre étude, dans la mesure où nous sommes convaincus que le phénomène du monachisme chrétien en Égypte a été vu, vécu et étudié comme un phénomène strictement religieux, une sorte de piété personnelle et non pas dans son cadre culturel et humaniste.

Cela a privé le phénomène même et la science ainsi que la culture égyptienne d'une partie essentielle de son contenu. Cet accent mis sur les moines égyptiens comme des chrétiens non civilisés a vidé le mouvement monastique égyptien d'une grande partie de son contenu et de sa force culturelle qui pourrait faire partie de notre patrimoine culturel. Cela explique, en grande partie, la crise actuelle des chrétiens en Égypte. Cette crise ne doit pas être exclusivement attribuée à la crise économique. Celle-ci réside d'abord dans le fait qu'une piété personnelle règne partout en Égypte. Elle n'a fait que vider en partie de son contenu la formation culturelle de toute l'histoire de l'Égypte. La religiosité des chrétiens d'aujourd'hui n'a pas mené à une transformation dans le domaine culturel. La crise d'identité réside dans le fait qu'un projet culturel commun qui pourrait intégrer les religions n'existe pas en Égypte aujourd'hui. En Égypte, comme en Orient, l'on a besoin d'humaniser les religions ⁷⁵⁵.

754 J. Assmann, pp. 140-141. Anne Bouhdors, *Conférence inédite à la catho. de Paris*, 1991. J.F. Sic, « Itinéraire spirituel de Charles de Foucault », Paris, 1958 cité par A. Guillaumont, *Spiritualité Orientale*, p.66

755 « L'Avenir : une question brûlante. Entretiens avec des personnalités coptes », propos recueillis par Ashraf Sadek, Égypte, août 1995, *Le Monde Copte*, n° 25-26, Limoges, pp.55-68.

3. La sortie Εξόδος d'Égypte : une vision culturelle et théologique

De nombreuses publications qui tentent de cerner le fondement historique de la sortie d'Égypte affirment que les Hébreux, conduits par Moïse, auraient quitté le pays de leur esclavage durant le règne de Ramsès II, symbole de la puissance de l'Égypte ⁷⁵⁶. Le vocabulaire de l'Exode et de la marche au désert joue un rôle essentiel pour décrire la vie religieuse et morale des Hébreux et des moines égyptiens. Le moine copte se voit partir dans le désert sur les pas des prophètes de *l'Ancien Testament*. Et c'est *l'Exode*, la sortie d'Égypte, qui est la figure la plus adéquate pour atteindre l'essence même de la religion d'Israël comme religion de salut, c'est-à-dire comme marche libératrice avec, et à la suite, de Dieu lui-même, que le guide du Peuple de Dieu soit Moïse ou Jésus ou Antoine ou Pacôme ⁷⁵⁷. Le monachisme égyptien est considéré, aux yeux des ses fondateurs, comme un nouvel *Exode* de la terre d'Égypte, qui symbolise la terre d'esclavage, vers le désert de la liberté ⁷⁵⁸. Dans *l'Echelle du Paradis* de Jean Climaque, comme dans beaucoup d'autres textes de la vie monastique, *l'Exode* est interprétée en fonction de la vie monastique ⁷⁵⁹. Nous avons signalé, au début de cette étude, que notre propos est de réexaminer le dossier du mouvement monastique à deux niveaux. Le premier concerne les racines bibliques et

⁷⁵⁶ Pour la place de l'Exode dans la vie et l'histoire des Hébreux et des Égyptiens, voir Thomas Romer, « Ramsès II, pharaon de l'Exode ? », *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.105-111.

⁷⁵⁷ Claude Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1983, p.265-268.

⁷⁵⁸ Pour ce thème général de l'Exode, voir l'article « Exode » *Vocabulaire de théologie biblique*. 2e éd., Paris, Cerf, 1970, col. 423-425 ; voir aussi : J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1954, chap. 1 « Thèmes de l'Exode » ; A.-M. Bernard, « Par un long chemin vers toi ». *Le pèlerinage chrétien*, Paris, Cerf, « Foi vivante », n° 184, 1978.

⁷⁵⁹ J. Lecuyer, « Exode », *Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien*, tome 1, Cerf, 1990, pp. 948-951.

spirituelles de ce mouvement, et le deuxième concerne le domaine de la culture égyptienne dans ses manifestations quotidiennes. Cela correspond bien à notre but de redécouvrir le mouvement monastique dans son milieu culturel égyptien. Cela concerne l'avenir du message chrétien plus que son passé. Les moines égyptiens ont réussi, grâce à la force transformatrice de l'Évangile, à faire une transformation fondamentale dans la formation culturelle du christianisme égyptien. Ils ont réussi à faire une sorte «d'évangélisation de la culture locale». Pour pouvoir parvenir à ce nouveau type de formation culturelle évangélisée ou bien d'Évangile inculturé, ils sont sortis de l'Égypte habitée pour aller vers le désert. En milieu biblique et chrétien, la sortie d'Égypte symbolise la fuite du monde. La fuite du monde est un mystère, elle ne peut pas s'expliquer selon un schéma rationnel. Elle se réfère à un appel de Dieu qui invite à ce geste de confiance comme à une préparation spirituelle en vue d'accueillir les dons divins. Abraham doit quitter son pays et les Hébreux sortir d'Égypte pour se rendre au désert ⁷⁶⁰. La sortie d'Égypte ne signifie pas, comme l'a maintenu Raphaël Draï dans son livre récemment paru, «*l'invention de la religion*», comme nouveau type d'association humaine équilibré dans la dépendance de Dieu et de l'autre. La sortie d'Égypte restera pour toujours le symbole d'une nouvelle vision, d'une libération. La sortie est au fond une sortie de la piété personnelle et du culte des idoles vers une piété communautaire, vers un peuple de Dieu vivant, vers la vie dans la Verbe de Dieu, vie incarnée dans l'Église et cachée dans les traditions des hommes. Certains penseurs contemporains ont vu dans la sortie d'Égypte le véritable précédent du passage de l'absolutisme à la connaissance libératrice d'un droit au contenu lui-même libérateur, passage à quoi l'on ne saurait comparer les codifications égyptiennes

760 Fr. Etienne Goutagny, *La voie royale du désert, Lecture thématique des apophtegmes des Pères du désert*, Editions DésIris, 1995, p.9. (bibliographie). O. Rousseau, «Les mystères de l'Exode d'après les Pères», *Bible et vie chrétienne* 9, 1955, pp.31-42.

ou babyloniennes, codifications partielles et formelles, confiées à une administration et à un clergé qui, loin d'en assurer la diffusion dans le peuple, comme le feront les anciens d'Israël, en préservent le monopole secret à l'encontre d'une collectivité empêchée d'accéder à la conscience du droit et, simultanément, au droit de la conscience ⁷⁶¹. Les moines coptes vivaient la sortie d'Égypte de cette façon mais dans l'ordre d'une expérience mystique immédiate et non suivant un ensemble codifié et mort-né de prescriptions rudimentaires et abstraites ⁷⁶².

Jan Assmann voit dans la sortie d'Égypte une façon de parvenir à un nouveau type de formation culturelle : « La notion de Mâat est sans aucun doute un des symboles les plus expressifs et les plus explicites de cet équilibre entre les revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité. Sur cet équilibre, une formation culturelle ne s'est pas définitivement fondée et c'est ici que réside le secret de la persistance presque miraculeuse de la civilisation égyptienne à travers les millénaires. Cet équilibre sera fortement ébranlé par la sortie de la Mâat. Si l'homme sort de la dépendance de l'homme pour se livrer à la dépendance de Dieu, une nouvelle loi s'impose de façon logique et inévitable pour balancer ce mouvement : la loi de l'amour du prochain. Voilà le but logique de cette évolution, qui prend naissance dans l'Égypte ramesside, mais que l'Égypte n'a jamais pu atteindre d'elle-même. Le mouvement de la piété personnelle, ce que Siegfried Morenz appelait «l'avènement du dieu transcendant», n'a pas mené à une transformation fondamentale, mais n'a que vidé, en partie, de son contenu la formation culturelle de l'ancienne Égypte. C'est ici qu'il faut chercher l'explication

⁷⁶¹ Ralph Ael Draï, *La Sortie d'Égypte, L'invention de la Liberté*, Fayard, 1986, p. 13-14. Voir aussi P. Noailles, *Du Droit Sacré au Droit Civil*, Sirey, 1949.

⁷⁶² G. Kospaktchy, *Introduction au Livre des morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Stock, 1978, p. 41.

du fait que l'Égypte n'a pas participé à cette irruption générale d'une nouvelle vision, que Jaspers décrit au titre de l'âge axial. Pour parvenir à ce nouveau type de formation culturelle, il ne suffisait pas de sortir de la Mâat, il fallait sortir de l'Égypte. La sortie d'Égypte ne signifiait pas, comme l'a maintenu Raphael Draï dans son livre «l'invention de la liberté» mais «l'invention de la religion», comme nouveau type d'association humaine équilibré dans la dépendance de Dieu et de l'autre

763 .

4. L'Exode η Εξόδοσ dans la Bible

La sortie ἐξόδοσ ⁷⁶⁴ d'Égypte dans *l'Ancien Testament* constitue une phase importante dans l'histoire du peuple de Dieu, étant donné qu'il s'agit d'une sortie de l'autosuffisance individuelle vers l'insécurité de la foi communautaire : «que nous as-tu fait en nous faisant sortir d'Égypte ? Ne te disions-nous pas en Égypte : Laisse-nous servir les Égyptiens, car mieux vaut pour nous servir les Égyptiens que de mourir dans le désert ? Moïse dit au peuple: « Ne craignez pas ! Tenez ferme, et vous verrez ce que Yahvé va faire pour vous sauver aujourd'hui, car les Égyptiens que vous voyez aujourd'hui, vous ne le reverrez plus jamais »

763 Jann Assann., *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Juillard, 1989, pp.140-141. Sur l'exode dans la Bible et dans les documents historiques égyptiens, voir *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, pp.454-460.

764 Pour le sens du terme «ἐξόδοσ» dans l'histoire chrétienne et chez les docteurs et les Pères de l'Église, voir, G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, septième édition, 1984, p.498. Dom Jean Leclercq a écrit par rapport à la sortie des moines : «parce qu'ils imitent les anges, les moines entrent avec eux en société. Des liens étroits nouent entre eux une alliance au service de Dieu et dans la lutte contre les ennemis de Dieu. Cette proximité qui s'établit entre les anges et les moines est symbolisée par le lieu qu'habitaient ces derniers. Ne sont-ils pas les citoyens des cieux ? Or le moyen pour eux de se rapprocher de leur patrie est de résider sur les cimes. Ils aimaient les sommets, ils y choisissent leurs demeures. Les anciens aimaient à le dire ou, plus exactement, à le constater...C'est dans les montagnes, les champs et autres lieux déserts qu'on trouve ce bienheureux éloignement par rapport aux plaisirs du monde: la vie, sans doute, y est plus rude qu'ailleurs ; mais cette austérité favorise la paix de l'âme» *La vie parfaite*, Brepols, 1950, pp.44-46. Dans *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, il est souligné ceci : «. ...Mais de cette sortie d'Égypte, on ne sait rien, sinon ce qu'on dit *la Bible*. Pas un seul document historique ! Le livre de l'Exode lui même ne donne-t-il pas que de vagues indications chronologiques ? Le pharaon censé avoir été au coeur de l'événement ne porte pas de nom : comme s'il supportait pas de nom.

(Exode 14: 12-14). Le peuple ne veut pas sortir d'Égypte. La sortie est pénible dans la mesure où elle exige un changement radical dans la vie de chacun. Il faut laisser derrière «la piété personnelle», pour vivre en communauté chose que même le peuple de Dieu n'a pas réussi à faire à plusieurs reprises. Les Égyptiens chrétiens commémorent cette sortie et condamnent leur passé idolâtrique pour se réjouir de la nouvelle vie qui est une sortie d'Égypte sans aucun complexe ethnique. L'attitude des Égyptiens vis-à-vis de leur passé est paradoxale. Ils se proclament les fils des pharaons et en même temps ils condamnent leur patrie comme une « terre d'esclavage ». Les moines coptes ont fait de même chaque fois qu'ils quittaient la terre habitée (KIMI) et partaient au désert. La sortie d'Égypte des moines coptes, il y a près de mille sept cents ans, constitue l'un des événements les plus fondamentaux de l'histoire humaine et de celle de l'Égypte. Les Égyptiens étaient devenus au quatrième siècle des étrangers chez eux, un peuple au sein d'un autre peuple, situation critique qui les exposa à une impitoyable persécution, puis à une tentative de génocide. Les moines Coptes ont choisi la mort volontaire au désert pour plaire au Seigneur, plutôt que la mort involontaire dans leur pays. De cette façon, ils ont réussi à donner un grand message au monde.

5. Les Pères du désert et la sortie d'Égypte

Le livre de l'Exode s'ouvre sur un paradoxe lourd de conséquences : depuis Joseph, les fils d'Israël prospérèrent en Égypte au point d'effrayer son roi et de menacer l'intégrité et la puissance du pays. Ce paradoxe marquera la spiritualité des moines égyptiens⁷⁶⁵. Abba André disait : « Ces trois choses conviennent au moine : la *xenitea* « le retrait dans un pays étranger », la pauvreté et l'endurance dans le silence. La *xeniteia*,

⁷⁶⁵ Voir, Frédéric Boyer, «Quand Israël rencontre Pharaon» , *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.139-142.

traduit souvent par « *pérégrination* », signifie l'exil volontaire embrassé pour mieux réaliser la perfection du renoncement. Le vrai moine doit être un étranger sur la terre et en même temps engagé dans les affaires de ce monde dans un esprit de conversion. Comme Abraham, il quitte son pays, sa parenté et la maison de son père (*Gen.12, 1*) : tendu vers la patrie céleste, il se sent « étranger et pèlerin sur la terre » (*Hébreux 11,13*). Quelques-uns ont eu pour vocation propre de réaliser à la lettre cet idéal, par une voie d'errance continuelle comme ces ermites-pèlerins dont les « gyrovagues » ne sont qu'une caricature.

La sortie de chez soi constitue une idée fondamentale dans le monachisme chrétien. Les voyages, le déracinement de l'individu hors du milieu natal, constituent un des éléments déterminants de la conversion religieuse ⁷⁶⁶. Le changement de vie est lié, aux yeux des moines coptes, à un changement de lieu.

Saint Jérôme, témoin de la tradition monastique orientale, a résumé la doctrine de *la Xénitéia*, χενετεια « *dépaysement* » (en copte « mntshemmo ⲙⲛⲧⲉⲥⲉⲓⲙⲟ ») et l'a fondée bibliquement. Pour persuader un ami, qui avait renoncé à tous ses biens et qui avait résolu d'embrasser la vie parfaite à ne pas rentrer en Italie, mais à le rejoindre au désert de Chalcis, il s'efforça de lui démontrer qu'il est impossible de mener le combat spirituel dans sa propre patrie. Le Christ lui-même, alléguait-il, n'a pu faire de miracles parmi les siens, car « nul prophète n'est honoré dans son pays » (*Jean 4, 44*). Or, où il n'y a pas honneur, il

⁷⁶⁶ Antoine Guillaumont, Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien : « Aux origines du monachisme chrétien », N° 30, *Spiritualité Orientale*, 1979, p116.. Voir aussi, E.Lanne, La « xeniteia » d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénee. Aux sources du thème monastique de la « pérégrination », *Irenikon*, Tome 47, 1974, pp.163-167. Voir aussi Antoine Guillaumont « La séparation du monde dans l'Orient Chrétien », *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, Spiritualité Orientale* 66, 1996, pp.105-112. C'est à la suite de son exploration du Maroc, qui le met en contact avec l'Islam, que Charles de Foucauld découvre la foi chrétienne de son milieu familial et social, restée jusqu'alors lettre morte pour lui, et passe d'une vie de plaisir à une vie toute entière dominée par l'ascèse.

y a mépris et affront, d'où naît l'exaspération, où il y exaspération, il n'y a pas de quiétude «ισυχία», et où il n'y a pas de quiétude, le moine est détourné de son propos d'où il résulte, concluait-il qu'il est impossible à un moine d'être parfait dans son pays ⁷⁶⁷.

La figure de ce dépaysement, conséquence d'un « quitter son pays pour embrasser une vie nouvelle » est la figure d'Abraham (Genèse, 12). Le texte qui fonde cette attitude est la Parole de Dieu au Père des croyants : « Quitte ton pays, ta famille, la maison de ton père, et va vers le pays que je te montrerai » (*Genèse* 12,1). Un incident significatif de l'Exode d'Abraham est sa descente en Egypte : « Il y eut une famine dans le pays et Abraham descendit en Egypte pour y séjourner, car la famine pesait lourdement sur le pays » (*Gn* 12,10). Dans ce contexte, l'Egypte devient un symbole de la dépendance des hommes, par opposition à la promesse de Dieu. Abraham passe par une série d'épreuves jusqu'au moment où il décide de sortir d'Egypte (*Genèse* 13,1). Dans le livre de Jérémie, le peuple est mis en garde contre la demande de secours aux Egyptiens parce que l'Egypte représente dans ce contexte la puissance humaine indépendante de la volonté Divine et parfois opposée à elle : « Ainsi parle Yahvé Sabaot, le Dieu d'Israël. Si vous êtes résolus à aller en Egypte et que vous y entriez pour y séjourner, l'épée que vous redoutez, elle vous atteindra là, en terre d'Egypte, et la famine qui vous inquiète, elle s'attachera à vos pas. Là, en Egypte c'est là que vous mourrez ! » (*Jérémie*, 42 15-16).

C'est à cette menace de mort qu'il faut échapper. Les Pères du désert comprenaient la sortie en ce sens. Jean le Petit, l'un des plus célèbres moines de Scété au IV^e siècle, a entendu la vocation monastique dans les mêmes termes qu'Abraham : « sors de ton pays et de ta Parenté, et

767 Ibid ,p. 106.

va à la montagne du Natroun. » La référence à Abraham apparaît dès le IV^e siècle ⁷⁶⁸.

La sortie de l'égoïsme individuel pour établir un projet communautaire *κοινώβιον*, a encouragé un salut individuel à vision communautaire c'est-à-dire ecclésial, de la vie. Tel était le but du mouvement monastique égyptien, et là se trouve toute sa force théologique et culturelle ⁷⁶⁹. Cela nous amène à dire que si la religion individualiste était et pourrait être la source de malheur en Orient, une révision théologique et culturelle de la pensée religieuse pourrait être l'occasion d'une réflexion salutaire ⁷⁷⁰.

768 Jérôme, Lettre XIV, 7 éd. Labourt, 1, Paris, 1949, p. 40-4

769 Pour le monachisme, le soufisme et l'islam, voir *Dictionnaire de Spiritualité*, tome X, Paris, 1980, pp. 1524. Le philosophe et islamologue algérien Mohammed Arkoun qui fait tout pour donner une image «rationnelle» de l'Islam violent, trouve dans la sagesse des Pères égyptiens du désert les sources de la «gnose sapientiale» des grands mystiques de l'Islam : « Au VI^e siècle Hégire, c'est par des mythes privilégiés empruntés à la Perse antique que Suharawardi, philosophe et mystique, entendit exprimer le plus secret de sa démarche.

770 Sarwat Anis Al- Assiouty, *Origines égyptiennes du christianisme et de l'Islam*, Lettonne-Amé, Paris, 1989 : Andelou Ibn Arabie n'aurait sans doute pas développé comme il le fit sa gnose sapientiale sans l'influence directe ou indirecte des Ennéades de Plotin, ou de certaines traditions des Pères du Désert ». L'anthropologiste égyptien Sarwat Anis Al-Assiouty est allé plus loin dans ses recherches en soulignant les origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam. Il affirme que ces recherches sont les résultats d'un siècle et demi d'archéologie.

CHAPITRE 7

Saint Antoine ó άγιος αντώνιος,
temoin de l'âme égyptienne

Chapitre 7

Saint Antoine ὁ ἅγιος αντώνιος, témoin de l'âme égyptienne ⁷⁷¹

Antoine était égyptien de naissance « Αντώνιος γένος μὲν ἦν Αἰγύπτιος, Antonios genos egyptios » ⁷⁷². Antoine l'ermite incarne l'âme copte dans sa vie, dans le quotidien d'un village typiquement égyptien au quatrième siècle d'une part et, d'autre part, la foi en Christ Sauveur des hommes avec les tentations immondes et les joies sublimes qu'il connaît dans l'attente de la résurrection. Antoine est un copte et avant tout un homme qui a passé sa vie à disparaître, à se fondre en Dieu ⁷⁷³. Antoine n'était pas un simple anachorète vivant dans le désert égyptien, mais il représentait, pour le pays, un facteur de prospérité et de stabilité « ο γιατρός τῆς Αιγύπτου ». Peter Brown dans une étude intitulée « Un débat sur le sacré » a essayé de voir, dans les fondateurs du monachisme copte, des hommes qui ont réussi à changer le visage de l'histoire de leurs pays : « dans la période qui va de 200 à 400, les hommes de la Méditerranée, en nombre croissant, en vinrent à accepter l'idée que ce « pouvoir divin » ne se dévoilait pas aux individus ordinaires uniquement

771 L'âme est une conception relationnelle, Philippe Lazare, matérialiste et polytechnicien a écrit «*Court traité de l'âme*» où il présente la signification de l'âme : «Athées ou croyants, nous avons tous une âme. A la question : qu'est-ce qu'un individu ? Un corps, mais qui crée autour de lui un enchevêtrement de réseaux relationnels qui font partie de son être et s'impriment dans les systèmes biologiques de ceux qui ont connaissance de son existence. A notre mort, ces traces que nous avons imprimées - notre âme - continuent de vivre leur vie. Tel est le début d'une démonstration qui se déploie comme une équation mathématique pour aboutir à un peu plus de liberté», Compte rendu par Alain Dreyfus, *Psychologies Magazine*, n° 273, Avril 2008, p.86.

772 G. J. M. Bartelink « Athanase d'Alexandrie », *Sources Chrétiennes*, n° 400, Editions du Cerf, Paris, 1994, p.130-131.

773 Pour les recherches les plus récentes sur la vie de saint Antoine et sa place dans la tradition copte, voir Gawdat Gabra et Marianne Eaton-Kraus, *The treasures of Coptic Art, in the coptic museum and churches of old cairo*, American university of cairo, Cairo, 2006, pp.35-95. Christian Ganachaud, *Le roman de saint Antoine*, Presses de la Renaissance, 2007

par révélation directe ou par de durables institutions établies : le « pouvoir divin » était plutôt représenté sur la terre par un nombre limité d'agents humains exceptionnels , qui avaient reçu le pouvoir de commander son action parmi les hommes. La raison en était leur lien personnel avec le surnaturel, lien permanent et nettement perçu par les autres croyants »⁷⁷⁴. Il s'agit de l'incarnation de l'âme chrétienne dans la terre de l'Égypte. C'est le rôle social et culturel du moine. Cela explique l'attachement des Coptes aux moines non seulement parce qu'ils sont des spirituels mais encore et surtout parce que ces moines mettent leur spiritualité au service des intérêts des Égyptiens opprimés par les différents régimes depuis les Romains jusqu'aux envahisseurs arabes. L'évêque Sérapion de Thmuis écrivait aux disciples d'Antoine en 356 : « Maintenant, considérez ceci : au moment même où le grand homme de notre pays, le bienheureux Antoine qui a élevé sa prière pour le monde entier, nous a quittés, la colère de Dieu est tombée sur l'Égypte et tout a été bouleversé, et tout a tourné à la catastrophe »⁷⁷⁵. La société égyptienne pourrait avoir traversé, à travers son histoire, ce que Brown appelle « perte de force d'âme » et pourrait témoigner d'un « déclin du rationalisme » à cause de l'islamisation du pays. Les Coptes ont essayé de tirer des expériences de la persécution qu'ils ont subie, cette conséquence particulière qui consiste à revêtir pour toujours certains de leurs membres d'un « pouvoir divin ». L'Égyptien Arnuphis a fait tomber la pluie miraculeuse dans les campagnes de Marc Aurèle. Il le faisait simplement en tant que représentant de la sagesse immémoriale de sa terre d'origine, de l'Égypte⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ Peter Brown, «Un débat sur le sacré», *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, Paris, 1983, pp.21- 63.

⁷⁷⁵ R. Draguet, «Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine» *Le Muséum*, 64, 1951, ch. 5, p. 13.

⁷⁷⁶ Guey, «Encore la pluie miraculeuse», *Revue de Philologie*, 22, 1948, pp. 16-62.

Chacun des Egyptiens de souche, en conséquence, était censé pouvoir reconnaître un agent accrédité du surnaturel à première vue. Comme le brave prêtre égyptien le disait aux jeunes amants dans *les Ethiopica d'Héliodore* : « il y a une science vulgaire, une science qui, dirais-je, rampe au ras du sol....l'autre science, mon fils, renferme la vraie sagesse, celle dont la forme vulgaire est une version illégitime qui se cache sous le même nom : c'est celle qui regarde vers le ciel, qui parle directement avec les dieux et partage les qualités de ces êtres supérieurs »⁷⁷⁷. Cela pourrait expliquer pourquoi saint Athanase appelle saint Antoine « Le médecin de l'Égypte ὁ γιατρός της Αιγύπτου ». Dans une doxologie à l'occasion de la fête copte de la mort *κιμήσις* d'Antoine et pour le repos de son âme, l'Église égyptienne chante cet hymne : « Soyons fermes dans la vérité, dans la foi orthodoxe du grand Antoine ». Dans un autre hymne d'intercession, l'Église appelle Antoine le chef des moines qui se trouvent partout dans le monde : « Salut à toi, Abba (ΠΕΝΙΟΤ ΑΒΒΑ ΑΝΤΩΝΙΟΣ Peniot abba Antonios) Antoine, le chef des tous les moines de l'univers, prie le Seigneur pour nous afin qu'il nous pardonne nos péchés »⁷⁷⁸.

Selon saint Jérôme, le premier ermite aurait été saint Paul de Thèbes, qui se serait retiré dans la solitude vers 250⁷⁷⁹. Saint Antoine est couramment appelé le «Père des moines», mais il ne faudrait pas prendre

⁷⁷⁷ Héliodore, *Les Ethiopiques*, III,16, éd. R. M. Rattenbury et T. W. Lumb, trad. J. Maillon, t. 1 Coll. Des Univ. De France, Paris, 1935, p.119.

⁷⁷⁸ Al Epsalmodia Al Sanawia , *Deir Al Baramous , Wadi al Natroun* ,Egypte ,2003, p.153,557-558.

⁷⁷⁹ Yassa Abd Al-Massih «Doxologies in the Coptic Church, unedited Bohairic Doxologies», *Bulletin de la Société d'Archéologie copte*, T. XI, Le Caire, 1945, p. 100.295. St. Jérôme, *Vita Pauli*, 4. P.L., T. 23 Col. 20. Voir aussi, Jérôme, *Trois Vies de Moines* (Paul, Malchus, Hilarion), *Sources Chrétiennes*, 508, Paris, 2007.

cette expression au pied de la lettre, puisque la *Vita Antonii* elle-même commence par nous montrer Antoine à l'école d'un autre solitaire ⁷⁸⁰.

Il reste que la vie d'Antoine écrite par le patriarche d'Alexandrie saint Athanase (356) est la plus ancienne biographie de moine que nous possédions. Le monachisme égyptien avant saint Antoine était dans un stade non organisé, et son histoire commence avec saint Antoine ⁷⁸¹.

I. Antoine : l'homme et ses origines

Après avoir étudié le pays des Egyptiens et le milieu géographique et social du monachisme et des moines égyptiens qui incarnent dans la profondeur de leurs âmes la culture de la plus ancienne civilisation du monde. Après avoir étudié le pays et le milieu géographique et social de monachisme égyptien, nous arrivons enfin à rencontrer les hommes coptes qui incarnent dans la profondeur de leurs âmes la culture égyptienne.

Nous comptons faire la connaissance de ces figures de la chrétienté copte dans leur milieu familial et culturel propre. Notre propos est de redécouvrir les racines et les influences de la culture égyptienne sur ces jeunes coptes avant, pendant et après leur engagement dans la voie royale, à savoir, la vie monastique.

Le milieu familial d'Antoine:

Antoine est né en 251 de parents égyptiens et chrétiens dans le village de Qiman (aujourd'hui Qiman al-Arus, dans la région al-Wastah) près

⁷⁸⁰ V A, 3, 2.

⁷⁸¹ Pour la vie du saint Paul de Thèbes qui est considéré comme le premier ermite du monde chrétien, voir, M. Naldini, «Paul de Thèbes», *Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien*, tome II, Paris, 1990, pp.1951-1952. Le premier écrivain qui a écrit la vie de Paul est saint Jérôme, dans *Patrologia Latina* 23 pp. 17-30. Voir aussi Père. de Labriolle, *Vie de Paul de Thèbes et vie de saint Hilarion*, Paris, 1907.

de Beni-Suef ⁷⁸². Antoine était de la race égyptienne «γένος αἰγύπτιος» genos aïgyptios : Il était de race égyptienne). Sa famille était aisée ⁷⁸³. Cela est important pour comprendre la place des Egyptiens autochtones à l'époque. Des villageois égyptiens émergent comme propriétaires exploitants. En un temps où la propriété moyenne dans certains villages était de quarante-quatre aroures, la famille de saint Antoine en possédait quelque trois cents. Cela tient à ce qu'au troisième siècle une série de réformes a aidé l'intégration de l'Égypte dans la vie économique et culturelle du monde Gréco-Romain ⁷⁸⁴.

Les premiers détails sur lesquels s'ouvre la *Vie d'Antoine* sont devenus d'une telle banalité dans l'hagiographie que nous serions tentés de n'y accorder aucune attention. Mais ce serait une erreur. Ce qu'Athanase a voulu souligner, en nous parlant de la bonne famille d'Antoine et du rang social qui était le sien, c'est la liberté dont il a

782 Selon Sozomène, *Histoire Eccl.* I,13, 2, Sources Chrétiennes, 306, p. 170-171. Sources Chrétiennes, 400, p.131. Note 2. Pour savoir plus sur le lieu de naissance du saint Antoine, voir l'étude récente de Cédric Meurice, « La Patrie de saint Antoine ou les débuts de la véritable Égypte. La région de Beni-Souef à l'époque moderne », dans *Actes du huitième congrès international d'études Coptes*, Paris, 28-3juillet, édité par N.Bosson et A. Boud'hors, Peters 2004, volume I, pp.121-127. Voir aussi A. Guillaumont, « Saint Antony of Egypte, » *Coptic Encyclopedia*, Vol. I, pp. 149-151. Pour tout ce qui concerne le monastère de Saint Antoine, voir *Le Monde Copte*, n° 33, sous la direction de Ashraf et Bernadette Sadek, Le trésor du monastère Saint-Antoine, *Collection encyclopédique de culture égyptienne*, Limoges, 2000., p. 7.

783 Le Synaxaire Jacobite de René Basset souligne que Antoine a été baptisé à l'âge de vingt ans, voir *Le synaxaire copte, Al SinIxar Al Gibti*, tome II, préparé par Abba Samuel, évêque de Al Kanater, p.202.

784 A.H.M. *The late Roman Empire*, II, p. 780. Voir aussi, J. Lallemand, *L'administration civile de l'Égypte de l'avènement de Dioclétien à la création de diocèse* (284-382), Bruxelles, 1964. Sur les conditions économiques en Égypte Chrétienne, voir Henry. A Green, « the Socio-Economic Background of Christianity in Egypt », *The roots of Egyptian Christianity*, pp. 100-113. E. Wipsaycka, a écrit sur l'état de l'économie des monastères en Égypte au IVe siècle: «La structure économique de l'Égypte du IVe siècle était tout à fait différente, à cause du rôle que jouait l'Etat aussi bien qu'à cause de l'absence de grandes propriétés foncières compactes au point de vue territorial. En Égypte, la terre cultivable n'était pas à la disposition de quiconque, elle était toujours la propriété de quelqu'un, même s'il s'agissait d'un terrain mal irrigué. Les moines pouvaient prendre librement possession d'un village abandonné, mais non de terre cultivables», *The Journal of Juristic Papyrology*, Warsaw, 1996, vol. XXVI, p. 186. Voir aussi, R. S. Bagnali, *Egypt in late antiquity*, Princeton, 1993, et, en particulier, les chapitres III-VI, qui exploitent la documentation papyrologique, très riche pour tout ce qui a trait à cette question.

fait preuve en embrassant la vie monastique. Ce n'est pas, à ses yeux, la pauvreté comme telle qui vaut quelque chose chez le moine, mais le fait que cette pauvreté représente une acquisition volontaire ⁷⁸⁵. Il n'est pas indifférent de relever ce trait, alors que des historiens récents, comme Heussi, ont eu quelque tendance à surestimer la part des facteurs économiques dans la réussite foudroyante du monachisme en Egypte au IV^e siècle ⁷⁸⁶. Selon Heussi « L'originalité de la famille égyptienne tient d'avantage dans le fait qu'elle répond presque à nos conceptions : rien qui évoque l'Afrique primitive, rien qui annonce l'Islam. La cellule sociale ordinaire fut, comme chez nous, une « famille restreinte », éphémère et libérale ⁷⁸⁷.

L'Éducation d'Antoine. L'école et la science en Egypte pharaonique ⁷⁸⁸

Le biographe d'Antoine nous donne un petit détail concernant l'éducation de jeune Antoine qui a suscité beaucoup de discussions : «Grandissant et prenant de l'âge, il ne voulut pas apprendre les Lettres, pour éviter la compagnie des autres garçons» (Ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐξήσας ἐγένετο παῖς ἃ προέκοπτε γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠέσχετο,

785 Louis Bouyer, *La vie de S. Antoine*, p. 41.

786 Der Ursprung des Monchtums, p. 14.

787 Ibid, p. 40-43.

788 *Ibid*, p.421. Dans le livre de la «civilisation égyptienne» et en particulier dans le chapitre consacré à la question de la science en Egypte ancienne, p.419, nous lisons «Lorsque le vieux sage Douaouf, fils de Khéti, se rendit, à la Cour avec son fils Pépi, afin de le conduire à l'école des livres, il l'exhorta à mettre son cœur derrière les livres et à les aimer comme sa mère, car il n'y a rien qui surpasse les livres ». Un élève à l'école égyptienne écrit ses souvenirs dans un mot adressés à son enseignant : « Dès ma première enfance, je fus auprès de toi ; tu frappais sur mon dos, et ton enseignement est rentré dans mon oreille ». Il n'y avait pas de séparation du degré inférieur et celui du degré supérieur et le même fonctionnaire, relativement âgé, qui initiait ses élèves à la pratique, aurait déjà été celui qui les avait surveillés, lorsqu'ils étaient encore aux prises avec les premiers éléments du savoir ».A. Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris,1986 pp.421.

βουλευμένος ἐκ το σειναικαὶ τῆς πρὸς παιδᾶς συνηθειᾶ) ⁷⁸⁹. Que le jeune Antoine n'ait donc pas fréquenté l'école, c'est un détail qui n'atteste peut-être pas tant chez lui une sagesse toute surnaturelle que le caractère tout chrétien de sa formation et la liaison, chez lui, primitive entre cette intégrité du christianisme et l'«anachorèse», au sens étymologique. Cela nous amène encore une fois à la grande question des rapports entre le christianisme et les Lettres profanes. La cohabitation entre les chrétiens égyptiens et les païens égyptiens était impossible. Les choses sont arrivées, au quatrième siècle, à diviser certaines villes entre les païens et les chrétiens ⁷⁹⁰. Le monachisme, ce mouvement de masse, a joué un rôle important dans la diffusion du christianisme en Egypte. Parmi ces moines se trouvait une nouvelle élite, issue de familles villageoises et urbaines récemment enrichies. Les métropoles de nomes n'étaient certes pas ce désert culturel trop longtemps suspecté par les historiens, comme l'ont démontré d'importants travaux récents nous invitant à réviser nos jugements sur ces points ⁷⁹¹. Des écoles ont existé en Egypte où les familles soucieuses de la réussite de leurs enfants les ont envoyés acquérir les premiers rudiments de la formation. Théodore, le futur successeur de Pacôme à Tabennési, en est un bon exemple. Membre d'une riche famille chrétienne de métropolitains de Latopolis, il fut mis à

789 *Vita Antoni*, 1,1-4.

790 M. Jarry, «Histoire d'une sédition à Siout à la fin du IV^e siècle», *Bulletin de L'Institut Française d'Archéologie Orientale*, Tome LXII, 1964, p. 18---29. dans cette étude, nous lisons « Les Agoras étaient des Verts et les Rues étaient des bleus. Les Agoras se recrutaient parmi les riches, c'est à dire, très probablement, les grands propriétaires, les Rues dans la classe populaire. Les Agoras étaient païens et les Places étaient chrétiens. Les troubles dont nous parlent les différents textes sont un épisode des conflits fréquents qui opposèrent à l'époque de Théodose les chrétiens et les derniers païens, conflits où se signalèrent des gens comme Chénouti d'Atripe, St.Macaire et St. Besa»

791 N. Lewis, *Life in Egypte under Roman Rule*, New York, 1983, trad. Française sous le titre, *La mémoire des sables*, Paris, 1988, p. 66-70. Sur l'importance des villes pour la diffusion de la culture grecque en Egypte voir les nombreuses références fournies par Ph. Rousseau, *Pachomius, The Making of a community in Fourth century Egypt*, Berkeley ---Los Angeles—Londres, 1985, p. 164,

l'école à l'âge de huit ans afin d'apprendre à écrire ⁷⁹². M. Lefort avait déjà combattu, en son temps, l'idée courante que les lettrés égyptiens ne parlaient et n'écrivaient que le grec et que les moines vivaient isolés de tout contact avec la vie intellectuelle et l'érudition ecclésiastique. Il faut redire avec force ici que le fait d'être un aigyptos n'implique pas nécessairement d'être illettré et que ne pas parler ou écrire le grec - ce que, dans ce dernier cas, le grec traduit par «ἀγράμματος agrammatos» - ne suffit pas pour conclure à une absence totale d'instruction ⁷⁹³. Un autre témoignage très important pour ce point est mentionné par Pierre Maraval dans son étude sur le monachisme oriental. Il prend comme point de départ les lettres de saint Antoine et demande aux chercheurs de réexaminer la thèse selon laquelle on considérait les moines comme en majorité des paysans coptes illettrés et ignares, car ils étaient souvent des intellectuels très marqués par la tradition théologique alexandrine, celle d'Origène en particulier. Plusieurs de ceux dont nous connaissons les antécédents sont issus de familles aisées et ont eu la possibilité de recevoir une éducation assez poussée ⁷⁹⁴. Le christianisme apportait au monde des notions nouvelles sur la vie, l'origine de l'homme, sa dignité et sa destinée. Mais l'école fut sans doute le dernier rempart du paganisme. Ce sont les poèmes d'Homère qui étaient à la base de l'enseignement dans le monde hellénistique. C'est l'idolâtrie, au moins aux yeux du jeune Antoine et de sa famille, qui reçoit les enfants à leur entrée à l'école.

792 B O 31, Sur L'apprentissage scolaire au IV s. H. I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris, 1982, p. 215.

793 R. Rémondon «L'Eglise dans la société Egyptienne à l'époque byzantine», *Chronique d'Egypte*, 1972, p. 254---277, L. Th. Lefort, «Saint Athanase, écrivain Copte», *Le Muséum*, 46, 1933, p. 1--33

794 Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, p. 114. Cité par L. Bouyer, p. 41. 10, Dictionnaire de civilisation. Egyptienne, p. 110. VA, 1, L. Bouyer, *La vie d'Antoine*, p. 42. «Saint Basile, Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques, Paris, «Belles lettres, 1965. Voir l'introduction de l'abbé F. Boulanger, pp. 7-40. Voir aussi, *Histoire Du Christianisme des Origines à nos jours*, tome II, Naissance d'une Chrétienté (250---430), Desclée de Brower, p.722---723.

Basile répond dans sa *Lettre aux jeunes écoliers chrétiens*, à une question grave ; dans une époque où le paganisme manifestait encore une toute autre vitalité que celle d'une pure survivance littéraire : il ne pouvait se faire qu'un jeune garçon chrétien fréquentât l'école commune sans être plus ou moins gravement contaminé par des conceptions et des mœurs opposées à sa foi. Il faut noter que les gens qui lisaient et écrivaient seulement la langue égyptienne sont appelés «illettrés» (ἀγράμματοι agrammatoi). Cette thèse a été remise en question par les savants. Annick Martin dans son travail sur *saint Athanase et l'Eglise d'Egypte* a révisé la question de la culture et du bilinguisme en Egypte « A l'aisance matérielle est généralement lié un certain degré d'instruction reconnu par les Canons d'Hippolyte, une compilation égyptienne des années 340 comme « le signe des prêtres ». Les cas des clercs analphabètes sont beaucoup plus rares qu'on croit d'ordinaire : une dizaine de cas seulement ont été relevés entre le IV^e et le VIII^e siècles, pour une période qui a fourni près de trois cents documents où sont impliqués des clercs comme signataires ou rédacteurs d'actes. De même, les moines ne sont pas ces énergumènes crasseux et ignorants dont la tradition, solidement ancrée depuis l'époque tardive, se complait à conserver l'image ⁷⁹⁵. Les gens « illettrés » de l'époque étaient des gens qui connaissaient le grec et le copte, la langue populaire parlée par la majorité d'entre eux ; comme Kronios qui servit d'interprète à Antoine, ainsi qu'Isaac ou encore Théodoros qui exerçait la même fonction auprès de Jean de Lycopolis. Lors de leur séjour en Egypte, Cassien et Germanus eurent également recours à des interprètes.

⁷⁹⁵ Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IV^e siècle (328--373)*, pp. 663

Le but de l'éducation en Egypte Ancienne

Le but de l'éducation égyptienne antique est de former l'homme qui sait écouter, *homo auditor*, l'homme qui entend, qui obéit, l'homme attentif, bienveillant, docile, qui s'incline devant celui qui parle et accepte le conseil qu'on lui donne. Sous forme d'instructions paternelles - un père au seuil de la mort transforme la somme de son savoir et son expérience à son fils et successeur⁷⁹⁶ - les *enseignements* donnent des conseils pour une façon d'agir et un comportement conforme à la Maât. Toute la civilisation égyptienne semble être fondée sur, et animée par, cette faculté de s'écouter l'un l'autre. Toute la vie sociale dépend de la faculté de s'entendre. La dimension sociale se traduit, dans la pensée égyptienne, par des images d'ordre langagier, d'après l'expression de Lactance : écouter, entendre, se taire. La sagesse en égyptien est le silence. Tout cela est très significatif. Pour les Egyptiens, parler veut dire tout autre chose. Cela vient du fait que, pour eux, c'est moins l'activité de la parole que la réceptivité de l'écoute qui est à la base du phénomène langagier. C'est par l'écoute que le sens entre dans l'homme, le forme et le transforme en un être sensible. On peut très bien faire du troc sans se transformer. On ne peut pas participer à l'échange langagier sans se transformer, parce que la langue nous pénètre et que le sens écouté prend place dans notre foi intérieure. Sinon, c'est la surdité, celle qu'évoque

796 Pour la «constellation» de l'enseignement L. Assmann, «Das Bild des Vaters im alten Agypten», H. Tellenbach (éd), *Das Bild des Vaters in Mythos und Geschichte*, Stuttgart, 1976, pp. 12-50, en particulier, pp.20-29, trad. Française : *l'image du père dans le mythe et l'histoire*, Paris, 1983, pp. 21-70. Voir aussi, J. Bergman, «Discours d'adieu-testament-discours posthume, Testaments juifs et enseignements égyptiens», *Sagesse et religion*, Colloque de Strasbourg, CESS, Paris, 1979, pp. 21-50.

« l'Oasien »⁷⁹⁷. Notons que ces valeurs universelles sont omniprésentes dans le monachisme égyptien ⁷⁹⁸.

La vocation d'Antoine

La vocation d'Antoine représente pour nous une occasion de réfléchir un peu plus sur l'âme égyptienne qui, une fois devenue chrétienne, a su « baptiser » son passé dans la grâce de l'Évangile.

Antoine est âgé de dix-huit ou vingt ans quand ses parents meurent. Il reste seul avec une toute jeune soeur. Moins de six mois après la fin de son deuil, allant à l'église selon sa coutume, il songe en lui-même, et médite en marchant « comment les Apôtres quittèrent tout pour suivre le Christ, comment d'après *les Actes des apôtres*, les fidèles vendaient leurs biens, en apportaient le prix, le mettaient aux pieds des Apôtres, en faisaient l'abandon pour l'utilité des nécessiteux, et quelle grande espérance ils avaient » ⁷⁹⁹.

L'âme égyptienne est présente dans la sortie d'Antoine. Quand on examine le texte arabe traduit du copte et le chapitre consacré à saint Antoine, on voit qu'il y a une différence, dans les détails de la sortie d'Antoine, entre la version arabe des apophtegmes et la *Vita grecque*

797 Jan Assmann, « Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale », *Conférences essais et leçons du Collège de France*, Juillard, 1989, p.45. « Israël est aussi un peuple d'auditeurs. Dans la Bible, bien des textes se lisent comme des fugues sur le thème "Eshmaa", mais il s'agit alors d'écouter la voix de Dieu. En Égypte en revanche, il s'agit simplement d'écouter la voix d'autrui. Mais est-ce vraiment si simple ? « Écouter, dit Ptahhotep, c'est aimer » p.45.

798 *Ibid*, pp. 44-45. Un texte copte souligne que la tradition copte continue de proclamer cette sagesse égyptienne : « Même l'expression la plus tardive de ce genre, la version copte de l'Apocalypse d'Asclépius, fait figurer le « manque de bonnes paroles » comme un présage de la fin du monde », Nag Hammadi Codex VI, 8, 73, 21-22 ed. Krause, P. Labib, « Gnostische und hermitische Schriften aus Nag Hammadi ». La surdité envers la Maât c'est l'insensibilité : « Rends insensible le cœur de ce peuple », dit Dieu à Isaïe, « endurcis ses oreilles et bouche – lui les yeux, pour qu'il ne voie point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, ne comprenne point de son cœur ! Hammadi Codex II und Codex VI (Adaik 2) Gluckiste, 1971, p.199. Cité par Atman, *Maât*, p.50.

799 P. Louis Bouyer, *La vie de saint Antoine*, p. 43

d'Athanase. Dans *la Vita*, Antoine a décidé sa sortie six mois après la mort de ses parents. La version arabe des *Apophtegmes* raconte que Antoine, à la mort de son père, est entré dans la chambre où se trouvait le corps de son père et après un longue réflexion, a rendu grâces au Seigneur et s'est posé la question : «Qu'est-ce qu'il manque d'autre à ce corps que le souffle de la vie. Où est ta puissance, demande Antoine, en s'adressant au corps de son père, où est ta grandeur et ta richesse. Je vois que tout est devenu vain et que tu a tout laissé derrière toi». Quand Antoine allait jeter un dernier coup d'oeil sur le corps de son père, il disait: «Si tu es sorti de ce monde contre ta volonté cela ne m'étonne pas, mais je serais plus étonné si je faisais la même chose que toi». Ainsi il a laissé le corps de son père sans assister aux obsèques et a tout laissé et il est sorti en disant: «Voilà, je sors de ce monde volontairement avant qu'on me fasse sortir, contre ma volonté, comme mon père ». La vocation d'Antoine a déjà commencé par la vision de la mort. Le monachisme égyptien prend son sens dans la vision de la mort : «une fois, Paésios, le frère de Abba Poemen, eut des rapports avec quelqu'un en dehors de sa cellule. Or Abba Poemen ne le voulait pas. S'étant levé, il s'enfuit chez Abba Ammonas et lui dit: «Paésios, mon frère, entretient des rapports avec quelqu'un et je ne suis pas tranquille. Abba Ammonas lui dit : «Poemen, tu vis encore ? Va, reste assis dans ta cellule et mets-toi dans le coeur que tu es déjà depuis un an dans la tombe»⁸⁰⁰.

800 Serge Sauneron, «La Mort chez les Egyptiens», *Dict. de la civilisation Egyptienne*, pp. 176-177. Samuel Robinson, *The Letters of St. Antony*, Lund, 1990, pp. 95-98 (51). Jean Daujat, un philosophe contemporain a écrit : « La mort est la fin de la vie pour notre corps, nos organes, notre sensibilité : est-elle aussi la fin pour notre conscience, notre intelligence, notre volonté, notre liberté, notre amour ? Cette conscience, par laquelle je sais que je suis aujourd'hui et me connais moi-même et par laquelle je sais que je mourrai et me pose le problème de cette mort, cessera-t-elle alors ou survivra-t-elle ? La vie humaine se limite-t-elle à la présente prenant fin avec la mort ou celle-ci est-elle une préparation à une existence immortelle de conscience, de notre intelligence, de notre volonté, de notre liberté, de notre amour ? Tout le sens de la vie humaine dépend de la réponse à cette question-clé, la seule question véritable qui se pose à nous pour orienter et diriger notre vie : c'est là un problème philosophique». *Ya-t-il une Vérité ? Les grandes réponses de la philosophie*, Tequi, Paris, 2004, p.13.

Les rapports entre Antoine et la mort constituent l'une des clés pour comprendre cette personnalité charismatique, et, comprendre la mort, c'est comprendre une dimension essentielle de l'âme d'Égypte. On demanda à un ancien, pourquoi on ne le voyait jamais languissant ; il répondit : «j'attends la mort chaque jour»⁸⁰¹. Mais ce qu'il faut bien appeler la spiritualité égyptienne va plus loin encore. Dans le Chant du Désespéré résonnent d'étranges propos comme ceux-ci:

La mort est aujourd'hui devant moi

Comme la guérison après une maladie

Comme la première sortie après une blessure

La mort est aujourd'hui devant moi

Comme un chemin familier⁸⁰².

801 Wilmart, n° 4, *Revue Benedictine*, 1922, p. 197.

802 Sur la place de la mort dans la formation de l'âme égyptienne : Le Harpiste aveugle avait dit: «J'ai entendu les discours d'Imhotep et de Djedefhor, dont les hommes partout prononcent les paroles, mais où est maintenant leur résidence ? » Et les poètes romains se demandent où se trouve le bon roi Ancus - comme, des siècles plus tard, un poète français se lamentera sur les neiges d'antan et les dames du temps jadis. Eternelle plainte, propos retrouvés, de loin en loin, à travers les siècles. Mais, en Égypte, ils s'accompagnent d'une acceptation sereine, purement humaine, insouciante de toute consolation théologique et même, ce qui surprend davantage, de toute référence vraiment sérieuse au sort de l'âme après la mort. Ce que l'on peut imaginer de mieux et de plus consolant est de se dire que le monde de la mort est l'image du nôtre, que le passage entre vivants et défunts est semblable à un miroir. Cet éloge de la mort, Sénèque ne le renierait point. N'écrivait-il pas que la mort était le plus beau présent que les dieux aient fait aux hommes ? Est-il nécessaire que le poète qui parle ainsi soit véritablement désespéré ? Nous le penserions plutôt consolé, si nous en croyons le philosophe romain qui nous apprend que la pensée seule de la mort porte en elle un adoucissement à tous les maux, qu'elle libère l'âme de l'inquiétude, de la crainte comme de l'attente, si elle est acceptée «en pensée». Ainsi, à côté de l'épicurisme, attentif à ne laisser s'enfuir aucun moment de la vie, aucune occasion de percevoir le bonheur d'exister - ce sont les Chants du Harpiste - nous rencontrons l'une des intuitions les plus profondes du stoïcisme romain. Sénèque, qui a voyagé en Égypte, à la fin de son adolescence, et qui y a séjourné plusieurs années, fréquentant les sages, les philosophes et les prêtres, a-t-il connu ces vieux textes ? Cela est peu probable. S'il en rencontre le sens et la leçon, c'est assurément au terme d'un cheminement personnel, et trente ans après être revenu à Rome. L'influence de l'Égypte s'est exercée au sein de notre monde classique bien des siècles avant que ce pays ne soit dominé par les envoyés des Romains ». Pierre Grimal, *Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Égypte*, Traduction et commentaires par Claire Lalouette, Préface de Pierre Grimal, Gallimard, 1984, p. 12. Voir aussi dans le même ouvrage le chapitre intitulé « le chemin de la vie

Il est peu de peuple, sur la terre, qui aient consacré à la mort et à l'espoir de la survie autant d'efforts que les Egyptiens. L'image de la mort inéluctable étant sans cesse présente à leurs yeux. L'Egyptien ne négligeait pas les précautions qui pouvaient, avec un tombeau, lui assurer la vie d'outre-tombe ; son amour de la vie terrestre en était d'autant plus vif. «Suis ton coeur et les plaisirs que tu souhaites ; fais ce que tu veux sur terre, ne contrains pas ton coeur. Il viendra aussi pour toi, ce jour des lamentations, mais les cris ne délivrent pas un homme de l'autre monde. Fais un jour heureux, sans te lasser. Vois, il n'est personne qui emporte ses biens avec lui, vois, nul n'est jamais revenu après s'en être allé»⁸⁰³. L'actualité égyptienne d'aujourd'hui témoigne des mêmes sentiments à l'égard de la mort. Les égyptologues ont trouvé que la mort d'un égyptien était tout un spectacle social. La mort est une réconciliation des vivants⁸⁰⁴.

Antoine et Athanase

La rencontre entre l'âme égyptienne et la culture grecque, entre le biblicisme copte et la théologie philosophique alexandrine se fera avec la rencontre d'Antoine et d'Athanase.

Athanasios est un copte de culture grecque. W. H. Frend souligne que «Athanasios was an Alexandrian brought up in the Christianised philosophic tradition of Origen and his successors. It is no little part of his claim to genius that by his death he had transformed the none too popular hegemony of the church of Alexandria over the rest of

et de la mort». On trouve dans ce chapitre une ressemblance étonnante avec les *Apophtegmes* des Pères du désert.

803 François Daumas, *L'amour de la vie et le sens du divin chez les Egyptiens*,

804 Otto F. A. Meinardus, *Christians in Egypt*, American university, Cairo Press, 2000 – voir, en particulier, le chapitre intitulé «Association with the Dead», pp.11-12. Voir aussi J. Claude Goyon, *Rituels Funéraires de l'Ancienne Egypte*, Cerf., Paris, 1972, pp. 12-15.

Egypt into an unbreakable alliance between the Coptic and Alexandrian Christians. In this, somehow or other, the Biblicism of the Copts and the philosophic theology of Alexandria were welded into harmony and the foundations were laid on which Cyril established the power of the power of the Alexandrian Church during the fifth century»⁸⁰⁵. C'est cette harmonie entre le Biblicisme copte et la théologie philosophique d'Alexandrie qu'Athanase a réussi à établir à travers ses rapports avec le désert égyptien et les moines coptes et en particulier, Antoine⁸⁰⁶. Concernant le biblicisme copte, que l'on me pardonne de souligner une expérience personnelle qui montre l'amour des Coptes pour la Bible et comment l'âme copte d'aujourd'hui n'est pas tout à fait différente de celle des premiers siècles chrétiens. Quand j'étais à la faculté de théologie d'Athènes, le professeur du *Nouveau testament*, Sabbas Agouridis, a été étonné des voir l'étudiant copte apprendre par coeur les versets de la bible. Je lui indiquais alors que c'est une tradition populaire dans l'Eglise copte d'apprendre des grands passages bibliques par coeur. Le Patriarche

805 W.H.Frend, «Athanasios as an Egyptian Leader in the Fourth Centurises», *Religion popular and unpopular in the Early Christian centuries*, London, 1976, pp.20-37. Les Pères du désert avaient l'habitude de lire les œuvres théologiques de Saint Athanase. Dans un apophtegme de Abba Sisoès, nous lisons : «Des ariens vinrent un jour chez Abba Sisoès, dans la montagne d'Abba Antoine, et ils se mirent à mal parler des orthodoxes. Le vieillard ne leur répondit rien. Il appela son disciple et lui dit : « Abraham, apporte-moi le livre de saint Athanase et lis-le». Et comme ils gardaient le silence, leur hérésie fut démasquée, et il les renvoya en paix. *Les Sentences des Pères du Désert*, Collection alphabétique, traduite et présentée par Dom Lucien Regnault, moine de Solesmes, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981, p.290. L'influence d'Athanase ne se limite pas à la personnalité d'Antoine, mais il a aussi influencé saint Pacôme. Mgr L. Th. Lefort, «saint Athanase écrivain copte», *Muséum* 46, 1933, p.1-33 ; il prouve que Pacôme a utilisé plusieurs traités ascétiques coptes de saint Athanase pour ses sermons et catéchèses.

806 Dans son introduction aux versions coptes de la Vie de saint Pacôme, Mg. Lefort souligne qu'Athanase n'est pas seulement le champion de l'orthodoxie mais le grand chef de l'Eglise égyptienne. Frend, dans une lecture à Edinburg en 1973 pendant les célébrations des 1600 ans de la mort de saint Athanase intitulées « *Athanasios as an Egyptian Christian leader of the fourth century* » mettait l'accent sur ce sujet tant négligé : la langue copte était la langue de la masse égyptienne, les lettres pour les fêtes d'Athanase ont été écrites en Grec avec une traduction en copte ; Lefort est de l'avis qu'Athanase connaissait le copte (Le Muséum 4é, 1929, pp. 210-212. Griffithis constate que: «That Athanasios fully appreciated the national status of his post is shown from his Festal Letters» *Studia Patristica*, vol I-XV11985, Berlin, p.24.

copte Shenouda III, disait toujours aux fidèles : «Gardez les psaumes dans vos coeurs et les psaumes vous garderont dans la grâce». C'est là que se cache vraiment la force de l'âme copte qui n'aime pas trop les discussions trop théologiques et se méfie de la science qui devient un but en soi mais qui, par contre, aime beaucoup réciter les psaumes et se souvenir des promesses du Seigneur. Le copte cherche les saints plus que les théologiens ⁸⁰⁷. Pour l'âme copte, il n'y a pas de distance entre la parole du Seigneur et l'existence humaine. Antoine n'a pas vu dans le verset biblique quelque chose qui ne le concerne pas, mais il l'a accepté comme si la lecture en avait été faite pour lui (καί ὡς δι, αὐτόν γενομένου του αναγνωσμάτος) ; en copte (Ἀντωνιος ζωσ εαϥχι μπρμμεεγε ηηετοϥααβ εβολ ριτμπονοϥτε αϥω αϥοπϥ ρμπεϥρτ ζωστε ηταϥεϥταηαϥηωσϥε ετμμαϥ ετβρρτϥ αϥει εβολ ρητεϥνοϥ ρητεκκλρϥια) ⁸⁰⁸. Cela explique en partie le comportement des moines coptes à l'égard

807 Athanase d'Alexandrie, «Vie d'Antoine», *Sources chrétiennes*, n° 400, Cerf, 1994, p.132-135. Cette façon d'accepter la parole de la Bible littéralement existe aussi chez les moines de saint Pacôme : «Peu de temps après son arrivée à Tabnèse, Théodore demande un jour à un moine plus ancien comment il entend le sens de cette parole de l'Évangile : «Celui qui vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, etc...(Luc ,14 ,26). Le frère en question, à qui il plaisait de visiter ses parents, répond prudemment : «l'Écriture pose ses principes très haut , pour que nous en atteignons une petite partie ; sinon , comment irions-nous haïr nos parents ? », Théodore, scandalisé, reprend vivement : «Vraiment ,c'est cela la foi des Tabnésites ! l'Évangile dit ceci, et, toi de ton seul chef, tu dis autre chose ; en fait le Seigneur le sait : si c'est cela votre foi, alors je m'en retournerai au petit monastère, d'où je suis sorti ; car les anciens que j'ai rencontrés là n'amenuisaient jamais les évangiles». Il fallut, pour tranquilliser Théodore, et le retenir, non seulement l'intervention habile de Pacôme, mais le frère dut aussi promettre à Théodore de s'en tenir en tout aux Évangiles et de ne plus visiter ses parents ». Vie Bohairique de saint Pacôme 63. Pour la place de l'Écriture dans la vie des moines Pacômien, «L'Écriture sainte et la koinonia Pacômienne, Armand Veuilleux, Liturgie, p.262-275. Cela explique, en partie bien sûr, le comportement des moines coptes à l'égard de l'Évangile et d' Antoine, le jeune copte qui, après la mort de ses parents, resta seul avec sa sœur..... et entendit le Seigneur dire au riche : «Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux». Antoine, comme si le souvenir des saints qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur. Les biens qu'il avait de ses ancêtres, trois cents aoures de terre fertile et excellente, il en fit cadeau aux gens de son village pour n'en être pas embarrassé le moins du monde, lui et sa soeur. Il vendit aussi les biens meubles qu'ils possédaient, en reçut une somme assez importante et la distribua aux pauvres, à l'exception d'une petite réserve pour sa sœur.»

808 Gérard Garitte, « S. Antoinii Vitae, Versio Sahidica », *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 1967, p.5.

de l'Évangile et des philosophes hellénistes qui se sont rendus dans le désert égyptien au quatrième et cinquième siècle.

Beaucoup ont essayé d'analyser la relation entre saint Athanase et saint Antoine. Les uns ont insisté sur l'image qu'Athanase a donnée de l'ermite copte, une image qui ne correspond pas à la réalité historique de la personnalité d'Antoine. Les autres ont mis l'accent sur Athanase en tant que «théologien du monachisme égyptien». Françoise Frazier est allée jusqu'à écrire une étude sur l'Antoine d'Athanase ⁸⁰⁹ en la consacrant aux chapitres 83-88 de *la Vita*. Contentons-nous pour le moment du résumé de cette étude : « dans la composition complexe de la *Vie* d'Antoine, les chapitres 83-88, eux-mêmes riches et complexes, occupent une place très particulière, comme suspendus entre la fin de la vie et le début du récit de la mort d'Antoine. Cette étude s'efforce de montrer par une analyse détaillée comment ils fixent l'image d'Antoine voulue par Athanase, en reprenant, modulant ou amplifiant les thèmes déjà développés autour des deux axes de l'arête (ἀρετή) et de l'ôpheleia (ὠφέλεια) du personnage ». La vie d'Antoine, c'est d'abord une aventure spirituelle, qui réalise les promesses du Christ et manifeste une puissance divine sans cesse glorifiée dans le texte. Relais qui doit donner ce qu'il a reçu, Antoine est lui-même un « don de Dieu» Δῶρο τοῦ Θεοῦ, aux hommes : ses parénèses tout au long de l'oeuvre ont déjà esquissé la figure du maître d'ascèse enseignant ce qu'il a appris des Ecritures, à mille lieues des intellectuels du didascalée ; il devient ici le «médecin de l'Égypte ὁ γίατρος τῆς Αἰγύπτου» qui rappelle aux empereurs comme

809 Le rôle décisif de saint Athanase dans la formation de la théologie de la vie monastique est signalé par J. Gribomont : « La *vie* écrite par Athanase peu après son décès (356), est traduite très tôt en différentes langues et exerce une action régulatrice. La lutte qu'Athanase dut, lui aussi, mener contre l'Église d'Etat et les classes dirigeantes facilita considérablement son alliance avec le monachisme et la constitution dans l'Église d'une armée volontaire et populaire, pauvre et enthousiaste, charismatique, auréolée d'un grand prestige aux yeux du peuple», *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, volume 2, Cerf, Paris, 1990, p. 1661.

aux juges la primauté du spirituel sur le temporel. Il est ainsi engagé par Athanase dans ses combats de chrétien contre les forces démoniaques, combat d'évêque contre les ariens. Dans un jeu d'équilibre subtil entre l'humilité qui sied au moine, soumis à Dieu et à ses clercs, et le prestige du saint, le patriarche d'Alexandrie transforme Antoine en prophète de l'Eglise annonçant la victoire des orthodoxes et exploite la scène de mort, sur le fond (les legs) comme sur la forme (c'est lui qui reprend la parole) pour renforcer son autorité hiérarchique de l'autorité d'Antoine⁸¹⁰. Athanase étant d'une culture hellénistique a fait, par Antoine, critiquer et attaquer les rites égyptiens ; écoutons la parole d'Antoine : «et si vous vous souciez et vous souvenez de moi comme d'un père, ne laissez personne emporter mon corps en Egypte pour le déposer dans une maison

810 Françoise Frazier, « L'Antoine d'Athanase, à propos des chapitres 83-88 de la Vita », *Vigiliae Christianae, A Review of Early Christian Life and Language*, Vol. LII, n° 3, Brill, 1998, pp. 227-256. Dans un apophtegme attribué à Abba Sisoés, Antoine fait lire les œuvres d'Athanase devant les hérétiques « Des ariens vinrent un jour chez l'abbé Sisoès dans la montagne de l'abbé Antoine, et ils se mirent à mal parler des orthodoxes. Le vieillard ne leur répondit rien ; il appela son disciple et lui dit : «Abraham, apporte-moi le livre de saint Athanase et lis-le. « Et comme ils gardaient le silence, leur hérésie fut démasquée et ils les renvoya en paix ». Dom Lucien Regnault, *Les Sentences des pères du désert*, Collection Alphabétique, Solesmes, 1981, p.290 apoph.828 Sisoés. L'opposition contre les hérétiques est devenu chez les moines coptes une question théologique et en même temps nationale pour sauvegarder l'unité de l'Egypte orthodoxe. Dans ce contexte, Griffiths, dans son étude sur «Monasticism and nationalism in the Egypt of Athanasius», souligne que : «If we look at the record of the monastic leaders in the fourth century , there are few signs of nationalism in their actions. According to the Life of Antony ,few visits were made by Antony to Alexandria. One was in A.D. 311 to comfort and encourage Christians who faced persecution. (Ch/46). When Athanasius states (ch.68) that Antony was strongly opposed to the Melitians, the Manichees, and the Arians, we may feel that the author's own views are being reflected first of all. But the statement that Antony visited Alexandria to denounce the Arians is borne out by other evidence (Theodoret ,hist. Eccles. 4.27) What is also clear from the Life is that Antony in the latter phase of his activities developed close contacts with monastic communities in various parts of Egypt. As the movement continued to expand and as it became powerful under the cenobitic rule established by Pakhomius, it is evident that a sense of spiritual unity in Egypt was furthered by it. The Coptic history of the Church of Alexandria, of which Tito Orlandi has now provided the full text (*Storia della chiesa di Alessandria*, 1. Da Pietro ad Atanasio, Milan 1967), not unnaturally emphasizes the solidarity of the whole of Egypt in opposition to the Arians and in favour of Athanasius. Here the Coptic incidentally echoes a phrase (kême têrf κέμει τέρφ) common in Ancient Egyptian texts ; and the old religion was intensely national. This work was probably written in the tenth century, so that unity of Egypt may well be exaggerated in it. Even so, this became palpably evident in the fifth century. In general one can see that the process of the previous century ,when the native growth of Egyptian monasticism became gradually stronger, culminated in the conscious and aggressive nationalism of the time of Cyril of Alexandria», *Studia Patristica* ,1-XVI, Berlin, 1985, p.27-28.

(μή αφήτε τινάς τό σώμα μου λαβείν εἰς Αἴγύπτον, μήπως ἐν τοῖς οἰκοῖς ἀποθώνται) ⁸¹¹. La coutume d'embaumer les corps et les garder dans les maisons qu'Antoine combat ici était spécifiquement égyptienne ⁸¹². Mais nous voudrions jeter un nouveau regard sur cette relation qui a changé le visage de l'histoire de l'Orient chrétien. La rencontre entre Athanase et Antoine va servir pour le but de notre étude dans la mesure où cette relation reflète les rapports historiques entre la Grèce et l'Égypte, entre la culture hellénistique et la tradition de la civilisation égyptienne. Athanase marque un tournant dans l'histoire de la pensée théologique de l'Église. Il a réussi à libérer la pensée théologique chrétienne de l'esclavage de la théologie philosophique d'Origène et de Clément d'Alexandrie. Athanase a profité de ses multiples séjours dans le désert égyptien et de ses multiples entretiens avec Antoine pour travailler une théologie de l'incarnation du Logos, Λόγος, de Dieu dans l'histoire des hommes, la pensée théologique du concret. Avec Athanase et Antoine, la théologie chrétienne a, enfin, les pieds par terre selon l'expression d'un théologien Américain «Feet on Earth Theology». Athanase réussit à baptiser la théologie philosophique d'Origène et de Clément d'Alexandrie dans les larmes de la *μετάνια* des pères du désert pour la transformer en théologie systématique et mystique.

Un historien du dogme a essayé de voir dans les moines orientaux les témoins privilégiés du dogme de l'Incarnation : «Nous rencontrons une autre forme du christocentrisme de cette époque de la paix de l'Église constantinienne. Le Christ de l'Église impériale n'était plus celui des martyres ; il fut bien davantage un « Christus-

⁸¹¹ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sources chrétiennes, 400, Cerf, 1994, p.370-371.

⁸¹² T. Baumeister, « Vorchristliche Bestattungstritten und die Entstehung des Martyrererkultes in Agypten », *Römische Quartalschrift*, 69, 1974, p. 1-6.

Imperator, le Rex gloriae ». La situation nouvelle, qui résultait de la résistance victorieuse du christianisme contre ses persécuteurs païens et de l'attitude favorable de Constantin à l'égard de l'Eglise au cours des premières décades du IV^e siècle, n'a pas manqué, naturellement, d'être remarquée par l'historiographie chrétienne d'alors. Ceci vaut en premier lieu pour Eusèbe, l'évêque de Césarée en Palestine, qui mérite l'honneur d'avoir été le premier historien de l'Eglise. Il est le premier en effet à avoir développé une théologie de l'histoire que l'on peut désigner comme étant une théologie politique⁸¹³. A la lumière de cette théologie, ou plutôt de cette sotériologie politique, on comprend mieux pourquoi depuis cette époque le Christ est présenté comme « imperator », comme le Seigneur du monde. Cela nous amène à rencontrer une autre forme du christocentrisme de cette époque dans la doctrine des moines orientaux concernant la piété. En effet, lorsque après la fin des persécutions le monachisme commença à se répandre, à partir de l'Egypte surtout, dans les Eglises de l'Empire, il a repris également, en même temps que les idéaux chrétiens anciens de la fidélité au baptême, de l'abandon de soi dans le martyre et de la virginité consacrée à Dieu, le christocentrisme qui y était inclus. Sous l'influence cependant des discussions avec les Ariens et de l'exégèse christologique qui y était liée, comme aussi sous celle de la piété de l'Eglise impériale centrée autour du Christ, l'union au Christ est devenue plus radicale encore chez les moines du IV^e siècle⁸¹⁴.

Un premier témoignage nous en est fourni par Athanase, dans sa *Vita Antonii* ; dans cette première biographie d'un moine, il nous présente

813 Basil Studer, *Dieu sauveur, La rédemption dans la foi de l'Eglise ancienne*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Publié avec le concours du centre National des Lettres, « Théologies », cerf, 1989. p.171-175. Voir aussi, J. -M. Santerre, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théologie « céropapiste » : *Byzantion*, 42, 1972, pp.131-&95 et 532-594.

814 Ibid, p.172.

en effet le célèbre ermite comme un imitateur du Christ et, en même temps, comme un défenseur de la vraie foi en Christ⁸¹⁵. L'influence de ce christocentrisme est passé en Occident à travers Evagre, un représentant célèbre des moines origénistes, et, par Evagre, à travers Jean Cassien et *la Regula Magistri* jusqu'à la Règle de saint Benoît et, par là, sur la presque totalité du monachisme occidental⁸¹⁶.

Les écrits ascétiques d'Athanase et ses fréquents contacts avec Antoine, avec les Pacômiens et les moines en général, nous portent à croire que l'influence doctrinale se fit également sentir puissamment sur l'esprit du monachisme en voie de formation. Nous serions donc tenté d'écrire qu'Athanase fut à la fois le héraut et le théologien du monachisme naissant⁸¹⁷.

II. La spiritualité d'Antoine

Antoine et la parole de Dieu:

La personnalité d'Antoine, selon W.H. Frend, marque le début d'une sorte de chrétienté authentiquement égyptienne : «During the third century one can trace the continued existence of this non-Hellenistic and non-Platonic element in Egyptian Christianity and the mutual suspicion between the bishop of Alexandria and his suffragans. There was the

815 Louis Bouyer, *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint-Wandrille, 1950.

816 Basil Studer, « Dieu sauveur », p.180. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, 1936., Voir aussi, A. Borias, « Le Christ dans la Règle de S.Benoît », *Revue Bénédictine*, 82, 1972, pp.109-139 ; « La rédemption dans l'église Primitive », *cours de Patrologie donnés par le Père Henein Athanase au séminaire copte du Caire*, 1994 (en arabe).

817 *Paradis des Moines* (Bitstan el Ruhban) traduit de l'oeuvre d'Amelineau, « Le Manuscrit de la version copte en dialecte Sahidique des Apophthegmes », Le Caire 1960. 16 ; L. Regnault, *Les sentences des Pères, Collection Alphabétique, Solesmes*, p. 221, 576 Poëmen 2 ; L. Bouyer, « *Vie d'Antoine* », p. 43 où il cite l'oeuvre de St. Basil (en note 6) *Vigilae Chriastianae*, Brill, Vol. L. II, n°3A, 1998, pp.227-256.

incident in about A.D. 260 when Dionysius of Alexandria rebuked bishop Nepos of Arsinoe for preaching millenarist doctrines on the grounds that these were unsound, resting on a false literalist understanding of scripture and were Jewish inspired.⁸¹⁸ Biblical literalism was, however, precisely the understanding of the Bible espoused by the monastic movement whose foremost representative decided on his vocation a decade later. Antony, despite his name (probably Aurelius Antonius), was a Copt, the son of a wealthy farming parents (300 aroures was a considerable holding for the time). When he established himself as an ascetic and a solitary on the edge of his village in 270, he not only opened a new chapter in the history of Egypt but ensured that this chapter would be linked to the already existing prophetic and Biblical strain in christianity that prevailed outwith Alexandria»⁸¹⁹. Cette marque biblique qui distingue les Coptes se trouve étroitement liée à l'Eglise. C'est dans l'Eglise qu'Antoine a reçu l'appel à la perfection qui constitue, avec l'anachorésis des obligations sociales, une révolution dans l'Egypte copte⁸²⁰. Pour un chrétien égyptien, même aujourd'hui, la parole de Dieu se trouve toujours dans l'Église de Dieu. Le «*Sola Scriptura*» n'a pas de sens pour un égyptien qui connaît bien la valeur de la vie communautaire. L'âme copte aime bien être avec les autres dans leur joie et leur deuil. Le partage est le signe le plus marquant de l'âme d'un copte. Même dans l'anachorèse la plus stricte, il y a une vie communautaire. Antoine avait l'habitude d'aller à l'Église du village. Toujours, Athanase nous montre Antoine méditant sur l'abandon de toutes choses par les apôtres pour suivre le Christ. Un jour qu'il se rendait à l'Eglise, il pensa, avec une

818 Eusebius, *Hist. Eccl.* Vii. 24.

819 W.H. Frend, «Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth century», *Religion popular and unpopular in the Early chritian Centuries*, 1976, pp.26-27.

820 *Ibid*, p.27.

évidente nostalgie, à la description que nous font les *Actes des Apôtres* dans l'Eglise des premiers jours où l'on avait résolu une fois pour toutes de suivre le Christ et se partager toutes choses. C'est dans ces conditions qu'il entend la lecture de l'Évangile: «Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as; donne le aux pauvres, puis viens et suis-moi : tu auras un trésor dans le ciel»⁸²¹. Le P. Louis Bouyer commente cette vocation en ces termes : «Du coup, cela suffit : Antoine a vu la lumière. Sorti de l'église, il se met en demeure de réaliser à la lettre l'injonction qu'il vient d'entendre comme de la bouche même du Seigneur»⁸²². La connaissance de l'Écriture est considérée comme un signe manifeste de piété : «Antoine était si attentif à la lecture qu'il ne laissait échapper des écritures aucune parole, mais retenait tout et qu'ensuite sa mémoire lui tenait lieu de livre»⁸²³. Pour les pères du désert coptes, l'âme humaine est comme une meule de moulin toujours en mouvement. Il faut lui fournir sans cesse du blé à moudre, sinon elle moudra de l'ivraie. C'est précisément pour cela qu'est ordonnée la récitation continuelle de paroles saintes qui occupe toute la journée des moines⁸²⁴.

La description d'Athanase de la conversion d'Antoine veut signaler le caractère purement chrétien, évangélique, par opposition à toute sorte

821 Saint Mathieu, 19,

822 L. Bouyer, *La vie de St. Antoine*, L. Bouyer souligne l'inutilité des parallèles avec le paganisme : «Si un tel cadre familial donné à sa vocation correspond tant soit peu à la réalité, les hypothèses qui expliqueraient sa vocation monastique par des influences païennes se trouvent, non seulement contredites par les faits, mais entièrement inutiles. Plus généralement, loin qu'il faille expliquer l'apparition dans le christianisme de ce nous avons appelé la tendance à l'exode, nous voyons comment, de lui-même, un christianisme quelque peu scrupuleux, dans ces dernières années de l'empire païen, devait y tendre. Ce qui nous frappe dans la vocation d'Antoine, c'est son caractère purement chrétien et, faut-il ajouter, évangélique. pp. 43-44.

823 *Vita Antonii*, 3. «Καί γάρ προσείχεν οὕτω τή ἀναγνώσει, ὡς μηδέν τῶν γεγραμμένων ἀπ αὐτοῦ πίπτειν χαμαί, πάντα δέ κατέχειν καί λοιπόν αὐτοῦ τήν μνήμην ἀντί βιβλίων γίνεσθαι»

824 Lucien Renguault, *La vie Quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Hachette, 1990, p.133.

des vocations païennes ⁸²⁵. Le point de départ est la parole du Seigneur et non pas les commandements des hommes. «Abba Antoine dit : « Un jour que j'étais assis à coté d'Abba Arphat, une vierge se présenta et dit : «Père, j'ai jeûné deux cents semaines en ne mangeant que tous les six jours, j'ai appris *l'Ancien et le Nouveau Testament*, que me reste-t-il encore à faire ? » le mépris est-il pour toi comme l'honneur ? Elle dit : Non . La perte comme le gain, les étrangers comme les parents, l'indigence comme l'abondance ? Elle dit : non ». L'ancien conclut : «Donc, tu n'as pas jeûné de six jours en six jours, ni appris *l'Ancien et le Nouveau Testament*, mais tu te trompes toi-même. Va travailler, car tu n'as rien » ⁸²⁶.

Ce qui est frappant, dans cette explication, c'est à la fois sa cohésion et sa suffisance. Il y a une continuité psychologique parfaite entre le christianisme dans lequel Antoine a été formé, ses méditations subséquentes et sa décision finale, laquelle n'est qu'une prise à la lettre des exigences les plus rigoureuses de l'Évangile. C'est en vertu même de cette cohérence que l'introduction de tout facteur étranger apparaît comme une hypothèse radicalement inutile et donc injustifiable ⁸²⁷.

Au moment où les jeunes gens d'Asie Mineure et d'Alexandrie étaient en train de poser des questions théoriques sur la trinité et la christologie, le jeune égyptien pensait à mettre en pratique la parole de Seigneur. Il s'agit d'un des plus caractéristiques traits de l'âme copte. A la rigueur quelques théologiens égyptiens peuvent nous autoriser à

825 Anthony Meredith, «Asceticism-Christian and Greek», *Journal of Theological Studies*, Vol. XXII Part 2, 9/76, pp. 313-332. -3 Le Bouyer remarque que : «La famille d'Antoine apparaît comme un type de famille chrétienne nourrie dans les dernières années de la persécution et où la fidélité au Christ se traduisait spontanément par une vie à l'écart du monde. *La vie de St. Antoine*, p. 45. Dtre 7.

826 Nau, *Série anonyme des apophthegmes*, no 518.

827 Bouyer, *Vie d'Antoine*, p.45.

parler d'un certain intérêt pour les choses théoriques et d'une activité scientifique qui, bien qu'à ses débuts, s'est déjà dégagée des nécessités quotidiennes de la vie et parvient à les surmonter. Toutefois, dans la plupart des autres domaines sur lesquels nous étendons aujourd'hui, à l'exemple des Grecs, notre activité scientifique, les Egyptiens s'en sont toujours tenus aux problèmes d'ordre pratique. Pour prendre un exemple, jamais ils se sont attachés à l'étude de leur histoire au sens propre du mot, c'est-à-dire d'une science qui aurait pour objet l'étude du passé ⁸²⁸.

On a souvent parlé de l'allégorie à propos de l'école exégétique d'Alexandrie, mais il faudrait attirer l'attention à *l'herméneutique* des pères du désert. Ces pères ne connaissaient pas l'allégorie. Ils cherchaient à vivre la Parole sans poser des questions. Ils prennent les commandements de l'Évangile aux pieds de la lettre. Antoine n'a pas réagi en allégoriste. Il a écouté et il a obéi. Les moines du désert étaient totalement contre l'allégorisme. Nous connaissons, grâce aux travaux d'E. Drioton, les moines anthropomorphites qui prenaient au pied de la lettre le récit de la *Genèse* sur la création de l'homme à l'image de Dieu (*Genèse 3:1*). Ils sont allés à Alexandrie reprocher au patriarche Théophile (+412) le fait qu'il ait essayé d'introduire les erreurs d'Origène dans la spiritualité d'Alexandrie en donnant une exégèse allégorique au verset de *la Genèse*. Les moines sont repartis chez eux après avoir obligé le patriarche d'Alexandrie à condamner les thèses d'Origène,

Dans *le livre des morts*, le mort dit devant le tribunal divin «je vis de ce que je dis» (*Livres des morts 29A*). La recherche dans le domaine de l'exégèse a commencé à reconsidérer l'importance de l'exégèse patristique du désert. Jean Leclercq a remarqué que la vie d'Antoine

828 A. Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris, 1984, pp. 445-455. Pour plus d'information sur la vie et les traditions en Égypte ancienne, voir Jean Vercoutter, « L'Égypte Ancienne », *Que sais-je ?* PUF, 1987.

et des autres moines était «un texte vivant». D'autres chercheurs ont commencé à parler d'herméneutique des pères du désert. Les pères du désert se sont montrés prêts à entrer dans un dialogue risqué avec le texte de la bible, un dialogue où ils se sont laissés emporter par la parole du Seigneur en laissant derrière eux tous les préjugés personnels. Il s'agit d'une exégèse inhabituelle. Les exégètes essayent d'interpréter le texte, tandis que les pères du désert se sont laissés interpréter par le texte. Cela explique la violence qu'ils se faisaient⁸²⁹. L'expérience d'Antoine avec la parole de Dieu lui a fait dire aux moines, quand ils vinrent le voir et le prièrent de leur adresser la parole, que «Les saintes écritures suffisent à notre enseignement»⁸³⁰.

Les pères du désert connaissaient bien la force vivifiante des Écritures et ils n'ont pas laissé la sagesse humaine empêcher cette force d'œuvrer. Un ancien dit: «l'humilité, souvent, a sauvé beaucoup de personnes, même sans labeur; et nous en avons pour témoins le publicain et le fils prodigue qui n'ont prononcé que peu de paroles et ont été sauvés. Les labeurs de l'homme se perdent, si l'humilité fait défaut, car beaucoup en viennent à l'orgueil du fait de leurs grands labeurs, comme le pharisien»⁸³¹.

Ils sont allés jusqu'à comprendre les paroles de Jésus dans un sens strictement monastique : Abbas Jean disait : « Il y a une prison qui consiste à rester dans la cellule et à se souvenir de Dieu à tout moment.

829 Douglas Burton - Christie, *The Word in the Desert*, Oxford, 1993, pp. 3-23. *Ibid*, p. 22. Paul Ricoeur, «The Hermeneutical Function of Distanciation», *Hermeuntics and the Human sciences*, Cambridge. Leclerq, «Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale», *Studia Anselmiana*, 31956, pp. 229-247. *Pères du désert, série des anonymes*, Solesmes 1985, N552, p. 203.

830 . Leclerq, «Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale», *Studia Anselmiana*, 31956, pp. 229-247. *Pères du désert, série des anonymes*, solesmes, 1985, N552, p. 203.

831 *Ibid*, p.46.

C'est celle dont le Seigneur a dit : «j'étais en prison et vous êtes venus à moi».

Ils recourent de temps en temps à l'allégorie pour comprendre les Ecritures, mais cette compréhension a un but pratique. «Abba Joseph rapportait que Abba Poemen avait dit : « Voici le sens de la parole écrite dans l'Évangile «Que celui qui a un manteau le vende et achète un épée»; cela signifie : «Que celui qui a le repos, le quitte pour embrasser la voie étroite »⁸³². Dans un long apophtegme, deux pères ont posé une question essentielle au message de l'évangile : les Écritures, avec leurs incidents et détails ont été dits pour ceux qui les ont écrits ou pour nous ? Par exemple, David a dit ses psaumes pour lui même où pour nous ? Alors l'un des deux anciens dit en gémissant : «Pour sûr si nous n'observons pas ce que nous psalmodions devant Dieu, nous allons à la perdition⁸³³.

La lecture des Ecritures des pères du désert était une lecture existentielle et ecclésiastique à la fois : un ancien a dit : « Joseph d'Arimatee prit le corps de Jésus et le mit dans un linceul propre et dans un tombeau neuf, c'est-à-dire dans un homme nouveau».

Que chacun prenne donc grand soin de ne pas pécher pour ne pas outrager Dieu qui habite en lui, et de ne pas le chasser de son âme. La manne fut donné à Israël pour se nourrir dans le désert, mais au véritable Israël a été donné le corps du Christ».

832 *Les sentences des pères du désert, nouveau recueil*, Solesmes, N581pp.112-11333 VA, 8.

833 L. Regnault, *à l'écoute des Pères du désert aujourd'hui*, Solesmes, 1989, p. 63 *Les sentences des pères du désert, Série des Anonymes*, N24, p. 18. (70). Un autre vieillard dit : « Je couds et, à chaque pièce cousue, avant de recommencer je me représente la mort», Jean-Claude Guy, «Les Apophtegmes des Pères», *Collection systématique*, Paris, 1995, p.181.

L'Ascèse, les tombeaux et l'âme égyptienne

La mort est l'origine et le berceau de la culture égyptienne. La « mort », cela signifie l'expérience de la mort, la conscience de la finitude, les cadres rituels du décès des vivants avec les morts, l'aspiration à l'immortalité ou à la persistance sous quelque forme que ce soit, à plus de présence.

Antoine, après le premier combat remporté contre le diable, cherche à renforcer son ascèse : «S'enserrant donc lui-même dans ces étroites limites, Antoine gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village. Ayant recommandé à l'un de ses amis de lui apporter du pain, de loin, il entra dans un de ces tombeaux. L'autre ferma la porte sur lui et Antoine demeura seul à l'intérieur. L'ennemi ne l'y souffrit pas, craignant que, sous peu, il ne fit du désert la cité de l'ascèse». «Οὐτό δὴ οὖν συσφίγξας ἑαυτὸν ὁ Ἀντώνιος ἀπήρχετο εἰς τὰ μακρὰν τῆς κώμης τυγχάνοντα μνημεῖα, καὶ παραγγείλας ἐνὶ τῶν γνωρίμων δι' ἡμερῶν πολλῶν αὐτῷ κομίζειν ἑαυτὸν κομίζειν τὸν ἄρτον, αὐτὸς εἰς ἐν τῶν μνημάτων εἰσλθὼν, καὶ κλείσαντος ἐκείνου κατ' αὐτοῦ τὴν θυρὰν, ἔμενε μόνος ἐνδον»⁸³⁴. L'égyptien a prévu sa mort pendant sa vie comme sans

834 Athanase d'Alexandrie, *Vie D'Antoine*, pp. 158-159. La conception et la vision des morts est abondante dans les Apophtegmes des Pères du désert. Le bienheureux Théophile, l'archevêque, sur le pont de mourir dit : «Bienheureux es-tu, Abba Arsène, car toujours tu t'es souvenu de cette heure», Jean -Claude Guy, « Les Apophtegmes des Pères, Collection Systématique », Chapitres I-IX, *Sources Chrétiennes*, Paris, 1993, p.156. Griffiths fait une remarque importante pour notre thèse : «Another striking correlation is the use made by Antony, in his ascetic life, of tombs. (ch.8). Antoine left for the tombs, he remained alone. In so doing he was following a custom of a class of funerary priest in ancient Egypt; it was their task to give offerings and recite liturgies for the benefit of the dead, and they must have lived for periods in chambers adjacent to the main centre of the tomb. When Antony and other monks also used such places, they were availing themselves of an ancient means of seclusion, although their purpose was very different. What emerges, then, is a rejection of the past, but an unconscious adherence to some aspects of it», *Studia Patristica*, vol. XVI, Berlin, 1985, p.26-27; Pour la fonction du prêtre funéraire, voir Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Le Seuil, Paris, 1954, pp.114-116. Voir aussi De Lacy, *The Legacy of Egypt*, éd. S.R; K, Oxford, 1947, p.318 ; François Daumas, «La solitude des thérapeutes et les antécédents du monachisme chrétien», *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1967, pp. 347-358.

doute personne d'autre sur terre ⁸³⁵. L'une de ses caractéristiques est le fait que l'égyptien ne perdait jamais la conscience de la mort, même pas lorsqu'il invitait à jouir de ce monde et cela paraît profondément caractéristique de l'âme égyptienne. Cela explique la raison pour laquelle les égyptiens cherchaient par tous les moyens à bâtir leurs tombeaux pendant leur vie. La tombe, pour l'Égyptien de jadis et d'aujourd'hui représente une sorte d'oasis où son âme trouve le repos et la paix et la contemplation sur le plan pratique. Écoutons un égyptologue parler de la place de la tombe dans la vie des Égyptiens : «L'Égyptien, dit justement un Grec, met plus de cœur à préparer sa maison d'éternité qu'à installer sa demeure. La mort ici n'est qu'une vie prolongée à jamais par magie. Rien de moins macabre que le mastaba de Thèbes ou l'hypogée de Menna. Le vivant ne vient pas troubler le repos inquiet de tristes spectres, il s'entretient avec des «hommes glorifiés», pleinement animés et contents. Que cherche d'abord un égyptologue quand il entre dans un tombeau égyptien ? Lisant les formules vitales, il cherche et prononce le nom du défunt. Le prétendu profanateur et le mort qu'on dit outragé peuvent être satisfaits l'un et l'autre. Le premier recueille amicalement le témoin d'une civilisation vénérable. Quant au second, même si ses biens, comme jadis ceux des momies royales, ont été volés par ses propres coreligionnaires, même si ses descendants chrétiens ont mutilé ses images, même si son corps embaumé a été transformé en produit pharmaceutique par ses arrière-neveux du Moyen-Âge musulman, il

835 Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, 1984, p. 243. Dans un Apophtegme des pères du désert, nous lisons que : «Un frère interrogea un autre vieillard, disant «Que faire ?» Le vieillard lui dit : « Nous devons toujours pleurer. Il arriva, en effet, une fois, que l'un des vieillards mourut et qu'après plusieurs heures il revint à lui. Et nous lui demandâmes : Qu'as-tu vu là -bas ? Et il nous raconta en pleurant : là-bas, j'ai entendu le bruit des pleurs de ceux qui disent sans cesse : Malheur à moi ! Ainsi devons-nous, nous aussi, dire toujours». Jean-Pierre Guy, *Les Apophtegmes*, p.177.

ressuscite entièrement : il a, selon son vœu, retrouvé quelqu'un pour «faire vivre son nom», c'est-à-dire son être ⁸³⁶.

Dans l'Égypte ancienne, la religion funéraire n'est pas seulement un domaine parmi d'autres de la praxis culturelle, par exemple au sens de sous division de la religion, à côté des autres sphères de la praxis et mondes en représentation, tels que l'économie, le droit, la politique, la littérature. On a plutôt affaire ici affaire à un centre de signification culturelle qui a rayonné dans de nombreux autres domaines de la culture égyptienne, on pourrait presque dire, dans tous. Sa fuite devant la mort et sa quête d'immortalité conduit l'âme copte finalement aux montagnes du bout du monde ⁸³⁷. La mort ne préoccupait pas seulement l'humanité dans le passé, mais l'homme moderne recommence à se poser des questions

838

La première chose que le christianisme a faite, au début, était de christianiser les monuments. En occident, on a christianisé les temples, tandis que en Orient et spécialement en Égypte, on a christianisé les tombeaux. Les tombes des pharaons, pour les plus anciennes, datent de 3000 av.J.C.. Cela est loin des moines, mais il est vraisemblable que la tombe de Bas Empire, ensemble constitué d'un jardin et d'un cloître avait influencé l'architecture monastique des tombeaux ⁸³⁹.

836 Jean Yoyotte; «Tombes», *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp. 287-289.

837 Jean Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Editions du Rocher, 2001 pp. 17-18.

838 Jacques Mandelbaum, «Cannes, La mort, et L'amour du cinéma», *Le Monde*, Mardi 29 mai 2007, p. 2. La mort n'est pas seulement un phénomène ancien mais l'homme moderne est concerné même dans les endroits où l'on pensait qu'il ne s'occupera jamais de la mort. Voilà longtemps qu'on n'avait pas vu au festival de Cannes, qui a célébré cette année son soixantième anniversaire, une compétition aussi sombre, aussi inquiète, aussi requise, surtout par l'épreuve de la mort et par l'interrogation métaphysique ou religieuse ! S'en tiendra-t-on aux seuls films de la compétition - on en compte vingt-deux, venus de douze pays et de trois continents - que le nombre des disparus et l'affliction qui les accompagne dépasseraient largement seuil du supportable.

839 A. Erman, *La civilisation égyptienne*, Payot, 1986, pp.385-420.

La tombe représente pour Antoine une façon de renforcer son ascèse : «s’enserrant donc lui-même dans ces étroites limites Antoine gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village»⁸⁴⁰. Ce texte date de l’année 356, quand l’évêque Athanase se décida à écrire la vie d’Antoine pour présenter aux moines d’Occident un modèle de vie ascétique. E. Amélineau s’est intéressé à l’étude des tombeaux égyptiens pour essayer d’établir un rapport entre l’Égypte ancienne et celle des chrétiens⁸⁴¹. Sous le Moyen empire, il est de plus en plus question du royaume des morts qui se trouve en dessous de la terre et où règne Osiris. Il s’appelle, comme la nécropole, Imntt (Ἰμνττ), l’occident, ou aussi la Dat ou Douat (d3t, dw3, en copte Té). Les Textes des sarcophages ou *Coffin textes* nous renseignent alors sur l’existence que mènent, dans l’au-delà, les simples mortels, les gens du commun, et les mêmes conceptions se retrouvent, au Nouvel Empire, dans le Livre des Morts⁸⁴². Les Coptes ont emprunté le terme (Ἰμνττ) aux anciens égyptiens, pour le mettre dans la liturgie copte. L’Amente dans la liturgie copte de saint Basile a un sens eschatologique. Il s’agit du lieu où les âmes des justes de l’Ancienne Alliance attendaient la venue du Sauveur. Le texte en copte est le suivant (ἈϥϣϣενἈϥ ἐπιϥρτε εἈμντε εἸοἶλ ϣιτεν πιϥτἈϥροϥ) et signifie, en français, (Il «Le Christ» est descendu aux enfers suivant le chemin de la croix)⁸⁴³. Il s’agit de l’une des survivances de l’Égypte ancienne les plus importante dans l’Égypte chrétienne.

840 Athanase D’Alexandrie, Vie d’Antoine, *Sources Chrétiennes*, N° 400, Paris 1994, pp. 156-157

841 E. Amélineau, « Un Tombeau Egyptien », *Revue d’Histoire des Religions*, Paris, 1891, p.3—37.

842 Théodorideès P.Naster, J.Ries, *Vie et Survie dans les Civilisations Orientales*, Editions Peeters, Louvain, 1983. 65.

843 Πιϥωμντε Πιεϥ οἶλοϥιοἶν εἸοϥἈβ *La sainte euchologion*, editios Deir–Al Barmous, 2002, p.225.

Nous sommes devant une démarche qui s'inscrit dans une pratique bien égyptienne. Cette réponse d'Antoine à l'appel évangélique correspond bien à l'importance accordée par les Égyptiens à la tombe, lieu du passage vers l'Éternité.

L'Égyptien met plus de coeur à préparer sa maison d'éternité qu'à installer sa demeure. La mort ici n'est qu'une vie prolongée à jamais. Les pères du désert ont «évangélisé» cette dimension essentielle de l'âme égyptienne. Les tombes égyptiennes étaient une source d'inspiration pour les pères. «Passant un jour en Egypte, Abba Poemen vit une femme (égyptienne), assise devant un sépulcre, qui pleurait amèrement. Et il dit : «tous les charmes de ce monde peuvent venir, ils ne détourneraient pourtant pas son âme du deuil. De même le moine «ὁ μοναχός» doit-il, lui aussi, avoir toujours en lui-même la componction «κατάνυξις»⁸⁴⁴. Otto Meinardus a constaté l'existence de ces coutumes funéraires en Egypte de nos jours⁸⁴⁵. Le tombeau est devenu pour les pères, comme pour les Égyptiens, un passage à la nouvelle vie. Un frère interrogea Abba Poemen disant : «Que faire?» Le vieillard lui dit : «Abraham, lorsqu'il entra dans la terre de la promesse, acheta un sépulcre pour lui-même, et par ce tombeau il hérita la terre». Le frère lui dit: «Qu'est-ce que le

844 J.C.Guy, «Les Apophtegmes des Pères», *coll. systématique*, No. 1, SC No. 387, p. 163. *Ibid*, p. 166-167. Pour la place et l'histoire du terme «componction» dans la spiritualité monastique, voir Liddel-Scott, William F. Arndt, *A Patristic –Greek Lexicon*, p.713. Voir aussi, William Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and early christian Literature*, p.416.

845 Dans *Christians in Egypt*, American university of Cairo, 2006, pp.7, il constate que «Some of the pharonic funeray customs survived in one form or another to the present day. Four different practices ara selected to demonstrate their usage among modern copts. They are the significance of the corpus incorruptum ; the usage of funerary paintings ; the recognition of the death-bird and the association of the dead. Some of the women on their way to the cemetry had smeared blue dye on their hands and faces. As I looked at them, I was reminded of the remark by Herodotus : «Whenever a man dies,the females disfiguring their heads and faces with dirt.....with the garments in disorder....and beating theselkves severely» p.11.

tombeau ? » et le vieillard dit : «Le lieu des pleurs et de la componction»

846.

Morenz a essayé, au travers du spectacle de la mort, de dégager les caractéristiques propres de l'âme égyptienne : «En Egypte c'était le mort qui était consacré, tandis que dans l'hellénisme, c'était le vivant qui était initié, donc libéré du présent et de l'angoisse terrestre ⁸⁴⁷. Jean Assman a écrit dans un ouvrage récent consacré à l'Egypte ancienne que « la mort, en Egypte, est l'origine et le berceau de la culture. La mort – cela signifie l'expérience de la mort, la conscience de la finitude de la vie, les cadres rituels du décès et du deuil, la trace laissée par les tombes, la survie des morts, la communauté des vivants et celui des morts, l'aspiration à la persistance sous quelques forme que ce soit, à plus de présence au monde et à plus de temps» ⁸⁴⁸.

Dans l'Egypte ancienne la religion funéraire n'est pas simplement un domaine parmi d'autres de la praxis culturelle. On pourrait presque dire qu'un traitement aussi complet que possible du thème de la mort peut en même temps constituer une introduction indispensable pour la compréhension de la place primordiale de la mort dans la vie des moines coptes ⁸⁴⁹. Les Coptes ont gardé dans leur vie quotidienne de nombreuses traces des coutumes funéraires des leurs ancêtres. Dans la chambre du défunt, les Coptes avaient l'habitude de mettre sur la fenêtre ouverte une

846 Jean Yoyotte a écrit que : « Le tombeau, non loin du village, est un trou creusé dans le sable ou le gravier du désert, un cercueil minable, ou point de cercueil, une momie de dernière classe, presque un squelette desséché, flanquée de quelques vases et de pacotille» article «Tombe», *Dict. Civil. Egypt*, p. 287-288.

847 *La religion égyptienne*, Payot, 1984. voir en particulier le chapitre intitulé «La mort et les Morts» pp.239-274.

848 Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Egypte ancienne*, Editions du Rocher, 2003, p.17-30.

849 *Ibid*, p. 18

assiette pleine de graines. Le but de cette pratique était d'attirer l'oiseau de la mort qui recevrait l'âme du défunt pour l'emporter au ciel ⁸⁵⁰. Les moines coptes ont baptisé la culture égyptienne de la mort dans les larmes δακρῶν de *la metania μετάνια*, en plein désert.

C'est sous la plume d'un Egyptien contemporain que l'on peut lire cette définition : «le moine, mes frères, est quelqu'un qui vit dans le monde à venir, parce qu'il est déjà mort à ce monde mortel» ⁸⁵¹.

Antoine, bouleversé par la découverte du Dieu-Amour, n'aura de cesse qu'il l'ait rencontré. Il va pour cela suivre l'appel évangélique à tout quitter, mais cette démarche s'inscrit dans une conception bien égyptienne. Il commence en effet par s'enfouir dans une tombe. Cette attitude de renoncement répond, certes, à un appel du Christ. Pourtant, ni *l'Ancien*, ni *le Nouveau Testament* ne proposent explicitement cette forme de renoncement et de solitude. En revanche, une telle réponse correspond à l'importance accordée par les Égyptiens à la tombe, lieu de passage vers l'Éternité.

L'ascète était un homme qui s'était transformé en «mort». Mais cette mort était une mort sociale et non la mortification du corps ⁸⁵². En tranchant tout lien de dépendance à l'égard des autres hommes, l'ascète avait gagné l'insouciance de la tombe. Un frère vint trouver Abba Macaire l'Egyptien et lui dit : «Père, dis-moi une parole, comment me sauver ? »

⁸⁵⁰ Otto. F.A. Meinardus, *Christians in Egypt*, American University Press, Cairo, New York, 2006, p.10.

⁸⁵¹ Père Matta El Maskine, « La communion d'Amour », *Spiritualité Orientale*, n° 55, 1992, cité par Ashraf Sadek, dans « *Le Monde Copte* » n°. 21-22, 1993.

⁸⁵² L'un des spécialistes du monachisme égyptien a distingué la conception chrétienne du «corps» chez les moines coptes du dualisme gnostique, en ces termes : «...ce ne sont pas là bien sûr les motivations profondes et authentiques du monachisme chrétien. Pas plus que ne le sont les influences qu'exerce peu à peu sur la théologie chrétienne primitive, à partir du IIe siècle, le dualisme néo-platoniste et gnostique, jugeant le corps mauvais et inférieur par opposition à l'âme lumineuse et supérieure, seule digne d'être sauvée» *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp. 251-252.

Le vieillard lui dit : «va au cimetière et injurie les morts». Le frère y alla donc, il les injuria et leur jeta des pierres ; puis il revint informer le vieillard. Celui-ci lui demanda: «Ils ne t'ont rien dit ? » Il répondit : «Non». Le vieillard lui dit : «Retourne demain et adresse-leur des louanges». Le frère y alla donc et les loua en disant : «Apôtres, Saints, justes ! » Puis il revint chez le vieillard et lui dit : «je les ai loués». Le vieillard lui demanda : «Ils ne t'ont rien répondu ? Le frère dit : «Non». Le vieillard lui dit alors : «tu sais toutes les injures que tu leur a dites et ils ne t'ont rien répondu, toutes les louanges que tu leur as adressées et ils ne t'ont rien dit. De même, toi aussi, si tu veux être sauvé, sois un mort, ne tenant compte ni de l'injustice des hommes, ni de leur louange, comme font les morts et tu peux être sauvé»⁸⁵³. Par la vision de la mort, l'ascète obtient aussi la force de saisir la profondeur des choses : un frère interrogea l'abbé Moïse disant : «je vois une chose devant moi et je ne puis la saisir ». Le vieillard lui dit : «tant que tu n'es pas mort comme ceux qui sont enterrés, tu ne peux la saisir». L'archéologie a confirmé ce mode de vie des ascètes égyptiens quand les archéologues ont retrouvé leurs cellules dans le désert d'Esna en Haute Egypte : ils y avaient vécu «comme ensevelis vivants dans une retraite qui pourrait être une tombe, mais ils ne recherchaient pas l'épreuve physique, la privation, la douleur»

854

Les tombes thébaines du Nouvel Empire, comme les mastabas de Saqqarah par exemple et les hypogées du Moyen Empire, nous livrent, par leur décoration murale, bien des aspects de la vie quotidienne.

853 *Les sentences des Pères du désert, Coll. Alphabétique*, p. 181,476 Macaire 23. Voir aussi Fr. Etienne Goutgny, *La voie royale du désert, Lecture thématique des apophtegmes des pères du désert*, Editions DésIris,, 1995, article « Retour au paradis », pp. 331-335.

854 Serge Sauneron, «Fouilles d'Esna», *Bulletin de l'Institut d'Archéologie orientale*, 67, 1969, p, 100. (79) Voir aussi. A, Guillaumont, La conception du Désert chez les Moines d'Egypte, «*Aux origines...* pp. 69-87.

Parmi les représentations, les processions funéraires, le rituel précédant l'enterrement et à l'époque ramesside, des vignettes du Livre des Morts montrent des scènes qui coïncident avec le thème de Vie et Survie ⁸⁵⁵. Dans le Moyen Empire, la tombe était une sorte de bâtiment avec un jardin embelli d'un lac. Du reste, Lacs et jardins sont représentés dans bien des tombes thébaines ⁸⁵⁶.

L'ascète et le désert de Basse-Egypte

Le désert de Nitrie Ἐρημος τῆς Νιτρίας

Commençons ce petit exposé sur la place du désert dans la spiritualité monastique égyptienne par un témoignage qui vient des moines coptes d'aujourd'hui. C'est un message adressé par les moines du monastère de saint Macaire au *Ouadi el Natron*, l'ancien désert de Scété, au monde occidental ce qui explique qu'il soit écrit en Français. Les moines du monastère du saint Macaire décrivent leur savoir-faire monastique et leur relation intime avec le désert : « Nous vivons une vie communautaire mais nous considérons que l'épanouissement total de la vocation du moine se réalise dans la vie de solitude en plein désert. Lorsqu'un moine est suffisamment apte à vivre seul, le père spirituel lui conseille de sortir en plein désert pour vivre en solitaire, le plus souvent dans une grotte taillée dans la montagne. Mais même avant cette sortie définitive, le père spirituel peut permettre à certains moines de goûter la douceur de la vie solitaire pour une période déterminée soit dans une grotte, soit dans leur propre cellule » ⁸⁵⁷. A une soixante de kilomètres au sud d'Alexandrie,

⁸⁵⁵ Arpag Mekhitaran, «Scènes Funéraires dans la Peinture Thébaine», *Vie et Survie dans les civilisations Orientales*, Louvain, 1983, p. 81.

⁸⁵⁶ *Ibid*, 82.

⁸⁵⁷ Voir, *Bienvenue au monastère de saint –Macaire*, un article préparé par les moines de saint Macaire qui a été publié en français dans *Irénikon*, 1978, pp. 203-215. Ouadi Al Natroun est le lieu où Saint - Exupery a trouvé refuge après son accident d'avion dans le désert Lybique. L'aviateur connaissait

et à une cinquantaine de la rive occidentale du Nil, au début du grand désert montagneux qui s'étend à l'ouest jusqu'à la Lybie et au sud vers le soudan, s'amorçait une vallée profonde, disposée en gradins et trouée de grottes, qui sembla un refuge tout désigné aux ascètes qui fuyaient la dense population du delta. Ce milieu naturel de quelques lieues de long fut appelé Nitrie, à cause du voisinage des lacs de Natron, où les Egyptiens puisaient leurs provisions de salpêtre.⁸⁵⁸

A dix – huit kilomètres au sud de Nitrie et à l'entrée du grand désert de Lybie, s'étendait le désert des Kellia, ou des cellules. «C'est là, écrit Rufin, que se retirent ceux qui, après avoir été instruits dans les choses spirituelles, quittent leur habit, et se décident à mener une vie plus solitaire et plus cachée. Car ce désert est très grand, et l'espace qui est entre les cellules est tel, qu'on ne saurait se voir ni même s'entendre»⁸⁵⁹.

A une journée de marche de Nitrie vers le sud s'étendait un désert plus vaste et plus effrayant, celui de Scété. Le site était désolé, l'eau rare, la terre inculte. Aucune route n'en assurait la communication avec quelque région habitée. Ce fut cette solitude que choisirent quelques

déjà au moins le désert «par sa frange», depuis son séjour à Cap-Juby, sur le littoral marocain. Mais, écrit-il «il m'a été donné de l'aborder un jour par le coeur». Il faillit y mourir de soif durant la longue marche qu'il dut faire avant d'être secouru par un bédouin à proximité du Ouadi Natroun, le 2 janvier 1936. A un certain moment, il crut apercevoir une croix dans le lointain. Le monastère signalé sur la carte devait être l'un des quatre monastères qui existent encore à Scété, le plus à l'Est, le Deir Baramous. Saint-Exupéry eût certainement fraternisé avec les descendants des Pères du désert qui habitent depuis quinze siècles ces lieux arides. N'a-t-il pas souvent dans son œuvre mentionné et chanté le désert où, dit-il, «nous sommes livrés à la discrétion de Dieu»? A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, La Pléiade, Paris, 1958 pp. 209-228. Cité par Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette 1990, p.24. Il est déplorable que plusieurs spécialistes d'histoire du monachisme égyptien n'aient jamais vu l'Egypte et ne semblent pas se rendre compte que cela constitue un désavantage sérieux. Pour la place de désert de Scété dans la pensée patristique, voir Titos Orlandi, «Scété», *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, Cerf, 1990, tome 2, p.2249.

858 Ivan Gobbry, *Les Moines en Occident, De saint Antoine à saint Basile, Les origines orientales (Les déserts de Basse-Egypte)*, Fayard, pp. 237-267. Le désert est devenu un sujet de méditation profonde sur le temps et les hommes, voir Mustapha Talili, *un après – midi dans le désert*, roman, Gallimard, 2008.

859 *Ibid*, p. 243.

anachorètes en s'enfonçant toujours plus loin dans les mondes inconnus. On ne sait d'où vinrent les premiers : peut-être de Nitrie, mais rien n'est moins certain. Il est fort possible que lorsque Macaire le grand, la plus grande figure de ce désert, y arriva, il n'y ait trouvé personne ⁸⁶⁰.

L'Extrême aridité, la sculpture étonnante de ses paysages font du désert égyptien l'un des endroits les plus singuliers du globe. Cette singularité ne se limite pas aux paysages, aussi beaux et grandioses soient-ils. Le désert d'Egypte est une frontière. Le désert, pour un Copte, est un appel ⁸⁶¹ car, en s'y installant, ils ont l'impression d'avoir quitté la terre habitée de L'Egypte ⁸⁶². On est arrivé à faire l'éloge du désert ⁸⁶³. Ce n'est pas seulement la longue histoire du pays qui a formé l'âme égyptienne, mais aussi sa géographie. Le désert occupe 95% de la surface de l'Egypte ⁸⁶⁴.

860 *Ibid*, p. 251.

861 Jean-Luc Maxence, *L'appel du désert, Charles de Foucauld, Antoine de Saint-Exupéry*, Presses de la renaissance. Cela explique pourquoi chaque fois que les moines coptes traversent le désert, leurs sentiments sont identiques à ceux de Charles de Foucauld et Antoine de Saint-Exupéry

862 Patrick Darphin, *Le Désert Blanc*, Edition Du Chêne, 2005, p. 13. Pour la place du désert chez les anciens Hébreux, voir Dom Alfred Cody , « What Desert means in Ancient Israel » , *Studia Monastica* 28,1979, p.33-36.

863 Blanche de Richemont, *Eloge du désert*, Presses de la renaissance, Paris, 2007. Les pères du désert ont aussi fait du même : «Abba Abraham dit un jour à Cassien: «Nous aurions pu placer nos cellules sur les bords du Nil et avoir l'eau à notre porte. Nous nous serions évité la peine d'aller la chercher à quatre milles. Nous aurions eu la facilité, l'agrément et la fertilité des jardins..... Mais nous avons méprisé et compté pour rien ces commodités, nous n'avons de goût que pour cet aride désert. A tous les plaisirs du monde nous préférons l'effrayante nudité de cette solitude..... , la tristesse désolée de ces sables... » Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*, p.23.

864 Ewa Wipszycka , l'un des spécialistes du monachisme égyptien, dans son étude sur «Les recherches sur le monachisme égyptien ,1997-2000», se plaint de la manque d'un contact direct et concret entre les savants et le désert égyptien en ces termes : «Ma joie serait complète si tous ceux qui s'occupent de recherche sur le monachisme égyptien avaient bien voulu se convaincre que la connaissance du milieu géographique dans lequel les moines ont vécu est absolument indispensable pour l'étude des formes d'organisation des communautés,des exercices ascétiques et même dans la liturgie. La plupart des savants ne se soucient nullement de savoir comment se présentaient le désert (ou plutôt les déserts), les villages et les villes d'Egypte. Les protestations des archéologues, pour qui la nécessité de connaissances topographiques précises va de soi, ne se font pas entendre hors de leur milieu » *Septième Congrès International d'Etudes Coptes*,27 Août-2 Septembre 2000, Leiden, Hollande, p4.

Le biographe d'Antoine décrit les débuts de la vie monastique d'Antoine en ces termes : «Antoine fit l'apprentissage de l'ascèse devant sa maison, attentif à lui-même et s'astreignant à une rude discipline. Il n'y avait pas encore en Egypte de si nombreux monastères et le moine ne savait rien du grand désert» «Οὐπω γάρ ἦν οὕτως ἐν Αἰγύπτῳ συνεχῆ μοναστήρια οὐδ' ὅλως ἤδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἐρημον». Quiconque voulait être attentif à soi-même s'exerçait à la vie solitaire ⁸⁶⁵.

Jacques Lacarrière a posé une question qui pourrait paraître absurde, pourquoi le désert ? Rodolph Kasser de son côté a parlé de l'appel du désert ⁸⁶⁶.

L'Egypte, en dehors des abords immédiats du Nil, n'est rien qu'une immense solitude et quiconque s'isole des villes en est fatalement réduit à vivre au désert. C'est ce que faisaient déjà, à l'époque romaine, les paysans, les esclaves, les criminels qui fuyaient les lieux habités pour échapper aux corvées, aux impôts, à leurs maîtres où à la justice. Mais leur séjour au désert n'était que passager. Dans le cas d'Antoine, ce départ prenait un sens tout différent, car c'est moins la réalité concrète du désert qui l'attirait que sa réalité symbolique ⁸⁶⁷.

865 Vie d'Antoine, 3;1-2

866 Kasser dans une étude intitulée «Saint Antoine et la naissance du monachisme» se pose la question suivante : «quelle force extraordinaire a pu, du IIIe au VIIe s. de notre ère, pousser des centaines de milliers d'hommes surtout, de femmes aussi, dans les solitudes impitoyable des déserts égyptiens. ? Des hommes d'âge mûr parfois, mais le plus souvent jeunes, pleins de santé et d'avenir. Ces premiers chrétiens renoncent donc à une vie pleine de promesses pour se réfugier dans la sécheresse mortelle du désert, en se privant de presque tout ce qui permet au corps de survivre, à l'âme de trouver encore la force de pousser en avant ce corps exténué». *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Bayard, 2008, pp.294-257.

867 Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, Points sagesse, Fayard, 1975, p. 58. Voir aussi, André Piganiol, «L'Empire Chrétien», PUF, 1972, pp.414-420. « En aucun pays du monde, sans doute, le désert n'est si proche du monde habité. A tout Egyptien il impose sa présence continuelle. Il est à sa porte, au bout de son champ, de son regard, de sa vie. Nulle part ailleurs, non plus, le contraste n'est si saisissant entre la terre cultivée et le désert, entre la terre noire irriguée et fertilisée par le Nil et les sables stériles qui s'étendent de part et d'autre de la vallée. Dans l'Antiquité pharaonique, celle-ci est «le domaine du dieu de la vie, Osiris, et de son fils Horus, auxquels s'oppose Seth, le dieu du désert hostile et

Le Désert dans la pensée Egyptienne

Parmi les thèmes revenant le plus souvent dans l'ensemble de la littérature copte, nous trouvons celui du désert. Cela n'a rien d'étonnant si l'on tient compte du fait que cette littérature a été composée et inspirée par les moines, et, en particulier, par ceux que l'on appellera plus tard «les Pères du désert», menant une vie ascétique et recherchant dans ces lieux désolés *l'hésychia*, propre à la vie du solitaire «ὁ μόναχος». En effet, le désert et les descriptions qui s'y rapportent relèvent plus du genre littéraire des *Vies* et autres biographies composées à la mémoire des grands personnages monastiques, que de la littérature hagiographique se rattachant aux homélies. Il semble utile d'examiner la place du désert dans les anciens monuments de l'Égypte païenne, ruines situées le plus souvent à la lisière du désert, ou dans celui-ci⁸⁶⁸. Notre but étant d'évoquer les survivances de l'Égypte ancienne dans les textes monastiques coptes, nous tentons donc de circonscrire et d'expliquer ces phénomènes par le biais des conceptions de l'ancienne Égypte. Avant toute chose, il semble qu'il y ait eu deux conceptions et deux approches différentes du désert, tant à ce qui touche les Coptes que les Egyptiens à proprement parler. A. Guillaumont, dans son article sur «la conception du désert chez les moines d'Égypte», oppose une vision «idéaliste» du désert, propre aux

malfaisant». Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Hachette, 1990, p.13.

868 Olivier Brandly, *Survivances Égyptiennes dans la Littérature Homélitique Copte : Analyse Thématique*, Mémoire de Maîtrise Sous la direction de N. Grimal, Université de Paris IV Sorbonne, Paris, 1993, pp.16-26. Le thème de la place du désert dans la vie des hommes n'intéresse pas seulement les anciens, mais aussi l'homme moderne ; voir « Sahel, l'homme face au désert » *Sahel, Faire revivre la terre*, n° 98. février 2007, p.2. Le désert est devenu une vocation. La mystique du désert a profondément touché et marqué les intellectuels occidentaux. Claude Geffré, dominicain, a écrit dans ses confessions personnelles : «j'ai toujours eu une certaine mystique du désert. Or les pères blancs, en raison de leurs attaches avec l'Afrique du Nord, ont toujours été, à mes yeux, reliés au désert, à travers surtout la figure du père de Foucauld», Claude Geffré, «Profession Théologien», *Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle ? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, 1999, p.59. Pour la vie de Foucauld, voir René Bazin, de l'Académie Française, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Nouvelle Cité, Paris, 2003. Voir aussi, Jean- François Six, *Vie de Charles de Foucauld*, Le Seuil, 1962.

lettrés juifs et grecs nourris de la Bible, à celle, beaucoup plus matérielle et concrète, des moines égyptiens, ces derniers étant pour la plupart d'anciens simples paysans nés dans la vallée du Nil ou dans le Delta. Il note que l'idée qu'ils ont du désert est celle qui, depuis toujours, est familière à l'Égyptien et qui tient à la configuration géographique du pays, où plus violent qu'ailleurs est le contraste entre la terre cultivée, l'étroite vallée du Nil, et l'immensité des zones désertiques, désert libyque à l'Ouest, désert arabe, celui-ci plus montagneux, à l'Est ⁸⁶⁹. La première réaction de l'Égyptien ancien face au désert fut, semble-t-il, un sentiment de crainte et ce sentiment, loin de s'arrêter avec le christianisme, a survécu vraisemblablement chez les Coptes. Le désert reste tel qu'il a été, c'est-à-dire la région des tombeaux, le domaine de la mort et des démons ⁸⁷⁰. « La conception du désert dans les sources monastiques égyptiennes du quatrième siècle présente la même ambivalence que dans la bible. Il faut distinguer, d'une part, entre les représentations d'origine littéraire, utilisant largement le thème biblique du désert élaboré surtout par Philon sous l'influence d'idées venues de l'hellénisme, et, d'autre part, des représentations liées à l'idée que les peuples comme les anciens Sémites, se faisaient du désert, région stérile et démoniaque. En vertu de ce double héritage, le désert, pour les moines d'Égypte, était tout à la fois le lieu le plus propice à *l'hésychia*, base même de l'idéal monastique, et le lieu des démons qui se manifestaient surtout sous la forme de «pensées» contre

869 A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Les Mystiques du désert – Session de l'Association des Amis de Sémantique*, 1979, pp.25-38. Pour plus des détails sur la place du désert dans la tradition biblique, voir *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1987, pp.342-345. Voir aussi, *Coptos, L'Égypte antique aux portes du désert*, Lyon et Paris, 2000.

870 L. Keimer, «L'Horreur des Égyptiens pour les démons du désert», *Bie* 26, 1941, pp. 135-147. Selon Charles de Foucauld, Le désert est le lieu du silence, de la solitude et de la joie : «C'est le silence et le désert : Nous jouissons pleinement de cette solitude qui nous est chère», voir Jean -François Six, *Vie de Charles de Foucauld*, Editions du Seuil, 1962, 43.

lesquelles le moine avait à lutter pour défendre son *hésychia* et parvenir à ce qu'il était venu chercher au désert, l'union à Dieu»⁸⁷¹.

Il paraît donc légitime de rechercher ce qui, dans la civilisation de l'Égypte ancienne, a pu prédisposer les Égyptiens des premiers siècles de l'ère chrétienne à chercher Dieu dans le désert, par une vie d'ascèse. Bien sûr, ce n'est là que l'un des aspects du monachisme et de sa spiritualité, mais il présente un intérêt particulier à cause de l'importance de son rôle dans la naissance et l'évolution de ce mouvement. Dans certaines versions des célèbres mythes osiriens, le désert est caractérisé par la présence de Seth, «le dieu rouge, méchant et meurtrier»⁸⁷². Seth est une divinité liée à la Haute Égypte, qui apparaissait surtout sur les monuments du couronnement royal, à l'Ancien et au Moyen Empire. A l'issue de la passion d'Osiris, il fut chassé de la «terre noire», héritage d'Horus, et se réfugia dans la «terre rouge» du désert. On peut voir dans ce mythe une allusion aux nombreux aspects inquiétants du désert : terre inconnue, stérile, torride, où l'on peut se perdre, mais aussi où l'on risque d'être attaqué par des animaux dangereux et par des nomades pillards.

La Terminologie du Désert:

Dans la terminologie égyptienne, le désert est désigné par quatre mots différents, d'une grande richesse de signification : le premier, (*Khaset*), signifie «le pays montagneux», ou encore, selon le contexte

⁸⁷¹ Ashraf Sadek, «Du Désert des Pharaons au Désert des Anachorètes», *Le Monde Copte*, n°21-22, 1993, pp. 4-13. *Ibid*, p. 5. Voir aussi *Dict. de la civilisation Égyptienne*, article «Déserts» de Jean Yoyotte. Si nous nous intéressons aux rapports entre les ascètes vivant au désert et les gens vivant dans «le monde», prenons soin d'établir, cas par cas, quelle était la distance qui séparait tel groupe d'ermitages ou tel monastère de la ville ou des villages les plus proches. Il n'est pas indifférent que la distance soit de trois kilomètres ou de trente kilomètres. Lorsque nous parlons du détachement du «monde», si prisé par les moines du désert, tenons compte des distances géographiques : des moines qui voyaient les paysans travailler dans les champs, au pied du gabal, vivaient leur séparation du «monde» autrement que les moines des Kellia, qui n'avaient autour d'eux, à perte de vue, qu'une plaine sablonneuse et déserte.

⁸⁷² *Ibid*, pp 83-85

ou le déterminatif, «le pays étranger»; le second, «*deshret*» évoque «la terre rouge», par opposition bien sûr à la terre noire, fertile, de la Vallée du Nil ; le troisième est «*semyt*» c'est-à-dire la nécropole» et ce terme sert aussi à désigner les zones désertes et montagneuses ; enfin, (*akhet*) qui est l'idéogramme de l'horizon et représentait une vallée entre deux montagnes puisque l'horizon se perd dans le désert. La notion de montagne est essentielle pour le sujet qui nous intéresse : on sait, en effet, l'importance de la montagne dans la symbolique biblique puisque c'est le lieu de l'élévation de l'âme et de la rencontre avec Dieu. L'identification entre la montagne et le désert correspond, en Egypte et chez les pères du désert, à une réalité géographique, puisque la vallée du Nil est bordée sur presque toute sa longueur, à l'Est comme à l'Ouest, de chaînes de montagnes désertiques. De nos jours encore, on appelle souvent en Egypte le désert «*djybel*» (montagne), et les Égyptiens contemporains, comme leurs lointains ancêtres, parlent de «monter au désert»⁸⁷³.

Dans la symbolique religieuse de l'Égypte Ancienne, cette désignation géographique revêt bien un sens mystique, comme dans *la Bible*. C'est la montagne thébaine qui incarne le mieux cette représentation, car elle est l'objet d'une vénération, et sa cime symbolise la déesse Meretseger dont le nom signifie «amante du silence». A partir de textes de l'Égypte ancienne, il est déjà possible de parler d'une «spiritualité du désert»⁸⁷⁴.

873 Il serait souhaitable que les chercheurs qui possèdent une expérience de recherche sur les terrains monastiques fassent pression sur leurs collègues en montrant systématiquement, sur des points concrets, que, pour comprendre les *apophtegmes*, *l'Histoire Lausiaque*, *les Vies de Pacôme*, etc., il faut savoir ce qu'est le désert qui longe le Delta du côté ouest, ce qu'est le gabal qui longe le Nil, comment se présentent les villages et les champs en Egypte, etc.. Ces connaissances sont indispensables non seulement à ceux qui veulent étudier la «réalité vécue» de la vie des moines coptes, mais aussi à ceux qui veulent comprendre «la réalité narrative» des récits concernant les moines. Serons-nous capables de convaincre les traducteurs des *apophtegmes* et d'autres textes littéraires de ne pas traduire τὸ ὄρος toujours par «la montagne», alors que ce mot désigne, selon les contextes, soit le gabal, soit le désert (assez souvent un désert plat), soit un monastère, soit une laure.

874 A. Guillaumont «Aux origines du monachisme chrétien», 50, n° 30, pp. 68-87.

Un des termes coptes usités pour le désert est «Tooy, Twoy». Il est instructif pour notre étude de constater que ce substantif ne se limite pas à ce seul sens, mais peut également signifier «montagne», «nécropole» ou encore «monastère», et provient de l'égyptien «Dw». Ces différents champs lexicaux ne saurait nous étonner, puisqu'ils viennent confirmer au niveau linguistique ce que nous avons pu constater auparavant au niveau philologique, à savoir le lien topographique évident qui existe entre le désert, la montagne, les nécropoles et le monastère lui-même ⁸⁷⁵. Le désert était donc utilisé, de ce fait, comme un moyen littéraire pour faire intervenir dans cette littérature hagiographique et homélitique des épisodes miraculeux dont on sait que les Egyptiens, de même que les Coptes, étaient friands. Ainsi par exemple, la «révélation» de saint Claude d'Antioche au magicien voleur Chôtep se déroule paradoxalement dans l'enceinte d'un monastère en ruine sur la montagne et la découverte d'un trésor par le patriarche Théophile et son neveu Cyrille a lieu également au sein d'un temple «situé en dehors de la ville, dans un endroit solitaire et désert» ⁸⁷⁶. Mais il y a aussi la conception positive du désert chez les Coptes. Il était ressenti comme un refuge et un abri pour les personnes menacées ou désirant fuir le monde et ses menaces. L'admiration sans borne de la part des Coptes et de l'ensemble du monde oriental en général pour saint Jean-Baptiste, ou encore pour Elie le Thesbite et Elisée, va dans ce sens. Le désert étant le lieu de rencontre privilégié avec Dieu, son cadre dépasse la vision traditionnelle du combat contre les forces du Mal, exprimée principalement dans le *Nouveau testament* par les luttes de Jésus au désert avec le Diable.

875 Olivier Brandly, *Survivances*..... p.19.

876 *Ibid*, p.26.

L'Égyptien de l'Antiquité connaissait bien cette attitude qui consiste à aller se réfugier dans le désert ou la montagne pour y trouver par la prière le remède à ses malheurs, ou plus simplement son dieu. C'est ce qu'exprime par exemple le scribe Païry quand il précise qu'il a gravé son inscription « lorsqu'il est venu pour voir Amon quand il se couche dans l'horizon occidental »⁸⁷⁷. Le scribe royal Boutenamou grave aussi : «Toi sauveur, Amon de Karnak, toi sauveur, recommence à sauver encore, tandis que je parle au sauveur». Il ajoute la date et l'indication suivante «lorsque je suis venu voir la montagne». Il y a donc tout lieu de croire à une influence de l'ancienne Égypte en ce qui concerne la vision optimiste du désert par les Coptes, et leur recherche constante des endroits isolés pour la prière ou la méditation, en plus de la «sensibilisation» au désert préparée par le texte biblique lui-même⁸⁷⁸.

Du désert des pharaons au désert des Anachorètes

Pénétrés d'une vision du monde où, sans cesse, les forces du chaos menaçaient de mettre en péril l'œuvre du dieu démiurgique des origines, tout particulièrement la bonne et fertile terre d'Égypte, les sujets de Pharaon voyaient dans le désert et dans la nuit les manifestations les plus omniprésentes de ce danger. Comme la nuit à la périphérie du jour, le désert figurait le désordre stérile à la marge de la vallée féconde. C'est pourquoi l'imaginaire égyptien le voyait peuplé d'être monstrueux et nuisibles, griffons, serpents, dragons....Il était le royaume de Seth, dieu de la confusion⁸⁷⁹.

877 cf. François Daumas, « Amour de la Vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne », *Magie des Extrêmes* (Études Camélites), 1952, pp. 110-112.

878 Olivier Brandly, *Survivances*, p. 23.

879 Christian Cannuyer, «Du désert des Pharaons au désert des Anachorètes», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.208-209.

En effet, au commencement du mouvement ascétique, le désert n'était pas connu comme lieu d'ascèse. Au début de la vie d'Antoine, saint Athanase fait ce constat dans ces termes : «αὐτός πρό τῆς οικίας εσχόλαζε λοιπόν τη άσκησει προσέχων εαυτώ καί καρτερικώς εαυτόν αγών, Ούπω γάρ ἦν ουτώσ εν αιγύπτου συνέχη μόναστήρια ουδέ ολώσ ἡδει μοναχός την μακράν ερηόν», «quand à lui, il s'adonnait désormais à l'ascèse devant sa maison, attentif à lui-même et s'astreignant à une ferme discipline. En effet il n'y avait pas encore en Egypte de si nombreux ermitages et le moine ne savait absolument rien du grand désert»⁸⁸⁰. La notion de «désert ἐρήμος» est tellement liée au mouvement anachorétique puis cénobitique égyptien que l'on a donné aux premiers ermites et moines le nom de «Pères du Désert». Palladios serait le premier à utiliser cette expression, au début du Ve siècle, dans son *Histoire Lausiaque*⁸⁸¹.

L'histoire du monachisme des premiers siècles est donc l'histoire d'un exode au désert. La démarche d'Antoine racontée par son biographe Athanase est particulièrement révélatrice des diverses étapes du cheminement vers l'Absolu. La Vie d'Antoine se poursuivait en décrivant un mode de vie qui semble s'être maintenu pendant plus de quatre-vingts ans. Le désert, rien que le désert, et les voyages d'Antoine au sein du désert, voilà la carte sur laquelle la *Vie* a reporté les profonds changements survenus dans la personnalité d'Antoine. Les quinze années passées aux abords du village ont abouti à l'étrange pénombre des tombes qui marquaient la limite entre le désert et la terre habitée. Après 285, Antoine partit pour une forteresse désertée, un tombeau égyptien, sur l'autre rive du Nil : il en sortit vers 305, pour rassembler des disciples. A partir de 313, il fit route, sur des pistes où seuls les nomades voyageaient

880 *Vita Antonii*, Sources Chrétiennes no 400, Paris, 1994, p.136-137.

881 A. Guillaumont, *Aux origines...* p. 77 (avec Bibliographie), A. Erman, *la religion des Égyptiens* ; Voir aussi, «Déserts» de Jean Yoyotte, *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne* p.49.

, nomades dont il n'aurait pas pu parler la langue, lui l'Egyptien de la terre habitée, vers le désert oriental, près de la mer Rouge. C'était le lieu que son cœur désirait. Il s'établit là jusqu'à sa mort, en 356 «en pleine magnificence, comme un roi dans son palais». Le silence de la «montagne de saint Antoine» reflète, à la fin, l'immense sérénité qui était descendue sur son cœur. Antoine fut le héros du Panermos, le désert profond, l'Espace intersidéral du monde des ascètes. Scété fut l'avant-poste héroïque de l'ascétisme égyptien ⁸⁸².

Antoine après avoir entendu la vocation évangélique, s'est enfoncé physiquement et spirituellement dans le «désert intérieur», où la «montagne intérieure», à la recherche du «trésor enfoui» ⁸⁸³.

Antoine Guillaumont a consacré une étude sur la conception du Désert chez les moines d'Egypte : «L'Egypte, surtout, est le pays rêvé pour ces retraites au désert, au cours desquelles, dans les ruines d'un vieux temple, le dévot pourra espérer quelque vision divine ⁸⁸⁴. En Egypte, pays qui fut, sinon, à proprement parler, la patrie, du moins la terre de prédilection du monachisme, nous trouvons d'autres moines qui ayant plus de consistance que le Paul ermite de saint Jérôme, vivent dans un désert bien plus réel. Pour ces moines égyptiens, le désert est tout autre chose que ce que nous venons de voir sous la plume de lettrés nourris de *la Bible* relue par Philon, et de philosophie grecque. La plupart

882 Peter Brown, *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, 1995, 265-267.

883 Le désert est un lieu idéal des moines coptes. Dans l'un des Apophtegmes, nous lisons ceci : «Le disciple d'Abba Sisoès lui dit : «Père, tu es devenu vieux. Allons plus près de la terre habitée maintenant .» Le vieillard lui dit : «Où il n'y a aucune femme, là nous allons.» Son disciple lui dit : «Et où est le lieu qui n'a pas de femme, sinon le désert ? » Le vieillard dit : Vers le désert conduis-moi.» Apophtegmata Patrum, Sisoès, 3, PG, vol. 65 ; col. 392 D. Voir aussi, Jean Yoyotte, «Déserts», *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, p.49.

884 Anthony McCreth, «Ascetism-christian and Greek», *Journal of Theological Studies*, Vol. XXVII, Part. 9, p.107

d'entre ces moines sont des Egyptiens du terroir, des paysans nés dans les villages de la vallée du Nil ou du Delta. L'idée qu'ils ont du désert est celle qui, depuis toujours, est familière à l'Egyptien et qui tient à la configuration géographique de l'Egypte, où, plus violent qu'ailleurs, est le contraste entre la terre cultivée, l'étroite vallée du Nil, et l'immensité des zones désertiques »⁸⁸⁵.

Un Nouveau sens de L'ascèse:

Jean Daniélou affirme que, aux IIIe et IVe siècles, l'ascèse chrétienne «n'est pas fondée, comme l'ascèse païenne, sur le mépris du corps »⁸⁸⁶. L'ascèse vient du terme grec «ἀσκήσις askésis» issu du verbe «ἀσκέω askeo» qui signifie à l'origine «exercice» ou «entraînement sportif». Le mot avait déjà acquis chez Platon le sens d'«entraînement» ou de pratique morale ou philosophique. Il n'est pas dans le *Nouveau Testament*, mais on le trouve très vite chez les Pères apostoliques, au sens philosophique de «pratiquer la patience»⁸⁸⁷ ou appliqué au martyre⁸⁸⁸. Plus tard, on trouve couramment le verbe et le nom chez les auteurs chrétiens, dans le sens d'un entraînement de l'âme à la pratique des vertus et à la victoire sur la tentation⁸⁸⁹. L'ermite ou le moine est celui qui mène une vie de renoncement, c'est un «ascète-askètès». Le mot *Askesis* vient de prendre

885 Cette idée du désert est étroitement apparentée à celle que nous avons vu chez les anciens sémites et qui apparaît dans la Bible elle-même. Ici aussi, elle se revêt d'un caractère religieux et mythique : la terre cultivée, irriguée par l'inondation du Nil, la «terre noire» (Kémi, qui est le nom même que les Egyptiens donnaient à leur pays) est le domaine du Dieu de la vie, Osiris, et de son fils Horus, auxquels s'oppose Seth, le Dieu du désert, de la «terre rouge», stérile, dieu hostile et malfaisant.

886 Jean Daniélou, *Origène* p. 28. « Origène dans son ouvrage *Contre Celse* 111,42, affirme que» La nature du corps n'est pas en soi souillée par le Mal». Il faut bien distinguer cette haine gnostique du corps de la pratique universelle de l'ἀσκησις, voir E.R.Dodds, *Païens et Chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979, pp.44-45.

887 Ignace d'Antioche, *Polycarpe* 9,1.

888 Ignace d'Antioche, *Martyre de Polycarpe* 18, 2.

889 Andrew Louth, «Ascèse», dans *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, 1998, pp.89-93.

le sens d'austérité tout en gardant le sens important d' «étude» surtout de l'Écriture. ἀσκητήριον *asketerion* désigne le «lieu d'askèsis» qu'est un monastère⁸⁹⁰. Cette brève enquête à partir de la racine grecque montre le lien établi très tôt entre ascèse et monachisme. Il existe un lien originel entre martyr et ascèse. Comme phénomène religieux, l'ascèse n'est pas une invention des chrétiens mais existait dans toute l'antiquité. Mais le but de l'ascèse chrétienne est totalement différent. Le désert est à la base de toute la spiritualité monastique. On sait déjà très bien la place du désert dans la spiritualité biblique⁸⁹¹.

« Ne romps pas avec ce qui relève du quotidien en allant au-delà de ce qu'exige le soin de ta maison. La richesse vient aussi à celui qui suit son coeur, mais rien ne réussit quand le coeur est taré». Selon *Ptahhotep*, le sage est celui dont «le coeur est en équilibre avec la langue, les lèvres sont justes quand il parle, les yeux regardent, les oreilles sont parfaites en entendant ce qui est utile pour son fils»⁸⁹².

La spiritualité copte est liée avec la conception de la sagesse chez leurs ancêtres : «Le dieu fait naître la pensée dans les coeurs des hommes. En retour selon que l'Égyptien avait le coeur ouvert ou non, il lui était loisible d'être plus ou moins en communication avec le Divin et de Lui être obéissant»⁸⁹³.

1. L'ascèse chrétienne et l'ascèse païenne

890 *Ibid*, p. 89. Voir aussi Peter Brown, *The Body and Society, Men, women and sexual renunciation in early christianity*, New York (le renoncement à la chair ; virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, Paris, 1995).

891 *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, pp.342-345. Ashraf Sadek, «Des déserts des Pharaons aux déserts des Anachorètes», *Le Monde Copte*, Limoges, 1993, n° 21-22, pp.5-14.

892 Z. Zaba, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956. Voir aussi, C. Lalouette, *textes sacrés et textes profanes de l'Ancienne Egypte*, Paris, 1984, pp.235-250.

893 *Ibid*,

La différence essentielle entre l'ascétisme païen et l'ascétisme chrétien peut être mieux appréciée en examinant *les Sentences de Sextus*, une collection d'aphorismes moraux et religieux, qui a survécu à la fois dans la forme que lui a donné un rédacteur chrétien de la fin du deuxième siècle et aussi dans plusieurs versions païennes plus anciennes ⁸⁹⁴. Dans la forme de l'ascèse, les différences sont grandes. L'ascèse chrétienne cherche la pauvreté évangélique en se plaçant complètement dans la main du Dieu. Cette dépendance n'existe pas dans les vies de Pythagore et Apollonius ⁸⁹⁵.

«Antoine vécut ainsi près de vingt ans de réclusion. Antoine, dès lors, est instruit directement par Dieu et cet enseignement divin apparaît comme « μύσταγωγία, une initiation aux mystères ». C'est ainsi qu'il apparaît après vingt ans de réclusion à ses disciples : «A la fin, plusieurs voulurent imiter son ascèse ; ses amis vinrent, brisèrent et enfoncèrent sa porte. Antoine sortit, comme initié aux mystères dans le secret du temple et comme inspiré d'un souffle divin» ⁸⁹⁶. Il faut noter que cette présentation d'Antoine comme « initié aux mystères et inspiré d'un souffle divin » ⁸⁹⁷ semble être opposée à la conception du sage inscrite dans *mystères d'Egypte* de Jamblique, autant qu'aux mystères instillés dans le secret du temple aux initiés du culte païen. Athanase présente le vrai philosophe du désert en ces termes : « son corps avait gardé le même

894 E.F.Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979, pp.46-51. Voir aussi H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959.

895 Jamblique, *les Mystères d'Egypte*, trad. et introd. par E. des Places, Paris, 1966. E. R.Dodds a essayé de faire l'analyse des comportements ascétiques dans le monde païen et chrétien, dans son livre *,païens et chrétiens dans un âge d'angoisse, aspects de l'expérience religieuse, de Marc-Aurèle à Constantin*, Editions la pensée sauvage, 1979, pp. 43-51. «La différence essentielle entre l'ascétisme païen et l'ascétisme chrétien peut être appréciée au mieux en examinant les *Sentences de Sextus*... », Pour une étude approfondie de ce texte, voir H.Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959.

896 *Ibid*, p. 322-323. VA, 14.

897 VA, 14. Jamblique, *les Mystères d'Egypte*, trad. et introd. par E. des Places, Paris, 1966

état, ni empâté par le manque d'exercice physique, ni amaigri par les jeûnes et la lutte contre les démons, mais tel qu'on l'avait connu avant qu'il fit retraite. Quand à son âme, elle était dans l'état de pureté. Il était resté parfaitement égal à lui-même, comme quelqu'un que gouverne la raison et qui se trouve dans son état naturel. τό τε σῶμα τήν αὐτήν ἐξιν ἔχον, καί ἴμῃτε πιανθέν ὡς ἀγύμναστον, μῆτε ἰσχνωθέν ὡς ἀπό νηστειῶν καί μάχης δαιμόνων, τοιοῦτον δέ οἶον καί πρό τῆς ἀναχωρήσεως ἡδεῖς;ν αὐτόν. τῆς δέ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τό ἦθος. ...ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνῶμενος καί ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστῶς »⁸⁹⁸.

Les trois qualités qui le caractérisent sont, donc, l'égalité d'âme l'hégémonie de la raison et l'être « κατὰ φύσιν » selon la nature, expression qui revient souvent dans la *Vie d'Antoine*⁸⁹⁹ pour indiquer une perfection semblable à l'état originel de l'homme⁹⁰⁰. Derwas J. Chitty a remarqué que «tel est l'enseignement constant des ascètes chrétiens orientaux qui n'ont d'autre but que de retrouver la condition d'Adam avant la chute. Cette condition constitue la vraie nature de l'homme, la condition de l'homme déchu étant para phusin, παρά φύσιν, contre nature»⁹⁰¹.

898 *Vita Antonni* 14 p. 172-173 : «Εἴκοσι τοῖνον ἐγγύς ἐτη διετέλεσεν οὕτω καθ' ἑαυτὸν ἀσκούμενος, οὔτε παρά τινων συνεχῶς βλεπόμενος. Μετά δέ ταῦτα, πολλῶν ποθοῦντων καί ζηλώσαι θελόντων τήν ἀσκησιν αὐτοῦ, ἄλλων τε γνωρίμων ἐλθόντων καί βία τήν θύραν καταβαλόντων καί ἐξεωσάντων, προήλθον ὁ Ἄντωνιος ὡσπερ ἐκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καί Θεοφορούμενος. Καί τότε πρῶτον ἀπό τῆς παρεμβολῆς ἐφάνη τοῖς ἐλθούσι πρός αὐτόν. Εκείνοι μὲν οὖν, ὡς εἶδον, ἐθαύμαζον ὀρώντες αὐτοῦ τό τε σῶμα τήν αὐτήν ἐξιν ἔχον, καί μῆτε πιανθέν ὡς ἀγύμναστον, μῆτε ἰσχνωθέν ὡς ἀπό νηστειῶν καί μάχης δαιμόνων, τοιοῦτον δέ οἶον καί πρό τῆς ἀναχωρήσεως ἡδεῖσαν αὐτόν. Τῆς δέ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τό ἦθος. Οὔτε γάρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένη ἦν. οὔτε ὑφ' ἡδονῆς διακεχυμένη οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηφείας συνεχομένη. Οὔτε γάρ ἐωρακῶς τὸν ὄχλον ἐταράχθη οὔτε ὡς ὑπὸ τοσοῦτων κατασπαζόμενος ἐγεγήθει, ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος. ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνῶμενος καί ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστῶς. Πολλοὺς γοῦν τῶν παρόντων τὰ σώματα πάσχοντας ἐθεράπευσεν ὁ Κύριος δι' αὐτοῦ καί ἄλλους ἀπὸ δαιμόνων ἐκαθάρισεν».

899 VA, Ch. 14, sur la traduction de la dernière phrase, voir *Le Monde Copte*, 1993, p. 31 Cf. *Vie d'Antoine*, Ch. 20. Sur le sens de l'expression «selon la nature» dans le christianisme ancien, voir *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, tome 2, pp.1961-1966.

900 Ysabel de Andia, «Antoine le Grand, Theodidactos» *Le Monde Copte*, 1993, pp. 25-33.

901 Derwas J. Chitty, Et le désert devint une cité, *Spirit. Orient.* No. 31. Paris, 1980. n. 29.

Dans ce contexte, il faudrait remarquer la différence totale entre le message chrétien et les pratiques païennes, et par conséquent la nouveauté du christianisme. Les moines d’Egypte marquent un tournant dans les rapports entre l’homme et le divin. La religiosité de l’Egypte de l’Antiquité était marquée par un accès facile au divin. Le prophète païen était encore une force avec laquelle il fallait compter au IIIe siècle ⁹⁰².

Au début du IVe siècle, une guerre de religion se menait sourdement dans les villages d’Egypte ⁹⁰³. La question en cause dans le conflit était clairement l’accès au surnaturel. Pour le païen, les dieux étaient toujours à portée de la main. Leur bénédiction faisait partie de la trame de la vie sociale ordinaire d’une communauté stable : ils étaient là dès que les prêtres les appelaient ⁹⁰⁴.

Les Apophtegmes sont pleins d’exemples de ce genre. «Un des vieillards de la Thébaïde disait: «J’étais le fils d’un prêtre païen. Dans ma jeunesse, j’avais coutume de m’asseoir pour regarder mon père qui entrait souvent accomplir des sacrifices à son idole. Une fois, me glissant derrière lui, je vis, dans une vision, Satan et toute son armée devant lui». La spiritualité monastique était l’antithèse de celle du passé contre lequel ils s’étaient rebellés ⁹⁰⁵. Ils mirent en place un sens de leur propre identité, définie par ses pensées et ses pulsions pleines de péché, comme une «mur de ténèbres»: «L’Abba Poemen a dit qu’un frère était venu un jour chez l’Abba Ammoès lui demander une parole et qu’il était resté avec lui sept

902 66 p. Brown, *Genèse de l’Antiquité tardive*, p. 173.

903 R. Rémondon, «L’Egypte et la suprême résistance au christianisme», *Bull. français d’Archéologie orientale*, 51, 1952, pp. 63-78. « P. Brown, « Des cieus au désert: Antoine et Pacôme », *Genèse de l’Antiquité*, p. 179.

904 *Ibid*, 170

905 P. Nau, «Histoire», *Revue de l’Orient Chrétien*, 13,191, 1908, p. 275. P. Brown, *Des Cieus*, p. 179. Voir aussi *LES APOPHTEMES, COLLECTION ALPHBETIQUE*, D. 52,133 Ammoès4.

jours sans que le vieillard lui réponde. Finalement le vieillard le renvoya en disant : «Va-t-en, veille sur toi, car pour ce qui est de moi, mes péchés sont comme un mur de ténèbres entre moi et Dieu». On n'est plus dans le climat de l'intimité sans effort avec les dieux, mais d'une découverte de soi par la grâce de Seigneur : «Plus un homme s'approche de Dieu, plus il se voit pécheur. C'est lorsque le prophète Isaïe vit Dieu qu'il se déclara «l'homme aux lèvres impures ».

Quelquefois, les prêtres païens s'étonnaient de la manière de vivre des moines chrétiens : «L'Abba Olympios a dit: «un jour, un prêtre des païens descendit à Scété ; il vint dans ma cellule et y passa la nuit. Ayant vu la manière de vivre des moines, il me demanda : «En vivant ainsi, ne recevez-vous pas de visions de votre Dieu ? » Et je lui dis : «Non». Alors le prêtre me dit: «Nous, cependant, quand nous sacrifions à notre dieu, il ne nous cache rien, mais il nous révèle ses mystères. Et toi, avec tous vos labeurs, veilles, retraite et ascèse, tu dis que vous n'avez aucune vision ! Assurément, si vous n'avez pas une vision, c'est donc que vous n'avez dans vos coeurs que de mauvaises pensées qui vous séparent de votre Dieu». Je suis donc allé rapporter aux vieillards les paroles du prêtre, et ils furent dans l'admiration : «Oui, dirent-ils, il en est bien ainsi, car les pensées impures séparent Dieu de l'homme»⁹⁰⁶.

Le pouvoir de l'ascète chrétien ne lui venait pas de moments discontinus de transe, de vision, ou de rêve. Il ne pouvait non plus s'acquérir par des moyens à la portée de tout un chacun, par des rêves ou par l'observance de rituels traditionnels. Au lieu de cela, un style de vie totalement à part, clairement tracé depuis son premier départ de la communauté établie jusqu'au désert, et obstinément maintenue durant des dizaines d'années, était censé lui avoir acquis les pouvoirs

906 *Ibid*, Apophtegme, Matoés, 2,289. *Matoes 2.Ibid*, p. 217,511 Olympios 1.

qu'il prétendait posséder. Le saint homme devait accomplir des oeuvres et être vu à l'oeuvre. Le charisme était la manifestation visible d'un «travail» ascétique également visible, dont chacun pouvait palper les rythmes et les effets physiques ⁹⁰⁷. Dans l'un des *Apophtegmes*, nous lisons : «Quelqu'un dit au bienheureux Arsène : «Comment se fait-il que nous, avec toute notre culture et notre sagesse, nous n'ayons rien, tandis que ces Egyptiens incultes ont acquis tant de vertus ? » L'abbé Arsène lui dit : «Nous, nous ne retirons rien de notre culture du monde, et ces Egyptiens incultes ont acquis les vertus par leurs propres peines» ⁹⁰⁸. Ainsi, alors que le païen «ami des dieux» pouvait introduire ses regards dans l'autre monde, le saint homme chrétien du IV^e siècle était considéré parce qu'il pouvait en revenir vers les autres hommes» ⁹⁰⁹.

2. La Lettre et l'Esprit

Dans deux dialogues de *la Vie d'Antoine*, Athanase veut montrer que «Antoine était extrêmement avisé» et que, «sans avoir appris les Lettres, il comprenait et pénétrait le fond des choses. Il était d'une extrême sagesse. Et, chose étonnante, bien qu'il n'eut pas appris les Lettres, il était sagace et intelligent «καί φρόνμος δέ ἦν λίαν.Καί τό θαυμαστόν, ὅτι, γράμματα μή μαθών, ἀγχινους ἦν καί συνετός ἄνθρωπος » ⁹¹⁰. Un jour, deux philosophes hellènes vinrent le voir croyant pouvoir l'embarrasser mais il sut à qui il avait affaire et il dit par interprète, «έφη δι'έρμηνέως» ⁹¹¹ «Pourquoi tant vous fatiguer, Ô philosophes, à visiter un

907 *Ibid*, p. 24,43 Arsène 2.

908 *Ibid*

909 P. Brown, «*Des cieus au désert*,... p. 183.

910 V A, 72.

911 Ce qui indique qu'Antoine ne parlait que l'égyptien. . Saint Antoine a fait son premier discours aux moines en copte : «Un jour, comme il sortait, tous les moines vinrent à lui et demandèrent à entendre quelque parole de sa bouche. Alors il dit en copte "Μία γούν ήμέρ; Προελθών, καί πάντων τών μοναχών έλθόντων πρός αυτόν, έλεγεν αυτοίς τή Αίγυπτιακή φωνή Ωιε δ4Αντοινε , 16.

ignorant (mouron) ? « Τί τοσοῦτον ἐσκύλητεμῶ φιλόσοφοι, πρὸς μωρῶν ἄνθρωπον »⁹¹²

Antoine a une ignorance des lettres helléniques, mais non pas des lettres coptes et des hommes, et l'enseignement qu'il propose est une transformation de l'être « Si vous m'estimez avisé, devenez ce que je suis, moi qui suis chrétien γίνεσθε «ὡς ἐγώ, χριτιανός γάρ εἰμι». L'enseignement qu'Antoine propose est *l'imitato Christi*⁹¹³.

Dans la seconde anecdote, Antoine pose à des «gens de même espèce» une question : «Répondez-moi, qu'est-ce qui est premier, l'esprit ou les Lettres, laquelle des deux choses est cause de l'autre : l'esprit des lettres ou les lettres de l'esprit ? C'est, répondirent-ils, l'esprit qui est le premier et qui invente les lettres. Donc, reprit Antoine, à qui est sain d'esprit les lettres ne sont pas indispensables. «Ἄλλων δέ πάλιν τοιούτων ἀπαντησάντων πρὸς αὐτόν ἐν τῷ ὄρει τῷ ἐξω καὶ νομιζόντων χλευάζειν, ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα, λέγει πρὸς αὐτοῦς ὁ Ἀντώνιος. Ὑμεῖς δέ τί τίνος λέγετε Τί πρῶτόν ἐστιν, νοῦς ἢ γράμματα , καὶ τί τίνος αἴτιον , ὁ νοῦς τῶν γραμμάτων, ἢ τὰ γράμματα τοῦ νοῦ , τῶν δέ εἰπόντων πρῶτον εἶναι τὸν νοῦν καὶ τῶν γραμμάτων εὐρετήν, ἔφη ὁ Ἀντώνιος, Ὡ τοίνυν ὁ

912 VA.72. Le terme «μωρία – μωραίνω» a une longue histoire dans la culture grecque et la littérature patristique. voir Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, p.910, > Voir aussi, « Lampe », *Patristic Greek Lexicon*, p.895. Saint Athanase dans son ouvrage sur «L'incarnation du Verbe» 40, utilise le terme et souligne «πότε τῶν Ἑλλήνων ἡ σοφία μεμώραται εἰ μὴ ὅτε ἡ ἀληθῆς τοῦ Θεοῦ σοφία ἐπὶ γῆς ἐαυτὴν ἐφανερώσε». Pour le sens du terme μωρία dans *le Nouveau Testament*, voir *Greek –English Lexicon of the New Testament and Early Christian Litterature*, p.533.

913 Sur l'attitude d'Antoine envers la littérature , Socrate (*Hist.eccl.4,23*) rapporte le trait suivant : «Au bon Antoine se présenta un philosophe d'alors, qui lui dit : «Père, comment pouvez-vous tenir, privé que vous êtes de la consolation des livres ? » Antoine répondit : «Mon livre, cher philosophe, c'est la nature et c'est ainsi que je puis lire à mon gré le langage de Dieu. ». Son biographe fait cette remarque : « Car ni écrits, ni sagesse profane, ni aucun savoir-faire ne firent connaître Antoine, mais la seule piété envers Dieu. Nul ne saurait nier que ce fut là un don de Dieu Οὐ γ' ἔκ συγγρμ' ἢ τῶν οὐδέ ἐκ τῆς ἐξωθεν σοφίας οὐδ'2 διὰ τινὰ τέχνην , διὰ δὲ μόνην Θεοσέβειαν ὁ Ἀντώνιος ἐγνωρίσθη « (*Vita* 93)

νοῦς ὑγιαίνειμ τούτῳ οὐκ ἀναγκαία τὰ γράμματα»⁹¹⁴. L'opposition entre les Lettres et l'esprit n'est pas seulement celle des Lettres chez les Grecs et la méditation de l'Écriture chez les moines. L'opposition est entre la culture du monde antique et la culture égyptienne manifestée dans l'âme égyptienne des moines coptes, qui se fondait, non sur des textes littéraires, mais sur la parole vivante, non fixée par l'écrit, mais qui a une fonction d'abord sotériologique. L'opposition est encore entre «l'extériorité» du monde et «l'intériorité» du royaume : «les Grecs voyagent et passent la mer pour étudier les Lettres, dit Antoine, nous n'avons pas besoin de voyager pour le royaume des cieux, ni de passer la mer pour la vertu... ». Nous devançant, le Seigneur a dit: «le royaume des cieux est au-dedans de nous »⁹¹⁵.

Dans ce dialogue, nous trouvons l'affirmation que le christianisme et en particulier la vie monastique sont la vraie philosophie.

Quand donc les moines s'attribuent le titre de « vrais philosophes », il ne faut pas se hâter de voir chez eux une tendance à intellectualiser leur foi. C'est parfois exactement le contraire que ce vocabulaire, dans leur bouche, signifie. Ils veulent dire, comme Antoine le développe à la fin de son discours, que la vraie conduite de la vie humaine, la vraie voie de salut ce sont eux qui l'ont, mais, précisément, non point par «la sagesse

914 *VA*, 73: Dans une note d'une importance capitale pour la question de l'éducation d'Antoine : « Il n'avait pas appris les Lettres » ne veut pas dire qu'Antoine était analphabète, mais qu'il n'était pas instruit dans la sagesse profane. D'autre part, il possédait une sagesse spirituelle (Θεοδίδακτος *VA* 66,2) », G. J.M. Batrelink, *Vie d'Antoine, Sources Chrétiennes* 400, Paris, 1994, p.323 ; Voir aussi H. C. Youtie, « Ἀγράμματος : An Aspect of Greek Society in Egypt », *Harvard Studies in Classical Philology* 75, 1971, p/161-176. Le rapport entre le Nous et les Lettres en Egypte, Synesios De Cyrene, *Dion* 9,2 : « Οποῖος Ἀμούς ὁ Αἰγύπτιος οὐκ ἐξεύρεν, ἀλλ' ἔκρινε χρεῖν γραμμάτων τοσοῦτον αὐτῷ τοῦ νοῦ περιήν. Cf. K. Treu, *Synesmios von Kyrene. Ein ko., entar zu seinem «Dion»* (TU 71), Berlin, 1958, p. 78-79.

915 Ἐλληνες μὲν οὖν ἀποδημοῦσι καὶ θάλασσαν περῶσιν, ἵνα γράμματα μάθωσιν, ἡμεῖς δὲ οὐ χρεῖαν ἔχομέν οὔτε ἀποδημίας διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν οὔτε περᾶσαι θάλατταν διὰ τὴν ἀρετὴν. Φθάσας γὰρ εἶπεν ὁ Κύριος « Ἡ Βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν » *Vie d'Antoine* ch. 20.

du discours hellénique, mais la vertu de la foi, à nous octroyée de la part de Dieu par Jésus-Christ»⁹¹⁶. La vraie philosophie, ainsi comprise, n'a rien de plus intellectuel ni rien de plus hellénique que la «sagesse de la croix» dont parle saint Paul. Elle est exactement cette paradoxale sagesse, une sagesse, autrement dit, qui ne l'est que par antiphrase, si l'on prend les mots au sens contemporain, et qui est davantage folie aux yeux des hommes⁹¹⁷.

Cette philosophie, qui est la vraie, est tout à la fois science et art de vivre. C'est pourquoi elle s'apprend comme les autres disciplines, mais moins en écoutant des leçons qu'en suivant des exemples et en imitant le maître qui enseigne. On imitera le père spirituel ; on s'imitera entre soi ; on imitera surtout le Christ. Théodoret donne parfois à ses moines le nom de «philoponos –φιλόπονος ». Le mot «φιλόπονος » est synonyme de vie ascétique. Mais pour Théodoret, le vrai philosophe, l'ami de la sagesse, est beaucoup plus un «philothée», un ami de l'effort ou de la peine ⁹¹⁸.

3. La place du cœur en Egypte ancienne et chez les Pères du désert :

Parmi les expressions usuelles revenant très fréquemment dans la langue copte, nous trouvons celle du cœur (Ⲫⲏⲧ). A ce sujet, François Daumas mentionne l'évolution linguistique qui s'est effectuée entre la période pharaonique et la période chrétienne. Il signale que le mot copte (psichi) provenant directement du terme grec (ψυχή) a été introduit tardivement par l'usage de la *Septante*, et a remplacé un certain nombre

916 Va

917 *Le Première Epître aux Corinthiens*, chapitre 1, 21.

918 Pierre Canivet, « Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de chalcédoine », *Théologie de la vie monastique*, Aubier, 1961, pp. 261-274.: La philosophie monastique ; dans un entretien privé, M. Joseph Paramelle de l'institut de l'histoire des textes, m'a confié que le terme «philoponos» désigne un groupe des jeunes consacrés pour prendre soin des morts dans l'Eglise ancienne.

de terme qui se rattachaient à l'ancienne conception de l'« âme » de l'Égypte païenne ⁹¹⁹. Il note que de l'ensemble de ces notions, le copte n'a retenu pour sa part que les termes servant à dénommer le cœur (ⲪⲏⲦ καρδία), ainsi que l'idée plus complexe de l'hiéroglyphe b3 ou «âme itinéraire d'un être vivant, capable d'action matérielle». *Bai*, pourtant, cette dernière expression, s'écartant de plus en plus de son sens initial, finit péjorativement dans certains cas par signifier «démon Δαίμόνας ». Ainsi, le cœur semble être le dernier terme conservé dans la langue copte parallèlement à psichi pour exprimer l'idée d' « âme » au sens large. F. Daumas précise que pour ce qui concerne l'expression HAty, l'évolution sémantique a dû l'amener à recouvrir à peu près le sens de *ib*, dont il a pris complètement le sens en copte ? En effet, le terme heet provient étymologiquement de l'égyptien HAty, mais qu'en ressort-il de nos textes ⁹²⁰?

Antoine Guillaumont a consacré une belle étude sur le thème « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité » ⁹²¹. Concernant la place du cœur dans la tradition égyptienne, A. Guillaumont souligne « pour les Sémites, le cœur est encore le siège de l'envie, du désir, ou de la volonté, qui se

919 F. Daumas, « L'origine égyptienne de la tripartition de l'âme chez Platon », *Mélanges A. Gutbub*, Montpellier, 1984, p. 46. Pour plus des détails sur la place du cœur dans la tradition monastique, voir *La voie Royale du désert*, article « Pureté de cœur » p. 327. «La simplicité du cœur», la peur d'avoir le cœur double et divisé et le poignant désir d'être simple comme le petit enfant au milieu de la ruse étriquée du monde habité avaient donné un parfum tout à fait particulier à la piété de l'Égypte chrétienne, dans la vallée comme dans le désert. Tel était le christianisme que des hommes comme Antoine emportèrent avec eux hors des villages. Le moine était le héros de la terre habitée et pas simplement parce qu'il s'était élevé au-dessus des lois d'airain du ventre. Il avait en lui un «cœur du juste» ;Cet homme avait acquis un cœur tout d'une pièce, un cœur aussi peu entamé par le fil noué des secrets que pouvait l'être le cœur du palmier-dattier, massif et blanc comme le lait» Peter Brown , *Le renoncement à la chair* , p.281, voir aussi *Apophtegmes anonymes*, 262, ed.fr. F.Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 18, p.138.

920 Serge Sauneron, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1988, s.v. « Ame » p. 9-10. Pour la place du cœur dans la Bible, voir Βασιλειου Τσάκωνα, *Υπόμνημα εις την Προς Ρωμαίους Επιστολήν τού αποστόλου Παυλού*, Αθηναι, 1993, p.99.

921 Antoine Guillaumont, «Etudes sur la Spiritualité de l'Orient chrétien», *Spiritualité Orientale*, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp.13- 67.

distingue souvent mal du désir. Marcher dans les voies de son cœur, c'est suivre ses volontés ; dans le même sens il est dit au Créateur dans un texte égyptien : « Tu as formé la terre suivant ton cœur ». En égyptien, la bien-aimée est « ta sœur qui est dans ton cœur » et l'aimé est « celui qui est dans le cœur » ou « celui qui remplit le cœur »⁹²². L'influence de la tradition égyptienne sur *l'Ancien testament* est claire en ce qui concerne la demande de Dieu à Moïse d'écrire ses commandements sur des tables de pierre car le sage des Proverbes conseille au disciple d'écrire ses préceptes sur la « table de son cœur » et les sages égyptiens ne s'exprimaient pas autrement (mets-les écrits dans ton cœur)». « Mets ceci dans ton cœur », conclut le sage du papyrus Ani. Lieu de la mémoire, le cœur est aussi l'organe de l'attention : « Tout le pays est dévasté et personne ne le met en son cœur », c'est-à-dire : n'y fait attention, constate douloureusement le prophète (*Jérémie, XII, 11 ; Exode, VII, 23 ; Ecclésiaste, VII, 21*). L'expression de l'Ecclésiaste : « j'ai donné mon cœur à », pour dire : « j'ai réfléchi à » a son exact équivalent en égyptien : le copte ti-hêt, « donner (son) cœur à » traduit le grec proséchein. Aussi « dérober le cœur » de quelqu'un est-ce le tromper, comme fit Jacob à Laban (*Genèse, XXXI, 20, 11 Samuel, XV*)⁹²³. Aussi bien est-ce le cœur qui, à son tour, est jugé, ou plutôt pesé, par Yahvé, selon une image qui est familière à la fois aux Hébreux et aux Egyptiens : le chapitre XXV du

922 *Ibid*, p. 17. C'est en cela précisément que consiste l'exercice spirituel par excellence, la «garde du coeur» φθλακή , τηρήσις καρδίας phulakè ou tèresis kardias, encore appelée volontiers par Hésychius «garde de l'esprit», parce que cette «garde du coeur» a pour but de garder l'esprit contre les pensées extérieures. L'expression a une origine scripturaire et vient des Septante : πασὶν φυλακὴ τηρεῖ σὴν καρδίαν» en toute vigilance garde ton cœur (Proverbes 4,2). Elle se rencontre, avec référence à l'Écriture, dans la *Vita Antonii* de saint Athanase,21 (discours d'Antoine,P G 26,873). Voir Antoine Guillaumont «Études sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien» Spiritualité Orientale, n° 66, 1996, p 77.

923 Piankoff, *Le « cœur » dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du nouvel empire*, Paris, Geuthner, 1930, p.45. Claude Geffré, un théologien contemporain a écrit, par rapport, à la place du coeur dans le christianisme : «Alors, en quel sens est-il légitime de parler de «nouveau christianisme» ? La nouveauté en fait se résume dans la personne même de Jésus qui nous révèle un nouveau visage de Dieu et une nouvelle capacité du coeur humain», *Passion de Dieu, passion de l'Homme*, Cerf, 1991, 19.

Livre des Morts illustre le défunt comparaissant devant Osiris alors que son cœur est pesé dans la balance par Horus et Anubis ⁹²⁴. Les Egyptiens conçoivent la vie comme l'union harmonieuse des principes vitaux et du corps. Comme le dit le traité de théologie memphite, l'action des bras, la marche des jambes, le mouvement de tout autre membre est fait suivant l'ordre que le cœur a conçu. Le cœur est le centre de la vie physique, de la vie et de l'intelligence. Tous les sentiments, les états d'âme, les dispositions de l'esprit s'expriment dans la langue égyptienne par des locutions qui se rapprochent au cœur ⁹²⁵. L'Égyptologue François Daumas a traduit un texte qui remontrait à la III^e dynastie et qui nous donne une idée de la façon dont les Egyptiens se représentaient le cœur en tant que l'organe principal de la vie : « C'est ainsi que le cœur et la langue ont pouvoir sur tous les membres. Pour cette raison qu'il est dans tout corps et quelle est dans toute bouche de tout dieu, tout homme, tout animal, tout reptile vivant ; et que le cœur pense tout ce qu'il veut et que la langue commande tout ce qu'elle veutLe voir des yeux, l'entendre des oreilles, la respiration du nez, font rapport au cœur. Et c'est lui qui ne cesse de produire toute connaissance, quant à la langue, c'est elle qui répète ce que le cœur pense.....C'est ainsi qu'est accompli tout travail et tout métier : le faire des mains, le marcher des jambes, le pouvoir de tous les autres membres, sur cet ordre qui a été pensé par le cœur et qui a été exprimé par la langue, qui ne cesse de créer l'être de toute chose » ⁹²⁶. La spiritualité monastique, à la suite des Ecritures, est une spiritualité du cœur. Le cœur est la mesure de toute chose. Cette place primordiale

924 A. Guillaumont, *les sens du cœur*p.25.

925 *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, pp.60-61. Des expressions comme «joyeux» se dit «long de cœur», «déprimé» «court de cœur»; «celui qui remplit le cœur» désigne le confident; «immerger le cœur» signifie «cacher la pensée»; «laver le cœur» c'est «apaiser un désir; réjouir»: nous trouvons beaucoup de ces expressions dans les textes monastiques.

926 François Daumas, *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1971, pp.247-248.

réservée au cœur à ses origines en Egypte ancienne, est révélée dans une étude basée sur les textes égyptiens : «Le cœur pour les Egyptiens anciens était le centre de l'organisme humain; ainsi que celui de toutes ses fonctions morales et physiques. Il était le centre de la pensée, de tous les sentiments et se confondait quelquefois avec l'estomac»⁹²⁷. Dans les textes médicaux, le cœur était le centre du système anatomique de l'homme. Un livre d'anatomie conservé dans le *Papyrus Ebers* débute ainsi : « Commencement du secret du médecin : Connaissance de la marche du cœur «HAti ».

La place de cœur ne se limite pas dans la vie d'ici-bas mais dans l'au-delà. Le cœur est donc, par excellence, garant ou générateur de connectivité dans la sphère corporelle. L'épithète d'Osiris en tant que dieu mort est wrd-ib, celui au cœur las, le léthargique. La défaillance cardiaque fait partie de l'image de la mort comme désagrégation et déchirement. Pour pouvoir réunir les membres et ranimer le corps, le cœur doit être (a) « vivant » ou « éveillé » et (b) « à sa place ». C'est ainsi que le cœur doit être (a) stimulé, réveillé , vivifié, et (b) consolidé et affermi. Les états contraires sont (a) le « cœur las » qui a cessé de battre et signale l'état de mort, et (b) le cœur détaché ou absent. Dans ces deux cas, celui de la défaillance et celui de l'absence, le cœur ne remplit plus sa fonction centralisatrice et la personne se désagrège en une pluralité d'éléments disparates. Un exemple célèbre d'une telle déchéance est la description de la vieillesse dans l'*enseignement* de Ptahhotep ⁹²⁸.

927 Alexandre Piankoff, *Le cœur dans les textes Egyptiens depuis l'ancien Empire jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1930,

928 Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Egypte ancienne*, Editions du Rocher, 2003, pp.52-58 et 165-169. A. Piankoff, *Le «cœur» dans les textes Egyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1930

Dans les textes de l'*enseignement* de la sagesse de Ptahotep, le cœur ne signifie pas seulement la liaison vivante opérée par le sang qu'il pompe par les « conduits-metout », mais aussi et surtout la volonté, la conscience et la mémoire en tant que médiums mentaux de connectivité.

Je te mets ton cœur dans ton cœur

Pour que tu te souviennes de ce que tu as oublié.

Mon cœur, soulève toi à ta place,

Souviens-toi de ce qui est en toi.

Mon cœur n'oublie pas sa place : il est sur sa base.

Je connais mon nom et ne l'oublierai pas ⁹²⁹.

Saint Macaire, dans son traité « Sur la garde du coeur » écrit : « Il faut se forcer à faire tout ce qui est bien, à accomplir tous les préceptes du Seigneur, quand même le cœur résisterait à cause du mal qui est en lui... Et ainsi, ce qu'il fait maintenant par force et à contre-cœur l'habitue à faire le bien en tout temps, à penser toujours au Seigneur et à l'attendre perpétuellement avec beaucoup de vertu et d'amour »⁹³⁰.

La mémoire du cœur

Dans un livre récent, Mary Carruthers sonde les lieux de la mémoire à travers les textes monastiques du Moyen-Age. La thèse centrale du livre affirme que « la culture médiévale resta de nature profondément mémorielle », malgré l'utilisation et la disponibilité des livres »⁹³¹. La

929 *Ibid*, p.56.

930 Traduction. M.-J. Rouet de Journal, *Textes ascétiques des Pères de l'Eglise*, Fribourg, 1947, p.810.

931 *Le Monde*, Vendredi 2 Janvier 2003

place de la mémoire, μνήμην, dans la culture monastique est devenu un thème qui attire l'attention des anthropologues et des philosophes. Les chercheurs ont essayé d'étudier la place de la mémoire dans la culture monastique. La médiéviste américaine a étudié les intuitions centrales de la place de la mémoire dans la culture monastique (IV-XIIe s.) entre l'art hérité de l'Antiquité païenne et sa reprise, à partir du XIIe siècle, par les auteurs scolastiques. S'il existe des continuités, il faut surtout, soutient Mary Carruthers, souligner les caractères originaux de la «machine mémorielle» des moines par rapport à la tradition rhétorique antique, dont *la memoria* était l'une des cinq parties constitutives. Pour l'homme moderne, la mémoire est un stock d'images mentales qui nous sont fournies par nos expériences passées et que nous voulons pouvoir mobiliser de la manière la plus exacte possible : «savoir par cœur» en est la meilleure garantie, tandis que la «perte de mémoire» est la source de terribles angoisses personnelles.

Dans la culture monastique médiévale, comme dans la culture monastique copte, où la pédagogie orale tient une grande place, la mémoire n'est pas une fonction psychologique, mais une technique créatrice. Elle ne vise pas au «stockage» ni à la restitution «par cœur», mais à l'«invention», au double sens d'une découverte et d'un inventaire des mots et d'images (que l'auteur aurait pu comparer à l'invention des reliques), que chacun doit adapter aux circonstances pour servir au mieux la piété, la méditation, l'oraison, la composition d'un traité spirituel ou d'une homélie. Cette mémoire tolère très bien l'oubli, qui n'est pas une «perte», mais le choix de mettre en lumière ce qui importe le plus à la vie spirituelle ⁹³². Car la mémoire monastique n'est pas seulement tournée

932 Mary Carruthers, *Machina Memorialis, Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Age (The Craft of Thought)*, traduit de l'anglais (Etats –Unis) par Fabienne Durand -Bogaert, Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 1998.

vers le passé, elle est aussi «mémoire du futur», du salut de l'âme, du paradis, et d'abord de la mort «*memento mori* : Souviens-toi que tu dois mourir». Elle s'inscrit donc dans le temps, mais elle construit aussi un espace ou plutôt des lieux, que l'esprit apprend à parcourir (*ductus*) et à visualiser en leur associant des mots et des images «agissantes» qui suscitent des «émotions» (*affectus, intentio*) liées aux finalités religieuses ou liturgiques propres à la vie dans le cloître, qui ne sont ni celles des rhéteurs antiques, ni les nôtres aujourd'hui. En revanche, l'auteur suggère des liens entre cette mémoire monastique et la «mémoire biblique» du judaïsme ancien : il y aurait beaucoup d'intérêt à creuser cette hypothèse⁹³³. La recherche de Mary Carruthers peut s'appliquer aux moines coptes qui ont hérité de la culture égyptienne cette «machine mémorielle» : le mot est censé exprimer l'être des choses, dont il importe de se souvenir. Par exemple, par son nom et par sa nature, l'homme (*homo*) est lié à la terre (*humus*) à laquelle il doit retourner. N'importe quel mot suscite pareillement une «chaîne» d'associations qui se déroule aussitôt dans l'esprit du moine en méditation (μέλετή *meleti*).

L'on ne peut pas terminer cette recherche sur la culture de la mémoire sans faire référence aux travaux du philosophe français Paul Ricoeur qui a proposé d'échapper aux excès du souvenir aussi bien qu'aux méfaits de l'amnésie⁹³⁴. La culture égyptienne, et par conséquent celle des Coptes, est essentiellement une culture de mémoire et de mémorisation. Le centre de cette culture de la mémoire chez les Egyptiens est le cœur. Le cœur chez les ancêtres des pères du désert égyptiens est le centre de la vie physique, de la vie affective, de la volonté et de l'intelligence. Tous les sentiments, les états d'âme, les traits de caractère, les dispositions

933 Jean –Claude Schmit, « Lire et se souvenir : la technique créatrice des moines » ; *Le Monde des Livres*, Vendredi, 24 Janvier 2003, Page IX.

934 Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Le Seuil, Points Essais, Paris, 2000.

de l'esprit s'expriment par des locutions qui, nous le rappelons ici, se rapportent au cœur : « joyeux » se dit « long de cœur », « déprimé - court de cœur », « attentif - compté de cœur » ; « celui qui remplit le cœur » désigne le confident », « immerger le cœur » signifie « cacher la pensée » et « laver le cœur », c'est « apaiser un désir, réjouir ». Saint Antoine, père des moines, a réussi à faire baptiser la conception égyptienne du cœur dans les larmes de la repentance ⁹³⁵. Il était «attentif aux lectures, il en conservait le fruit dans son cœur «καί τοίς ἀναγνώσμασι προσέχων τήν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει» (ΣΗΤ)»⁹³⁶ . La mémoire, pour Antoine a remplacé les livres. Elle est devenue le lieu de livres « καί λοιπόν αὐτῷ τήν μνήμην ἀντί βιβλίων γίνεσθαι». Athanase utilise une expression tout à fait biblique qui désigne l'âme consacrée au Seigneur : «Quant à Marie, elle conservait avec soin toutes ces choses, les méditant en son cœur συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδια αὐτῆς » (Luc: 2, 19). Dans les apophtegmes des pères, la repentance se passe dans le coeur: «il se repentit en son coeur» ⁹³⁷. En Egypte ancienne et dans les préceptes de la sagesse de *Ptahotep*, l'on remarque que la vieillesse est synonyme de la perte de la mémoire du cœur. Ptahotep dit : « Seigneur dieu, Osiris mon maître, voici que ma tête est devenu vieille, l'infirmité est survenue, la décrépitude a remplacé la fraîcheur, et la faiblesse tient l'homme étendu chaque jour. Les yeux se rapetissent, les oreilles deviennent sourdes, le courage est usé, le cœur ne connaît plus le calme, la bouche se tait et ne parle plus, car il ne peut pas se dilater de joie » ⁹³⁸. Le fait «d'être attentif» signifiait «écouter» et renvoie à des références familières à l'Égyptien de l'époque pharaonique, particulièrement dans la littérature

935 ^o3 L. Bouyer, *La vie d'Antoine*, p. 171. Aussi, VA, ch. 1.

936 V A, 1, voir aussi, M. Chaîne, *Le Manuscrit de la version copte en Dialecte Sahidique des «Apophtegmat»*.p.3

937 *Ibid*, p.2, n^o.3.

938 Elisabeth Laffont, *Les Livres de Sagesse des Pharaons*, Gallimard, Paris, 1979, p.35

dite sapientielle. Enfin, cette expression du « cœur écoutant », si elle est attestée également dans *l'Ancien testament*, n'en demeure pas moins une locution typiquement égyptienne inscrite tardivement dans la littérature biblique ⁹³⁹.

La crainte de Dieu doit naître dans le cœur. «Un frère interrogea un vieillard : Mon Père, pourquoi mon cœur est-il endurci et sans crainte envers Dieu ? Le vieillard lui répondit : je pense que si l'homme garde en son cœur la sévérité, il fera naître en lui la crainte de Dieu ». « Un frère demande : l'abbé m'a dit: «Force ton cœur à venir au Seigneur ; Mais, comment mon Père ? L'ancien lui répondit: De même que Jésus força ses disciples à venir monter dans la barque, pareillement toi, force ton cœur à venir au Seigneur » ⁹⁴⁰.

Le cœur est le centre de tout mouvement. «Quelqu'un interrogea un vieillard : pourquoi, lorsque je suis assis en ma demeure, mon cœur va-t-il de tout côté ? Le vieillard lui répondit: c'est parce que les autres sens extérieurs sont malades» ⁹⁴¹. L'exemple suivant vient justement argumenter en faveur des liens implicites qui existaient chez les Coptes entre la vue, l'ouïe et le cœur, et ouvre ainsi la suite de notre étude sur le rôle des facultés sensorielles dans l'Égypte chrétienne :

939 N. Shupak, «Some idioms connected with the concept of «heart» in Egypt and the Bible», *Pharaonic Egypt, Jérusalem*, 1985, 202-212.

940 Fr. Etienne Goutagny, *La voie royale du désert, Lecture thématique des apophtegmes des pères du désert*, éditions DésIris, La Fresquièrre, 1995, pp.273-276.

941 M. Chaîne de sa traduction française rend le mot «ZHT» par «esprit». Cela peut tromper en enlevant de la spiritualité monastique sa particularité non dualiste. La faute se trouve, p. 92, No. 46, p. 94, No. 52. ⁸⁹

«...Blessed is every one who shall be worthy to inherit these good things, which the eye hath not seen, nor hath the ear heard thereof, nor hath (the idea) thereof entered into the heart of man» ⁹⁴².

Le salut de l'homme dépend de l'état de son cœur : «un des nos pères a raconté qu'il y avait aux cellules un vieillard plein d'endurance qui portait comme habit une natte. Il alla chez Abba Amona et le vieillard le voyant vêtu de la natte lui dit: celle-ci ne te servira de rien. Et ce vieillard l'interrogea. Il y a trois pensées qui me tourmentent : ou bien me retirer dans le désert, ou bien aller en terre étrangère où personne ne me connaîtra ou bien m'enfermer dans une cellule, afin de ne rencontrer personne, et manger tous les deux jours. Abbas Amona lui répondit : Aucune de ces trois choses ne convient, mais, demeurer dans ta cellule, manger un peu chaque jour et garder sans cesse en ton coeur la parole du publicain pourra te sauver» ⁹⁴³.

L'Origine Égyptienne de la Prière du Cœur ⁹⁴⁴

Tout au long de l'histoire trois fois millénaire de l'Égypte pharaonique, une abondante documentation nous donne de l'idéal de vie du prêtre une image qui, par bien des traits, annonce étonnamment les vertus de la vie monastique. Un des témoignages les plus éloquents est celui que Pétosiris, prêtre de *Thot* à Hermopolis la Grande, peu avant la conquête d'Alexandre (v.350-330av.J.C.), a fait graver dans son tombeau : «Elle est bonne la route de celui qui est à Dieu ; C'est un béni celui que son coeur dirige vers elle...j'ai fait le bien sur la terre et mon coeur

942 E. W. Budge, *Coptic Apochrypha*,

943

944 Le père E. Lanne, à son retour d'un séjour au monastère Saint-Macaire d'Égypte, nous a rapporté le témoignage des psalies «à mon Seigneur Jésus» de l'office et des inscriptions pariétales des cellules, dans l'article : La «prière de Jésus» dans la tradition égyptienne. Témoignage des psalies et des inscriptions, Irénikon, 1977, p.163-209.

s'est complu sur le chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour»⁹⁴⁵. Dans une étude, A. Guillaumont a essayé de redécouvrir la place particulière du coeur dans la pensée égyptienne chrétienne. Comment les moines Egyptiens ont baptisé ou bien inculturé leur culture ancienne dans la nouvelle actualité chrétienne ? l'auteur répond : «Dans l'état de prière, qui, d'après l'antique sagesse pharaonique, était avant tout un état de silence, il allait de soi que le coeur était le pivot indispensable autour duquel gravitait l'oraison. L'intériorisation était la condition *sine qua non* de celle-ci. Cette prière copte consiste dans la répétition d'une formule simple : «Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur», Loin d'être simplement une dévotion particulière au nom de Jésus, la «prière de Jésus» est, selon ces anciens maîtres, la forme concrète et privilégiée de la prière que le coeur doit constamment murmurer au Dieu trine et un»⁹⁴⁶. On disait d'Abba Arsène que, le samedi soir, aux premières vêpres du dimanche, il laissait le soleil derrière lui et levait la main au ciel en priant, jusqu'à ce que ce que la lumière du soleil reparaisse devant lui. Alors, il s'asseyait»⁹⁴⁷.

La prière de Jésus consiste dans la répétition du nom de Jésus qui est un moyen assurer d'entretenir en soi le «souvenir de Dieu», «l'intellect

945 Christian Cannuyer, «Du désert des Pharaons au désert des anachorètes», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, p.207. « On demandait à Abba Macaire : «Comment doit-on prier ? » L'ancien répondit : «point n'est besoin de se perdre en paroles ; il suffit d'étendre les mains et de dire : «Seigneur comme il vous plaît et comme vous savez, ayez pitié. Si le combat vous presse, dites : «Seigneur, au secours ! » Il sait ce qui vous convient, et il aura pitié de vous ». Voir , *Prière à Jésus* , dans *La voie royale du désert*, p.287. Le père Lucien Regnault a traduit trois pièces anciennes conservées seulement en éthiopien et les a présentées dans l'article : « La prière continue «monologistos» dans la littérature apophthegmatique », *Irénikon*, 1974, p. 467-493.

946 Pour l'histoire de la découverte de ce texte copte et la traduction française, voir Antoine Guillaumat, «Une inscription copte de la prière de Jésus», *Aux Origines du Monachisme Chrétien* , Spiritualité Orientale, 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp.168-183. Voir aussi, *Un moine de l'Église d'Orient, La Prière de Jésus*, Le Seuil, coll. « Livre de vie » n° 122, 1974. Et I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome ,1960.

947 Christian Canuyer, «L'origine égyptienne de la prière du coeur», *Le Monde Copte* n° 11, p.198

exige absolument de nous, quand nous fermons toutes ses issues par le souvenir de Dieu, une oeuvre qui doit satisfaire son besoin d'activité. Il faut donc lui donner le «Seigneur Jésus» comme la seule occupation qui réponde entièrement à son but ⁹⁴⁸.

La méthode de la sainte oraison qu'est le premier traité d'oraison hésychaste, recommande le même exercice spirituel : l'essentiel est de faire entrer l'esprit dans le cœur, de l'y maintenir et de faire garder le cœur par l'esprit. Au XVIIIe siècle, cette doctrine est encore celle de Nicodème l'hagiographe, et c'est encore celle qui est vulgarisée au XIXe siècle par les *récits* d'un pèlerin russe, bréviaire de la mystique populaire russe. Lisons ensemble les confessions du pèlerin russe : « je cherchai avant tout à découvrir le lieu du cœur, selon l'enseignement de saint Siméon le Nouveau Théologien. Ayant fermé les yeux, je dirigeais mon regard vers le cœur, essayant de me le représenter tel qu'il est dans la partie gauche de la poitrine et écoutant soigneusement son battement. Je pratiquai cet exercice d'abord pendant une demi-heure, plusieurs fois par jour ; au début, je ne voyais rien que ténèbres ; bientôt mon cœur apparut et je sentis son mouvement profond ; puis je parvins à introduire dans mon cœur la prière de Jésus et à l'en faire sortir, au rythme de la respiration, selon l'enseignement de saint Grégoire le Sinaïte, et de Calliste et Ignace ; pour cela, en regardant par l'esprit dans mon cœur, j'inspirais l'air et le gardais dans ma poitrine en disant « Seigneur Jésus-christ » et je l'expirais en disant « Ayez pitié de moi ». « Alors représente-toi ainsi ton cœur, tourne tes oreilles comment il bat coup après coup. Quand tu te seras fait à cela, efforce-toi d'ajuster à chaque battement de ton cœur, sans le perdre de vue, les paroles de la prière ⁹⁴⁹.

948 Leve-Gillet, , «*Jésus*», *simples regards sur le sauveur*, Editions Chevetogne, 1962. Voir aussi, Un Moine de l'Eglise d'Orient, *La prière à Jésus*, Chevetogne, 1974, Livre de Vie n° 122.

949 *Récits d'un pèlerin russe*, traduction, J. Gauvain, Neuchâtel, 1943, p.56.

Loin d'être simplement une dévotion particulière au nom de Jésus, la «prière de Jésus» est, selon ces anciens maîtres, la forme concrète et privilégiée de la prière que le coeur doit constamment murmurer au Dieu trine et un.

Les partisans de l'origine égyptienne de cette prière sont partis de cette place du coeur dans la tradition égyptienne. La culture de la mémoire et la machine mémorielle des anciens Egyptiens est totalement investie par les moines Coptes dans le désert. Ils ont proposé de comparer entre les homélies du saint Macaire l'égyptien et un traité de Théologie memphite.

Aucun texte n'exprime peut-être mieux l'importance du muscle cardiaque que le célèbre traité de théologie memphite où toute la cosmogonie développée a pour moteur la parole réalisatrice des évolutions du coeur ⁹⁵⁰. L'auteur égyptien des *Homélies Spirituelles* (Ve siècle) attribuées au grand saint Macaire de Scété, explique bien que dans ce mode de prière de Jésus, le lieu par excellence de la grâce contemplative est le coeur : le coeur, en effet, est la maître et le roi de tout l'organisme corporel, et lorsque la grâce s'empare des pâturages du coeur, elle règne sur tous les membres et toutes les pensées; car là est l'intelligence, là se trouvent toutes les pensées de l'âme et c'est là qu'elle attend le bien. Voilà pourquoi la grâce pénètre dans tous les membres du corps ⁹⁵¹.

Comme le dit le traité de *Théologie memphite*, «l'action des bras, la marche des jambes, le mouvement de tout autre membre est fait suivant l'ordre que le coeur a conçu», tous les sens fonctionnent pour lui: «la

950 Père Placide Deseille, « Les Homélies Spirituelles de Saint Macaire»«, Sp. Or. N°. 40, Hom. 15 pp.179-202.

951 A. Guillaumont, *Aux origines...* p. 110. Les sentences des pères, Coll. Alph. p. 30, 68 Arsène 30. *Ibid*, p. 183. ; C. Cannuyer, *L'origine égyptienne*, p. 19

vision des yeux, l'ouïe des oreilles, la respiration de l'air par le nez, ils rendent compte au coeur; c'est lui qui en tire tout jugement et la langue annonce ce que le coeur a conçu»⁹⁵².

La conception érémitique du coeur

Le coeur est le centre de la vie physique, de la vie affective, de la volonté et de l'intelligence. Tous les sentiments, les états d'âme, les traits du caractère, les dispositions de l'esprit s'expriment dans la langue égyptienne par des locutions qui se rapportent au coeur. Dans la pensée religieuse de l'ancienne Égypte, le Dieu *Ptah* a pensé l'univers avec son coeur avant de la matérialiser par la force du verbe créateur. (Voir les apothegmes coptes). Le coeur chez les pères coptes est le lieu où se déroule l'action de la repentance selon le dessein de Dieu l'ami des hommes (κατὰ οὐκονομίᾳ λέγεται πνοῦτε πᾶσι ἡμῶν ἀσπῶπε ἐστρεψάλο ἕμ πῶσπε πῆσκα ἐστρεψάσῃ ἀσμετανοί ἕμ ΠΕΨΘΗ Τ). (ἀοῦα γνε οὐζάλλο γε ἐτβέου. Εἰζμοοσ ἕμ παμᾶσῶσπε Πᾶσῃ Τ κωτε σᾶσᾶ πῆμ)⁹⁵³. (Πεγάσῃ πᾶσῃ πῆσι ἀπαμῶσα γε μῆ λᾶσῃ ἕμ πειῶσῃσῃτ ρῆσβρε πᾶσ ἀλλᾶ μῆσῃσῃ μῆπτελῶσῃσῃ σ ἕμ τεκρῖ πῆσῶσῃ

⁹⁵² ‘ Georges Posener, «cœur», *Dict. de la Civilisation Egyptienne*, pp. 60-61. 98 *Ibid*, p.60.

⁹⁵³ Quelqu'un interrogea un vieillard : Pourquoi, lorsque je suis en ma demeure, mon esprit va –t-il de tout côté ?.

ηΚΟΓΙ ΜΜΗ Νε ΝΙΜ ΔΥΩ ΝΙΜ ΚΗΔΥΟΜ ΕΟΥΥΔΙ) ⁹⁵⁴.

(ΑΥΤΟΟΣ ΖΗ ΨΙΝΤ ΕΤΒΕ ΑΠΠΑ ΔΑΝΙΖΔ.....)⁹⁵⁵.

C'est l'image spatiale du voyage initiatique intérieur du contemplatif : C'est là, dans le «désert intérieur», qu'Antoine a mené son combat contre les forces du mal et mérité le titre «d'athlète ἀθλητής « qui lui a été conféré par Athanase et qui est souvent repris pour désigner les moines.

Les mots grecs dans la version copte de la vie de saint Antoine

La question des rapports entre la langue copte et la langue grecque a suscité des grands débats. Mgr Th. Lefort a été étonné par l'énorme présence des termes grecs dans les textes coptes. Le même étonnement a été exprimé récemment par le père Basile, l'Hégoumène du monastère de la vierge Marie de la sainte montagne, Mont Athos, «μονή ἱβηρῶν αγίου ὀρούς» en Grèce. Dans un entretien privé concernant les rapports entre la langue grecque et la langue copte, je lui ai montré l'*Evxologion* de l'Eglise copte, il a exprimé son étonnement, mais aussi sa joie de voir dans ce livre liturgique copte, une si grande somme des mots et des phrases grecs. Le débat a dépassé le cycle fermé des savants. Les Coptes immigrés en Grèce qui forment une paroisse qui compte dix mille fidèles, ces simples égyptiens qui parlent couramment le grec, quand ils ont entendu le grec pour la première fois, ont crié de joie (Mais, les grecs

954 Abba Amona lui répondit : Aucune de ces trois choses ne te convient, mais, demeure dans ta cellule, mange un peu chaque jour et garde sans cesse en ton coeur la parole du publicain, ainsi tu pourras te sauver).

955 On a dit à Scété d'Abba Daniel. Il faut remarquer que le terme Scété se compose de deux parties ; la première signifie « prendre, balancer » et l'autre « cœur ». Le Scété est le lieu où l'on trouve l'équilibre cardiaque.

parlent le copte !). Les rapports entre le copte et le grec doivent être étudié dans le cadre des rapports culturels entre la Grèce et l'Égypte.

On a parlé de l'hellénisation de l'Égypte, d'autres savants ont parlé de l'égyptianisation des grecs⁹⁵⁶. Les savants se sont penchés sur le sujet. Crumb, Ammelinaw et Lefort sont, à notre connaissance, les premiers chercheurs qui ont consacré le plupart de leurs activités scientifiques à l'égyptologie et la coptologie⁹⁵⁷.

Mgr Lefort a étudié le dossier des rapports entre le copte et le grec. Il a publié deux études qui font date dans l'histoire de la recherche sur la question. La première concerne «le copte, Source auxiliaire du Grec»⁹⁵⁸. Mgr Lefort reconnaît que le copte a beaucoup reçu du grec, mais le copte a conservé beaucoup de mots grecs dans leur sens original. Même le nom des Coptes est un emprunt occidental à l'arabe (qbt), lequel n'est lui-même que la prononciation estropiée du grec αἰγυπτίος (egyptos). Le vocabulaire copte est contaminé par des mots grecs dans des proportions étonnantes. On donne encore généralement de la constitution et du caractère de ce néo-égyptien écrit en lettres grecques -c'est ce que nous appelons aujourd'hui le copte - une explication aussi simpliste que naïve : pour favoriser la christianisation du bas peuple ne pratiquant que ses dialectes égyptiens, on fut amené à traduire, en ces dialectes, divers écrits chrétiens et notamment la Bible ; l'impossibilité et le danger de rendre certains mots grecs par un correspondant égyptien auraient eu pour conséquence l'introduction d'une foule de mots grecs dans le copte ainsi élevé au rang de langue littéraire. Mais Lefort n'accepte pas

956 P. Jouguet, *l'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, 1924, spécialement, chap., IV «l'hellénisation de l'Égypte», p.373-402.

957 *Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum*, the byzantine Institute, Boston, 1950.

958 Mgr Th.Lefort, «Le copte, source auxiliaire du Grec», *Mélanges Biedez, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire Orientale*, 1934, Tome XI, pp. 569-578.

que le copte, l'héritier de la langue ancienne de la grande civilisation pharaonique, soit un jeu de traduction ⁹⁵⁹. On peut se permettre de douter que pareille traduction serait intelligible pour celui qui ne comprendrait pas la langue de l'original. Mieux que cela, il n'est pas rare de constater qu'un mot grec de l'original est rendu en copte par un autre mot grec. Notons un exemple de la vie de saint Antoine qui en grec débute :(αμίλλαν αγάθην) ⁹⁶⁰ et la traduction copte (ⲟ ⲞⲁⲦⲮⲰⲛ ⲈⲠⲁⲛⲟⲩⲥ) ⁹⁶¹. Le mot grec ἀγών était naturalisé copte depuis longtemps ⁹⁶². C'est, qu'apparemment, l'un était naturalisé copte et l'autre non. Ensuite, on peut noter que la proportion des mots grecs est généralement moindre dans les textes certainement issus d'originaux grecs que dans les textes incontestablement rédigés en copte ; en soi, le phénomène est très naturel, puisque le traducteur connaissant les deux langues aura toujours tendance au « purisme », tandis que l'écrivain copte ignorant le grec n'aura aucune conscience de l'origine grecque de certains mots de son vocabulaire habituel. Enfin, bien des mots grecs ont pris en copte une forme qui indique que leur adoption a dû se faire, non par voie livresque, mais par voie nettement populaire ; exemples : « στύπιον –γαρελαίον » etc., devenant respectivement « cippe karella ; mnt ouoeis ».

Veut- on maintenant se faire une idée de la fréquence et du genre des mots grecs naturalisés Coptes ? Prenons un texte très ancien rédigé certainement en copte par un auteur qui fut élevé et éduqué dans le paganisme, qui ne se convertit au christianisme qu'à l'âge de 20 ans environ et qui ne pratiquait pas le grec. Vers 325, Pacôme produisit une

959

Ibid, p.571.

960 Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, *Sources chrétiennes*, 40a, cerf, 1994, p.124-125.

961 Gérard Garitte, Saint Antoinii Vitae, Versio Sahidica, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. II, Scriptores coptici tomus, 13, Louvain, 1967, p.1.

962 Lefort, *Le copte source auxiliaire du grec*, p.571, note 3.

catéchèse dont l'authenticité paraît inattaquable. Ce texte, dans l'édition de W. Budge comprend 30 pages, soit 918 lignes complètes, ou en nombre « rond » 950 lignes complètes et 61 incomplètes à raison de 32 lettres en moyenne par ligne ⁹⁶³. Dans ces 950 lignes Coptes on relève l'emploi de 766 mots grecs, soit un mot grec par ligne et quart ; ou si l'on préfère une autre formule, le vocabulaire de cette catéchèse est grec pour un huitième, à peu près. Il faut noter en outre que ces éléments grecs appartiennent à toutes les catégories grammaticales : particuliers, prépositions, conjonctions, substantifs, adjectifs, verbes et adverbes ; et si l'on examine les 73 substantifs, les 2 adjectifs, les 54 verbes et les 8 adverbes utilisés on constate que presque tous ces mots grecs sont du vocabulaire le plus courant. Ce n'est sûrement pas par scrupule doctrinal ni par suite de l'indigence de mots égyptiens qu'on y voit figurer par exemple : ἀγαθός, ικανός, πονηρός, αγών, εικόν, ερήμος, νόμος, πόλις, κρίνειν, κωλύειν, φορέιν ἀληθώς. Si l'enseignement du christianisme – nous ne disons pas la traduction de textes chrétiens – a introduit un certain nombre de termes techniques, il n'est certainement pas le seul à avoir peuplé le copte de mots grecs. Pour le démontrer il nous suffira de prendre, par manière d'exemple, dans un texte d'étendue suffisamment importante ⁹⁶⁴, les termes relatifs aux institutions publiques. Pour Mg.Lefort, vouloir expliquer cet état de la langue égyptienne et de la langue grecque par un simple jeu de traduction de documents chrétiens est un véritable contresens linguistique et historique.

Bien avant la conquête macédonienne, en effet, l'hellénisme avait déjà pénétré en Egypte avec des marchands, des colons, des mercenaires. Sous la domination gréco-romaine, comme nous l'avons souligné plus

963 *Coptic Apochrypha in the dialect of upper Egypt*, London, 1913.

964 Th. Lefort, *Le copte source auxiliaire du grec*, p.573.

haut, le peuple égyptien fut encadré et compénétré par des éléments helléniques et cela pendant de longs siècles. Alexandrie elle-même ne devint-elle pas la capitale de l'hellénisme ? Quoi de plus naturel que la langue égyptienne, elle aussi, ait subi un commencement d'hellénisation non seulement dans son vocabulaire, mais même jusque dans sa syntaxe. Bref, pour nous, le néo-égyptien ou copte, avec son vernis hellénique, offre un des aspects les plus intéressants de l'emprise de l'hellénisme sur un peuple oriental, et des réactions de ce dernier. Mais l'Égyptien n'a certainement pas laissé intact son antagoniste. On a pu parler de la « déshellinisation » des Grecs d'Égypte ⁹⁶⁵. Si donc le peuple égyptien a peuplé sa langue de mots grecs par un long commerce quotidien avec les éléments helléniques qui l'encadraient et le compénétraient dans presque tous les domaines, il devient évident que le copte constitue une source très importante pour la connaissance du grec usité en Égypte. Ces mots grecs naturalisés en Égypte sont des mots qui représentent tous les domaines de la vie quotidienne, à savoir, les domaines judiciaire, ecclésiastique, théologique et spirituel. Mais notre intention dans cette petite recherche n'est pas de tenter de donner la solution d'un problème dont nous croyons avoir suffisamment fait apparaître la complexité, notre but est beaucoup plus modeste. Nous avons voulu montrer que la masse des mots grecs adoptés par le copte en général et par Athanase dans la vie de saint Antoine en particulier, était l'une des caractéristiques qui font de cet idiome égyptien une entité linguistique bien distincte de ce que nous appelions, avec Mgr Lefort, l'égyptien proprement dit. En conséquence, nous sommes tout à fait d'accord avec Mgr Lefort, qui ne voit pas de quel droit on refuse l'entrée du lexique copte à des mots naturalisés depuis des générations. Dans n'importe quelle langue moderne, du moment qu'un mot est d'un usage courant dans le langage

965 Voir note 148

et dans la littérature, il figure dans le lexique de cette langue ⁹⁶⁶. Il faudrait signaler que ce coptologue fait référence au *Coptic Dictionary* de Crum qui a exclu tous les mots grecs empruntés par le néo-égyptien ou copte. La cause de cette exclusion est à chercher dans la conception, courante chez les tenants de l'ancienne école, de la manière et de l'époque auxquelles il faut attribuer pareille contamination du vocabulaire copte : beaucoup croyaient, dur comme fer, que plus un texte copte était farci de mots grecs, plus sûrement il était traduit du grec ; et ils expliquaient la présence de nombreux mots grecs, en particulier dans la Bible, par l'incapacité, dans laquelle se seraient trouvés les traducteurs, de repérer dans leur langue un correspondant adéquat au terme grec ⁹⁶⁷. Une solution aussi simpliste d'un problème fort complexe n'a guère de chances de répondre à la réalité, sauf partiellement pour l'un ou l'autre cas d'espèce ; elle méconnaît d'ailleurs des données essentielles.

Tout d'abord, elle ne tient nul compte de la situation linguistique dans laquelle se trouvait l'Égypte depuis la fin du IV^e siècle avant notre ère. Comme on le sait, le grec qui était la langue des nouveaux maîtres, se répandit rapidement à travers tout le pays, principalement par le truchement d'une administration aux multiples rouages. Outre l'avantage qu'il possédait sur le parler autochtone d'être la langue officielle, le grec était une langue de grande circulation et de haute culture, qui régna pendant des siècles dans le bassin oriental de la Méditerranée, sans oublier qu'Alexandrie fut un des grands centres de l'hellénisme ⁹⁶⁸. C'est ainsi que l'Égypte devint un pays bilingue, où le parler vernaculaire, toujours

966 M. L. Th. Lefort, «Gréco-Copte», *Coptic Studies in Honour of Walter Crum*, Boston Byzantine Institute, 1950, p. 70.

967 Sur la liste de ceux qui ont traité, plus au moins ex professo, des mots grecs dans le copte, voir J. Vergote *Philolog. Studien*, 1932-1933, p. 108, note 79.

968 L'hellénisation de l'Égypte, et de l'Orient en général, a fait l'objet de nombreux travaux ; voir la bibliographie dans *Peremans –Papyrologisch Haandboek*, Louvain, 1942, p. 289.

vivace dans la masse de la population, s'est trouvé en contact continu avec une langue d'une finesse et d'un prestige que personne ne pouvait contester. Devant une telle situation, qui se prolongea pendant des siècles, on ne peut qu'être extrêmement sceptique devant l'explication simpliste esquissée plus haut ⁹⁶⁹.

Compter les mots grecs figurant dans un texte copte, puis, de leur abondance, tirer la conclusion qu'on a affaire à une traduction faite sur un original grec, est un procédé qui fait abstraction et de la psychologie des traducteurs et des réalités parfaitement contrôlables : c'est ainsi que cent pages de saint Antoine qui ignorait le grec fournissent un grand quantité de mots grecs. Au reste, le linguiste sait qu'un écrivain copte ignorant le grec n'aura aucune conscience de l'origine étrangère d'une partie de son vocabulaire, tandis que le traducteur connaissant le grec et le copte aura toujours la tendance, plus ou moins marquée selon son degré de purisme, à éliminer le terme grec au profit du correspondant autochtone. Nous projetons dans le cas de la *Vie d'Antoine* non seulement de compter ces mots mais de nous arrêter là. Il importe d'abord de voir quels genres de mots furent empruntés ⁹⁷⁰.

La question de la présence du grec dans la langue copte ne se limite pas à un certain nombre des mots qui se trouvent dans les textes coptes, mais se pose aussi pour l'usage des modes grecs en copte. « Si manifeste que soit l'influence exercée sur le copte par le grec, les problèmes qu'elle pose n'ont guère été abordés jusqu'à présent. Les emprunts de vocabulaire, il est vrai, ont fait l'objet de plusieurs études, mais l'hellénisation a pris des formes moins grossières et a sans aucun doute atteint la syntaxe.

969 Sur le bilinguisme en Egypte voir W. Peremans. Sur le bilinguisme dans l'Egypte ptolémaïque, *Antiquité classique*, 1935, p. 404-417. Voir aussi, H. J. Polotsky, «Modes Grecs en Copte», *Coptic Studies in Honour of Walter Crum*, 1950, pp. 74-90.

970 Voir note 142 chapitre 6

On peut dire que la tâche principale du syntacticien, au point de vue historique, consiste précisément à faire le départ entre ce que le copte a hérité de l'égyptien et ce qu'il doit au grec »⁹⁷¹.

La liste des mots grecs que nous avons trouvé dans la version en copte sahidique de la vie de saint Antoine, appartient à cette catégorie des mots grecs « naturalisés » comme le constate Mgr Lefort. Ils viennent de tous les domaines de la vie religieuse, politique, juridique, philosophique.

971 H.J. Polotsky, *Modes Grecs en Copte, Coptic Studies in honour of Walter Crum*, Boston, 1950, pp.73. Pour les mots grecs copticisés dans la Liturgie de saint Basile, voir *Greek –Loan Words in Coptic Basil Mass*, by Pr. Dr. Shakir Basiliou and Mme Sally Tieg , Egyptian Brothers Press , Cairo, 1991

| Les mots Coptes | Les mots grecs | Les mots français |
|------------------------|---------------------------|------------------------------------|
| Ⲭⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ | Ο βίος ⁹⁷² | La vie |
| ⲠⲮⲁⲘⲬⲱⲛ | Ο αγών ⁹⁷³ | Le Combat |
| Ⲡⲓⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲉ | Αναχωριτής ⁹⁷⁴ | L'Anachorète |
| Ⲉⲁⲕⲣⲓⲥⲧⲱⲣⲓⲗⲉ | Ιστορίζει | Ecrire l'histoire |
| Ⲡⲓⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ | Ο αρχιεπίσκοπος | L'Archevêque |
| ⲒⲒⲧⲛⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ | Η επιστολή | Leurs épîtres à eux |
| Ⲡⲏⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ | Ο μοναχός | Le Moine |
| Ⲡⲁⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ | πολιτεύει | Exercer ses droits dans la cité |
| Ⲓⲏⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ | Η άσκήσις ⁹⁷⁵ | l'ascèse |
| Ⲡⲱⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ | Το μοναστήριον | le monastère |
| Ⲡ Ⲓⲓⲕⲁⲓⲟⲛ ⲡⲉ | Δίκαιος ἐστίν | le vraiment juste |
| Ⲭⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ | Ο Μακαρίος | le bienheureux |

| | | |
|---------------|-------------------------|--------------------------|
| Ἀρχαρχει | ἀρχισε | il a commencé |
| Ουχαρακχτηρ | ὁ Χαρακτήρ | le caractère |
| Νεκαταφροπει | Καταφρονούσιν | ils méprisent |
| Ζπουλγκια | Η ηλικία | l'âge |
| Ητςυνηθεια | Η συνήθεια | Selon l'habitude |
| Συναζε | Σύναξις | l'assemblée |
| Ζιτενεκκλησια | Εκκλησία ⁹⁷⁶ | dans l'église |
| Ζυποτασσε | Υποτάσσε | dans la soumission |
| Ζυπαρχοντα | Τα υπάρχοντα | les propriétés |
| Ετοφελια | Η ωφέλεια | le bénéfice |
| Υπερενωχλει | Ενωχλεί | déranger |
| Ετβερεντροχη | Τροφή | A cause de la nourriture |
| Ησαρζυδοπη | ηδονή | Selon la passion |
| Καλωσ | Καλώς | d'une belle manière |

| | | |
|-----------------|------------|---------------------|
| Πραξις | Πράξις | l'acte |
| Τελιος | Τέλιος | Parfait |
| Ἀναγνωσις | Ανάγνωσις | la lecture |
| Ἀρχαρχιζε | Αρχίζε | il a commencé |
| Ζητηπιστις | Πίστις | selon la foi |
| Ντσαρξ | Σαρξ | la chair |
| Νπεταγωνιζε | Αγωνίζε | donner la bataille |
| Τεχαρις | Η χάρις | la grâce |
| Νσιπεδρακων | Ο δράκων | le dragon |
| Ζνουφαντασια | Η φαντασία | selon l'imagination |
| Ντπορνια | Η πορνία | l'adultère |
| Ετερελεπροφητης | Ο προφήτης | le prophète |
| Ζνουπνευμα | Το πνεύμα | l'esprit |
| Παβοηθος | Ο βοηθός | l'assistant |

| | | |
|------------------|--------------------------|--------------------------|
| Ἡθαθλων | Ο ἄθλητης ⁹⁷⁷ | l'athlète |
| γραφή | Η γραφή | les écritures |
| λογισμος | Ο λογισμός | les pensées mauvaises |
| Υπεχρονος | Χρόνος | Dans le temps |
| Ἀναχωρησις | Αναχωρήσις | l'anachorèse |
| Προζαιρεσις | Προαίρεσις | le libre arbitre |
| Ζελπιζε | Ελπίζει | espérer |
| Ἀγάπη | Αγάπη | La charité |
| Ζηταρθενος Ὑαρια | Η παρθένος Μαρία | la vierge Marie |
| Υπνομος | Νόμος | Par la loi mosaïque |
| Προποια | Πρόνια | La providence |
| Ψαλμος | Ο ψαλμός | le psaume |
| Δαιμονιον | Ο Δάμον | le démon |
| Κακια | Κακία | La méchanceté |

| | | |
|--------------------------|------------|---|
| Δίσκος | Δίσκος | Le disque |
| Δύναμις | Δύναμις | la force |
| χρημα | Χρήμα | la chose ou l'argent |
| Παραβολή | Παραβολή | parabole |
| Θεωρία | θεωρία | Théorie – contemplation |
| Παρθενία | Παρθενία | Virginité |
| Σπουδαίος | Σπουδαίος | Eminent |
| Συγγενής | Συγγενής | de la même race, quelqu'un de très proche |
| Νηστία | Νηστία | le jeûne |
| Παρατηρεί | Παρατηρεί | Remarquer |
| ἑαπαξ ἑαπλωσ | Ἀπαξ απλώς | une fois pour toute |
| Φιλοπονος ⁹⁷⁸ | Φιλόπονος | qu'accepte volontaires la douleur |
| Ἀσπάζε | Ἀσπάζε | Embrasser |

| | | |
|-------------------|---------------------------|-------------------------|
| Διαβολος | Διάβολος | le diable |
| Πιραζε | Πιράζε | Tenter |
| Ζιτενηπροσευχη | Προσευχή | Dans la prière |
| Ζοπλδον | Το όπλλον | l'arme |
| Επερσωμα | Σώμα ⁹⁷⁹ | son corps |
| Υηπροζαιρεσι | Αιρέσις | selon le libre arbitre |
| Ηηασκητης | Ασκητής | l'ascète |
| Εταγαπη μερχς Ιχς | Η αγάπη του Ιησού Χριστού | l'amour de Jésus Christ |
| Τρεσφραγισ | Η σφραγίς | Sceau |
| Ζεηθεωρια | Θεωρία | Dans la contemplation |
| Υπατεφαναχωρει | Αναχωρεί | aller dans l'anachorèse |
| Ερεπλοθος | Λόγος | selon la parole |
| Ζμπεγαγγελιον | Ευαγγέλιον | le saint évangile |
| Ζαογκινδυνος | Κίνδυνος | le danger |

| | | |
|----------------------------|--------------------|--------------------------|
| ΝΤΑΣΚΡΟΙΣ | Ασκήσις | l'exercice, l'ascèse |
| ΖΙΤΗΤΕΠΡΟΜΙΑ ΜΠΝΟΥΤ | Η πρόμια | la providence du Dieu |
| ΖΥΔΟΝΗ | Ηδονή | La mauvaise passion |
| ΝΤΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ | Απόστολος | l'apôtre |
| ΥΠΝΕΞΟΥΣΙΑ | Η εξουσία | l'autorité |
| ΕΤΒΕΤΕΥΦΥΣΙΣ | Φύσις | selon sa nature |
| ΥΠΤΕΥΔΙΑΦΟΡΑ | Διαφορά | la différence |
| ΟΥΑΝΑΓΚΑΙΟΝ | Αναγκάιον | le nécessaire |
| ΝΖΕΛΔΗΝ | έλληνες | les Grecs |
| ΝΠΟΥΠΡΟΚΟΠΗ ΜΠΟΥΧΑΡΙΣΜΑ | Προκοπή Χάρισμα | grandir dans le charisme |
| ΥΠΟΥΔΙΑΚΡΙΣΙΣ | Διάκρισις | Discerner |
| ΝΣΙΝΕΥΠΑΝΟΥΡΓΙΑ | Η πανουργία | l'acte du malin |
| ΖΙΤΗΤΠΙΣΤΙΣ ΜΠΕΣΤΑΥΡΟΣ | Πίστις σταυρός | la foi dans la Croix |

| | | |
|-------------------------------------|-------------------------|---|
| ΖΗΝΤΟΜΗΡΟΣΠΕ | | |
| ΝΟΥΑΙΧΜΑΔΩΣΙΑ | Αιχμαλωσία | l'esclavage |
| ἌΝΘΗ ΔΕ ΠΕΧΡΙΣΤΑΙΝΟΣ | Χριστιανός | nous sommes des chrétiens |
| ΝΤΟΙΚΟΥΜΕΝΗ | Οικομένη ⁹⁸⁰ | L'univers, l'oikouménè |
| ΝΕΖΕΝΔΕΞΙΣ ΕΒΟΛ ΖΕΝΗΓΡΑΦΗ | Λέξις γραφή | Des mots des Ecritures |
| ΖΗΤΕΡΤΑΞΙΣ | Τάξις | Régime |
| ΖΑΝΔΙΚΑΙΩΜΑ | Δικαίωμα | le droit |
| ΝΤΑΔΙΑΘΗΚΗ | Διαθήκη | le testament |
| ΖΕΝΠΟΝΗΡΟΣ ΠΕ | Πονηρός | des méchants, des malins |
| ΠΛΑΝΑΝΗΖΕΘΟΣ | έθνος | de toutes les nations |
| ΝΤΑΝΑΔΑΙΜΟΝΠΛΑΝΑ | Πλάνη διαμών | les ruses du démon |
| ΖΗΠΤΑΦΟΣ | Τάφος | le tombeau |
| ἌΛΛΑ ΕΤΒΕΤΕΤΗΑΓΑΠΗ ΜΗΤΕΤΗΠΡΟΚΟΠΗ | Αγάπη | |
| ΛΟΙΠΟΝ ΨΑΥΚΟΛΑΖΕ ΝΤΕΥΧΗ | Κολά ζεί ψυχή | Par conséquent son âme va être tourmentée |

Ἦτεϥ μεν ἀπτωπιος κατὰ τεϣϣνηθια πεϣαπαχωρει
 πε ϣαριϣαροϥ ϣμπεϣμωναϣτηριον εϣοϣωϣ ετοοϣϣ
 μμϣηε. On voit dans cette phrase comment la phrase copte est
 farcie de termes grecs. Antoine selon son habitude fait sa retraite du
 monastère ...

| | | |
|--|--------------|-------------------------------|
| Ἦσιπδαιωϣμοϣ | Διωγμός | Persécution |
| Ἦμαϣιμιανοϣ | Ο Μαξιμιανός | Maximien |
| Ἦτῆαϣωπιϣε | Αγωνίζε | donner le combat spirituel |
| Ἦμαρτυροϣ | Μαρτύροϣ | le martyr |
| Ἦῆϣομολοϣιτηϣ | Ομολογητής | le confesseur |
| Ἦεῆνεῆδικαϣτηριον | Δικαστήριον | le tribunal |
| Ἦιδαϣτηϣ | Δικαστής | le juge |
| Ἦϣκεϣεϣει | κελεύει | interdire |
| Ἦπτωπιος Δε ῆτερεϣῆαϣ εροϣ ἀϣϣραϣιϣε μμοϣ. | | |

| | | |
|--------------------------|--------------|---|
| Εμπροσδοκά | προσδοκά | terme d'un sens eschatologique qui veut dire attendre avec patience. Ce terme est utilisé dans le Credo (nous attendons la résurrection des morts et la vie éternelle). |
| Πιμοναχος | Μοναχός | le moine |
| Ζεμπερσωμα | Σώμα | son propre corps |
| ΝΤΜΠΤΑΓΑΘΟΣ ΜΠΕΝΣΩΤΗΡ | Αγαθός σωτήρ | le sauveur qui est beau |
| Δεσπαζε | Σπάζε | donner le baiser de la paix |
| ΕΠΕΙΣΧΙΣΜΑΤΙΚΟΣ | Σχισματικός | le schismatique |
| ΝΤΕΤΡΙΑΣ ΕΤΟΥΔΑΒ | Τριάς | la sainte trinité |
| Ζυνοσυμφωνια | Σύμφωνια | l'accord, l'harmonie |
| ΝΖΥΠΕΥΘΝΟΣ | Υπέυθυνος | le responsable |
| Νετκατηγορει | κατηγορεί | il condamne |

| | | |
|---|-----------------------------------|--|
| Ετσηθονει εμπιστος | Φθονεί πιστός | être jaleux du croyant |
| Ζηπουμπταμερμενος | Μερίμενα | soucis |
| Νηκαπωνητεκκλζιαετ ρεκληρος εμπεπισκοποςντεφα πεπε πρεσβυτρος ερψαπουδιακοπος | Κληρός Πρεσβύτερος διακόνος | L'énêque, le presbytère et le diacre |
| Ψωπε ηκοινωνος ετεψυσις ητηντηνουτε | Κοινωνός φύσις ⁹⁸¹ | devenir participants de la nature divine |
| Πιστις | Πίστις | la foi |
| Σχημα | Σχήμα | l'habit du moine |
| Ητεψυχη | Ευχή | Sa prière |
| Υπορει | Μπορεί | Il est probable |
| Πιλοφος | Ο λόγος | La parole |
| Ζιτεη πι Κοσμος | Κόσμος | selon le monde |
| Παρακαλει | Παρακαλεί | Comforter |
| Κληρονομει | Κληρονομεί | prendre en héritage |

| | | |
|----------------|--------------|---|
| Εκκλησιαστικός | Εκκλησιαστής | l'ecclésiaste |
| Κίνδυνος | Κίνδυνος | le danger |
| Ξελλήν | έλλην | le grec |
| Πονηρός | Πονηρός | le malin |
| Ιωάννης | Ο Ιωάννης | Jean |
| Φύσις | Φύσις | la nature (du christ) |
| Πίλαος | Ο λαός | Le peuple |
| Κοσμοκράτωρ | Κοσμοκράτωρ | le gouverneur du monde, celui qui tient tout le monde dans son autorité |
| χαρίσμα | Χαρίσμα | le charisme |
| Διακρίσις | Διακρίσις | le discernement |

| | | |
|-----------|--------------------------|---|
| Φιλοπονει | Φιλόπονος ⁹⁸² | qui aime se donner la peine pour les autres. Dans l'Eglise ancienne, les philoponoi, étaient ceux qui se consacraient à l'enterrement des morts |
| Τολμηρος | Τολμηρός | courageux |
| Λεξις | Λέξις | mot, terme, phrase |
| Δικαιωμα | Δικαίωμα | le droit |
| Ταξις | Τάξις | Régime |
| Διαθηκη | Διαθήκη | testament |
| Θεθος | έθνος | la nation |
| Πλανα | Πλανά | tomber dans l'erreur |
| Πιστευε | Πιστεύε | Croire |
| Προκοπη | Προκοπή | Grandir dans la vertu |

| | | |
|-------------------|---------------|------------------------------------|
| ΣΑΤΑΝΑΣ | Σατανάς | Satan |
| ΜΑΡΤΥΡΟΣ | Μάρτυρος | martyre |
| ΑΓΩΝΙΖΕ | Αγωνίζει | combattre |
| ΔΙΚΑΣΤΗΣ | Δικαστής | juge |
| ΚΕΛΕΥΕ | Κελεύει | interdire |
| ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΟΝ | Δικαστήριον | tribunal |
| ΠΟΛΙΣ | Πόλις | ville |
| ΠΡΟΣΔΟΚΑ | Προσδοκά | attendre avec une grande espérance |
| ΜΑΚΑΡΙΖΕΙ | Μακαρίζει | béatifier |
| ΣΥΜΦΩΝΙΑ | Σύμφωνια | l'accord |
| ΣΥΠΕΥΘΥΝΟΣ | Υπέυθυνος | le responsable |
| ΗΘΕΡΕΣΙΣ ΑΙΡΙΑΝΟΣ | Αίρεσις άριος | l'hérésie des ariens |
| ΑΓΑΝΑΚΤΕΙ | Αγανακτεί | sentir humilié |
| ΥΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ | Επίσκοπος | l'évêque |

| | | |
|---|--------------------------|--|
| Κοινωνία | Κοινωνία | la communauté |
| Ζητηνογερμενευτης | Ερμήνευτης | selon l'interprète |
| Χάρις | Χάρις ⁹⁸³ | la grâce |
| Υερεσοφοςνε | Σωφροσύνη | selon la sagesse |
| Νεσοφος | Σοφός | le sage |
| Ζηνογμεωνια | Συμφωνία | dans l'accord des esprits |
| Νεφιλοσοφος | Φιλοσόφος ⁹⁸⁴ | les philosophes |
| Ζητογρια μπειωτπλοθος αυω τσογια μπειωτ | Ουσία σοφία | la parole sage du Père et la sagesse du Père |

972 Pour l'histoire et les senses differentes du terme Βίος, voir P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1983 pp. 176-177.

973 Le terme αγών- ώνος, désigne le résultat d'un άγειν et signifie proprement «assemblée». Pour la place de ces termes dans la littérature grecque chrétienne, voir note 886.

974 Pour le sens de ce terme dans la littérature grecque ancienne, voir, *Liddel –Scott, Greek –English Lexicon*, Oxford, Oxford, M. D CCC, XLIX, p.107. Pour la place de ces termes «αναχωρέω» et «αναχωρητής» dans la littérature grecque chrétienne, voir, *Lampe, Patristic Greek Lexicon*, p.1128-129.

975 Lampe, pp.243-245.

976 Il y a une longue histoire derrière ce terme dans la tradition juive, grecque et chrétienne, voir, *Liddell –Scott*, p.385. Pour Ekklisia εκκλήσια dans la tradition patristique, voir, *Lampe* ; 429-432

977 Voir, ΕΙΡΗΝΗΣ Π. ΧΡΙΣΤΙΝΑΚΗ –ΓΛΑΡΟΥ, «Αγών» «Αθλησις», «Γυμνασία», Συμβολή στην ορολογία των ιερών κανόνων, dans, Εκκλησιαστικός Φάρος, Επιστημονικών Θεολογικών Περιοδικών Συγγράμμα του Πατριαρχείου Αλεξανδρίας, Alexandrie, 2007 pp.143-197 L'auteur de cette étude qui est dirigée en Grec moderne, donne à la fin de son étude une résumé en Anglais ou elle souligne : « The results of this research lead to the conclusion that the Greek words «άγών», «άθλησις», «ετ «γυμνασία», as they are used in the rexts of the Holy Canons, have gained their place in the special

vocabulary of Canon Law ,foras—much as they drift succinctly to the essence of Christian spirituality The terms «ἀγών» and «ἀθλησις» are used in the holy canons of Peter of Alexandria in order to describe the procedure that followed the arrest of a christian by the Roman persecuters . The «ἀγών» of a Christian commenced after his or her arrest or self-surrender and went on as long as he or she kept refusing to deny his or her Christian faith despite the threats. Also, the terms «ἀγών», «γυμνασία», receive the special meaning of, monastic life. Monastic ascetism is rendered successfully by these words, that reflect the passion for this kind of life which a young monk or nun should have. « p.196.

978 Sur les philoponai , «membres de confréries religieuses qui participaient activement à la vie de leurs églises» , voir Ewa Wipszycka , «Les confréries dans la vie religieuse de l'église chrétienne» , dans *Proceedings of the Twelfth International Congress of Philology* ,Toronto 1970 ,pp.511-525. Les philoponoi étaient des laïcs et ils pouvaient devenir moines . Dans un des Apophtegmes des Pères : « On racontait que trois philoponoi φιλόπονοι ,amis entre eux ,se firent moines μοναχοί.Lee premier choisit de pacifier ceux qui se battent , le deuxième choisit de visiter les malades. Et le troisième alla vivre dans le recueillement». L'Apophtegme veut montrer la supériorité de la vie eremitique, puisque les deux premières n'étaient pas satisfaits de leur tache dans le monde, «ils allèrent tous voir l'ermite τὸν ἐρμίτην, lui expliquèrent leur peine. Après un court silence ,il met de l'eau dans une cuvette et leur dit : «regardez l'eau» Elle était agitée ? Un peu plus tard il leur dit à nouveau : « Regardez comment maintenant l'eau s'est calmée. » Et lorsqu'ils regardèrent l'eau ,ils virent leur visage comme en miroir. Il leur dit alors : « Tel est celui qui est qu milieu des hommes :le trouble l'empêche de voir ses fautes Οὕτως ἐστὶ καὶ ὁ ἐν μέσῳ ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς ταραχῆς οὐ βλέπει τὰς ἀμαρτίας ἑαυτοῦ, mais lorsqu'il se recueille ,et surtout qu désert , alors il voit ses propres manquements ὅταν δὲ ἤσυχάσῃ ,καὶ μάλιστα ἐν ἐρήμῳ ,τότε βλέπει τὰ ἐλαττώματα ἑαυτοῦ» J.P. Guy , Les Apophtegmes des pères , *Sources chrétiennes* ,387 ,Paris ,1993 , p.140-141.

979 Il s'agit d'un terme d'une importance capitale dans la théologie, l'Ecclésiologie et l'anthropologie chrétienne des premiers siècles. Pour la signification et la place de ce terme dans l'histoire de la pensée chrétienne, voir, *Greek –English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p.806 -807.

980 Le terme « οἰκομένη» veut dire «la terre habitée» de l'empire chrétien. Nous trouvons ce terme dans la Vie d'Antoine, quand Antoine faisait la comparaison entre le paganisme qui périclité et le christianisme qui remplit la terre. Antoine s'adressant aux païens dit ceci : «votre religion, bien que célébrée et protégée de tous côtés, périclité ; la foi et la doctrine du Christ qu contraire, bien que vous vous en moquiez et qu'elles aient été souvent persécutées par les empereurs, ont rempli la terre habitée πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένη» Vie p. 336. Pour le sens de ce terme dans l'histoire de la langue grecque et chez les Pères de l'Eglise, voir, P. *Chantraine*, p.781, *Lampe*, p 944.

981 On remarque qu'Athanase met dans la bouche d'Antoine, moine illettré, une expression théologique aussi forte qui suscitera beaucoup de discussions dans l'histoire de l'Eglise.

982 Pour plus des détails sur le terme *Filoponos dans l'Eglise chrétienne des premières siècles*, voir, *Lampe*, p.1480.

983 Il s'agit de l'un des termes le plus important dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Pour le sens de ce terme chez les Pères de l'Eglise, voir, *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome. 1, Editions de Cerf, 1990, pp.1070-1078.

984 Pour le sens du terme φιλοσοφία et φιλόσοφος dans la tradition grecque classique, voir, *Liddell-Scott*, p.1535. Pour les place de la philosophie dans la tradition grecque chrétienne, voir, *Lampe*, p.1481. Voir aussi, *A Greek –English lexicon of the New Testament and other early christian literature*, p.869.

III. Les survivances égyptiennes dans la vie de saint Antoine :

Antoine et la langue copte :

Antoine est de race égyptienne « Ἀπτωπιος οὐρμηκχεπε κατὰ περφερος »⁹⁸⁵. Les rapports d'Antoine avec son pays natal ne sont pas seulement des rapports spirituels, mais pratiques et essentiels. L'évêque Serapion de Thmuis écrivait aux disciples d'Antoine en 356 : « Maintenant, considérez ceci : au moment même où le grand homme de notre pays, le bienheureux Antoine qui a élevé sa prière pour le monde entier, nous a quittés, la colère de Dieu est tombée sur l'Égypte, tout a été bouleversé, et tout a tourné à la catastrophe »⁹⁸⁶ Antoine ne connaissait pas le grec mais il parlait le copte. Il faisait ses homélies aux moines en copte. Un jour, comme il sortait, tous les moines vinrent à lui et demandèrent à entendre quelque parole de sa bouche. Alors il leur dit en copte : « les Ecritures suffisent à notre instruction, mais il est bon de nous encourager mutuellement dans la foi et de nous fortifier par des paroles » (μία γούνημέρα παρελθούνη, και πάντων τών μοναχών ελθόντων πρός αυτόν αξιούντων τε ακούσαι παρ,αυτού λόγον,ελέγεν αυτοίς τή Αιγυπτιακή φωνή ταύτα, τας μεν γραφάς ικανάς είναι διδασκαλίαν ημάς δέ καλόν παρακαλείν έν τή πίστει, και αλειφείν έν τοίς λογοίς)⁹⁸⁷. Ne sachant parler que le copte, Antoine avait besoin d'un interprète quand il s'entretenait avec les Grecs. Lorsque « les visiteurs grecs » essayèrent d'employer leurs syllogismes à propos de la prédication de la divine croix et voulurent s'en moquer, Antoine d'abord se retint un peu, par

985 *La vie d'Antoine*, p.130-131 ; voir Ashraf Sadek, *Le Monde Copte*, n°1, pp.11-12.

986 R. Draguet, une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine», *Le Muséum*, 64, 1951, ch. 5 p.13.

987 *La Vie d'Antoine*, p.176-179. *Histoire Lousiaque*

compassion pour leur ignorance, puis il dit, par un interprète qui rendait bien ses pensées : ἐπίχειρούντων τε συλλογίζεσθαι περί τού κυρήγματος τού Θείου σταυρού καί βουλομένων χλευάζειν ολίγον ἐπισχών ο Αντώνιος καί πρότον οικτείρας αυτούς ἐπί ἀγνωσία, ἔλεγε δι,ερμηνέως, τού καλώς τά εκείνου διερμηνέωντος ⁹⁸⁸. Dans un autre entretien avec des philosophes grecs qui venaient l'interroger sur des questions de la foi chrétienne, il répond par l'intermédiaire d'un interprète. Ceux-là, embarrassés, se tournaient de côte et d'autre. Antoine se mit à sourire et reprit, par un interprète, Εκείνων δέ διαπορούντων καί στρεφομένων ὡδε κακέισε, μειδιάσας ο Αντώνιος ἔφη πάλιν δί' ἐρμηνέως ⁹⁸⁹. Selon Palladios, c'était le moine Cronios qui traduisait en grec les paroles d'Antoine ⁹⁹⁰.

Antoine et la coutume funéraire égyptienne :

Comme nous avons constaté dans notre étude, les moines ont accepté le message chrétien sans toutefois nier leur culture de l'Égypte ancienne. Malgré l'attachement des Coptes à la vision de mort qui se trouve au cœur de la spiritualité monastique, Antoine mit en garde ses moines contre les pratiques des Égyptiens chrétiens héritées de leurs ancêtres. Il s'agit de la coutume de garder le corps du défunt chez soi dans sa maison. Antoine fait l'apologie de la nécessité d'enterrer les morts. Il donne des arguments christologiques pour réfuter les mauvaises habitudes des Égyptiens. Antoine prend ses distances par rapport à sa propre culture pour défendre la culture de l'Évangile. Pendant la dernière visite d'Antoine aux frères de la montagne extérieure, renseigné d'avance sur sa fin par la Providence « καί προμαθών παρά τής προνοίας περί

988 *La Vie d'Antoine*, p.324-325.

989 *Ibid*, p.332-333.

990 *Histoire Lausiaque*, 21,15.

τής ἐαυτοῦ τελευτῆς, ἐλάλε τοῖς ἀδελφοῖς λέγων », il exhorte les frères à conserver la tradition des pères et surtout la piété et la foi en notre Seigneur Jésus-Christ qu'ils ont apprise dans des Ecritures « τηρεῖτε τὴν τῶν πατέρων παράδοσιν καὶ τὴν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εὐσεβῆ πίστιν, ἣν ἐκ τῶν γραφῶν μὲν μεμαθήκατε, παρ' ἐμοῦ δέ πολλακίς ὑπεμνήσθητε »⁹⁹¹. La partie qui nous intéresse dans le discours d'adieu d'Antoine est celle qui concerne les rapports entre les moines coptes et les coutumes de l'Egypte ancienne : « Comme les frères pressaient Antoine de demeurer chez eux pour y finir sa vie, il n'y consentait pas, pour plusieurs raisons qu'il faisait assez paraître par son silence (καὶ σιωπᾶν ἐνεφαίνεν », et surtout pour celle-ci. Les corps des gens pleins de zèle, lorsqu'ils meurent, et surtout ceux des saints martyrs, les Egyptiens aiment leur rendre les honneurs funèbres et les entourer de linges. Ils ne les cachent pas sous terre, mais ils les mettent sur des lits et les gardent chez eux à la maison, croyant honorer en cela les défunts (Οἱ Αἰγύπτιοι τὰ τῶν τελευτώντων σπουδαίων σωμάτα τῶν ἁγίων μαρτύρων φιλοῦσι θάπτειν μὲν καὶ περιελίσσειν οἰκονομίᾳ, μὴ κρυπτέειν δέ ὑπὸ γῆν, ἀλλ, ἐπὶ σκιμποδίων τιθέναι καὶ φυλάττειν ἐνδὸν παρ' αὐτοῖς μονομιζόντες ἐν τούτῳ τιμᾶν τοὺς ἀπελθόντας). Antoine à ce sujet, demandait même souvent aux évêques de donner des avis au peuple : « Ο δὲ Ἀντώνιος πολλακίς περὶ τούτου καὶ ἐπισκόπους ἡξίου παραγγέλλειν τοῖς λαοῖς ». Ils faisait honte aussi à des laïcs et réprimandait des femmes en leur disant que cet usage n'était pas légitime et nullement pieux, « car les tombes des patriarches et celles des prophètes ont été conservées jusqu'à maintenant, et le corps du Seigneur lui-même fut placé dans un tombeau, une pierre placée par devant le cacha jusqu'à ce qu'il ressuscite le troisième jour ». « καὶ γὰρ τῶν πατριαρχῶν καὶ τῶν προφητῶν μέχρι νῦν σώζεται μνήματα, Καὶ τοῦ αὐτοῦ δὲ τοῦ Κυρίου σῶμα εἰς μνημείον

991 V A, 89.

ετέθη, λίθος τε επιτεθείς ἐκρύψεν αὐτό ». En disant cela, il montrait que celui qui, après la mort, ne cache pas les corps des défunts, même s'il s'agit de saints, commet une faute. Qu'y a-t-il en effet de plus grand, de plus saint, que le corps du Seigneur ? « Τί γάρ μείζον ἢ αγίωτερον τοῦ Κυριακοῦ σώματος » Beaucoup donc, l'ayant entendu, cachèrent désormais les morts sur terre, et rendaient grâce à Dieu d'avoir été si bien instruits « Πολλοί μὲν οὖν, ακουσάντες, ἐκρυψαν λοιπόν ὑπὸ γῆν και ηυχριστοῦν τῷ Κυρίῳ, καλῶς διδαχθέντες »⁹⁹².

Les Egyptiens observaient l'antique pratique de la momification. Antoine exprime sa crainte : « Ne laissez personne emporter mon corps en Egypte pour le déposer dans une maison. C'est pour éviter cela que je suis retourné à la montagne et que je suis revenu ici. Vous savez aussi combien j'ai toujours repris ceux qui faisait cela, et que je les ai exhorté à s'abstenir d'une telle coutume. Ensevelissez donc mon corps vous-mêmes, cachez-le sous la terre, et observez ce que je vous dit : que personne ne connaisse l'endroit, sinon vous seuls « μὴ αφήτε τινὰς το σώμα μου λαβεῖν εἰς Αἰγύπτον, μήπως εἰς τοῖς οἰκοῖς αποθῶνται. Τούτου γάρ χάριν εισηλθόν εἰς το ὄρος καί ἤλθόν ὡδε. Οἰδάτε δέ καί πῶς αἰε ἐνετρέπον τούς τούτο ποιούντας, καί παρηγγέλλον παυέσθαι της τοιαύτης συνήθειας. Θαψάτε οὖν το ημετέρον υμεῖς καί ὑπὸ γῆν κρύψατε, καί ἔστω τό παρ'εμού ρήμα φυλαττόμενον παρ'υμῖν ὡστε μηδένα γνῶσκειν τόν τόπον πλήν υμών μονών »⁹⁹³.

992 *La Vie d'Antoine*, ch. 90, p.364-367. Pour plus d'information sur les croyances funéraires en Egypte ancienne, voir Serge Sauneron, « Croyances Funéraires », *Dictionnaire de La Civilisation Egyptienne*, Hazan, Paris, 1988, pp.71-74.

993 *La Vie d'Antoine*, pp. 370-371. L'égyptologue Morenz parle de la place de cette coutume égyptienne dans la vie du pays, en ces termes : «Le but de la momification, qui pendant toute l'histoire égyptienne domina les rites funéraires, et même à l'époque chrétienne, quoique un peu moins et d'une façon différente, fut encore pratiquée par les moines, son but, dis-je, était bien de garantir l'intégrité du corps. Ainsi la coutume égyptienne constitue l'opposé radical et frappait l'attitude indienne qui consiste à détruire le corps en brûlant le cadavre et en jetant les ossements à l'eau, seul le passage de l'âme d'existence à existence et sa rédemption finale par l'absorption dans le nirvana ayant de l'importance»,

La coutume d'embaumer les corps et les garder dans les maisons qu'Antoine combat ici était spécifiquement égyptienne ⁹⁹⁴. Les expressions d'Antoine, face aux pratiques funéraires égyptiennes, rappellent l'étonnement des Grecs et des Romains, voire leur répulsion, devant une coutume aussi différente des leurs comme garder « chez soi » des morts, avant les funérailles définitives, dans sa maison ou dans des maisons collectives, puis dans des maisons des morts au niveau du sol, et non plus dans la profondeur de puits, comme cela se fait de plus en plus à l'époque hellénistique et romaine au témoignage des papyri et des fouilles archéologiques ⁹⁹⁵.

Monique Alexandre va au delà de l'apparence pour commenter les attaques d'Antoine, car il s'agit de bien plus que les rites de momification : « C'est l'atteinte au repos du corps saint par le culte des reliques de martyrs et d'ascètes au profit de la dévotion privée elle-même. Plusieurs textes en milieu grec témoignent de ces développements. Ainsi les Quarante de Sébaste ont demandé en vain dans leur testament que leurs restes soient déposés en une unique ville pour un repos commun. Pour l'Égypte, la catéchèse où Chénouté s'élève contre l'établissement forcené de *topoi* dans les églises pour des ossements mal identifiés et probablement fort

la religion égyptienne, p.259. Pour la place de la momification dans la vie des moines coptes, voir *H.Abel chez Ranke, Koptische Friedhöfe bei Karâra*, 1926, pp.15 s.

994 T. Baumeister, «Vochristliche Bestattungsriten und die Entstehung des Martyrerkultes in Agypten», *Romische Quartalschrift* 69, 1974, pp.1-6.

995 Monique Alexandre, à propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, *Vie d'Antoine*. PG 26, SC 89-93). « L'heure de la mort dans la littérature monastique », *Colloques internationaux du CNRS*, n° 604 –« Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age », IIIe- XIIIe siècle, *les Apophthemes des Pères*. Nous avons des récits qui parlent de l'existence des coutumes de l'Égypte ancienne répandues parmi les moines : Un frère avait un ancien pour compagnon et voyant qu'il ensevelissait admirablement les morts , il lui demanda : « Quand je serai mort, moi aussi, m'enterreras –tu de cette manière ? » Il lui répondit : « Oui, je le ferai »

peu saints est un remarquable témoignage de la pratique et des résistances qu'elle déclenche »⁹⁹⁶.

Lenain de Tillemont remarquait : « saint Athanase ne rapporte assurément avec tant d'étendue les sentiments de saint Antoine à ce sujet que parce que c'étaient les siens propres. Saint Jean de Damas nous assure qu'il défendait de mettre les reliques des saints dans des châsses et qu'il ordonnait qu'on les mît en terre, pour abolir la coutume absurde des Egyptiens qui mettaient les corps des défunts sur des lits. Il ne put néanmoins abolir entièrement cette coutume puisque St. Augustin suppose que les chrétiens la pratiquait encore de son temps en Egypte »⁹⁹⁷. La Lettre festale de 369, conservée en copte, apporte une confirmation éclatante de l'opposition d'Athanase à cette pratique bien représentée chez les Mélétiens d'exposer « sur des couchettes et des tréteaux » les corps des martyrs volés au lieu de les laisser « cachés en terre ». La résistance aux pratiques schismatiques nourrit l'opposition d'Athanase et, donc, d'Antoine à la momification⁹⁹⁸.

Antoine, les Démons et Les Croyances Egyptiennes:

Dans la *Vie d'Antoine*, nous rencontrerons les démons qui représentent l'un des traits caractéristiques de la conception égyptienne du désert : « Antoine n'était pas à même de se tenir debout, par suite des coups reçus des démons (ἐκ τῶν δαιμόνων πληγᾶς)Mais l'Ennemi, qui hait le bien, s'étonna que même après avoir reçu de tel coups, il eût la hardiesse de venir : il convoqua ses chiensil est

996 *Ibid.* Pour la catéchèse de Chénouté, voir L.Th. Lefort, « La chasse aux reliques des martyrs en Egypte au IVe siècle », Nouvelle Clio, 6, 1954 (*Mélanges Gossens*), pp.225-230.

997 *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique....* Paris, 1706, V11, p. 133.

998 Monique Alexandre, p.270.

facile au diable de prendre des figures diverses pour causer du mal »⁹⁹⁹. Notamment en Egypte, où le latrator Anubis (Vigile, En.6, 698) prenait une place dominante parmi les anciens dieux thériomorphes, on en vint facilement à s'imaginer les démons en formes de chiens. Les légendes hagiographiques coptes en présentent maints exemples¹⁰⁰⁰. Dans l'esprit copte d'Antoine, les démons étaient peut-être identifiés avec les dieux de l'ancienne Egypte. J. G.GRIFFITHS souligne : « In general the devil and demons described in the Life (d'Antoine) follow the pattern of Seth and his followers »¹⁰⁰¹.

Les démons sont liés dans la mentalité égyptienne avec le désert, ce désert où vivaient des moines coptes. Le désert est non seulement la terre stérile du dieu hostile Seth, mais aussi la région des tombeaux, le domaine de la mort, où l'Egyptien ne s'aventurait jamais sans crainte. Il ne pouvait y rencontrer, au mieux, que des bandes de nomades, à la peau

999 La Vie D'Antoine, p.158-161. Voir aussi, Louis Bouyer, La Vie de saint Antoine, Abbaye de Bellefontaine, 1977, en particulier le chapitre intitulé «Cosmologie et Démonologie dans le Christianisme Antique », pp.181-219 avec une bibliographie abondante sur le sujet. Les chrétiens reprochaient aux païens de vénérer les démons comme les dieux. Selon les chrétiens, les oracles et la magie, si importante pendant l'Antiquité tardive, étaient l'oeuvre des démons. Voir André Piganiol, *L'Empire Chrétien*, PUF, p.413-414 «*Survivances païennes*»

1000 A. Hermann, « Cerberus », *Reallexikon fur Antike und Christentum*. Stuttgart. 2, c.986. Voir aussi, Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, éd. E. Schwartz, pp.95-96.

1001 J. Griffiths note les rapports entre les croyances et les pratiques de l'Egypte ancienne et les démons dans la Vie d'Antoine : «Monasticism was a movement created in Egypt, and it took over some religious practices from the ancient religion, even if, in so doing, it gave them a new spiritual content. The desert was regarded as the embodiment of evil and disorder. In the desert were the tombs of the blessed dead. The tomb was an enclave sanctified and fortified against the intrusions of Seth and his followers, who were believed to have the power of transforming themselves into various animals and monstres. It has not, I think, always been realised that the impress of these ideas is discernible in the Life of Saint Antony. The Egyptian source of demonology is at any rate clear. Professor Frend suggests that to Antony the demons were perhaps identified in his mind with the gods of ancient Egypt as well as Greco-Roman importations» "A note on monasticism and nationalism in the Egypt of Athanasus", *Patristica* 16, 2 Berlin 1985, p.26. L'une des caractéristiques de l'âme égyptienne est la stabilité christianisée par Antoine : « On interrogea Abba Antoine en disant : Que dois-je observer pour plaire à Dieu ? Et le vieillard Ο Γερων répondit : Ce que je t'ordonne, observe- le : ou que tu fasses, aie tout le temps Dieu devant les yeux ; quoi que tu fasses, aie le témoignage des Ecritures divines ; et en quelque lieu que tu demeures, n'en bouge pas rapidement. Observe ces trois choses et tu seras sauvé ". Les Apophtegmes des Pères du désert, *Sources Chrétiennes*, 187, 1995, pp.102-103.

noire, Libyens, Blemmyes et autres, qui étaient pour lui des étrangers, le plus souvent hostiles, et, surtout, des animaux dangereux et redoutés, des serpents, entre autres les cérastes ou vipère à cornes, des carnassiers, hyènes, chacals et autres, auxquels son imagination joignait des animaux fantastiques et terrifiants. Ces animaux, compagnons et serviteurs de Seth, sont, pour l'Égyptien devenu chrétien, de véritables démons, confondus avec les faux dieux du paganisme qui hantent encore les temples en ruines parsemant le désert ¹⁰⁰².

Cette conception égyptienne du désert est parfaitement illustrée par la *Vie* de saint Antoine écrite par Athanase, patriarche d'Alexandrie, au lendemain de la mort du « père des moines », il s'agit selon A. Guillaumont d'une œuvre littéraire, certes, mais dont, l'auteur était un authentique Égyptien et qui, de surcroît, connaissait bien les moines coptes, parmi lesquels il avait, à plusieurs reprises, trouvé refuge lors de la persécution arienne. Le désert y apparaît comme l'habitat, par excellence, des démons, et c'est pourquoi l'ascèse, au désert, est présentée surtout comme une lutte contre les démons ¹⁰⁰³.

Dès que le jeune Antoine, converti à l'ascétisme, pénètre dans le désert, d'abord non loin du village et s'enferme dans un tombeau, il est aussitôt assailli par les démons qui, la nuit surtout, font irruption dans sa retraite, sous la forme de bêtes ou reptiles : lions, ours, léopards,

1002 Antoine Guillaumont, « Aux origines du monachisme chrétien », *Spiritualité Orientale* n° 30, pp.69-87. Voir aussi I. Keimer, « L'Horreur des Égyptiens pour les démons du désert », *Bulletin de l'Institut Français d'Égypte*, 1944, XXVI, pp.135-147. Serge Sauneron, « Les animaux fantastiques du désert », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1964, LXI, pp.15-18. François Daumas, *La Vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1968, pp.46-48.

1003 Idée mise en relief déjà par K. Heussi, *Der Ursprung des Munchlums*, Tubingen, 1936, pp.108-115. ; Louis Bouyer, *La Vie de saint Antoine*, saint Wandrille, 1950, pp.99-112. A. Guillaumont, « Le démon dans la plus ancienne littérature, monastique », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, III, Paris, 1954, coll.190-191.

taureau, serpents, aspics, scorpions ¹⁰⁰⁴, et ces terreurs nocturnes, dont l'ascète triomphe, se comprennent fort bien chez ce jeune paysan pour qui le désert était, déjà, comme pour ses pères depuis toujours, un lieu redoutable, repaire de forces hostiles. Et chaque fois qu'Antoine, après une première victoire, fait un nouveau pas, une nouvelle démarche, dans la solitude, ces assauts démoniaques reprennent, de plus en plus violents. Quand ayant traversé le Nil, il s'installe dans les ruines d'un fort romain, non loin du fleuve, puis quand, plus tard, il s'enfonce dans le désert arabique pour gagner ce qui sera son ermitage définitif, aux confins de la mer Rouge, à chacune de ces démarches anachorétiques correspondent de nouveaux assauts des démons ¹⁰⁰⁵. Il y a un lien très étroit entre l'anachorèse, la retraite au désert, et les attaques démoniaques, et ce lien est pareillement marqué, d'après la *Vie d'Antoine*, dans toute la littérature monastique égyptienne ¹⁰⁰⁶.

Dans la *Vie Sahidique* S1 du saint Pacôme, nous voyons Pacôme subir le même combat contre les ruses du diable et des démons, mais, cette fois ci, la bataille ¹⁰⁰⁷ avait lieu au niveau des pensées ¹⁰⁰⁸, de la capacité de réfléchir. « Un jour il se fit, qu'étant assis à travailler à une natte, un démon lui apparut déguisé sous la forme sous laquelle le

1004 *La Vie D'Antoine*, 9, p. 159. Voir, A. Jacoby, «Desr hundskopfige Damon der Unerwelt», *Archiv fur Religionswissenschaft* 21, 1922, pp. 219-225. ; H. Scholz, *Der Hund in der griechisch-romanischen Magie und Religion*, Thèse Berlin, 1937. Dans l'esprit d'Antoine les démons étaient peut-être identifiés avec les dieux de l'ancienne Egypte, W.H.C. Frend, *New collège Bulletin* 8, 1974, p.26. J. G. Griffiths, note « In general the devil and demons described in the Life follow the pattern of Seth and his followers » *Studia Patristica*, 16, Berlin, 1985, p. 26. Voir aussi, Van Der Vliet, *L'image du mal en Egypte, Démonologie et cosmogonie d'après les textes gnostiques coptes*, Thesis, Leiden, 1996.

1005 *Ibid*,

1006 Antoine Guillaumont, *Aux origines*, p.75-79. Pour les rapports entre le monachisme égyptien et les écrits gnostiques, voir R. Valantasis, « Is the Gospel of Thomas Ascetical » *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, pp.55-81.

1007 Sur le sens et contenu de cette guerre spirituelle, voir Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Hachette, 1990, p.199.

1008 *Ibid*, p.201.

Seigneur lui apparaissait et, de loin, le démon lui dit : « Salut ». En le voyant, il réfléchit en lui-même : « De quelle espèce est celui-ci ? » Puis il le reconnut encore par ce fait : « voici que j'ai réfléchi comme d'habitude ». Le démon en le voyant réfléchir, commença à lui enlever de l'esprit les réflexions. De nouveau Pacôme se dit : « Pourquoi donc ne pensais-je plus ? Voici que mes pensées se sont évanouies ». Et aussitôt il bondit, se mit debout selon l'inspiration du Seigneur, saisit la main du fantôme diabolique et lui souffla immédiatement en pleine figure. Celle-ci s'obscurcit, et la main du démon petit à petit s'évanouit de la sienne à la manière d'une fumée. Ensuite, quand le démon eut disparu, il se tint debout et pria Dieu en disant : « Sois béni, Seigneur Dieu de tous les saints et mon Dieu, toi qui m'as sauvé de toute tribulation et de toutes les embûches de l'ennemi »¹⁰⁰⁹.

Antoine et le travail manuel, une tradition Egyptienne :

Antoine, dans son désert, était dégoûté et découragé. Il supplie Dieu de lui indiquer ce qu'il devait faire pour sortir de son désarroi. Il vit alors « quelque un comme lui, assis à travailler, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant de la corde, puis se relevant encore pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé pour le diriger et le rassurer. Et il entendit l'ange déclarer « Fais ainsi et tu es sauvé ». Ayant entendu cela, Antoine eut beaucoup de joie et de courage »¹⁰¹⁰. Le travail des moines Coptes a une dimension sociale et caritative : « occupe-toi à

1009 L. TH.Leffort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, Réimpr.1966, première série, Codex Sahidique S1, p.8. Voir aussi Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, chapitre «Les démons du désert», Hachette, 1990, pp.196-207. Sur la place de l'aveu ou manifestation des «pensées» dans le monachisme primitif, voir Groupe De La Bussières, *Pratiques de la Confession, des pères du désert à Vatican II*, Quinze études d'histoire, Cerf, 1983, p.31.

1010 *Collection alphabétique*, Solesmes, 1981 A1

ton travail manuel pour que le pauvre trouve du pain, car l'oisiveté est la ruine de l'âme »¹⁰¹¹.

Ce travail manuel des moines coptes est l'héritage de leurs ancêtres, que ce soit la fabrication des nattes ou, à l'époque de la moisson, les travaux des champs, les moines allant tous ensemble moissonner contre salaire¹⁰¹². Le travail manuel occupe une place importante dans la vie des moines coptes. En cas de lassitude, le moine changeait d'activité. Ce changement aidait le moine à se débarrasser de la lourdeur du sommeil, c'est à dire que le travail, chez les moines coptes, avaient une dimension spirituelle¹⁰¹³. Le travail manuel, pour le moine copte, n'est pas un but en soi, mais un chemin vers l'acquisition des vertus. Dans le récit de la rencontre de saint Macaire avec saint Antoine, il est rapporté : « Quand vint le soir, Abba Antoine mit à tremper pour lui de petits rameaux de palmier. Abba Macaire lui dit : permets-moi d'en faire tremper pour moi aussi. Et Antoine lui dit : fais-en tremper. Macaire fit un grand fagot et le mit à tremper. Il s'assirent, s'entretenant de ce qui est utile à l'âme. Au

1011 Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au I^{er} siècle*, Hachette, Paris, 1993, p.111. Pour la place du travail manuel dans l'antiquité chrétienne et païenne, voir A. T. Geothegan, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture* (SCA 12), Washington, 1950. Il faut remarquer que les moines d'Egypte tenaient à honneur de tout devoir à leur travail, et on les trouvait rarement oisifs : «Je n'ai pas mangé un pain donné gratuitement», *Histoire Lausiaque*, 45. Ils vivent en tressant des cordes, ou en se louant pour la moisson.

1012 Dans la vie copte de saint Pacôme, nous lisons : «Un jour, il se fit qu'étant assis à travailler à une natte, un démon lui apparut déguisé. à l'époque de la moisson ils allèrent tous ensemble moissonner contre salaire.», Mgr L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes de saint Pacôme, et de ses premiers successeurs*, traduction Française, 1966, p.8 et 4. «Ce dernier point est bien mis en lumière par le fait qu'à l'époque chrétienne, Pacôme, originaire d'Esna en Haute-Egypte, établit une règle qui contraignait les moines au travail. Puis ils furent absorbés avec leur «vita activa» dans le monachisme d'Occident et unirent l'Egypte et l'Occident en les opposant tous deux à la «vita contemplativa» des ascètes grecs. Autrement dit, malgré la conscience intense qu'il avait de la mort, l'Egyptien a participé activement aux tâches de ce monde. En un mot comme en cent : il n'a rien créé de moins que la civilisation égyptienne, si riche et si imposante», Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984, p.255.

1013 Dans la vie copte de saint Pacôme, nous lisons : «Pacôme fit avec une grande obéissance ce que son père Abba Palamon lui avait ordonné. Puis, peu après le coucher du soleil, ils se mirent debout, prièrent et continuèrent à vieillir en bénissant Dieu et en exécutant leur travail manuel sans arrêt. Si le sommeil les accablait pendant qu'ils travaillaient, ils passaient à un autre travail manuel se débarrassant ainsi de la lourdeur du sommeil «*Vies coptes de saint Pacôme*», p.86

matin, le bienheureux Antoine en rentrant vit l'abondance du tressage d'Abba Macaire. Rempli d'admiration, il baisa les mains d'Abba Macaire, en lui disant : Que de vertus sont sorties de ces mains ». Cette traduction par le mot « vertus » ne correspond pas au texte copte qui comprend le mot « Choom Ⲫⲟⲩⲉ » qui veut, plutôt, dire «Force»¹⁰¹⁴.

1014 M. Chainé, Le Manuscrit de la Version Copte en dialecte Sahidique des «Apophthegmata Patrum», Le Caire, 1960, p.91.

CHAPITRE 8

Saint Pacôme, témoin de l'âme Egyptienne et père du cénobitisme

Chapitre 8

Saint Pacôme, témoin de l'âme Egyptienne et père du cénobitisme

Qu'est-ce que Pacôme ?

«Et il se fit, tandis que Théodore était seul à l'écart le cœur affligé, que deux frères apprirent qu'il était affligé. Ils se rendirent auprès de lui : « Dis-nous quelque chose ». Il leur répondit : « C'est bien moi maintenant qui ai besoin d'être consolé par un autre ». Ils lui dirent : « si tu nous exposes ta tristesse, nous te consolerons ». Et lui de leur dire : « Vous autres, vous n'êtes pas en état de me consoler à vous deux. Il n'y en a qu'un pour me consoler ». La parole qu'il leur avait dite, ils ne comprirent pas ce qu'elle signifiait. Pendant qu'il leur parlait encore, il regarda, et voici qu'une forme humaine s'assit à ses pieds et commença à lui parler. Elle avait l'air de mésestimer notre père Pacôme pour éprouver Théodore, en disant : « Qu'est-ce que Pacôme ? N'est ce pas un homme vulgaire qui ne sait rien ? » et lui s'indigna et dit : « Notre père Pacôme ne sait rien ! Diras-tu aussi des apôtres qu'ils ne savaient rien, parce qu'il est écrit à leur sujet qu'ils étaient des hommes vulgaires ne sachant pas écrire ¹⁰¹⁵. Car lui, il nous explique les mystères des Ecritures et nous

1015 *Actes des Apôtres*, 1V, 13. Le biographe de la *Vie Grecque de saint Pacôme* voit dans la vocation monastique de Pacôme la continuité de l'appel de Dieu à Abraham, aux prophètes et aux martyrs : «Vérité est la parole du Dieu qui a créé toutes choses, cette parole qu'il adresse à notre Père Abraham alors que celui-ci allait accomplir son acte de complaisance à Dieu, c'est-à-dire allait offrir en holocauste son fils unique, quand le Seigneur dit : «En vérité je te bénirai en bénédiction et je te multiplierai en multiplication , en aussi grand nombre que les astres du ciel» (Gen. 22,17), et encore : «En ta semence seront bénis en toi tous les peuples de la terre» (Gen. 22,18). Car Dieu, parlant après son serviteur Moïse et les autres prophètes, lorsqu'il est apparu comme homme et semence d'Abraham, a accompli la promesse de bénédiction adressée à tous les peuples, disant à ses disciples : «Allez, enseignez tous les peuples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt.28, 19). Les moines sont les successeurs des martyrs : «Et, tandis qu'une multitude de martyrs, à travers toute sortes de tortures diverses jusqu'à la mort, reçut la couronne avec Pierre l'archevêque d'Alexandrie, la foi dans le Christ s'accroissait outre

instruit des saintes Ecritures, comme il est écrit. En tout cas, il sait plus que toi ». Après qu'il eut dit cela, son interlocuteur lui donna le moyen de reconnaître qu'il était un ange du Seigneur »¹⁰¹⁶. Nous connaissons la vie de saint Pacôme et de ses successeurs immédiats grâce à un ensemble de biographies qui leur sont quasi contemporaines, et qui sont précieuses du fait que, divergeant sur le détail, elles sont cohérentes sur l'essentiel. La diversité du détail montre qu'il y a eu pluralité des sources mais la similitude sur l'essentiel montre qu'il y a accord entre les narrateurs¹⁰¹⁷. La place qu'occupait Pacôme dans la communauté était si grande, sa place comme père spirituel était si importante qu'à sa mort les moines se sentaient sans père : « comme les frères revenaient de la montagne dans un grand abattement et avec modestie, beaucoup d'entre eux disaient à leurs voisins : « Aujourd'hui réellement nous sommes devenus orphelins »¹⁰¹⁸. Cet attachement à la paternité est l'une de la caractéristique de l'âme copte héritée de l'Égypte ancienne.

mesure et se fortifiait en tout pays et île parmi les Eglises. C'est à partir de là qu'il commença aussi d'y avoir des ermitages et lieux d'ascèse de gens réputés pour leur chasteté et leur renoncement aux richesses. Quand donc ceux qui s'étaient convertis du paganisme à la vie monastique eurent vu les combats et la patience des martyrs, ils entreprirent de réformer leur vie, eux à propos desquels il a été dit : « Plongés dans le besoin, dans l'angoisse, dans l'affliction, errant dans les déserts, les montagnes, les grottes et les cavernes de la terre » (Hebr.11,37). Et ainsi, par une ascèse plus rude et dans une crainte de Dieu convenable, ils se mettaient à avoir, nuit et jour, devant les yeux non seulement le Christ crucifié, mais les martyrs qu'ils avaient vus soutenir de si grands combats ». Vie de saint Pacôme et de saint Théodore, *Les Moines d'Orient, La première vie Grecque de saint Pacôme, introduction Critique et Traduction par A. J Festugière*, Editions du Cerf, Paris, 1965, p.159-160. Pour plus des détails sur la vie de saint Pacôme, voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome II, pp.1849-1850.

1016 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p.31. Voir aussi J. Gribomont, Pachôme, *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Editions du Cerf, Paris, 1990, Tome II, pp.1849-1850.

1017 Armand Veilleux, «La Liturgie dans le cénobitisme Pacômien au quatrième siècle», *Studia Anselmiana*, Roma, 1968, voir en particulier le chapitre sur «Les Vies Coptes et Arabes de saint Pacôme», pp.36- 68. Ivan Gobry, *Les Moines en Occident, Tome I, De saint Antoine à saint Basile, Les Origines Orientales*, Fayard, 1985, pp.269-294.

1018 L.Th. Lefort, *Les Vies Coptes*..... p. 53. voir aussi, Armand Veilleux, La Liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle, *Studia Anselmana*, Roma, 1968, pp. 372-373. Pierre du Bourguet écrit de l'origine égyptienne du saint Pacôme : «Le pas en avant décisif est assez rapidement franchi par Pacôme, de 286 à 346, avec l'institution du cénobitisme (du grec κοινός βίος vie en commun). Païen de religion et vraisemblablement de formation littéraire pharaonique, il est, comme d'autres, recruté

Nous avons, parmi les plus anciens documents, quatre *Vies* en langue grecque, auxquelles il faut ajouter un groupe de fragments contenant des récits séparés, une en arabe et une en syriaque. Dès ses origines, au début de IV^e siècle, jusqu'au concile de Chalcédoine ¹⁰¹⁹, le monachisme Pacômien a joué un rôle important dans le christianisme égyptien. Théodore, le disciple préféré de saint Pacôme, aurait affirmé avoir entendu son maître déclarer un jour devant ses moines : «En Egypte, dans notre actuelle génération, je vois trois choses capitales prospères avec l'aide de Dieu et des hommes. La première est le bienheureux athlète le saint apa Athanase, archevêque d'Alexandrie, qui combat jusqu'à la mort pour la foi. La deuxième est notre saint père apa Antoine qui est la forme parfaite de la vie anachorétique. La troisième est cette congrégation, qui est le modèle pour quiconque désire réunir des âmes selon Dieu, afin de les aider jusqu'à ce qu'elles deviennent parfaites» ¹⁰²⁰. Nous voulons interroger la vie de Pacôme et de ses moines afin de trouver quelles étaient leurs idées religieuses et par conséquent, quelles étaient celles du

pour les armées de Constantin mais en est assez rapidement licencié. Il y reste assez pour être frappé par «la charité», entre eux et autour d'eux, déployée par ses camarades chrétiens ou par les familles chrétiennes qui les reçoivent», *Les Coptes*, Paris, 1992, p.52. Armand de Mendieta, dans son étude sur «Le système cénobitique basilien comparé au système pacômien», *Revue de l'histoire des religions*, 152, 1957, pp.31-80. a qualifié la personnalité de saint Pacôme en ces termes : «Assurément géniale, l'oeuvre de Pacôme le copte est avant tout pratique et concrète : sauver des griffes du diable des multitudes d'hommes, en fondant d'immenses monastères où l'on travaille sans répit et au maximum».

1019 P. Van Cawenberg, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (640)* ; Paris, Imprimerie Nationale, 1914, pp. 153-159. Armand Veilleux a signalé le caractère proprement copte du monachisme Pacômien : « Dans le tableau du monachisme au quatrième siècle, le cénobitisme pacômien tient une place à part et présente une couleur spéciale. Cela lui vient en partie, comme l'a noté H. Bacht, de ce qu'il n'a pas subi, ni dans la formation ni dans l'expression de sa spiritualité, l'influence ailleurs si forte d'Evagre. C'est sans doute à ce caractère particulier qu'il doit surtout d'avoir été pratiquement négligé par les auteurs ecclésiastiques de l'époque, et de n'être presque pas représenté dans les anciennes collections d'apophtegmes et les récits de pèlerins » «La Liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle», *Studia Anselmiana*, Roma, 1968, p. 11.

1020 Th. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, traduction Française, *Bibliothèque du Muséum*, Louvain, Reimpr. 1966, p.1. Antoine Guillaumont, *Aux Origines du Monachisme chrétien*, p. 110.

peuple dont ils étaient sortis ¹⁰²¹. Nous voudrions découvrir également l'âme égyptienne avant et après son baptême ¹⁰²².

Pacôme, un vrai Égyptien (286-346) ¹⁰²³

L'enfance

Si Antoine est né dans une famille chrétienne avec toutes les conséquences que cela implique, Pacôme est au contraire né dans une famille païenne, c'est-à-dire égyptienne non chrétienne de Latopolis en Thébaïde, appelée plus tard, Esna, en haute Egypte. «L'oreille du garçon est sur son dos, il écoute quand on le bat». La théorie générale de la pédagogie ainsi fixée une fois pour toute, les Egyptiens distinguaient différentes formes d'instruction. La plus répandue avait pour cadre la famille. Diodore raconte que les parents transmettaient aux enfants les éléments de leur métier. La tradition de l'enseignement paternel était si bien ancrée dans les usages que tous les traités didactiques sont présentés par leurs auteurs comme des conseils du père en fils ¹⁰²⁴. Le jeune Pacôme fut, à vingt ans, contraint de se soumettre à la conscription, ce qui n'était nullement pour lui plaire. En Egypte ancienne, la vie familiale était

1021 E. Amélineau, « Le Christianisme chez les Anciens Coptes », *Revue de l'Histoire des Religions*, J. 1 1886.n, pp. 308-345 et T. 15.1887. pp. 52-87.

1022 P. Van Cauwenberg, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de chalcédoine (451) jusque l'invasion arabe (640)*, Paris, Imprimerie. Nationale, 1914, pp. 153-159

1023 Pour la vie et les œuvres de Pacôme, voir J.Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise III*, Cerf, Paris, 1962, pp.227-234.

1024 Georges Posener, «Enseignement», *Dictionnaire de la civilisation Égyptienne*, p.105. Le conflit entre les traditions de l'Égypte ancienne et la nostalgie de l'enfant Pacôme pour une vie meilleure, est claire dans la Vie du saint : « Il arriva que l'enfant avaient accompagné ses parents à un temple pour sacrifier aux simulacres illusoire des démons du fleuve. Or, quand le prêtre chargé du sacrifice l'eut vu, il le fit chasser du lieu, pris de fureur et s'exclamant : «Chassez d'ici l'ennemi des dieux». A ces mots, ses parents furent en grande peine, voyant qu'il était l'ennemi des prétendus dieux, en réalité non existants, d'autant plus que, en d'autre occasions aussi, comme ils lui avaient donné à boire du vin des libations qu'on faisait là, l'enfant aussitôt avait vomi ce qu'il avait bu. » A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, p.160

très stable parce qu'une seule femme était considérée comme l'épouse légitime de l'homme, comme sa chère femme, la maîtresse de maison. A côté d'elle, nous apercevons, lorsqu'il nous arrive d'examiner de plus près le train de maison de gens de qualité, toutes sortes de chanteuses et d'autres servantes de la maison des femmes ¹⁰²⁵. Les inscriptions de l'Ancien Empire disent à la gloire des épouses qu'elles ont été honorées par leurs époux et le vieux livre de sagesse du vizir Ptahotep proclame sage celui qui s'est fondé une maison et hérite sa femme.

L'enfant reçoit naturellement sa première éducation auprès de sa mère, qui l'allaita pendant trois ans et la porte partout avec elle, tout comme le font encore les Egyptiennes d'aujourd'hui. A la période de l'enfance proprement dite, qui, sous le Nouvel Empire, était censée se clore, chez les garçons tout au moins, vers la quatrième année, succédait la période de l'éducation. Il était naturel qu'à cette époque l'éducation incombât au père, comme le montrent les dialogues entre père et fils en vogue dans la littérature didactique de l'Égypte. Cependant, dans la pratique, les enfants des gens de qualité quittaient souvent la maison dès leur jeunesse la plus tendre et étaient élevés dans le palais royal avec les enfants du souverain, ou bien ils devaient déjà commencer à se préparer à leur carrière de fonctionnaire, dans l'école d'une administration. Donc, à quatre ans, l'enfant est déjà scribe de la maison des livres, c'est-à-dire, dans le langage de l'Égypte ancienne, qu'il fréquente l'école¹⁰²⁶. Cette éducation comprenait, outre l'enseignement scientifique proprement dit, des exercices gymnastiques ainsi que la natation, et avant tout l'enseignement de la sagesse pratique, de la science de la vie et des

¹⁰²⁵ A. Erman, *La Civilisation Egyptienne*, Payot, Paris, 1984 en particulier le chapitre consacré à la famille en Égypte ancienne pp. 20 4-223. Pour la place de la femme dans la société égyptienne, voir, *Christiane Desroches Noblecourt*, Paris, 1986.

¹⁰²⁶ *Ibid*, p. 220.

φαλμοδια εθουαβ Ti psalmodia ethouab)¹⁰²⁹ où les fidèles empruntent leurs chants pendant toute l'année liturgique. L'âme copte est au fond une âme liturgique. La liturgie règle toute la vie des Coptes. Le premier chant (PIHOOS INHOUIT πιγοοοο ιηγουιτ) que l'Eglise copte a mit sur les livres de Moïse et du peuple d'Israël, raconte d'une façon très émouvante l'exode du peuple de Dieu du pays d'Egypte. A titre d'exemple citons les versets qui parlent du Pharaon et de son armée : «Le Seigneur est le gagnant dans les guerres de son peuple, le Seigneur a jeté les chars du Pharaon et toutes ses forces armées dans la mer. L'eau les a couverts et ils sont tombés dans l'abîme comme la pierre. Ta droite, Seigneur a été glorifiée par la force, ta main droite, mon Dieu, a opprimé tes ennemis». Le Copte voit dans son propre pays, quand il était idolâtre, l'ennemi de Dieu. Les Coptes sont prêts à condamner le Pharaon qui humiliait à la fois le peuple de Dieu et le peuple Egyptien. L'âme Copte ne connaît pas de nationalisme aveugle. Nous sommes loin du nationalisme arabo-musulman qui voit en Israël la cause de tous les malheurs. L'âme Copte peut bien distinguer entre la sagesse de Dieu et la folie des hommes¹⁰³⁰. En fait, une grande partie de la spiritualité du

1029 Η ψαλμοδια εθουαβ *Al Ipsalmodia Al Sanawia AL-Mokadasa*, Πιτχωυι ντε τιφαλμοδια εθουαβ PIGOMINTE TIPSALMODIA ETHOUAB, DIR-AL PARAMOUS AL –AMMER, pp.84-95. Voir aussi note 162 chapitre 7. Notons comment les moines coptes parlent de leur passé : dans le cas de saint Pacôme, il y a un passage très caractéristique dans son récit des traits de son enfance. Il s'agit de l'incident quand l'enfant Pacôme avait accompagné ses parents à un temple pour sacrifier aux simulacres illusoire des démons du fleuve. Or, quand le prêtre chargé du sacrifice l'eut vu, il le fit chasser du lieu, pris de fureur.

1030 En ce que concerne le conflit entre les traditions de l'Egypte ancienne «païenne» et le Christianisme naissant, Roger Rémondon, dans une étude qui est d'une importance capitale pour notre thèse, intitulée «*l'Egypte et la Suprême Résistance au Christianisme, Ve-VIIe siècle*», souligne : «A partir de Justinien, le paganisme n'est plus qu'une survivance, mais si tenace que, reprenant une constitution d'Arcadius et Honorius concernant la nomination des chefs des corporations d'ouvriers d'Etat à Alexandrie (Cod. Théod. XIV, 27,1), Justinien estime utile d'ajouter que ces chefs doivent être chrétiens (Cod. Just. 1.4. 5). Le paganisme est une survivance si tenace que certains égyptiens ont vraisemblance dû devenir musulmans sans passer par le christianisme. De même que la résistance des intellectuels d'Alexandrie s'alimente, en quelque sorte, au foyer de paganisme qu'est la Haute-Egypte, ce dernier, de même, ne peut lutter au Ve siècle, puis survivre au VIe et jusqu'à l'arrivée des Arabes que parce qu'il est entouré à l'Ouest, à l'Est et au Sud par la masse païenne des Barbares», *Bulletin de la Société Française d'archéologie orientale*, BIFAO, Le Caire, 51,1952, p.72. Le nationalisme égyptien était de nature culturelle et non

peuple copte vient de ses réflexions théologiques sur *l'Ancien Testament*, dans sa dimension théologique et anthropologique. L'auteur de la vie de Pacôme insiste sur le contraste entre la lumière du Christ et les ténèbres des idoles. Une autre remarque concerne le lien entre écrire l'histoire dans tous ses détails et rendre gloire à Dieu sans aucune séparation. C'est l'âme égyptienne dans l'admirable lumière du Christ.

A l'époque où naquit Pacôme, l'Égypte était sous la domination romaine. La culture grecque a pénétré quelque peu dans la province du Delta, mais presque pas dans la province de la Thébaïde¹⁰³¹. Saint Pacôme est né de parents païens «égyptiens» en Haute Égypte, dans la Thébaïde, en 292. Les récits de son enfance le montrent rejetant l'idolâtrie : «Il se fit qu'étant enfant ses parents l'emmenèrent quelque part sur le fleuve, afin de sacrifier à ceux qui sont dans les eaux. «Latopolis, «Esna» tire son nom d'un poisson appelé qui était l'objet d'un culte en Égypte ancienne». Lorsque le prêtre égyptien leva les yeux car c'était l'heure

pas de nature politique. Roger Rémondon, dans son étude que nous venons de citer, affirme l'existence d'une communauté d'intellectuels Grecs et Égyptiens avec, à sa tête, un Égyptien formé à Athènes : «En 476, Pamprépios revient en Égypte et fait le tour de ses amis : de grands espoirs se lèvent alors dans le parti païen. Le moment était venu où le christianisme se désagrègerait et disparaîtrait, et où la culture des païens pourrait reprendre. Les chefs de cette communauté se connaissent et s'aident les uns les autres : nous avons vu les liens personnels ou familiaux qui unissent les intellectuels d'Alexandrie à ceux d'Athènes. Nous avons vu aussi qu'au sein de cette communauté, les purs Égyptiens jouent un grand rôle. On peut se demander quels sont les mobiles psychologiques de cette résistance à la nouvelle religion. Il y a certes chez ces philosophes l'amoureux attachement de l'intelligence à la pensée antique, et le goût de la spéculation rationnelle. Mais il y a, surtout, et J. Maspero l'a excellemment démontré, le nationalisme égyptien alors en plein réveil, la nostalgie de l'antique Égypte, la fidélité aux traditions et à la religion des ancêtres», pp.66-67. La chose la plus importante dans l'étude de Roger Rémondon concerne Pacôme et ses moines dans leurs rapports avec la culture de l'Égypte ancienne : «il existe donc en Haute-Égypte, à la veille du Concile de Chalcédoine. Une minorité païenne convaincue ; préférant au baptême la fuite dans le désert. Et le désert est partout tenu par les Blemmyes, comme l'apprend à ses dépens un moine de Pacôme, qui était allé chercher des joncs un peu trop loin dans la vallée» p. 71; L'on trouve dans cette étude une bibliographie sur tous ces détails importants pour notre étude. Il faut remarquer que par la force des choses, les moines, luttant contre les Barbares, lesquels dévastent leurs congrégations, sont les alliés de l'Empire. Dans son panégyrique du praeses de thébaïde conservé dans le Manuser, Shenoudi déclare : «Il lutte pour les affaires des Empereurs, mais il lutte encore plus énergiquement pour les affaires de Dieu», cité par Roger Rémondon, p.74.

1031 J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, Le Caire, 1999.

de la célébration du sacrifice et s'écria : « chassez d'ici l'ennemi des dieux afin qu'ils cessent de s'irriter contre nous ; car ils ne montent pas à cause de lui ». Aussitôt ses parents le gourmandèrent : « Pourquoi les dieux sont-ils en colère contre toi ? L'enfant soupira vers Dieu et s'en alla à sa maison ».

« Un jour encore il arriva que ses parents l'emmenèrent avec eux au temple ¹⁰³², parce qu'ils allaient y offrir un sacrifice. Lorsqu'ils eurent terminés leurs dévotions ¹⁰³³ les parents du Pacôme lui donnèrent à boire du vin dont ils avaient fait des libations aux démons. Aussitôt il le rejeta vivement. Et ses parents étaient attristés à son sujet, parce que leurs dieux lui étaient hostiles » ¹⁰³⁴. Voilà le climat social et religieux où Pacôme grandissait ¹⁰³⁵.

Pacôme et L'école Egyptienne

Nous ne sommes pas en mesure de connaître précisément quel était le type d'éducation que Pacôme a pu avoir dans sa jeunesse. On aurait aimé voir un ouvrage sur l'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité qui étudie le monde égyptien ¹⁰³⁶. Pacôme passa au christianisme vers l'âge de 20 ans. Certaines biographes donnent ce petit détail intéressant pour notre étude : « ses parents le firent soigneusement instruire dans les Lettres égyptiennes ». Au Moyen Empire, nous savons qu'il existe dans la capitale une école qui prépare les futurs fonctionnaires. Les

1032 Serge Sauneron, « Temple Divin », *Dict. de civil. Egypt*, p. 281-283.

1033 Lefort, *Les vies coptes...*, p. 80.

1034 L.Th. Lefort, *Les vies coptes...*, p. 80

1035 H.D. Saffrey, « Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 31, 1985, pp. 3-19. Voir Jean Yoyotte, article « Poissons », *Dict. de civil. égyptienne*, pp. 225-227.

1036 Henri Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Le monde grec*, Ed. Du Seuil, 1994. Voir aussi R. Cribiore, *Writing, Teachers, and students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta, 1996.

filles ne vont pas à l'école et restent illettrées pour la plupart. Les études scolaires sont réservées aux garçons qui se destinent à la prêtrise et à la bureaucratie. L'enfant fréquente les classes pendant à peu près quatre ans et vers l'âge de dix ans entre en apprentissage. Comme de nos jours dans les médersas, les écoliers apprenaient à lire en psalmodiant en chœur des textes choisis. Pour les docteurs égyptiens comme pour les sages bibliques, savoir et vertu allaient de pair ¹⁰³⁷.

C'est donc pendant sa jeunesse, c'est à l'école, que Pacôme s'est initié à la vieille littérature autochtone. On sait que ce sont les exercices d'écoliers qui nous ont sauvé la plus grande partie de la littérature morale pharaonique ¹⁰³⁸ que nous possédons. On sait que les *enseignements d'Ani*, et *la Sagesse d'Amen-em-ope* figuraient parmi les manuels scolaires de la vieille Egypte. L. Th. Lefort part de ces données pour poser la question. Est-ce que par hasard l'hellénisation de l'Egypte aurait été beaucoup moins profonde que ne semble le faire croire la documentation unilatérale du papyrologue ¹⁰³⁹? *La sagesse d'Aménémopé*, est répartie en trente chapitres. Ces textes moralisateurs, offrent sans conteste de grands rapports avec la littérature de *l'Ancient testament*. Avec cette sagesse, nous atteignons à la perfection de la vie intérieure d'un individu. Rien d'étonnant alors à ce que les textes moraux de l'ensemble de l'Orient y puisent une grande partie de leur inspiration, et que *l'Ancien Testament*,

1037 Georges Posener, « Enseignement », *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, p.105-106. Pour plus d'information sur l'éducation et le programme scolaire en Egypte ancienne, voir Christiane Desroches Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Edition Stock, 1986, pp. 254-264. Citons à titre d'exemple en ce concerne l'école et le but de l'éducation en Egypte pharaonique : « L'éducation à l'école, mais aussi dans la famille, était un devoir essentiel pour les parents qui enseignaient à leurs enfants le respect du principe de Maât, l'obéissance aux règles du comportement protégeant de l'infraction qui viendrait troubler le cours naturel des choses. Il fallait préparer le futur adulte à une vie heureuse et communautaire, en un mot la vie de « celui qui se tait selon la Maât », de bonne conduite envers autrui et envers Dieu. », p.256

1038 L.Th. Lefort, « Pacôme et la Sagesse d'Amen-em-Opé », *Muséum*, 1927, 40, pp.65-74

1039 L.Th. Lefort, Saint Pacôme et Amen-em-opé, *Le Muséum*, 1927, 40, pp. 65-74. *Ibid*, p. 73.

pour ne pas citer que lui, n'y fasse de nombreux emprunts. Ce texte de la *sagesse d'Aménémopé* semble n'avoir jamais eu le caractère d'écriture sainte que revêtit la littérature sapientiale d'Israël, mais il faut reconnaître qu'elle a bien souvent des accents hébraïques et araméens¹⁰⁴⁰. Mais que l'on ne se trompe pas, l'Égypte, dans ce domaine, possède la priorité chronologique absolue. Et si ses valeurs religieuses diffèrent parfois de celles de ses voisins, elle n'en agissait pas moins, quoiqu'il ne s'agisse là que d'une morale d'intention, en laissant toujours à l'homme le libre arbitre et le soin de la morale établie. Nous voyons qu'il y est fait mention, à plusieurs reprises, du dieu *Thot* babouin, porteur de la balance, et nous trouvons ici, plus qu'ailleurs, la notion de droiture. «Le cœur de l'homme est le nez de *Thot*»¹⁰⁴¹ -par nez de Thot, entendez le long bec inquisiteur de *l'ibis*, second aspect animal dévolu au dieu, dont un des noms est «Celui qui fouille les âmes à l'aide de son bec». Tout comme cet échassier fouille la vase du Nil en quête de nourriture, l'homme doit travailler la pratique du respect de la vieillesse, les devoirs des jeunes envers les vieux. Avec la phrase : «Ne blasphème pas en présence des vieillards, sache que Rê est devant toi», nous voyons clairement l'aspect quasi divin de l'ancêtre. Des sentences, en tout point semblables à celles d'Aménémopé, se retrouvent dans les Proverbes de Salomon. Des phrases telles que « Se rassasier de son propre pain» ou «l'homme est fait d'argile et de paille, et dieu est son créateur»--- «Meilleure est la pauvreté dans

1040 André Lemaire, «Les Hébreux en Égypte», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp.36-40.

1041 Elisabeth Laffont, «Les Livres de Sagesse des pharaons», Gallimard, Paris, 1979, pp.105-107. Un des préceptes de Ptahhotep, le sage égyptien, nous révèle la place de l'homme éduqué dans la société égyptienne : «Si tu es humble et si tu fais partie de la suite d'un homme hautement considéré, oublie que cet homme a été humble autrefois. Ne sois pas arrogant envers lui à cause de ce que tu sais de son passé. La possession et la considération ne viennent pas d'elles-mêmes, c'est Dieu qui nous les accorde». Cité par Christiane Desroches Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, p.257. Voir aussi Jean Lévêque, «Sagesse égyptienne, sagesse biblique», *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Bayard, 2008, pp;159-164.

la main de dieu, que la richesse dans le magasin»¹⁰⁴². L'égyptologue Adolph Erman avance une thèse explicative de la pénétration du texte égyptien de la sagesse d'Aménémopé en Palestine. A la Basse-Epoque, l'Égypte arbitrait des colonies araméennes, à *Memphis* et Eléphantine entre autres. A. Erman, pense qu'une des nombreuses versions du texte qui circulait alors, dut se trouver entre les mains d'un Juif, qu'il l'a lue, et ne résista pas au plaisir de la traduire en araméen. Ce serait, pense Erman, cette traduction qui aurait servi de canevas au rédacteur des proverbes de *Salomon*¹⁰⁴³.

Sous quelle forme, en effet, se présentaient alors au jeune Pacôme les Lettres égyptiennes ? Toutes les sources sont d'accord pour nous dire, directement ou indirectement, que Pacôme ignora longtemps le grec. Il faut donc bien qu'enseignement et manuels aient été en langue égyptienne.

La Conversion de Pachôme

L'auteur de la vie de Pacôme (Pachôme, Παχωμιος en copte signifie le grand aigle) nous informe que, «peu après et quand prit fin la persécution¹⁰⁴⁴, Constantin le grand devint empereur et c'est lui qui devint le premier empereur chrétien parmi les empereurs romains. Il ne régnait pas depuis longtemps encore, lorsqu'un tyran de Perse l'attaqua dans l'intention de lui enlever l'empire. Aussitôt il émit dans toute l'étendue de son empire des ordres pour que l'on recrute des hommes grands et solides, afin de faire la guerre contre l'ennemi de Dieu. Le jeune Pacôme

1042 *Ibid*, p.106.

1043 *Ibid*, p. 107.

1044 Pour l'histoire des persécutions des chrétiens, voir «La dernière persécution et la paix de l'Eglise» *Nouvelle Histoire de l'Eglise, Des origines à Grégoire le grand, par Jean Daniélou et Henri Marrou*, Le Seuil, Paris, 1963, tome 1, pp.272-279.

lui aussi fut recruté, étant âgé de vingt ans. En fait il n'était pas trop solide, mais par suite de l'énorme quantité des besoins militaires, on le recruta, lui aussi avec les autres»¹⁰⁴⁵.

Pacôme n'a pas entendu la parole de Dieu dans une église de la Haute Egypte comme saint Antoine, mais il a vu la parole vivante incarnée dans la vie des chrétiens de l'époque. Les chrétiens de la Haute Egypte vivaient ce que saint Jean disait dans son première Epître : «ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du verbe de vie, car la vie s'est manifestée: nous l'avons vue, nous en rendons témoignage» (1:2). A la première étape du convoi, qui était à Thèbes, il fut surpris de se voir entouré, lui et ses compagnons, d'un groupe d'habitants porteurs de vivres et de paroles amicales. Qui étaient ces gens ? Il apprend que ce sont des chrétiens, et il se met toute de suite à les aimer et à les envier. Il comprend d'emblée ce qu'est la charité fraternelle, le service de Dieu, la pureté de la vie. A ce Dieu inconnu et déjà deviné, il fait voeu de se consacrer, pourvu qu'il échappe à la conscription : « Mon Dieu, s'écrit-il avec des accents que retrouvera spontanément Charles de Foucauld, si vous daignez me regarder favorablement, vous faire connaître à moi et me délivrer, je ne suivrai plus que votre seule volonté et, plein d'amour pour tous les hommes, conformément à vos ordres, je remplirai à leur égard tous les offices de la charité»¹⁰⁴⁶. C'est le témoignage de vie qui a touché le jeune Pacôme.

1045 TH. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, traduction Française, *Bibliothèque du Muséum*, Louvain, Reimpr. 1966, p, 1. Des chercheurs ont essayé de trouver un lien entre la conversion du Pacôme et sa future orientation monastique : «La circonstance même de sa conversion confère un aspect particulier à sa future orientation monastique, qui devait devenir le modèle le plus général de cet état de vie. Cet exemple de «charité» commande à la foi le radicalisme de sa conversion et la caractéristique d'apostolat communautaire propre à la vie intérieure personnelle qu'il va lui donner comme idéal ». Pierre du Bourguet, *Les Coptes*, p.52.

1046 TH. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Traduction Française, *Bibliothèque du Muséum*, Louvain Reimpr. 1966, p, 1.

Quand, avec ses compagnons de l'armée, il a été jeté en prison : «Le soir venu, des citoyens de cette ville apportèrent à la prison de pains et des vivres et ils forcèrent ceux qu'on avait recrutés à manger, parce qu'ils les voyaient plongés dans une grande affliction. Lorsque le jeune Pacôme les eut vu il s'adressa à ses compagnons : «Pourquoi ces gens nous traitent-ils avec cette grande humanité, alors qu'ils ne nous connaissent même pas ? ». Ils lui dirent : «ce sont des chrétiens, et ils nous traitent ainsi aimablement à cause du Dieu du ciel». Et lui, il se retira à l'écart et passa la nuit entière à prier devant Dieu en disant : «Mon Seigneur Jésus le Christ Dieu de tous les saints, puisse ta bonté m'atteindre rapidement, sauve-moi de cette tribulation et moi, de mon côté, je servirai le genre humain tous les jours de ma vie». A la seconde étape, Antinoé, le Dieu des chrétiens l'exauce : on apprend que l'empereur, ayant terminé la guerre pour laquelle il levait les troupes, ordonne de renvoyer les conscrits chez eux.

Il ne retourne pas chez les siens car il a soif d'être initié à cette religion qui le fascine. S'arrêtant à Schénésit (en grec Chenoboschion, aujourd'hui Kasr el-Sayed), il constate que la localité comporte une importante communauté chrétienne et il décide d'y demeurer mais, envahi déjà par le désir de la solitude, il se sent mal à l'aise parmi la population. Il y a, non loin de là, un temple païen abandonné, où officiaient naguère les prêtres de Sérapis. Pacôme en fait sa demeure ce qui explique que Pacôme ait été considéré étant l'un des descendants des reclus des Serapeum. Pacôme demeure dans le temple égyptien pour commencer sa vie ascétique, il cultive les terres avoisinantes, se nourrit des légumes qu'il récolte, et distribue le reste aux indigents ¹⁰⁴⁷.

1047 Ivan Gobry, *Les Moines en Occident*, p. 271.

Pacôme et les visions mystiques

Il faut signaler que les visions mystiques chez les Pères du désert coptes ne sont pas un but en soi. Les manifestations célestes, si j'ose dire, sont données, pour avoir une meilleure compréhension de l'actualité terrestre. En autres termes, la métaphysique, chez les Coptes, comme chez les anciens Egyptiens, est au service de la physique. Il ne s'agit pas d'abstractions gratuites, ni d'une sorte de fuite devant les questions fondamentales de la société. Dans un apophtegme copte, nous lisons : «Les vieillards ont dit : si tu vois un jeune homme s'élever au ciel par sa volonté propre «ετπε χυ περοτωω , saisis ses pieds, tire-le à terre, car ce ne lui est pas bon»¹⁰⁴⁸. L'apophtegme met en garde contre l'individualisme charismatique. L'instrumentation et l'individualisation des charismes n'ont pas servi la cause de l'Eglise à travers son histoire¹⁰⁴⁹. Ce n'est pas bon d'être charismatique et égoïste ! L'histoire est le meilleur témoin. Le charisme est au service de la communauté. C'est vrai que le monachisme est, au fond, un retour au paradis perdu, mais, et en même temps, il est un retour au monde pour servir le Christ en la personne du prochain¹⁰⁵⁰. Dans la vie de Pacôme, on remarque la quantité de visions que Pacôme recevait à chaque fois que sa vie suivait une nouvelle orientation¹⁰⁵¹. Cela pose la question entre Pacôme, ses moines venant de Thébaïde et leur passé égyptien païen.

1048 M. Chainé, *Le Manuscrit de la Version Copte en dialecte sahidique des «Apophtegmata Patrum»*, Le Caire, 1960, p.98 , n° 71.

1049 Henri Tinq *La leçon de «réforme» du cardinal Martini à son Eglise*, Le Monde, Jeudi 22 mai 2008, p.4.

1050 Voir « Retour au Paradis » La voie royale du désert, pp.331-335.

1051 Dans la Vie Grecque de saint Pacôme, nous lisons : « Pacôme ayant abordé en Haute Thébaïde, entra dans l'église d'un pays appelé Chénobochion. Il y fut instruit et baptisé. La nuit même ou il fut gratifié du sacrement, il eut une vision de songe. Il se voyait couvert d'une rosée céleste ; et comme la rosée s'était rassemblée à sa droite et s'y était coagulée en miel et que ce miel était tombé à terre, il entendit une voix lui dire : «Comprends ce qui se passe ; cela t'arrivera plus tard.» *Les moines d'Orient*, p.162.

Au début du IV^e siècle, une guerre de religion se menait sourdement dans les villages d'Égypte : Pour les philosophes, être vraiment Égyptien, c'est être païen ¹⁰⁵². Ainsi s'explique que ces farouches défenseurs du paganisme intellectuel, au Ve siècle, soient des Égyptiens, et que l'Égypte ait jusqu'au bout tenu sa place dans le combat ¹⁰⁵³. Les oracles étaient quelque chose de fréquent en Égypte. On consultait l'oracle de nuit, à la lueur des lampes au fond d'une crypte souterraine où coulait une source. Jamblique, au IV^e siècle, parle de cet oracle de Colophon, la ville la plus proche du temple de Claros, où le prophète rend ses oracles pour être visible des spectateurs présents.

Pacôme avait l'habitude de voir des visions célestes dont il ne se vantait pas. Au début de *la Vie de Pacôme* traduite du copte par Mgr Lefort «...parce que c'était une suggestion de l'Esprit du Seigneur, qui lui était venue à l'esprit ; car elle s'accordait avec les paroles à lui adressées par le personnage lumineux qui avait parlé devant lui. Son frère, en l'entendant parler, - il n'était, en effet, guère éloigné de lui -, lui dit : « Avec qui parles-tu, toi ? » car il ne voyait point celui qui lui parlait. Et, lui cachant la chose, Pacôme répondit : « Avec personne » ¹⁰⁵⁴. Les moines d'Égypte marquent un tournant dans l'histoire du pays.

Pacôme et le monachisme cénobitique

Après avoir été démobilisé de l'armée de Constantin, Pacôme s'installe dans un petit village du nom Shenesêt, où il trouva une communauté chrétienne : «La chose lui plut, et il s'installa en cet endroit, cultivant quelques légumes et des palmiers en vue de sa nourriture, soit

1052 R. Rémoudon, «L'Égypte et la suprême résistance au christianisme», *Bull. Instit. Français d'Archéologie orientale*, 51,1952, pp. 63-78.

1053 18 Jamblique, *De mysteriis*, 11, p. 124,10-126,4.

1054 L. TH. Lefort, *Les Vies Coptes*Première Série, *Codex Sahidique S1*p.2.

de celle d'un pauvre du village, soit d'un étranger qui viendrait à passer en barque ou sur la route. De fait il avait coutume de converser avec une foule de gens, si bien qu'ils abandonnaient leurs domicile, venaient et habitaient ce village à cause de la manière dont il les encourageait. C'est bien à cause de son attitude qu'une foule de gens habitèrent cet endroit»¹⁰⁵⁵.

Le mouvement monastique était jusqu'ici une sorte d'un mouvement charismatique. Chacun vivait comme il voulait, à condition que cela soit guidé par un ancien (Πατριάρχης). Pacôme est allé chercher un vieillard, un grand moine, installé en dehors du village, l'anachorète Palamon. Il est très intéressant de suivre le dialogue entre Pacôme et Palamon : « Pacôme se leva et se rendit à la demeure du saint Abba Palamon ¹⁰⁵⁶. Il frappa à la porte de sa demeure. Immédiatement le vieillard regarda par la lucarne, le vit et lui dit rudement : «Eh bien! Pourquoi frappes-tu ? » Son langage était un peu rude. Alors Pacôme lui dit: «je désire que tu me permettes de devenir moine auprès de toi, mon père». Le vieillard lui dit «cette chose que tu cherches n'est pas une chose simplement quelconque, du fait beaucoup d'hommes vinrent ici pour cette chose, et ils ne purent le supporter ; au contraire ils sont retournés honteusement en arrière, parce qu'ils n'ont pas voulu peiner dans la vertu. Pourtant l'Écriture nous l'ordonne en beaucoup de passages, nous exhortant à peiner dans des jeûnes, des veilles et de nombreuses prières, afin de nous sauver. Maintenant, donc, va, installe-toi dans ta demeure, tiens bien ce que tu as

¹⁰⁵⁵ Dans la préface à sa traduction de la Règle pacômienne, Jérôme écrit «Ceux-ci (Les moines de Tabennèses) ont, dans chacun de leurs monastères, des pères et des économes et des hebdomadaires et des serviteurs et des chefs des différentes maisons. Chaque maison a plus ou moins quarante frères qui obéissent au chef, et dans un monastère il y a trente ou quarante frères qui obéissent au chef, et dans un monastère il y a trente ou quarante maisons, selon le nombre des frères. Les maisons sont organisées, par groupes de trois au quatre, en tribus, pour aller ensemble au travail ou pour faire à tour de rôle le service hebdomadaire»

¹⁰⁵⁶ Sur le désert d'apa Palamon voir, « Th. Lefort, Les premiers monastères pacômiens. Exploration topographique», *Le Muséon*, 1939, pp. 383-387. Lefort, *Les vies Coptes*, p. 85.

saisi (Apoc, III, II), et tu seras honorable devant Dieu, ou viens, examine-toi en tous points pour savoir si tu es capable d'endurer, alors tu nous reviendras de nouveau, réellement, au moment où tu nous reviendras, nous sommes prêts, dans la mesure de notre faiblesse, à peiner avec toi jusqu'à ce que tu te connaisses toi-même»¹⁰⁵⁷.

La Règle Monastique avant La Règle

Dans le dialogue du Jeune Pacôme avec Palamon le vieillard, nous trouvons une sorte de règle monastique établie avant les règles de communautés bien organisées¹⁰⁵⁸.

Cette règle devait être transmise oralement du maître aux disciples, écoutons cette règle de la bouche du Palamon : «La règle du monachisme selon ce que nous ont appris nos devanciers, est la suivante : en tout temps nous passons la moitié de la nuit, même bien des fois du soir au matin, en veillant, en récitant les paroles de Dieu, et en faisant quantité de travaux manuels, en fil, en poil, en fibre de palmier, pour que le sommeil ne nous importune pas. Pour les besoins de la subsistance corporelle, ce qui excède nos besoins nous le donnons aux pauvres selon la parole de l'Apôtre, seulement pour que nous nous souvenions des pauvres (*Galat.*,

1057 Abba Antoine disait : «De même que les poissons crèvent s'ils demeurent trop longtemps hors de l'eau, de même les moines qui s'attardent hors de leur cellule ou passent leur temps avec les gens du monde se relâchent de l'intensité de leur paix intérieure. Il nous faut donc, comme le poisson vers la mer, nous hâter vers notre cellule, de peur que, nous attardant à l'extérieur, nous oublions notre vigilance intérieure. « P.G. 65 -78 : Antoine no 10= Guy, p.21. Voir aussi, J. Leclercq, « Pour une spiritualité de la cellule », *Collectanea Cisterciense* tome. 31, 1969, pp. 74-82. ; I. Hausherr, *L'hésychasme, Hésychasme et prières*, Rome, 1966, pp. 194-197.

1058 Dans la préface à sa traduction de la Règle pacômienne, Jérôme écrit «Les frères exercent un même métier, sont réunis dans une seule maison sous un seul chef : par exemple, ceux qui tissent des toiles de lin se trouvent ensemble, ceux qui tissent des nattes sont classés dans une famille et les tailleurs, les charpentiers, les foulons, les cordonniers sont gouvernés séparément par leurs chefs respectifs. Chaque semaine, ils présentent au père du monastère les comptes de leurs travaux». *Pachomiana Latina*, ed. A.Boon, Louvain 1932 (Règle de Saint Pacôme pp.1-74), voir « Érémitisme-Cénobitisme », *La voie royale du désert*, pp.71-74. Voir aussi, Saint Grégoire de Nazianze, Oratio XI, III, panégyrique de saint Basile, 62, cité par Pl. Detaille, *L'Évangile au désert*, Cerf, 1965, p.36.

11, 10). Manger de l'huile, boire du vin, manger des mets cuits, sont chose absolument inconnue parmi nous ¹⁰⁵⁹.

En tout temps nous jeûnons jusqu'au soir, quotidiennement pendant les jours d'été, tous les deux ou tous les trois jours pendant l'hiver. Quant à la règle de la collecte : soixante oraisons le jour, cinquante la nuit, sans compter les jaculatoires que nous faisons afin de n'être pas menteurs, puisqu'on nous a ordonné de prier sans cesse (1^{er} Thess. V, 17), et que celui d'entre vous qui est dans la peine prie (Jacq. V, 13). Notre Seigneur Jésus Christ également ordonne à ses disciples : priez afin de ne pas entrer en tentation (Matt., XXVI, 41) parce que la prière est la mère de toutes les vertus. Maintenant donc, voici que je t'ai appris la loi du monachisme, quant à toi, va, examine-toi en tous points. Si tu es capable de faire ce que je t'ai appris et si tu ne retournes pas timidement en arrière, alors nous nous réjouissons avec toi».

La vie cénobitique selon Pacôme.

L'innovation que Pacôme apporte au monachisme est la vie en commun. Parallèlement à l'érémisme, va se développer en Orient un genre de vie monastique où la vie de communauté aura une plus grande place. Après avoir fait l'apprentissage de la vie érémitique auprès de Palémon, Pacôme va fonder en Thébaïde des coenobia ¹⁰⁶⁰. Personne n'a pas parlé à Pacôme de cette vie communautaire, c'est au cours d'une vision que Pacôme décida d'agir de cette façon pour le salut des âmes : « ... Il se fit qu'après avoir eu la vision, par laquelle on lui avait révélé

¹⁰⁵⁹ Dans l'Antiquité comme encore de nos jours, le pain est la nourriture essentielle de l'Égyptien, voir Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, 1990, en particulier le chapitre VI intitulé « Le Régime Alimentaire » pp.75-94.

¹⁰⁶⁰ P. Cousin, *Précis d'Histoire monastique*, Paris, 1958, pp.55-85.

de travailler les âmes humaines afin de les présenter pures à Dieu ¹⁰⁶¹, ses frères se mirent alors à agrandir le local qu'ils habitaient de façon à le disposer comme un petit couvent, c'était, en effet, conforme à la règle qui lui avait été fixée de recevoir quiconque viendrait à lui pour demeurer auprès de lui et mener avec lui la vie anachorétique ¹⁰⁶².

Nous devrions nous poser la question suivante : en quoi consiste l'innovation dans la vie des moines Pacômiens ; en quoi continuent-ils certaines pratiques égyptiennes anciennes au sein de leur vie chrétienne ? Nous allons essayer de d'esquisser ces traits de l'âme de l'Égypte dans la vie de Pacôme et ses moines.

Pacôme et l'âme copte:

Pacôme est un égyptien qui incarne en lui les traits caractéristiques de l'âme égyptienne. Parallèlement à l'érémisme, va se développer en Orient un genre de vie monastique où la vie de communauté aura une plus grande place et c'est Pacôme qui fonde en Thébaïde des *Coenobia*

1061 « Vous –mêmes, qui étiez devenus jadis des étrangers et des ennemis, par vos pensées et vos oeuvres mauvaises, voici qu'à présent il (Le Seigneur) vous a réconciliés dans son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui saints, sans tache et sans reproche» *Épître de saint Paul aux Colossiens, 1 : 22.*

1062 L. Th. Lefort, *Les vies Coptes de saint Pacôme, Codex Sahidique S1, P.3.* «Au moment où se développait l'anachorétisme dans les provinces septentrionales de l'Égypte, au sud, le copte Pacôme implantait la seconde forme du monachisme, le cénobitisme ou la vie monastique proprement dite. Né de parents païens, il se convertit à l'âge de vingt ans et demanda sa formation ascétique à l'ermite Palémon. Vers 320, il créa le premier grand Coenobium ou monastère de vie commune, à Tabennèse, près de Dendara en Thébaïde, sur la rive droite du Nil. Il poursuivit cette entreprise en fondant par la suite huit autres monastères pour hommes et deux pour femmes sur l'ensemble desquels il exerça l'autorité d'un abbé général. Le point important de son oeuvre ne fut pas seulement de faire habiter les moines ensemble, car des groupements de ce genre existaient avant lui, mais de créer une communauté authentique et de donner la première règle conçue dans le sens d'un esprit de communauté, d'uniformité, de pauvreté, d'obéissance et de discrétion. C'est ainsi qu'il devint le fondateur du cénobitisme, la forme de la vie monastique qui devait s'étendre à travers le monde entier et se perpétuer jusqu'à notre temps» J.Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, tome ,III, Ed. Cerf, Paris, 1962, p.227.

*Κιονόβιος*¹⁰⁶³. Pacôme à la fin de sa vie, réunit auprès de lui tous les frères et leur parla, comme autrefois *Samuel* avait parlé au peuple pour lui faire toutes ses recommandations. Lui aussi s'adressa à eux en disant : « Je pense, mes frères et mes fils que mon heure est arrivée de prendre le chemin de toute la terre «cette expression qui est typiquement égyptienne veut dire que l'heure de la mort est arrivée, comme l'ont fait tous mes pères. Je n'ai jamais rendu à quelqu'un le mal pour le mal ni n'ai jamais insulté quelqu'un qui m'avait insulté par impatience ou colère, mais je l'instruisais plutôt avec patience et je lui disais : que tu pêches contre moi qui suis un homme comme toi, cela n'est rien, seulement garde-toi de pécher contre Dieu qui t'a créé. Jamais je ne suis, non plus, indigné quand quelqu'un m'adressait un reproche fondé, même si c'était un petit qui m'adressait des reproches, au contraire j'acceptais son reproche pour Dieu, comme si c'était le Seigneur qui me l'adressait. Quand j'étais sur le point de partir vers une localité ou un monastère, je n'en suis jamais venu à dire comme détenteur de l'autorité : Donnez-moi un âne que je le monte ; au contraire, je m'en allais à pied avec reconnaissance et humilité. Si l'un d'entre vous, après que je m'étais mis en route, courait derrière moi avec un âne pour que je le montasse, quand je savais que mon corps était souffrant et que c'était un cas de nécessité, je le lui prenais, mais quand je me savais exempt de maladie, je ne l'acceptais pas. Quand au manger, au boire, aux onctions et aux autres satisfactions corporelles, vous n'êtes pas sans savoir ce qu'il en est de chacune d'elles, comme je vous l'ai dit précédemment ». Les égyptologues ne peuvent se défendre

1063 P.Cousin, *Précis d'Histoire monastique*, Paris, 1958, p.55 et ss. Les anciennes coutumes égyptiennes sont présentes dans la vie des moines Pacômiens : « Lorsqu'un moine pacômien décédait, les frères célébraient en grande pompe ses funérailles. Celles-ci comprenaient plusieurs éléments et, autant que nous puissions juger par les nombreux récits que nous possédons, étaient réglées par un rituel assez précis qui devait s'enraciner à la fois dans les traditions ecclésiastiques coptes et dans les anciennes coutumes égyptiennes», Armand Veilleux, *La Liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle*, Roma 1968, p. 379.

de comparer cette confession toute négative avec la confession négative *du Livre des Morts* de l'ancienne Egypte ¹⁰⁶⁴.

François Daumas écrivait dans son ouvrage *La civilisation de l'Égypte Pharaonique*, sur les traits caractéristiques de l'âme égyptienne : «Que furent, dans l'ancienne Egypte, les contacts des fidèles avec leurs dieux ou avec Dieu ? Pouvons-nous approcher de plus près les démarches intérieures de l'âme dans ses mouvements les plus secrets en présence du divin ? Toute une série de documents miraculeusement préservés permettent justement apprécier la vie intérieure des Egyptiens et montrent qu'ils gravirent au moins les premiers échelons d'une véritable vie mystique» ¹⁰⁶⁵.

Le premier pas vers le perfectionnement spirituel date du moment où l'homme est conscient de sa responsabilité. L'idée qu'il sera jugé sur ses actes a joué dans la découverte de ce sentiment un rôle capital. Or le jugement de l'âme apparaît dans l'Ancien Empire. Un contemporain du roi Neferkarê écrit dans sa biographie :

« J'ai dit ce qui était parfait et répété ce qu'on aimait. Jamais je n'ai dit de mal à un puissant contre quelque homme que ce soit, parce que je désirais que mon nom fut parfait en présence du dieu grand ». Plus tard, sous le roi Téli, un autre précise :

« J'ai dit la vérité et ai mis la vérité en pratique (.....) J'ai sauvé le malheureux de la main de plus puissant que lui, lorsque j'en ai eu la puissance. J'ai donné du pain à l'affamé, dès vêtements à qui était nu ; J'ai fait aborder les autres dans ma barque. J'ai creusé une tombe pour qui

1064 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes de Saint Pacôme*

1065 F. Daumas, *La Civilisation de l'Égypte Pharaonique*, Arthaud, Paris, 1997, pp. 294-309.

n'avait pas du fils. J'ai fait un bateau pour qui n'avait pas de bateau. J'ai vénéré mon père, j'ai été tendre pour ma mère et j'ai élevé leurs enfants. La perfection de l'idéal moral est évidemment liée dans ces passages à la notion de responsabilité qui résulte du jugement. Mais la chose n'est pas encore dite avec précision à l'Ancien Empire. Au contraire, dans l'Enseignement pour le roi Merikarê, composé par le roi Akhtoès, le jugement est expressément promis à l'homme et son caractère inéluctable est souligné :

Lorsque les membres du tribunal sont en train de juger les misérables,

Tu sais qu'ils ne sont pas point tendres

Au jour où ils jugent les malheureux,

A l'heure où ils remplissent leur rôle.

Ne joue point à l'habile homme,

Et ne te fie pas à la longueur des années,

Parce qu'ils voient toute la durée de la vie comme une heure.

Quand l'homme demeure seul après le trépas.

Ses actions sont placées à côté de lui en tas

S'il atteint (la mort) sans avoir péché,

Il demeurera là-bas sans cesse comme un dieu,

Marchant librement comme les Seigneurs de l'éternité ¹⁰⁶⁶.

1066 *Ibid*, 298.

Dans le texte de la *Vie Sahidique de Pacôme*, il y a des gestes et des comportements qui représentent des survivances authentiques de l'âme égyptienne dans le christianisme naissant et en particulier le monachisme. Les survivances égyptiennes dans le monachisme ne se limitent pas aux conceptions théoriques mais il y a derrière les théories des petites gestes. Dans *la Vie Sahidique de Pacôme*, nous lisons : « Pendant qu'il disait cela, Théodore était assis à peu de distance, la figure plongée entre ses jambes et pleurait »¹⁰⁶⁷. « La figure plongée entre ses jambes », est l'expression et l'attitude bien égyptienne, puisque' on trouve exactement la même formule dans les *Mémoires de Sinouhé*¹⁰⁶⁸.

La relation des Egyptiens avec le corps des défunts est l'un des traits caractéristiques de l'âme égyptienne. Les moines d'Antoine ont caché son corps pour que personne ne l'emporte en Egypte pour le déposer dans une maison. Ainsi font les moines de Pacôme. «lorsqu'ils furent redescendus de la montagne, Théodore prit avec lui, cette nuit-là, trois frères ; ils enlevèrent le corps de la place où on l'avait inhumé et le déposèrent avec Papnoute frère de Théodore, et comptable de la congrégation. Et jusqu'aujourd'hui personne ne connaît la place où il se trouve»¹⁰⁶⁹.

Les égyptologues¹⁰⁷⁰ ont constaté l'existence de la momification, un rituel funéraire égyptien, chez les moines coptes. Siegfried Morenz écrit : « Le but de la momification, qui pendant toute l'histoire égyptienne domina les rites funéraires, même à l'époque chrétienne, quoique un peu

1067 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes*..... p.47.

1068 Gustave Maspero, *Les mémoires de Sinouhi*

1069 L. Th. Lefort, *Les Vies Coptes*..... p. 51.

1070 *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984, p.259.

moins et d'une façon différente, fut encore pratiquée par les moines. Son but, dis-je, était bien de garantir l'intégrité du corps ».

CONCLUSION

Conclusion

Tout peuple apporte sa part à l'édification et au progrès de l'histoire de l'humanité. Celle des Coptes, longtemps méconnue, se révèle des plus dignes d'attention. Sur certains points, elle est même éminente. Ce peuple le doit à sa position géographique, au passé dont il a hérité, à un appel intérieur qui a fait école, à une ténacité qui ne peut qu'être bénéfique à son pays. Si appauvri et si piétiné qu'il fût, il restait l'héritier d'une des civilisations antiques les plus riches en qualité dont l'histoire s'est déroulée durant la continuité la plus longue possible. C'est cette continuité que nous avons essayé de tracer à travers l'une des ses manifestations spirituelles. Il s'agit d'une spiritualité, la plus inculturée, équilibrée et la plus approfondie du monde antique tardif. Le peuple égyptien était prédisposé à accueillir cette forme de spiritualité. Le peuple égyptien, à savoir les Coptes, ont accueilli le message chrétien jusqu'au niveau mystique, inspirateur de formes de vie donnée à Dieu, par l'érémisme et le cénobitisme. L'Égypte est devenue le berceau du mouvement monastique copte qui a fleuri dans le désert égyptien et dont les graines ont germé sous toutes les latitudes. L'Égypte est devenue la terre d'élection du monachisme chrétien.

Notre but dans cette thèse consiste à suivre ce phénomène tellement chrétien en ce concerne la vocation évangélique, mais tellement enraciné dans la culture locale du pays. Grâce à cette interaction entre la culture égyptienne et le message chrétien, on n'a jamais, à notre connaissance, douté de l'égyptianisation du christianisme ce qui nous donne le droit de chercher les survivances probables de l'Égypte pharaonique au sein de nos textes monastiques. Nous avons essayé aussi d'analyser le comportement et les petits gestes des grands personnages chrétiens issus du sol égyptien proprement dit. Ces trois Coptes – Athanase, Antoine et

Pacôme ont successivement et respectivement esquissé, tracé et, pour le dernier, accentué les structures de ce mouvement qui a marqué très tôt profondément le Proche-Orient et l'Europe, puis tous les continents où s'est implantée la foi chrétienne. Ces moines coptes sont représentatifs de l'esprit et par conséquent, des populations coptes, dont le mouvement monastique est, en grande partie, un des fruits authentiques. Il est certain que le paysage égyptien, celui des déserts environnant l'étroite vallée du Nil et celui du fleuve rythmant lui-même la vie quotidienne des Egyptiens, était encore ce qui avait le moins changé et représentait donc l'élément le plus propice à conditionner et orienter la vie des hommes qui y résidaient. Le phénomène monastique est assurément le domaine dans lequel les survivances de l'Egypte ancienne sont les plus vivaces. Ces survivances ont l'avantage de se trouver dans le milieu naturel, comme le désert, le fleuve du Nil et les tombeaux mais elles ont bien dépassé le niveau de la nature, pour se retrouver dans les comportements humains des Egyptiens. En ce concerne le domaine anthropologique, nous nous sommes attaché à démontrer la continuité notable de certaines comportements et expression se rapportant aux sens et à la mentalité, notamment la place du coeur dans l'Egypte ancienne et le monachisme chrétien. Sur le plan des moeurs et des traditions qui appartiennent au patrimoine socioculturel égyptien, les funérailles et, indirectement, la vision des Coptes de la mort, suivent de très près les modèles des moines et de leurs ancêtres païens.

L'un des grands spécialistes du monachisme, Lucien Regnault, a posé la question sur les raisons de l'épanouissement de ce phénomène monastique en Egypte en ces termes directs et précis ; « Pourquoi l'Egypte » ?¹⁰⁷¹ Nous avons jugé bon, pour finir, de laisser la parole aux

1071 Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Hachette, Paris, 1990, pp.25-30.

savants de l’Égypte pharaonique et chrétienne : «Le monachisme est un phénomène universel qui n’est pas ailleurs propre au christianisme. Mais pourquoi est-ce en Égypte que se produit au IV^e siècle, l’événement nouveau dont nous venons de parler, l’exode au cœur de désert, et que cet évènement ait eu très vite un retentissement extraordinaire dans tout le monde chrétien doit nous interroger. Lucien Regnault donne, pour réponse à ces questions quatre points de repère que nous avons essayé d’éclaircir à travers notre thèse. Nous ne croyons pas avoir épuisé le sujet qui pourrait bien donner envie à d’autres chercheurs de « fouiller » dans le domaine de l’histoire du christianisme copte. Ces points sont les suivants :

Le peuple égyptien est un peuple profondément religieux.

Les Égyptiens ont des qualités et vertus humaines très enracinées dans leur culture.

L’Égyptien est très attaché à sa terre et à sa famille.

Les Égyptiens sont très sociables et ouverts.

Les Égyptiens ont donné à la recherche moderne un exemple d’inculturation qui vaut la peine d’être étudié à fond.

Le sujet qui a attiré notre attention dans cette thèse est *les Apophtegmes* des Pères des Désert. Il s’agit d’une collection des paroles des Anciens qui reflètent la vie au quotidien des moines coptes. Il faut étudier davantage l’humanisme égyptien dans sa dimension chrétienne et le mode de vie des moines coptes.

Un des points que mérite d’être traité d’une façon plus approfondie concerne les rapports, au sein du mouvement monastique, entre les

charismatiques et l'Institution. Autrement dit la relation entre les spirituels et les administrateurs, entre la théologie de l'histoire et l'histoire de la théologie. L'institution ecclésiastique devrait comprendre la parole johannique «l'Esprit souffle où il veut». L'Eglise a besoin, pour pouvoir faire face aux défis de l'angoisse d'aujourd'hui et l'incertitude de demain, de renouveler sa compréhension de l'appel apocalyptique «L'Esprit et l'Epoux disent : «Viens» Que celui qui entend dise : «Viens» Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie, gratuitement».

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

SOURCES

E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés documents, coptes et arabes inédits, publiés et traduits par E. AMÉLINEAU*, Paris : Leroux, 1889.

G.-J.M. BARTELINK, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, No 400, Paris, 1994.

R. BASSET, *Le Synaxaire Arabe Jacobite, Patrologie Orientalise*, t. XVI, Paris, 1922.

M. CHAINE, *Le Manuscrit de la Version Copte en dialecte Sahidique des «APOPHTEGMATA PATRUM»*, Le Caire 1960.

R. DRAGUET, *La Vie primitive de S. Antoine conservée en Syriaque* (CSCO 417-418)

G. GARITTE, *Saint Antonii Vitae versio sahidica* ; (CSCO 117-118), Louvain, 1967.

G. GARITTE, *Fragments coptes de la vie de saint Antoine*, CSCO, 118, Louvain, 1949.

G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la version latine inédite*, Bruxelles, 1939.

FR. E. GOUTAGNY, *La voie royale du désert, lecture thématique des apophtegmes des pères du désert*, Editions désIris, «la Fresquièrre» Abbaye Notre-Dame des Dombes, 1995.

A.GUILLAUMONT, *The Gospel according to Thomas, Coptic Text Established and Translated*, E.J. BRILL, 1976.

J. C. GUY, *Les Apophtegmata Patrum*, dans *Théologie de la Vie Monastique*, Paris, 1961 pp. 73-83.

F. HALKIN, *Acts inédits de Saint Marc. Analecta Bollandiana*, 87, Bruxelles, 1969, pp.343-371.

JÉRÔME, *Trois Vies de Moines (Paul, Malchus, Hilarion), texte critique établi par Edgardo M. Morles et Pierre Leclerc*, éd. du Cerf, Paris, 2007.

C. LALOUETTE, *Textes Sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, UNESCO, Paris, 1984.

L.TH. LEFORT, *Les Vies Coptes de Saint Pâchome et de ses premiers successeurs*, traduction Française Louvain, 1948.

L.TH. LEFORT, *S. Pachômii Vitae, Sahidice Scriptae*, (CSCO 89), Lovanii, 1965.

L.TH. LEFORT, *Saint Pachomii vita boharice Scripta*, Corpus Scripturum Christianorum Orientaurum, 89, 1925.

L.TH. LEFORT, *Un texte original de la règle de saint Pachôme, compte-rendu, l'Académie des Inscriptions des Belles – Lettres*, Paris, 1919.

L.TH. LEFORT, *La règle de saint Pachôme, Nouveaux fragments coptes*, Muséon 48, 1935, pp.75-80.

PLUTARQUE, *Isis et Osiris, traduction nouvelle avec Avant-propos, Prolégomènes et Notes par Mario Meunier Ed. de la Maisnie*, Paris, 1987.

D. L. RENGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert*, Solesmes, 1966.

D. L. RENGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, recueil de Jean Pélage*, Solesmes, 1966.

D. L. RENGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, Collection alphabétique*, Solesmes, 1981.

D. L. RENGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert, troisième recueil*, Solesmes, 1976.

D. L. RENGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert, Série des Anonymes*, Solesmes, 1985.

R. REMONDON, «*L’Egypte et la suprême résistance au christianisme*», dans, *Bulletin de l’Institut Français Archéologie Oriental*, Le Caire, 1952.

M. RONCAGLIA, *Histoire de l’Eglise Copte*, Liban, 1985.

S. RUBENSON, *The letters of saint Antony*, Lund University Press, Sweden, 1990.

M. TADDIEU, *Ecrits Gnostiques*, ⲉⲛⲁⲓⲧ ⲛⲓⲙⲉⲣⲓⲟⲟⲩⲉ Codex de Berlin, Ed. du Cerf, Paris, 1984.

T. VIVIAN, *The Coptic Sayings of Saint Macaire of Egypt. Translation with introduction*, dans, *Cisterian Studies Quarterly* 35 (2000), pp. 499-523.

ETUDES

M. AMALADOSS, *The Asian Jesus, ISPCK, Delhi 2005 (traduction française, Jésus Asiatique)*, Presses de la renaissance, Paris, 2007)

A. BARUCQ, *L'Expression de la louange Divine et de la prière dans la Bible et en Egypte*, Institut français d'Archéologie Orientale, tome XXXI11, Le Caire, MCMLXII.

A. S. ATTYA, *History of Eastern Christianity*, U.S.A. 1968.

S. A. AL-ASSIOUTY, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam*, Letouzey –Ané, Paris, 1989.

E. AMELINEAU, *La religion chez les anciens Coptes. Extrait de la Revue d'Histoire des Religions*, Paris, 1887, 4, p.26.

E. AMELINEAU, *Les Moines Egyptiens. Vie de Schenoudi*, Paris, 1889.

E. AMELINEAU, *La Géographie de l'Égypte à l'Époque Copte*, Paris, 1893, Osnabruck, rééd. 1973.

E. C. AMELINEAU, *Annales du Musée Guimet*, Paris, 1887.

Andre BARUCQ et Francois DAUMAS, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Ed. du Cerf, Paris, 1980.

M. ARKOUN, *L'Islam, hier-demain*, Paris, 1978.

J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale. Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Paris, 1980.

J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Editions du Rocher, 2003.

R.P.H. BACHT, *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961.

A. BADAWY, «*L'art copte et les influences égyptiennes*». Publications de la Société d'Archéologie Copte. Le Caire, 1940.

J. BARDY, *Le patriotisme égyptien*, dans, *La Revue d'Histoire Ecclesiastique*, XLV, pp.5-24, Louvain, 1950.

T. BARNES, *Angels of Light or Mystic Initiate. The problem of the Life of Antony*, *Journal of Theological Studies*, 37, pp. 353-368, 1986.

J. P. BARTELINK, «*Les rapports entre les moines et l'épiscopat d'Alexandrie*», *Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, 1987.

H. I. BELL, *Egypt from Alexander the Great to the Arab conquest*, Cairo, 1954.

H. I. BELL, *Evidences of Christianity in Egypt during the Roman period*, dans, *Harvard Theological Review*, 1944.

M. BENOIT et A. SIMON, *Le judaïsme et le christianisme antique*, P.U.F, Paris, 1985.

M. BERNAL, *Black ATHINA, the Afrosiastic Roots of classical civilisation*, volume II : The Archeological and Documentary Evidence, New Jersey, 1991.

L. W. BERNARD, «*Dating athanasius, Vita Antonii*», dans, *Vigilae Christiane*, 1974 pp. 169-175.

J.L. BERNARD, *Histoire secrète de l’Egypte*, Albin Michel, Paris, 1983.

D. BESSE, «*D’ou viennent les moines ?*», *Revue Ascétique et Mystique*, 1901.

Phil. BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (415-491), de l’histoire à la Géographie, Ecclésiologie*, Ecole Française de Rome, 2006.

F. BONARDEL, *L’hermétisme*, P.U.F, Paris, 1985.

D.G. BOSTOCK, «*Egyptian influence on Origen*», dans, *Origeniana*, Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973), dirigé par H. Cruzel-G. Lomiento-J. Rius-

Camps, Università di Bari, Istituto di Letteratura cristiana antica, 1975, pp. 243-256.

P. BEAUCHAMP, «*Le récit biblique et les cultures du monde*», dans, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp.137-232.

P. BRAGUET, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, Ed. du Cerf, Paris, 1967, rééd.1988.

P. BRIGHT, *The church as house of truth in the Letters of Antony of Egypt*, L. PERRONE, (éd.), dans *Origeniana Octava, Origen and the Alexandrian tradition*, Leuven University, 2003.

W. S. BLACKMANN, *Les Fellahs de la Haute –Egypte –vie religieuse, sociale, et économique –Le présent et les survivances anciennes*, Paris, 1948.

D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332av.-641 ap. J,-C.)*, Paris, 1964.

G. BONNEAU, *Prophétisme et Institution dans le Christianisme Primitif*, Médiaspaul, Paris, 1998.

O. BRANDLY, *Survivances Egyptiennes dans la littérature homilétique copte*, Mémoire de Maîtrise à la Sorbonne, Paris, 1993.

J.H. BREASTED, *The down of conscience*, New York, 1935.

P. BRIGHT, «*The church as House of truth in the Letters of Antony of Egypt*», L. PERRONE (éd) dans, *Origeniana Octava, Origen*

and the Alexandrian tradition, Leuven University, Peeters, 2003, pp.977-986.

C. BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec S. Antoine. Suivi de la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, Paris, éd. du Cerf, 2003.

P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983.

P. BROWN, *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence*, dans, *Le christianisme primitif*, Ed; Gallimard, 1995.

P. L. BOUYER, *La Vie de saint Antoine, Spiritualité & Orientale*, no. 22, Abbaye de Belle Fontaine 1977.

E. C. BUTTER, *The Lousiac history; questions of text*, dans, *Journal of Theological Studies*, vol.XX11, pp. 21-35. Oxford, 1921.

P. CANIVET, *Le Monachisme Syrien, selon Théodoret de Cyr*, Théologie Historique tome 42, Editions Beauchésne, 1977.

CH. CANNUYER, *Les Coptes*, Paris, 1990.

S. CARRUTH, osb, *A Place Apart : Reflections on desert as Monastic Space*, Tjurunga 58, 2001.

C. CHAILLOT, *The Coptic Orthodox church, Inter – Orthodoxe Dialogue*, Paris 2005.

J. F. CHAMPOLLION, *Lettres et Journaux écrits pendant le voyage en Egypte*, 1986.

J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford, 1961.

COPTIC STUDIES, *in Honour of Walter Edwing Crum*, Boston, 1950.

M. CHOAT, *The Development and Usage of Terms for Monk in Late Antique Egypt*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45, 2002.

D. B. CHRISTIE, *The word in the desert*, Oxford, 1993.

Y. CONGAR, «*Les religions non bibliques sont-elles des médiations de salut ?*» *Annales de Tantar*, 1973-1974, pp.77-101 (repris dans *Essais œcuméniques, Les hommes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Centurion 1984, pp.271-296)

G. R. COQUIN, *Evolution du monachisme égyptien*, dans, *Le Monde Copte*, Limoges, 1993, pp.15-24.

G. R. COQUIN, *L'évolution de la vie monastique*, dans, *Dossiers Histoire et Archéologie*, Paris, 1988, pp. 60-65.

G. R. COQUIN, *Cours inédits à la Sorbonne sur le monachisme égyptien*, 1991.

G. R. COQUIN, *Un demi-feuillet retrouvé des vies coptes de Pacôme*, dans, *Analecta Bollandiana*, 1984, tome, 102, pp. 213-219.

L. C. L. CRISTIANI, *Cassien, la spiritualité du désert*, st. Wandrille, 1946.

W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939.

F. CUMONT, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937.

P. DERCHAIN, «*La religion égyptienne*», dans *Histoire des religions, Encyclopédie de la Pléiade (sous la direction d'Henri Charles Puech)*, Paris, Leroux, éd. 1929.

P. DESEILLE, *L'Évangile au Désert*, Paris, 1985.

E. R. DODDS, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse, Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin, trad. de l'anglais*, Paris, La pensée sauvage, 1979.(1er éd. Anglaise : Cambridge University Press, 1965).

F. DAUMAS, «*Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne* », dans *Magies des Extrêmes (Études carmélitaines)*, Paris, 1952.

F. DAUMAS, *Philon d'Alexandrie, De Vita Contemplativa, Introduction et notes*, Ed. du Cerf, Paris, 1963.

F. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, rééd. 1982.

F. DAUMAS, «*La littérature copte est-elle susceptible de nous fournir des documents historiques* », *Cahiers de la bibliothèque copte*, 1, Paris, 1983.

J. DORESSE, *Les Livres secrets de l'Égypte*, éditions du Rocher, Paris, 1984.

E. DRIOTON, « *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne* », extrait de *Kyrilliana, Etudes variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie*, Le Caire, 1947.

E. DRIOTON, « *Paganisme égyptien et Monachisme* », dans, *Extrait de la Revue des Conférences françaises en Orient*, Le Caire, 1948.

P. DU BOURGUET, « *Survivances pharaoniques dans quelques tissus coptes du Musée du Louvre* », *Papyrus* 41, 1952.

P. DU BOURGUET, « *Pierre d'attente dans l'Égypte antique dans le monachisme chrétien* », *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, 1988.

P. DU BOURGUET, *Les Coptes*, coll. « *Que sais – je ?* », PUF, Paris, 1988.

I.H. ELMASRY, *Introduction in the Coptic Church*, Dar El-Alam El-Arabi, Cairo, 1977.

M. FEDOU, *Christianisme et Religion païennes, dans le Contre Celse d'Origène*, *Théologie Historique*, Paris, 1988.

G. GABRA, M. E.-KRAUS, *The Treasures of Coptic ART, in the Coptic museum of old Cairo*, American university of Cairo, Cairo, 2006.

C. GEFFRE, *Le Christianisme au Risque de l'Interprétation*, éditions du Cerf, 1988.

C. GEFRE, *Passion de l'homme passion de Dieu*, éditions du Cerf, 1991.

C. GEFRE, *Un Nouvel âge de la théologie*, Paris, 1987.

C. GEFRE, «*La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*», *Islamochristianisme* 11, 1985, pp.115-133.

J. GREISH, *La Crise Contemporaine, Du Modernisme à la Crise herméneutiques*, 1973.

I. GOBRY, *Les Moines en Occident, De saint Antoine à saint Basile*, Fayard, Paris, 1985.

F. E. GOUTAGNY, *La voie royale du désert, Lecture thématique des apophtegmes des pères du désert*, Editions DésIris, Paris, 1995.

J. G. GOYON, *Rituels Funéraires de l'ancienne Egypte*, Paris, 1972.

B. GRANIC, *L'acte de fondation d'un monastère dans les provinces grecques du bas-Empire au Ve et VIe siècle*, dans, *Mélanges Charles Dichl*, Paris, 1930 pp.101-105.

G. G. GRIFFITHS, «*A note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athenaeums*», dans, *Studia Patristica*, vol. 2, 1987.

C. W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its origins to 451*, Leyde, 1990.

G. GRIMAL, *Histoire de l'Egypte*, éd. Paris, 1988.

GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession, Des pères du désert à Vatican II, Quinze études d'histoire*, Ed. du Cerf, Paris, 1983.

A. GUILLAUMONT, « *La conception du désert chez les moines d'Égypte* », dans, *Les Mystiques du désert - session de l'Association des Amis de Sémanque*, 1979.

A. GUILLAUMONT, « *Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte* », dans, *Hommage à François DAUMAS*, Montpellier, 1986.

A. GUILLAUMONT, *Études sur la Spiritualité de l'Orient chrétien*, No 66, 1996.

A. GUILLAUMONT, *Les sens du nom du cœur dans l'antiquité, Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, 1950.

A. GUILLAUMONT, *Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, tome. 2, Paris, art. "Cor est Cordis affectus", col. 2281-2288.

A. GUILLAUMONT, *Les origines du Monachisme chrétien*, Paris, 1979.

G. GUILLAUMONT, « *Le démon dans la plus ancienne littérature monastique* », *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et Mystique*, 111, Paris, 1954.

J. E. GOEHRING, *The Provenance of the Nag-Hammadi Codices once more*, dans : *Studia Patristica XXXV*, Oxford, 1999, Leuven, Peeters, 2001, pp.234-253.

PH. GOBILLOT, « *Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte* », dans, *Recherches des Sciences Religieuses* 10, 1920, pp. 302-354 ; 11 ; 1921, pp.29-86. 168-213.328-361 ; 12, 1922 pp.46-68.

A. HILHORST, *The Wisdom of Egypt, Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuis*, Brill, Leiden. Boston, 2005.

P. JOUGUET, « *Le rôle d'Alexandrie* », dans *Trois Etudes sur l'Hellénisme*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1944.

P. JOUGUET, *L'Hellénisation de l'Égypte*,

L. REGNAULT, *La vie Quotidienne des Pères en Égypte au IV^e siècle*, Hachette, 1990.

M. BERNAL, Black ATHENA, *The Afro-asiatic Roots of Classical Civilisation*, vol. II : The archaeological and Documentary Evidence, USA, 1991.

D.G. BOSTOCK, « *Egyptian influence on Origen* », dans, *Origeniana, premier colloque international des études origéniennes* (Montserrat, 1^{er}-21 septembre 1973) dirigé par H. CROUZEL - G. LOMIENTO - J. RIUS-CAMPS, Università di Bari, Istituto di Letteratura cristiana antica, 1975, pp. 243-256.

A. MARTIN, « *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle* » (328-373), Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1996.

A. MARTIN, «*Les Relations entre le Monachisme Egyptien et l'Institution Ecclésiastique au IVe Siècle*», dans, *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2-4, 2004, edited by A. CAMPLANI and G. FILORAMO, Peeters, Leuven, Paris, 2007 pp.13-46.

O. F. A. MEINARDUS, *Christians in Egypt*, The American university Press, Cairo, New York, 2006.

S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1984.

C. DESROCHES-NOBLECOURT, *La femme au temps des pharaons*, Ed. Stock, Paris, 1986.

D. JASPER, *The Sacred desert, religion, Literature, Art, and Culture*, Oxford, 2004.

JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'Espérance*, Plon, Rome, 1994.

CH. KANNENGIESSER, *Origen's Doctrine transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, dans, *Le Perrone (éd) Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Leuven University, 2003.

L. KEIMER, «*L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert*», dans, *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 26, 1941.

A. M. KUZNETSOVA, *Demons versus saints in the Early Eastern orthodox Monasticism*, dans, *Scrinium, Revue de Patrologie, et d'hagiographie Critique et d'histoire ecclésiastique*, tome 2, Saint-Pétersbourg, 2006.

A. F. KHOUZAM, *La Langue Egyptienne au moyen âge, Le manuscrit Copte 44 de Paris de la Bibliothèque Nationale de France*, Volume I, l'Harmattan, 2002.

J. LACARRIERE, *Les hommes ivres de Dieu*, Fayard, Paris, 1975.

P. LABIB, « *Egyptian survivals in the Nag-Hammadi Library* », dans, *Nag-Hammadi and Gnosis*, Ed. R. Mc. L. Wilson, Leiden, 1978.

P. DE LABRIOLLE, *La Réaction Païenne, étude de la polémique antichrétienne du I e au VIe siècle*, Paris, 1948.

P. LADEUZE, *Etude du cénobitisme Pachômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve siècle*, Louvain, 1898.

T. O. LAMBDIN, *Introduction to Sahidic Coptic*, USA, 1983.

E. E. LARKIN, *Desert Spirituality* - Review for Religions 61, 2002.

J. LEBRETON, *Les origines du monachisme et de la mystique chrétienne*, dans, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1924.

G. M. LEE, *Eusebius on saint Mark and the beginnings of christianity in Egypt*, dans, *Studia Patristica*, Berlin, 1975, V.V11, part I, pp.422-431.

G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique ; traduction avec introduction, notices et commentaires*, Paris, 1949, rééd. 1988.

L.T. LEFORT, « *Saint Pachôme et Aménémope* », Muséon 40, 1927.

L. TH. LEFORT, *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*, Bruxelles, 1931.

J.P. LEVET, « *Ce qu'il a aimé* », une culture de la foi chez Polycarpe de Smyrne et Ignace d'Antioche », dans, *Connaissance des Pères de l'Eglise*, no 86, 2002, pp.2-8.

J.P. LEVET, « *Un Savant d'Alexandrie : Eratosthène (IIIe siècle Avant J-C.) Un Regard d'aujourd'hui* », Le Monde Copte, 1997, pp.45-58.

J. P. LEVET, *Note sur L'Afro-Asiatique*, le Monde Copte, 1997.

D. J - P. LONGREAT, *Paroles d'un moine en chemin*, Albin-Michel, 2005.

J. LONGTON, *Fils d'Abraham*, éditions Brepols, 1987.

H. de LUBAC, « *Les religions humaines d'après les Pères* », dans, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp.120-167.

B. LAYTON, *A Coptic Grammar, with chrestomathy and Glossary, Sahidic Dialect*, Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2000.

P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et Géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, pp.81-84.

A. MARTIN, *L'Égypte et la chôra égyptienne au IV^e siècle*, dans, *Revue des Etudes Augustiniennes*, XXV1, 2, Paris, 1979, pp.3-26.

A. MARTIN, «*Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*», Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, Rome, 1996.

F. M. AL-MASKIN, *الرهبة القبطية في عصر القديس أنبا مقار* (*Le monachisme copte à l'époque de saint Macaire*), Le Caire, 1972.

S. MORENZ, *La Religion Égyptienne*, Paris 1962.

H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion, a Study of his role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1967.

TH. H. Patrick, *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, Fisher Park Press, USA, 1996.

B. A. PEARSON, *The Roots of Egyptian Christianity, The institute for Antiquity and Christianity*, Claremont Graduate School, Claremont, California, U.S.A. 1986.

A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien*, PUF, Paris, 1972.

A. VEILLEUX, *O.C.S.O. La Liturgie dans le Cénobitisme Pacômien au Quatrième Siècle*, Roma, 1968.

R. REMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme, (Ve-VII^e siècles)*, BIFAO, 51, Le Caire, 1952.

M. P. RONCALGIA, *Histoire de l'Eglise Copte*, tome 1, Librairie st. Paul, Beyrouth-Jounieh, LIBAN, 1985.

A. SADEK, « *Du désert des Pharaons au désert des Anachorètes* », dans, *Le Monde Copte*, Limoges, 1993, pp.5-14.

A. SADEK, « *Mais qui sont donc les Coptes ?* », dans, *Le Monde Copte*, Limoges, 1995, pp.5-14.

A. SADEK, «*Du Copte aux Hiéroglyphes*» : *Jalons Historiques*, dans, *Le Monde Copte*, Limoges, 1994, pp.21-24.

A. SADEK, «*L'Egypte, Les Hébreux et la Bible : une histoire mouvementée*», dans, *Le Monde Copte*, no 23, Limoges, 1993, pp.5-21.

A. et B. SADEK, *L'Incarnation de la Lumière, Le renouveau iconographique copte à travers l'Œuvre d'Isaac Fanous*, *Le Monde Copte*, Limoges, 2000, pp.29-31.

A. SADEK, «*La religion de l'Ancienne Egypte a préparé la voie au christianisme*», dans, *Le Monde Copte*, no 9, 1980, pp.20

A. SADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Gerstenberg Verlag. Hildesheim 1987.

Y. SAID, *Le Monachisme au quatrième et au cinquième siècle dans la haute Egypte et l'œuvre de Chenouté*, Thèse de Doctorat (en grec), Thessalonique, 1999.

H. D. SAFFREY, *Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive*, dans, *Revue des études augustiniennes*, Paris, 1984, pp; 3-19.

A. SELIM, *Αντικυβερνητικές θεσεις στην Αιγυπτο απο 284 – 451*, A; C; Thèse du Doctorat, Athènes, Grèce, 1984.

S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Perséa, Paris, 1988.

S. SAUNERON, «*les songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne*», dans, *Les Songes et interprétation, Sources Orientales*, 2, 1959, 46-52.

W. K. SIMPSON, *The Literature of Ancient Egypt, An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*, New Haven and London, Yale University Press, 1973.

R. M. SHOUCRI, *la Babylone d'Egypte et la première Epitre de l'Apôtre Pierre*, dans, *Le Monde Copte*, no 17, Limoges, pp.9-10.

A. SMITH, *The origins of the Christian mystical tradition, From Plato to Denys the areopagete*, Oxford, 1990.

S. G. PETERS, O. S. b, *Lire les Pères de l'Eglise, Cours de Patrologie*, de A. G. HAMMAN, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.

B. A. PEARSON, *The Roots of Egyptian Chraistianity*, Philadelphia, The institute for Antiquity and Christianity, Philadelphia, USA, 1986.

E. PETERSON, «*Le problème du nationalisme dans le christianisme des premiers siècles*», dans, J. DANÉLOU, *Les anges et leur mission*.

A. PIANKOFF, *Le «cœur» dans les textes égyptiens*, Paris, 1930.

A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien (325-395)*, PUF, 1972.

G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, rééd. 1988.

J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris 1962, tome III, pp. 215-275.

K. RAHNER, «*Jésus-Christ dans les religions non chrétiennes*», dans, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme (trad. de l'allemand)*, Paris, Ed. du Centurion, 1983, pp. 348-359.

L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Paris, 1990.

Th. ROMER, *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Bayard, Paris, 2008.

A. VEILLEUX, «*Monasticism and Gnosis*», dans, *The Roots of Egyptian Christianity*, USA, 1986 pp.271-306.

B. VERMANDER, *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Z. ZABA, *Les Maximes de Ptahotep*, Prague, 1950.

INDEX

Index des noms propres

A

Aaron, 9, 279
 Abraham, 9, 17, 20, 36, 121, 159, 202, 222, 276-278, 309, 313-315, 331, 334, 348, 354, 425
 Alexandre le Grand, 15, 25, 53, 139, 163
 Ambroise, 38, 284
 Aménémopé, 77, 270-272, 434-436
 Amon, 30, 169, 304, 361
 Amoun, 43, 104, 135, 137
 Antoine, 7-10, 18-20, 22, 28-29, 42-46, 61, 63, 66, 72-73, 79-80, 82-84, 87, 93-95, 98-102, 106, 109, 117-122, 126, 128-131, 134-135, 137, 139, 147, 152, 154, 156-158, 160, 162, 169, 184, 189, 227-228, 235, 241, 245, 247, 250, 256, 259, 264, 266, 283, 288, 290, 293-295, 297-298, 305-306, 308, 313, 317-325, 327-335, 337-342, 344, 347-348, 350, 353-355, 362-363, 366-368, 370-372, 374-375, 381, 384, 388, 390, 392, 394-395, 404, 411-423, 426-428, 430, 437, 442, 448, 451
 Apollonios, 197
 Apollos, 189, 205-208, 212
 Arsène, 100, 138, 248, 275, 344, 370, 384, 386
 Athanase, 20, 44, 46, 63, 65, 78, 87, 92-93, 95, 98-102, 119, 121, 128-130, 139, 201, 228, 247, 283, 296, 317, 319-321, 324-325, 328, 330-339, 344, 347, 362, 366, 370-371, 375, 381, 388, 390, 392, 411, 416-417, 419, 427, 451
 Aton, 30
 Augustin, 38, 93, 129, 181, 417

B

Basile, 8, 28, 38, 61, 65-66, 84, 106, 128, 160, 178, 243, 284-287, 296, 324-325, 347, 353, 388, 395, 426, 430, 442
 Benoît, 29, 32, 40-41, 61, 84, 124, 153, 192, 206, 236, 242, 337
 Bonaparte, 75, 154-155

Bouddha, 159

C

Calvin, 61
 Cénobitisme, 106, 442
 Champollion, 75, 111, 154-155, 258, 280

D

Didyme d'Alexandrie, 190
 Dioclétien, 30, 42, 47-48, 84, 156, 321
 Diodore de Sicile, 26, 281

E

Esséniens, 59, 64, 79, 175, 266
 Eusèbe de Césarée, 174-176, 182, 216, 224, 265, 285, 297, 336
 Evagre, 49, 102, 107-108, 121, 126, 129, 177, 196-197, 235, 241-245, 337, 427

F

Flinders Petrie, 24, 160

G

Grégoire de Nazianze, 93, 243, 296-297, 300, 442

H

Hérodote, 12, 17-18, 114, 144-146, 148, 151, 154, 171, 174, 179, 206, 261, 280, 289
 Horapollon, 6

I

Ignace, 34-35, 37, 51, 84, 142, 364, 385
 Imhotep, 271-272, 329
 Isis, 10, 30, 49, 164, 172, 184, 263-264

J

Jean, 9-10, 12, 14, 25, 32, 35, 38-40, 51-52, 58, 61-62, 64, 75-76, 89, 92, 100, 102-105, 107, 111, 126, 129, 136, 144, 149, 151, 154-156, 160, 162, 166, 170, 176, 181, 184, 188, 191, 197-199, 206, 208, 214-215, 225,

229, 235, 238-239, 241, 245, 249, 258, 260, 267, 269-270, 274, 279, 287, 302, 308, 311, 313-314, 325, 328, 337, 341-346, 349, 354, 356-358, 360, 362-364, 380, 407, 417, 430, 433, 435-437

Jean Chrysostome, 38, 107, 197

Jérémie, 9, 160, 164, 277, 314

Job, 9

Juif, 208, 213, 270, 279, 283, 436

L

Lausus, 107

Luther, 61

M

Macaire, 19-20, 43, 84, 98, 100, 104, 120, 134-137, 169, 171, 243, 245, 251, 264, 290-291, 323, 350-352, 354, 378, 383-384, 386, 422-423

Marc, 93, 105, 176, 188, 191, 216-224, 243, 259, 261, 318, 366

Matta el-Meskine, 19

Moïse, 153, 175, 202, 248, 267-268, 275-276, 278-280, 282-283, 285-287, 292, 308, 351, 375

N

Nietzsche, 39

O

Origène, 6, 28, 38, 89, 105, 121, 144, 188, 190, 195, 209, 218, 224, 226, 232, 242, 244, 282-284, 286-287, 296, 299-301, 324, 335, 341, 364

Osiris, 10, 30, 156, 164, 262-263, 347, 355, 358, 364, 376-377, 381

P

Pacôme, 20, 28, 43-44, 72, 77-78, 80, 84, 101-102, 105-108, 110, 117, 122-127, 132-133, 147, 154, 160-161, 163-164, 167, 183, 232, 244, 246-247, 259, 272, 308, 323, 331-332, 359, 368, 390, 420-422, 425-428, 430-434, 436-446, 448, 452

Palamon, 126, 422, 441-442

Palladios, 7, 9, 107-109, 126-128, 144, 160, 223, 282-283, 362, 413

Paphnoutios, 44

Paul, 9-10, 12, 20, 34, 39, 61-62, 65-66, 83, 99, 105, 112, 126, 128-129, 131, 184, 188, 192, 204-207, 209-212, 217, 219, 225, 237-239, 258, 267, 286, 298, 319-320, 342, 363, 373, 380, 444

Paul de Thèbes, 20, 83, 258, 319-320

Philon d'Alexandrie, 25, 80, 172-174, 179, 181, 266, 344

Pierre, 7, 9-10, 21, 24-25, 30, 35, 47, 56, 58, 77, 80-86, 109, 113, 115, 130, 152, 159, 173, 203, 207, 209, 214-221, 256, 260, 274, 290, 292, 304, 324, 329, 331, 345, 373, 425-426, 437

Poemen, 148, 229, 291-292, 328, 343, 348, 368

Pythagore, 63, 108, 139, 366

R

Reclus, 164

Rufin, 7, 197, 353

S

Septime Sévère, 42, 44, 226

Sérapis, 81, 160, 163-164, 166-168, 215, 222, 263, 430, 438

Shenouda III, 14, 28, 128, 218, 261, 332

Shenouti 160

T

Tertullien, 171, 293

Théodore, 125-126, 247, 306, 323, 332, 425-427, 448

Théodoret de Cyr, 152

Théonas, 70, 205

Thérapeutes, 27, 59, 64, 79-81, 161-162, 164, 172-179, 181-183, 188, 266

V

Vatican II, 32, 52, 57-58, 62, 421

W

Weingarten, 63, 66, 162, 166-167

Wycliffe, 61

Index des noms de lieux

A

Alexandrie, 6, 10, 13, 15, 18-21, 23, 25, 38, 44, 47, 49, 53, 56, 63, 65, 73-74, 78, 80-81, 92, 98-100, 109, 111, 113-114, 116, 119, 121, 125, 128-129, 139, 144, 147, 156, 164, 172-174, 176-177, 179, 181-182, 188-191, 193-196, 199, 201-202, 204-209, 211-213, 215-218, 221-223, 225-229, 232, 235-236, 242, 245, 259, 261, 265-266, 271, 279, 282-283, 286, 297, 299, 317, 320, 325, 331-332, 334-335, 340-341, 344, 347, 352, 390, 392-393, 410, 419, 425, 427, 431-432
 Al-Moharrak, 199-200
 Arabie, 21, 315
 Arsinoé, 44, 152, 190
 Assiout, 18, 160, 199, 201
 Assouan, 18

B

Beni-Hassan, 74

D

Damanhour, 18, 135, 137
 Deir el-Bahari, 46
 Delta, 135-137, 149, 152-153, 191, 205, 271, 278, 357, 359, 364, 432
 Désert, 9, 11, 19, 29, 49, 86, 102, 104, 109, 136, 162, 177, 186, 249, 259, 269, 289, 293, 305, 315, 331, 342, 351, 354, 356, 358, 362-363, 453

E

Edfou, 18
 Eléphantine, 81, 436
 Esna, 18, 351, 422, 428, 430, 432
 Ethiopie, 21, 217

F

Fayoum, 18, 24-27, 73, 190, 213, 227

I

Inde, 21, 152-153, 159, 172

K

Kellia, 107, 134-137, 353, 358

L

Latopolis, 44, 323, 428, 430, 432

M

Maréotide, 27, 179
 Memphis, 16, 25, 111, 146, 160, 162-164, 166-167, 170, 179, 220, 436

N

Nitrie, 107, 127, 135-137, 171, 182, 243, 352-354

O

Ombo, 18

R

Rhakôtis, 227, 229
 Rome, 44, 58, 62, 64-65, 78, 84, 128, 130, 173, 191, 208, 211, 215-216, 218-220, 224, 232, 279, 298-299, 329, 337, 384, 442

S

Sammalout, 18
 Sammanoud, 18
 Saqqarah, 25, 79, 351
 Scété, 19, 102-103, 107, 121, 136-138, 153, 171, 244, 248, 251, 291, 301, 314, 352-353, 363, 369, 386, 388

T

Tabennèse, 444
 Thébaïde, 116, 125, 167, 171, 190, 198, 226, 368, 428, 432, 439, 443-444
 Thèbes, 20, 25, 83, 168-170, 231, 258, 319-320, 345, 437
 Thmuis, 318

W

Wadi Natroun, 135