

281
EVA



SOURCES CHRÉTIENNES

N° 514

[ÉVAGRE LE PONTIQUE]

**CHAPITRES
DES
DISCIPLES D'ÉVAGRE**

*ÉDITION PRINCEPS DU TEXTE GREC
INTRODUCTION, TRADUCTION, NOTES ET INDEX*

PAR

Paul GÉHIN

Directeur de recherche au CNRS

Ouvrage publié avec le concours de l'Œuvre d'Orient

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LA TOUR-MAUBOURG, PARIS
2007

La publication de cet ouvrage a été préparée
avec le concours de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(U.M.R. 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique)
<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

*La révision du présent volume
a été assurée par Yasmine ECH CHAEL*

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2007
<http://www.editionsducerf.fr>
ISBN : 978-2-204-08468-0
ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

Les *Chapitres des disciples d'Évagre* ont été découverts par Eurydice Lappa-Zizica en cataloguant les manuscrits grecs anciens du Musée Bénaki d'Athènes¹. La collection de manuscrits du Musée est constituée de deux fonds, un fonds propre comprenant les manuscrits d'Antonis Bénaki et de Damianos Kyriazis, et le fonds des Échangeables (Ταμείο Ανταλλαξιμων), qui rassemble des manuscrits rapportés d'Asie Mineure et de Thrace Orientale, à la suite du transfert de populations décidé par le Traité de Lausanne (juillet 1923). C'est dans le manuscrit 72 de ce fonds des Échangeables qu'E. Zizica a eu la chance de découvrir une collection de 198 *képhalaia* attribués à des disciples d'Évagre. Après la découverte de la version syriaque S² des *Képhalaia gnostica* par Antoine Guillaumont dans les années 1950, qui a profondément renouvelé les études évagriennes, cette découverte apportait un nouvel élément du puzzle évagrien. Elle confirmait l'importance de cet auteur et révélait explicitement le rôle joué par certains disciples dans la diffusion de l'œuvre et de la pensée du Pontique. La découverte fut annoncée par Joseph Paramelle dans un article de *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976), paru en fait en 1978. Dans cet article, le Père Paramelle ne se contentait

1. Le Musée Bénaki possède plus de 400 manuscrits, certains dans d'autres langues que le grec. Le catalogage entrepris sous l'égide de l'IRHT par E. Lappa-Zizica et M. Rizou-Couroupou n'a porté que sur les manuscrits grecs anciens, antérieurs à l'an 1500, soit 114 manuscrits.

pas de présenter la collection, d'en livrer quelques échantillons et de souligner les difficultés que posait l'édition, mais pouvait aussi établir que ces *Chapitres* étaient une des sources principales des *IV Centuries sur la charité* de Maxime le Confesseur. J. Paramelle a en outre consacré à ces *Chapitres* la seconde heure de son Séminaire de l'année 1978-1979 à l'École Pratique des Hautes Études (V^e Section). Dans un article parallèle de la même livraison de *Parole de l'Orient*, A. Guillaumont montrait que la collection n'était pas entièrement inconnue en syriaque et publiait huit chapitres syriaques explicitement attribués à ces Disciples.

Le Père Paramelle avait établi une édition provisoire de ces *Chapitres*, avant de nous transmettre le dossier. Malgré toutes les recherches menées dans les manuscrits ascétiques, nous n'avons pas rencontré d'autre témoin complet de la collection. En revanche, nous avons découvert qu'elle avait connu une certaine diffusion et trouvé plusieurs témoignages de son utilisation entre le VIII^e et le XI^e siècle. Nous avons aussi remarqué que le syriaque avait conservé plus de fragments que ceux qui avaient été signalés par A. Guillaumont.

Comme on le verra, l'édition de ces *Chapitres* pose de nombreux problèmes, mais le souci de faire connaître ces inédits aux spécialistes du monachisme primitif a finalement eu raison de nos hésitations et scrupules. Nous espérons que leur publication permettra à d'autres, plus avisés que nous, d'améliorer le texte et de trouver la solution à certaines difficultés.

Une première version de ce travail a été présentée en mars 2000 à l'Université Paris IV-Sorbonne, pour l'obtention de l'habilitation à diriger les recherches (HDR), devant un jury composé de M^{me} Monique Alexandre, directrice de l'habilitation, et de MM. Antoine Guillaumont, Gilles Dorival, Bernard Flusin et Lorenzo Perrone. Nous sommes reconnaissants aux membres de ce jury d'avoir

accordé leur attention à ces textes et de nous avoir suggéré plusieurs corrections et compléments. Cette édition a beaucoup profité des relectures du Père Paramelle et des nombreux échanges que nous avons eus sur le sujet ; nous lui exprimons notre particulière gratitude. Nous voudrions enfin dédier l'ouvrage à la mémoire de Claire et Antoine Guillaumont, les spécialistes reconnus d'Évagre, qui n'auront pas pu en voir la forme définitive.

BIBLIOGRAPHIE

I. – Œuvres d'Évagre

Ant.

Antirrhétique, version syriaque, éd. W. Frankenberg, p. 472-545 (voir *infra* II, « FRANKENBERG »).

Bases

Bases de la vie monastique = *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1252 D-1264 C.

Chapitres

Chapitres des Disciples d'Évagre (édités ici). ~ Dans le volume SC 438, l'œuvre est abrégée en *Disciples*.

Euloge

Traité au moine Euloge = *Tractatus ad Eulogium monachum*, PG 79, 1093 D-1140 A.

Exhortation(s)

Deux exhortations aux moines = *Institutio ad monachos*, éd. partielle dans PG 79, 1236-1240 ; à compléter par J. MUYLDERMANS, « *Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515* », *Le Muséon* 51 (1938), p. 200-203.

Gnostique

Le Gnostique, éd. A. et C. Guillaumont, SC 356, Paris 1989.

Huit esprits

Sur les huit esprits de malice = *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145 D-1164 D.

KG

Les *Képhalaia gnostica*, version syriaque, éd. A. Guillaumont, *Les Six Centuries des « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, PO 28, 1, Paris 1958.

Pseudo-Suppl. des KG

Pseudo-Supplément des Six Centuries des « *Képhalaia gnostica* », version syriaque, éd. W. Frankenberg, p. 422-471 (voir *infra* II, « FRANKENBERG »). ~ Texte accompagné du commentaire de Babai le Grand.

Lettres

Version syriaque, éd. W. Frankenberg, p. 564-610 (voir *infra* II, « FRANKENBERG »); fragments grecs édités par C. Guillaumont, « Fragments grecs inédits », p. 217-221; P. Géhin, « Nouveaux fragments des Lettres » et « Evagriana d'un manuscrit basilien » (voir *infra* II, « GÉHIN »).

Lettre à Mélanie

Version syriaque, éd. incomplète W. Frankenberg, p. 612-618 (voir *infra* II, « FRANKENBERG »); à compléter par G. Vitestam, *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de « La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Anicienne »*, Lund 1964.

Lettre sur la foi

Conservée en grec, notamment dans le corpus épistolaire de Basile de Césarée : *Lettre* 8, éd. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, t. 1, Paris 1957, p. 22-37; éd. J. Gribomont, dans M. Forlin Patrucco, éd. *Basilio di Cesarea. Le Lettere*,

I, Turin 1983, p. 84-113. ~ Les références sont désormais données selon cette dernière édition.

Moines

Sentences *Aux moines*, éd. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39, 4 (1913), p. 152-165.

Pensées

Sur les pensées, éd. P. Géhin – A. et C. Guillaumont, SC 438, Paris 1998.

Pratique

Traité pratique ou Le moine, éd. A. et C. Guillaumont, SC 171, Paris 1971.

Prière

Chapitres sur la prière = *De oratione*, PG 79, 1165 A-1200 C. ~ La numérotation adoptée est celle de l'édition critique que nous préparons; les décalages éventuels avec la numérotation de la PG (= Migne) sont indiqués entre parenthèses.

Schol. ad Eccl.

Scholies à l'Ecclésiaste, éd. P. Géhin, SC 397, Paris 1993.

Schol. ad Prou.

Scholies aux Proverbes, éd. P. Géhin, SC 340, Paris 1987.

Schol. ad Ps.

Scholies aux Psaumes, éd. préparée par M.-J. Rondeau, qui a mis à notre disposition sa collation du *Vaticanus gr. 754*.

Sent. alph. II

Sentences alphabétiques, deuxième série = *Spirituales sententiae per alphabetum dispositae*, PG 40, 1268 C-1270 B.

Sentences sur les pensées

Sentences 40-62 des *Skemmata* (voir *infra*). ~ Cette série de sentences rattachée aux *Skemmata* dans la tradition grecque avait à l'origine une existence autonome, ainsi que le montre le syriaque.

Skemmata

Skemmata, éd. J. Muyldermans, *Evagriana*, p. 38-44 (voir *infra* II, « MUYLDERMANS »).

Trente-trois chapitres

Trente-trois chapitres = *Capitula XXXIII uel Definitiones passionum animae rationalis*, PG 40, 1264 D-1268 B.

Vierge

Sentences *A une vierge*, éd. H. Gressmann, *Nonnen-spiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39, 4 (1913), p. 143-151.

II. – Livres et articles

- CERESA-GASTALDO, A., *Massimo Confessore, Capitoli sulla carità*, coll. *Verba Seniorum*, N. S. 3, Rome 1963. ~ Édition critique du texte grec et traduction italienne.
- DALMAIS, I.-H., « L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur », *Studia Patristica* VIII, Berlin 1966, p. 356-362.
- FRANKENBERG = FRANKENBERG, W., *Evagrius Ponticus, Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wis-*

senschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XII, 2, Berlin 1912. ~ Dans toutes les références à l'édition Frankenberg, les chiffres qui suivent ceux de la page indiquent les lignes de cette page (et non les lignes comptées à partir du début du texte).

- FURRER-PILLIOD = FURRER-PILLIOD, C., *OPOI KAI YΠOΓΡΑΦΑΙ. Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées*, coll. *Studi e Testi* 395, Cité du Vatican 2000.
- GÉHIN¹ = GÉHIN, P., « Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre », *RHT* 24 (1994), p. 117-147.
- GÉHIN² = GÉHIN, P., « Evagriana d'un manuscrit basilien (*Vaticanus gr.* 2028 ; *olim Basilianus* 67) », *Le Muséon* 109 (1996), p. 59-85.
- GÉHIN, « Lettre sur la foi » = GÉHIN, P., « La place de la Lettre sur la foi dans l'œuvre d'Évagre », dans P. BETTILOLO (éd.), *L'Epistula Fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi*. Atti del III Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina », *Studia Ephemeridis Augustinianum* 72, Rome 2000, p. 25-58.
- GUILLAUMONT, A., *Képhalaia gnostica* = A. GUILLAUMONT, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, coll. *Patristica Sorbonensia* 5, Paris 1962.
- GUILLAUMONT, A., « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50, vol. I-II, Beyrouth 1984, p. 255-262. ~ Repris dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, coll. *Spiritualité Orientale* 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 144-150.

- GUILLAUMONT, A., « Fragments syriaques » = GUILLAUMONT, A., « Fragments syriaques des 'disciples d'Évagre' », *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976, paru en 1978), p. 115-123.
- GUILLAUMONT, A., *Un philosophe* = GUILLAUMONT, A., *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, coll. *Textes et traditions* 8, Paris 2004.
- GUILLAUMONT, C. = GUILLAUMONT, C., « Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique », *Texte und Textkritik* (éd. J. Dummer), *TU* 133 (1987), p. 209-221.
- HAUSHERR, I., « Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique », *OCP* 5 (1939), p. 229-233.
- HAUSHERR, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, *OCA* 137, Rome 1952.
- HAUSHERR, I., *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
- MUYLDERMANS, « *Capita cognoscitiva* » = MUYLDERMANS, J., « Les *Capita cognoscitiva* dans les versions syriaque et arménienne », *Le Muséon* 47 (1934), p. 73-106.
- MUYLDERMANS, J., *Evagriana*. Extrait de la revue *Le Muséon*, t. 44, augmenté de *Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris 1931.
- MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* = MUYLDERMANS, J., *Evagriana Syriaca*. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits, *Bibliothèque du Muséon* 31, Louvain 1952.
- PALLADE, *HL* = BUTLER, C., *The Lausiac History of Palladius*, II, *Texts and Studies* VI, 2, Cambridge 1904.
- PARAMELLE, « Chapitres » = PARAMELLE, J., « Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du Musée Bénaki d'Athènes », *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976, paru en 1978), p. 101-113.

- PARAMELLE, J., « Les Chapitres des Disciples d'Évagre », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (V^e Section)* 88 (1979-1980), p. 384-385.
- URS VON BALTHASAR, H., *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947. ~ Traduction française de *Kosmische Liturgie*.
- VILLER, « Aux sources » = VILLER, M., « Aux sources de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur : les œuvres d'Évagre le Pontique », *RAM* 11 (1930), p. 156-184 et 239-268.
- WRIGHT = WRIGHT, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, part II, Londres 1871.

III. – Collections et périodiques

- BZ* *Byzantinische Zeitschrift*, Stuttgart – Leipzig.
- CPG* M. GEERARD (éd.), *Clavis Patrum Graecorum, Corpus Christianorum*, vol. II, Turnhout 1974 ; vol. III, Turnhout 1979 ; vol. IV, Turnhout 1980 ; *Supplementum* (avec J. Noret), Turnhout 1998.
- CUF* *Collection des Universités de France*, Les Belles Lettres, Paris.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris.
- GCS* *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin – Leipzig.
- GNO* *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden.
- OCA* *Orientalia Christiana Analecta*, Rome.
- OCP* *Orientalia Christiana Periodica*, Rome.
- PG* *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, Paris. ~ Cité par col.
- PL* *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Paris. ~ Cité par col.
- PO* *Patrologiae cursus completus, Series orientalis*, Paris.

- RAM* *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse – Paris.
- RHT* *Revue d'histoire des textes*, Paris.
- SC* *Sources Chrétiennes*, Paris.
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. J. von Arnim, 4 vol., Stuttgart 1964. ~ Index de M. Adler.
- TU* *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig – Berlin.

INTRODUCTION

CHAPITRE 1

LA TRADITION MANUSCRITE

LA COLLECTION ATHÉNIENNE

La collection la plus complète est conservée dans le manuscrit 72 du fonds des Échangeables du Musée Bénaki d'Athènes (*gr. 53*)¹. Acéphale, le manuscrit comprend dans son état actuel 294 folios de papier oriental et mesure 333 x 230 mm. Il est l'œuvre d'un copiste de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle nommé Damianos². Les 198 chapitres de la collection se situent aux ff. 193v-204 sous le titre : *Κεφάλαια τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγγελίου*, entre un court fragment du Commentaire de Jean Chrysostome sur l'*Évangile de Matthieu* et une sélection des fables d'Ésope³.

1. Il est possible que notre manuscrit vienne de la bibliothèque du Gymnase Hellénique d'Andrinople : ce serait le n° 1270 de cette bibliothèque. En l'absence de toute marque sur le manuscrit, la description trop sommaire de B.K. STEPHANIDES, « Οἱ κώδικες τῆς Ἀνδρινουπόλεως », *BZ* 14 (1905), p. 598, ne permet pas de l'affirmer avec certitude.

2. Et non de deux copistes contemporains, comme l'affirme PARAMELLE, « Chapitres », p. 102. Il est en revanche exact que le manuscrit est constitué de deux parties. Une première souscription (formée de 6 dodécasyllabes byzantins) apparaît sans nom de copiste ni date au f. 91v (fin de la première partie) ; le nom du copiste ne se lit que dans une invocation portée sur le f. 285. Le copiste Damianos est répertorié sous le n° 5065 dans le troisième fascicule du *Prosopographisches Lexikon der Paläo-logenzeit*, Vienne 1978.

3. E. LAPPA-ZIZICA – M. RIZOU-COUROPOU, *Catalogue des manuscrits grecs du Musée Benaki (10^e-16^e s.)*, Athènes 1991, p. 103-106. En fin de catalogue, on trouvera une reproduction en couleur des ff. 57v et 285 (Elix. 77-78).

Même si le ms. Bénaki est unique en son genre, nous possédons, pour un nombre restreint de chapitres, plusieurs témoignages antérieurs à la fin du XIII^e siècle. Nous allons les présenter dans l'ordre chronologique. Nous verrons qu'ils soulèvent de nouvelles questions concernant les dimensions de la collection, son titre, la teneur même de certains chapitres.

LES CHAPITRES CONSERVÉS EN SYRIAQUE ET EN ARMÉNIEN

Nous ne savons pas si la collection a été entièrement traduite en syriaque ; elle n'a en tout cas subsisté dans cette langue qu'à l'état de vestiges et sous une forme éclatée, aux côtés de traductions effectuées dès la fin du V^e siècle¹. Les quelques chapitres conservés, que nous avons numérotés de S1 à S20, apparaissent dans trois groupements différents :

a) Huit chapitres (S1-8)

Seuls ces huit chapitres, édités par A. Guillaumont dans *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976), p. 115-117, sont explicitement présentés comme des extraits de la collection. Ils figurent parmi les œuvres d'Évagre dans deux manuscrits de la British Library de Londres², entre les *Définitions des passions de l'âme*³ et les *Lettres* :

Lond. BL Add. 12175 (ff. 49-80 = Wright 736), VI^e s., f. 66, sous le titre « Des disciples de Mar Evagrius ».

Lond. BL Add. 17192 (Wright 789), IX^e s., f. 11, sous le titre « Des disciples d'Evagrius ».

1. Le plus ancien manuscrit syriaque d'Évagre est daté de 534.

2. Sans doute à cause de sa dimension réduite, cette petite pièce a échappé à J. MUYLDERMANS dans ses *Evagriana Syriaca*.

3. CPG 2442 ; PG 40, 1264 D-1268 B.

Le titre syriaque confirme ainsi le titre du ms. Bénaki. Mais ce petit groupe n'a que deux chapitres communs avec la collection grecque (S4 = ch. 121 ; S6 = ch. 124) et apporte six chapitres nouveaux, dont un seul (S2) est attesté par une autre source grecque (= C1d)¹.

b) Dix chapitres (S9-18)

Plusieurs manuscrits syriaques présentent un groupe de dix sentences ayant cinq pièces communes avec la collection grecque : S9 = ch. 191 ; S10 = ch. 192 ; S13 = ch. 193 ; S17 = ch. 194 ; S18 = ch. 195. Ces chapitres ont été édités et traduits par J. Muyltermans, « *Capita cognoscitiva* », p. 89-93. Ils se situent à la fin de la collection athénienne, dont ils suivent l'ordre. Les cinq chapitres supplémentaires devaient aussi appartenir à la collection primitive, plus développée que celle que nous connaissons. Quelques manuscrits transmettent la série de façon autonome, d'autres l'intègrent à un ensemble factice formé d'une soixantaine de sentences. Avant de dresser la liste des manuscrits qui contiennent cette série, il nous faut parler du dernier groupe.

c) Deux chapitres autonomes (S19-20)

Deux chapitres, parmi les plus longs, placés à la fin de la collection grecque, ont acquis une existence indépendante et été pourvus d'un titre propre : le ch. 197 est connu sous le titre : « Sur la vigilance de celui qui vit en Dieu », et le ch. 198, sous le titre : « Sur l'exhortation de l'intellect ». Ils ont été édités par J. Muyltermans dans *Evagriana Syriaca*, sous les numéros VII et IX². Comme les dix chapitres précédents, ils entrent dans la composition de séries plus vastes, qui comprennent habituellement les œuvres

1. Voir la Chaîne de Nicéas, *infra* p. 33-34.

2. Pour le premier chapitre, p. 87 (notice), 124-125 (texte) et 157 (traduction) ; pour le second, p. 88 (notice), 128 (texte), 159-160 (traduction).

suivantes : *Skemmata*, *Sentences sur les pensées*¹, *Sur la perfection*², *Quatorze sentences*³.

Les manuscrits qui transmettent en totalité ou en partie S9-20 se répartissent en quatre familles. Les deux premières comprennent habituellement à la fois les *Dix sentences* et les ch. 197-198, les deux autres ne conservent qu'un élément :

— Séquence 1 (*Skemmata* + *Dix sent.* + *Sur la perfection* + ch. 197-198 + *Quatorze sentences*), avec une numérotation de 1 à 67 (ou 66) couvrant les trois premiers opuscules :

Lond. BL Add. 14578 (Wright 567), VII^e s., *Dix sent.* aux ff. 146-147 (numérotées 43-51) ; ch. 197-198 au f. 148rv.

Lond. BL Add. 7190 Rich, XIII^e s., *Dix sent.* aux ff. 61v-62v (numérotées 39, 41-48, 50)⁴ ; ch. 197-198 au f. 63v.

— Séquence 2 (*Sentences sur les pensées* + ch. 197-198 + *Dix sent.* + *Skemmata*) :

Dans le premier manuscrit, qui est une partie détachée du *Sinaiticus syr. 60*, les trois pièces initiales sont numérotées de 1 à 38 :

Parisinus syr. 378 (ff. 1-20), VIII^e-IX^e s., ch. 197-198 aux ff. 16v-17 (numérotés 27-28) et *Dix sent.* aux ff. 17-18 (numérotées 29-38).

Dans les autres manuscrits, où la séquence est précédée du traité *Sur les pensées* en 26 chapitres, la numérotation prolonge celle de ce traité jusqu'à la fin de *Dix sent.* (de 1 à 63 ou 62 pour l'ensemble) ; elle repart avec les *Skemmata* :

1. Ces chapitres sont habituellement rattachés aux *Skemmata* en grec ; en syriaque, ils ont en revanche une existence autonome.

2. Éd. et trad. J. Muyldermans, « *Capita cognoscitiva* », p. 97-106.

3. Simple présentation dans « *Capita cognoscitiva* », p. 93-96.

4. Comme on le voit, la numérotation est souvent fautive.

Sinaiticus syr. M-10-N, VIII^e-IX^e s., ch. 197-198 (numérotés 53-54) et *Dix sent.* (numérotées 55-63) aux ff. 18v-20¹.

Lond. BL Add. 14579 (Wright 808), année 913, ch. 197-198 (numérotés 52-53) au f. 49 et *Dix sent.* (numérotées 54-63) aux ff. 49-50.

Lond. BL Oriental 2312, XV^e-XVI^e s., ch. 197-198 (numérotés 51-52) et *Dix sent.* (numérotées 53-62) au f. 80.

Deux manuscrits sélectifs présentent une séquence apparentée :

Birmingham, Mingana 68, année 1902, ch. 197-198 (numérotés 52-53) au f. 102v. Dans cette copie moderne de manuscrits anciens aujourd'hui disparus, la série numérotée s'arrête au n^o 53 et les *Dix sent.* manquent.

Lond. BL Add. 12175 (ff. 81-254 = Wright 727), année 534, ch. 197-198 au f. 129v et six premiers textes de *Dix sent.* aux ff. 129v-130, sans numérotation. Les ff. 81-254 proviennent d'un autre manuscrit que les ff. 1-80 contenant la série de huit chapitres (S1-8) mentionnée plus haut.

— *Dix sentences* transmises de façon autonome, entre *Quatorze sentences* et *Skemmata*. Dans cette tradition, le premier chapitre : « Le début de la science véritable dans l'âme, c'est sa motion par le Saint-Esprit » a été pris pour le titre et rubriqué, ce qui entraîne une numérotation des chapitres suivants de 1 à 9. La méprise a été favorisée par le mot *risó* qui signifie à la fois tête, début et chapitre :

Lond. BL Add. 12167 (Wright 785), année 876, ff. 131-132.

Alqosh, Notre-Dame des Semences 237, année 1289, pages 1 à 3 du cahier 11 (n^o XXII de la description Vosté)².

1. Ce manuscrit des nouvelles découvertes sinaïtiques sera décrit par Mère PHILOTHÉE, dans l'Inventaire à paraître (nous la remercions de nous avoir communiqué sa propre description) ; un feuillet du même manuscrit a été décrit par S.P. BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes 1995, p. 21-22 (Sparagma 26).

2. J.-M. VOSTÉ, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et du VIII^e siècle », *Angelicum* 6 (1929), p. 156. Ce manuscrit et sa copie de 1909, signalée *infra*, sont à présent conservés au couvent de Dawra près de Bagdad, voir P. HADDAD – J. ISAAC, *Syriac and Arabic Manuscripts in the*

La pièce se retrouve dans les trois copies modernes du manuscrit irakien¹ :

Alqosh, Notre-Dame des Semences 238, année 1909, ff. (?).

Vaticanus syr. 509, année 1928, ff. 92v-93.

Birmingham, Mingana 601, année 1932, ff. 128-129.

Les sentences 2 et 3 figurent aussi aux ff. 155v-156 du *Mingana 68*, dans un environnement identique².

— Ch. 197-198, ou seulement ch. 197, dans divers environnements. Les deux premiers manuscrits représentent en fait deux sélections différentes d'un corpus évagrien proche de l'*Add. 14578* (voir Séquence 1), ainsi que le montre le relevé des variantes. Il est en revanche plus difficile de rattacher à un des manuscrits cités plus haut les deux extraits restants :

Lond. BL Add. 14621 (Wright 779), année 802, f. 125 : ch. 197-198 entre le *Colloquium magistri cum discipulo eius* (*Evagriana Syriaca VI*) et *Quatorze sentences*.

Lond. BL Add. 14623 (Wright 781), année 823, f. 12 : ch. 197 entre l'opuscule *De silentio* (*Evagriana Syriaca IV*) et les Lettres 29 et 1.

Lond. BL Add. 17167 (Wright 743), VI^e-VII^e s., f. 144 : ch. 197 suivi du ch. 89 du *Pratique*, dans un ajout de fin de ms., écrit plus petit.

Lond. BL Add. 14728 (Wright 840), XII^e-XIII^e s., f. 125v : ch. 197 suivi d'extraits de saint Éphrem et des *Vies des Pères d'Égypte*.

La petite pièce de *Dix sentences*, détachée très tôt de la collection complète, a une histoire plus riche. Quatre chapitres ont été réutilisés dans cette composition factice qu'est le Supplément de 60 chapitres aux *Képhalaia gnostica* : les ch. 2, 6-8 y forment les numéros 43 et 58-60 du Pseudo-

Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1 : *Syriac Manuscripts*, Bagdad 1988, p. 324-327.

1. Nous n'avons pas pu consulter la copie irakienne moderne de 1909. Grâce au P. R. Beulay nous disposons d'une photo du manuscrit de 1289.

2. Entre les ch. 3-14 des *Quatorze sentences* et les ch. 28-39 des *Skemata*.

Supplément syriaque. Comme tels, ils ont été commentés au VII^e s. par le nestorien Babai le Grand¹.

La petite collection de 10 chapitres est ensuite, sans doute par l'intermédiaire du syriaque, passée en arménien. On la rencontre intégralement en deux endroits du corpus d'Évagre attesté dans cette langue : dans le Pseudo-Supplément aux *Képhalaia gnostica*, où elle est reprise intégralement, à la différence du syriaque, sous les numéros 13 (fin)-22, et dans la correspondance d'Évagre, où elle constitue la *Lettre 30*².

LA TRADITION INDIRECTE GRECQUE

Au début du VII^e siècle, Maxime le Confesseur a largement puisé dans cette collection pour constituer les *IV Centuries sur la charité*, adressées tout comme le *Discours ascétique* à un certain Elpidius. Comme il l'indique explicitement dans le Prologue, il ne cherche pas à faire œuvre originale, mais veut seulement rassembler le meilleur de l'enseignement des Pères : « Que ta Sainteté le sache, ces choses ne sont pas le produit de ma réflexion, mais j'ai parcouru les discours des saints Pères, j'en ai recueilli la pensée qui se rapporte au sujet, et j'ai réuni sous la forme de courts chapitres la substance de ces nombreux discours, afin qu'on puisse les embrasser d'un coup d'œil et les retenir facilement. » Évagre est le principal auteur mis à contribution, comme l'a bien vu Marcel Viller³. La plus grande partie des emprunts proviennent du *Traité pratique*⁴ et de nos *Chapitres*, mais on trouve des réminis-

1. Éd. Frankenberg, p. 458-459 et 468-471 ; voir A. GUILLAUMONT, *Képhalaia gnostica*, p. 259-290.

2. Selon les indications données par MUYLDERMANS, « *Capita cognoscitiva* », p. 89 ; éd. H. B. SARGHISIAN, p. 209-210 et 374-376.

3. VILLER, « Aux sources ».

4. Voir C. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, p. 309-310.

cences d'autres œuvres, comme les *Képhalaia gnostica*. Il arrive parfois que Maxime suive simplement l'ordre de sa source : c'est particulièrement net dans les deuxième et troisième Centuries qui utilisent surtout les ch. 39 à 79 de la collection.

Maxime ne reproduit jamais littéralement ses sources, mais s'en inspire très librement. Parfois, la réminiscence se réduit à quelques expressions ou à une phrase. Pour Maxime, nous avons utilisé l'édition critique de Ceresa-Gastaldo¹. Les réemplois maximiens sont indiqués dans les notes à chaque chapitre (avec la linéation propre à l'édition citée) et la liste en est reprise à la fin du volume, sous la forme d'une concordance établie à partir des *Centuries sur la charité*². Il est assez surprenant de constater que les emprunts opérés par Maxime se situent pour l'essentiel entre les chapitres 6 et 99 de la collection athénienne. Ceux qui sont situés hors de ces bornes sont rares, et pas toujours assurés. Il est naturellement possible que Maxime n'ait disposé que d'une partie de la collection, mais il est plus probable qu'il porte lui-même la responsabilité de ce choix. On note ainsi que dans un premier temps, il a négligé les chapitres plus spéculatifs du début, et qu'il ne les a réutilisés que dans la quatrième Centurie. Comme on le verra dans le chapitre suivant, le thème de la charité parfaite qui structure les centuries maximiennes est déjà bien présent chez les Disciples.

Florilèges damascéniens Les Florilèges damascéniens remontent à une imposante compilation de textes bibliques et patristiques, les *Hiera*, constituée en Palestine au VIII^e siècle et placée sous le patronage de Jean Damascène. La matière avait été répartie en trois livres : le premier était consacré à Dieu, le deuxième à

1. Voir Bibliographie II, p. 14.

2. Table de concordance, p. 301.

l'homme, le troisième aux vertus et aux vices. Alors que les titres (τίτλοι) des deux premiers livres étaient classés selon les lettres de l'alphabet (στοιχεῖα), ceux du troisième livre étaient disposés par paires (παράλληλα), chaque paire étant elle-même consacrée à une vertu et au vice opposé. Très rapidement, les trois livres ont été abrégés et fondus en une série unique ; dans une phase ultérieure, ils ont incorporé des sentences profanes, donnant ainsi naissance aux florilèges sacro-profanes du type *Loci communes* (Pseudo-Maxime, Antoine Mélissa, etc.)¹. C'est dans le troisième livre, originellement disposé en parallèles, qu'apparaissent trois chapitres de la collection athénienne : ch. 42, 109 et 125². Un chapitre supplémentaire est explicitement désigné comme un extrait de cette collection (F4 = 206). Enfin un cinquième chapitre, simplement attribué à Évagre, pourrait en provenir (F5 = 212)³.

Nous avons mené notre enquête dans plusieurs témoins des florilèges damascéniens proprement dits et dans deux florilèges sacro-profanes dérivés, qui semblent avoir à nouveau puisé directement dans le Livre III des *Hiera* :

— Livre III des *Hiera* : *Iviron 382 (Athous 4502)*, XV^e s., ff. 171-197 (extrait en 68 ch. de ce livre).

— Recensions combinées des 3 livres : *Florilegium Vaticanum* dans le *Scorialensis Ω. III. 9 (gr. 542)*, XI^e s., et dans l'édition du *Vaticanus gr. 1236* par M. Le Quien, *Sancti Iohannis Damasceni ... opera*, t. II, Paris 1712, p. 278-730 (= PG 95, 1033-1588 et PG 96, 1-442). — *Florilegium Rupefulcidanum* dans le *Berolinensis gr. 46 (Phillipps 1450)*, XII^e s. — *Florilegium PML^b* dans le *Parisinus gr. 923*, IX^e s. —

1. Voir M. RICHARD, *Florilèges spirituels grecs, DSp V* (1964), col. 475-510 [repris dans *Opera minora I*, Turnhout - Leuven 1976, sous le n° 1].

2. Présence signalée par PARAMELLE, « Chapitres », p. 111, n. 21.

3. Sur les extraits évagriens des florilèges damascéniens, voir GÉHIN¹, p. 118-120.

Florilegium Hierosolymitanum dans l'*Atheniensis*, *Metochion Sancti Sepulcri* 274, XIV^e s.

— Florilèges sacro-profanes : *Loci communes* du Pseudo-Antoine dans l'édition C. Gesner, *Sententiarum siue capitum theologorum praecipue, ex sacris et profanis libris, tomi tres, per Antonium et Maximum olim collecti*, Zurich 1546, p. 163-213 (= PG 136, 765-1244), où les chapitres sont répartis en deux livres. — *Florilegium Atheniense* dans l'*Atheniensis*, B.N. 1070, XIV^e s.

Dans la plupart des cas, les chapitres sont simplement attribués à Évangre ou restent anonymes. Dans deux cas cependant, le plus ancien témoin de ces florilèges, le *Parisinus* gr. 923, un manuscrit oncial du IX^e siècle, comporte une indication plus précise. Au f. 48, col. b, il a pour le ch. 109 l'attribution : ἐκ τῶν Εὐαγγελίου μαθημάτων τοῦ τε κεφαλαίου ; au f. 148v, col. b, pour le premier chapitre supplémentaire (F4) l'attribution : ἐκ τῶν Εὐαγγελίου μαθημάτων. Le plus ancien manuscrit des florilèges damascéniens apporte ainsi une variante importante au titre : il n'y est plus question de « disciples (μαθητῶν) d'Évangre », mais d'« enseignements (μαθημάτων) d'Évangre ». Nous reviendrons plus loin sur cette variante. En apportant un ou deux chapitres supplémentaires, les florilèges confirment une fois de plus le caractère sélectif de la collection athénienne.

Collections de définitions

La section 33 du Florilège dogmatique connu sous le nom de *Doctrina Patrum*¹ transmet une petite collection de définitions (ἄροι) patristiques et profanes. Évangre y figure en bonne place, et on a reconnu depuis longtemps les extraits des *Képhalaia gnostica* et des *Skemmata* qu'elle contient. Dans un travail récent, Christiane

1. Éd. F. Diekamp, p. 249-266 (Ὅροι καὶ ὑπογραφαὶ ἐκ διαφόρων λόγων ἀπανθισθέντες).

Furrer-Pilliod a montré qu'il avait existé des collections beaucoup plus développées, transmettant une matière évagrienne encore plus riche¹. L'éditrice a ainsi retrouvé de nouveaux fragments grecs des *Képhalaia gnostica* et une partie d'*Evagriana Syriaca* XI, dont on ne connaissait jusqu'alors aucun fragment grec. Quelques-uns de nos *Chapitres* se sont aussi glissés dans ces collections, certains pouvant apparaître à plusieurs reprises à des endroits différents. Le *Vaticanus* gr. 1778, copié au XVI^e siècle sur un manuscrit plus ancien aujourd'hui disparu, est le représentant le plus complet de la principale collection (coll. A). Nous avons vérifié sur l'original les leçons de nos *Chapitres*, corrigeant ainsi plusieurs mélectures de l'édition. L'éditrice a distingué trois collections principales, mais reconnaît qu'il est difficile de reconstituer l'histoire de leur formation. Ces collections, qui ont bénéficié d'apports successifs, sont difficiles à dater. On peut seulement supposer qu'une partie de la matière évagrienne a été intégrée avant la date de copie du plus ancien témoin de la *Doctrina Patrum*, le célèbre *Vaticanus* gr. 2200, un manuscrit de papier oriental que l'on fait remonter au VIII^e siècle, même si, pour une raison inconnue, il ne reproduit pas les définitions pourtant annoncées dans l'index. Il est naturellement possible que l'apport de textes évagriens se soit effectué en plusieurs étapes. Les chapitres, parfois découpés en plusieurs unités ou répétés, sont, après vérification sur le manuscrit du Vatican (sigle v1 de l'édition), les suivants :

alpha 113 et 159 (ἀρετή)	= ch. 171 (sous deux formes différentes)
nu 29 (νοῦς χοϊκός)	= ch. 172 (définition 1)
nu 30 (νοῦς ψυχικός)	= ch. 172 (définition 2)
nu 31 (νοῦς πνευματικός)	= ch. 172 (définition 3)
nu 65 (νοῦς χοϊκός)	= ch. 172 (définition 1)

1. C. FURRER-PILLIOD, *ΟΡΟΙ ΚΑΙ ΥΠΟΓΡΑΦΑΙ* (voir Bibliographie II, p. 15).

<i>pi</i> 67 (πρακτικός)	= ch. 146 (définition 3)
<i>pi</i> 183 (πάθος)	= ch. 65 (ligne 1)
<i>pi</i> 192 (πνευματικός)	= ch. 172 (définition 3)
<i>sigma</i> 100 (σῶμα)	= ch. 115

Scholies à l'Échelle de Jean Climaque

L'œuvre du moine sinaïtique Jean Climaque († ca. 670) est, dans plusieurs manuscrits, entourée de scholies marginales, parfois purement explicatives, le plus souvent constituées de parallèles tirés d'autres auteurs ascétiques, en tête desquels vient Marc le Moine. L'auteur cité le plus récent étant le patriarche Photius, on peut supposer qu'elles remontent dans leur forme principale à la fin du IX^e ou au début du X^e siècle. C'est en étudiant leur part évagrienne que nous avons rencontré plusieurs de nos *Chapitres*. Pour mener notre travail nous avons parcouru à la BNF le cod. *Coislinianus* 262, un manuscrit de parchemin du XII^e siècle, qui contient une collection de scholies plus riche que celle qui est reprise dans le volume 88 de la *Patrologie grecque*. Il va sans dire qu'une étude d'ensemble apporterait peut-être de nouveaux éléments. Les chapitres sont simplement attribués à Évagre ou restent anonymes :

Degré II, schol. 25 (schol. 18 en <i>PG</i>)	= ch. 74
Degré XIV, schol. 24 (absente de <i>PG</i>)	= résumé du ch. 72
Degré XV, schol. 44 (schol. 18 en <i>PG</i>)	= éléments des ch. 72 et 64
Degré XV, schol. 50 (schol. 38 en <i>PG</i>)	= ch. 74 plus long
Degré XV, schol. 60 (schol. 45 en <i>PG</i>)	= ch. 139.

Cette matière des scholies a été intégrée dans le Commentaire continu à l'Échelle composé par Élie de Crète, sans doute au début du XII^e siècle. Il arrive assez souvent que cet auteur ne commente pas seulement Jean Climaque, mais également les scholies marginales. On lira de sa plume un commentaire pénétrant du ch. 72¹.

1. Voir Appendice II, p. 291-293.

Chaîne de Nicétas sur l'Évangile de Luc

La Chaîne sur l'Évangile de Luc, compilée vers le XI^e siècle à Constantinople par Nicétas, le futur évêque d'Héraclée, se recommande par la qualité et l'originalité de ses sources¹. Huit textes sont attribués à Évagre qui ont tous, à l'exception du troisième, été édités par le cardinal Angelo Mai², malheureusement en désordre et d'une façon assez médiocre :

I. Ad Lucam 10, 34 (parabole du bon Samaritain)	=	Mai, p. 675
II. Ad Lucam 12, 58 (nécessité de s'accorder avec son adversaire avant d'arriver au tribunal)	=	Mai, p. 688
III. Ad Lucam 18, 14 (parabole du pharisien et du publicain)		om. Mai
IV. Ad Lucam 19, 4 (épisode de Zachée)	=	Mai, p. 721
V. Ad Lucam 19, 17-20 (parabole du riche notable)	=	Mai, p. 721-722
VI. Ad Lucam 23, 33 (crucifixion)	=	Mai, p. 713
VII. Ad Lucam 23, 47 (paroles du centurion après la mort de Jésus)	=	Mai, p. 715-716
VIII. Ad Lucam 23, 45 (voile du Temple déchiré)	=	Mai, p. 716.

Ces textes caténiques avaient fait croire qu'Évagre avait aussi commenté l'Évangile de Luc. En examinant ces extraits, nous avons eu la surprise de découvrir dans les fragments I et III plusieurs passages des *Chapitres*, rencontrés précédemment : les chapitres 50 et 130 de la collection athénienne, un chapitre attesté en syriaque (S2) et un chapitre supplémentaire attribué aux « Enseignements d'Évagre » par les Florilèges damascéniens (F4). Il était donc clair que Nicétas avait connu et utilisé nos *Chapitres*.

1. Bibliographie dans *CPG* IV, n° C135 (p. 240-241).
2. *Scriptorum ueterum noua collectio...*, t. IX, Rome 1837.

Fallait-il pour autant restituer à la collection les huit fragments placés sous le nom d'Évagre ? Ce n'est malheureusement pas le cas. Cela l'est pour les fragments I et III, qui intègrent les chapitres déjà rencontrés¹ ; c'est certainement le cas pour les fragments II et IV, qui ne livrent à chaque fois qu'un chapitre. C'est en revanche improbable pour les fragments V à VIII, exceptionnellement longs, dont le style et les thèmes sont sans rapport avec les *Chapitres*. Pour ces quatre derniers fragments exégétiques, l'attribution erronée Εὐαγρίου peut résulter d'une confusion avec Εὐσεβίου, dont les chaînes aux Psaumes et aux Proverbes fournissent plusieurs exemples. Sous réserve d'un supplément d'enquête, nous retenons comme authentiques les fragments I à IV, qui viennent enrichir la collection d'une douzaine de chapitres nouveaux. Le fait que certains se trouvent paraphrasés par Maxime confirme leur appartenance à la collection primitive.

L'édition des fragments retenus comme authentiques repose sur trois témoins complets de la Chaîne de Nicéas :

Vaticanus gr. 1611, année 1116-1117, célèbre manuscrit d'Italie méridionale, qui se distingue par une mise en page originale, sur une colonne dans la partie supérieure du folio, sur deux colonnes dans la partie inférieure.

Iviron 371 (Athous 4491), XII^e-XIII^e s. (ff. 1-409) et année 1576 (ff. 410-626), manuscrit analysé en détail par C. Krikones².

Parisinus Coislinianus 201, XIV^e-XV^e s.

LES PROBLÈMES SOULEVÉS PAR LA COLLECTION

L'enquête qui précède a révélé que la collection a bénéficié d'une certaine diffusion, puisque du V^e siècle (époque probable de sa constitution) jusqu'à la charnière du XIII^e et

1. Le premier fragment a été divisé en 8 chapitres (C1a - C1h) et le troisième en 5 chapitres (C3a - C3e).

2. *Συναγωγή πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μέλεται* 9, Thessalonique 1973.

du XIV^e siècle (époque où Damianos a copié le manuscrit Bénaki), nous disposons presque pour chaque siècle d'un témoignage de son existence et de son utilisation dans des compilations variées – scholies, florilèges, recueils de définitions, chaînes exégétiques. Le plus irritant est que ces témoins ne livrent à chaque fois qu'un nombre restreint de chapitres (nous mettons à part Maxime qui ne reproduit jamais littéralement ses sources). Plusieurs questions restent en suspens, dont il faut reprendre maintenant l'examen.

Titre Le manuscrit Bénaki attribue ces *Chapitres* à des disciples d'Évagre.

Ce titre est aussi celui qui est placé en tête des huit fragments syriaques édités par A. Guillaumont (S1-8). Pourtant un des plus anciens témoins des Florilèges damascéniens transmet à deux reprises un titre différent : ἐκ τῶν Εὐαγρίου μαθημάτων, « extraits des enseignements d'Évagre », alors que le reste de la tradition indirecte attribue simplement ces textes à Évagre. Bien qu'il paraisse plus satisfaisant, ce titre a contre lui le témoignage du ms. Bénaki et celui du syriaque. Mais on peut apporter d'autres arguments en faveur de la leçon μαθητῶν. Un premier nous est donné par la critique interne. Plusieurs chapitres se réfèrent à l'enseignement d'un maître qui ne peut être qu'Évagre¹. Un second argument est peut-être fourni par un témoignage externe. Dans les *Questions-Réponses* de Jean et Barsanuphe de Gaza, qui sont la mise par écrit des consultations données par les deux célèbres ascètes palestiniens, un moine, lecteur d'Origène, vient exprimer son embarras et demander conseil (*Quaestiones* 600-607)². Dès la première consultation, il fait cet aveu : « Père, je ne sais comment je suis tombé sur les livres d'Origène et de

1. Voir Introduction, ch. 2, p. 46-47.

2. Voir A. GUILLAUMONT, *Képhalaia gnostica*, p. 124-128.

Didyme, sur les *Gnostica* d'Évagre et sur ceux de ses disciples (εις τὰ γνωστικὰ Εὐαγγρίου καὶ εἰς τὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ)¹. Si l'identification de la première œuvre n'offre pas de difficulté, il est assez tentant d'identifier les *Gnostica* des disciples avec notre collection. Nous disposerions ainsi, si l'hypothèse est fondée², d'un nouveau témoignage, datant cette fois du début du VI^e siècle³.

Qui sont ces disciples ? A son arrivée en Égypte, Évagre rejoint un groupe de moines intellectuels, fervents lecteurs d'Origène, dont la figure de proue est Ammonios. Ce dernier s'était lui-même retiré au désert en compagnie de ses trois frères, Dioscore (qui sera nommé évêque d'Hermopolis Parva), Eusèbe et Euthyme – tous quatre appelés les « longs frères », à cause de leur grande taille. Évagre semble avoir pris très rapidement de l'ascendant à l'intérieur du groupe. Pallade, notre source principale d'information, associe Évagre et Ammonios dans le ch. 24 de l'*Histoire Lausiaque* (où il est question de « l'entourage de saint Ammonios et d'Évagre ») ; mais dans le ch. 35, il ne mentionne plus que le cercle d'Évagre en employant diverses expressions (οἱ περὶ τὸν μακάριον Εὐάγγριον, ἡ συνοδία τοῦ Εὐαγγρίου, ἡ ἑταιρεία Εὐαγγρίου)⁴. Peu après la mort d'Évagre (399), la violente campagne antiorigéniste déclenchée par le patriarche d'Alexandrie Théophile provoque la dispersion et l'exil du groupe. Les « longs frères » se ren-

1. Selon le texte édité dans *SC* 451, p. 804. Le texte de *PG* 86.1, 892 B, qui reprend l'édition Galland établie à partir du *Coislin* 281, comporte malencontreusement la leçon μαθημάτων !

2. Nous en serions sûrs, si ce moine citait quelques extraits de la collection, ce qui n'est pas le cas : les seuls passages cités proviennent des *Képhalaia gnostica*.

3. Dans notre commentaire aux *Chapitres*, nous avons relevé à plusieurs reprises certaines parentés thématiques avec les *Instructions* de Dorothee de Gaza (VI^e s.), mais il ne nous est pas possible d'apporter la preuve d'une utilisation directe.

4. Voir A. GUILLAUMONT, *Képhalaia gnostica*, p. 55-59.

dent à Constantinople afin de plaider leur cause auprès de Jean Chrysostome¹, les autres en Palestine. Il ne fait aucun doute que ces *Chapitres* ont été rassemblés après la mort d'Évagre et les événements dramatiques qui l'ont suivie. Il est en revanche peu probable qu'ils proviennent d'un des « longs frères », qui vont disparaître assez rapidement (Dioscore et Ammonios meurent en 403). Ces *Chapitres* ne sont donc pas une œuvre d'Évagre à proprement parler, même s'ils entretiennent pour le fond, et parfois pour la forme, des rapports très étroits avec l'œuvre littéraire qu'il a laissée. Nous pensons qu'ils ont pu être rassemblés en Palestine dans les premières années du V^e siècle.

Dimensions de la collection primitive La tradition indirecte a mis en évidence le caractère sélectif de la collection athénienne en 198 chapitres. L'appartenance de plusieurs chapitres supplémentaires à une collection primitive plus ample est confirmée de quatre manières :

- par une référence explicite : c'est le cas pour les six chapitres supplémentaires du groupe syriaque S1-8 et pour le chapitre supplémentaire F4 des Florilèges damascéniens ;
- par leur appartenance à un bloc textuel ayant des éléments communs avec la collection athénienne. C'est le cas pour les chapitres supplémentaires du fragment C3 de la Chaîne de Nicéas et, en syriaque, pour ceux des séries S1-8 et S9-18 ;
- par l'apparition d'un même chapitre dans deux témoins indirects de la collection : c'est le cas pour le ch. C1d de la Chaîne de Nicéas, identique au chapitre

1. Voir PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (éd. A.-M. Malingrey, *SC* 341-342).

syriaque supplémentaire S2 ; pour le chapitre C1h de la même chaîne qui correspond au ch. F4 des Florilèges damascéniens ;

— par une réutilisation dans les *Centuries sur la charité* de Maxime le Confesseur. C'est le cas pour la plupart des chapitres supplémentaires de la Chaîne de Nicéas.

De cette façon, nous avons pu récupérer 24 chapitres, que nous avons numérotés de 199 à 222, auxquels il faut ajouter la *recensio longior* du ch. 125 transmise par les Florilèges damascéniens (F3). Ceci ne représente certainement qu'une partie des chapitres manquants. Nous disposons en effet de quelques indices pour évaluer les pertes, même s'ils doivent être utilisés avec précaution. Le premier est le numéro de chapitre présent dans un témoin des Florilèges damascéniens : le chapitre 109 de la collection athénienne est introduit par la mention ἐκ τῶν Εὐαγγρίου μαθημάτων τοῦ τριῆς κεφαλαίου. Si l'indication est fiable¹, cela signifie que le chapitre portait le numéro 315 dans la collection primitive. Cela laisse supposer qu'à ce stade de la collection, c'est-à-dire vers son milieu, 206 chapitres manquent dans le ms. Bénaki, ce qui est considérable, puisque cela représente les deux tiers. Les versions syriaques apportent des indications complémentaires. Le groupe de huit chapitres a deux chapitres communs avec la collection athénienne (S4 = ch. 121 et S6 = ch. 124) et six chapitres supplémentaires. L'ordre des chapitres est identique dans les deux cas, mais dans cette séquence chaque témoin, le grec comme le syriaque, est également sélectif. Avec le groupe des *Dix sentences*, qui se situait à la fin de la collection (du ch. 191 au ch. 196), la pro-

1. Nous ne savons quel crédit accorder à ce numéro. Le même manuscrit attribue le n° 77 à la *Lettre* 36 d'ÉVAGRE (voir GÉHIN¹, p. 120 et 134). Or le corpus épistolaire d'Évagre, tel qu'il nous est parvenu en syriaque, ne comprend que 62 lettres (sans compter deux lettres hors-série).

portion de textes non repris en grec s'élève à la moitié. Si le caractère sélectif de la collection athénienne est avéré, il n'est pas certain que la sélection ait été aussi sévère partout.

Ces indices laissent entrevoir une collection beaucoup plus développée, qui pouvait atteindre, voire dépasser les 400 chapitres. La collection reste ouverte. Y a-t-il quelque espoir de pouvoir la compléter ? Il est évident que Maxime le Confesseur a disposé de chapitres absents de la collection athénienne. Mais il y a peu d'espoir de pouvoir les isoler, étant donné les libertés qu'il prend avec ses sources. Il y a en revanche peut-être quelque espoir du côté de certaines sentences errantes du corpus syriaque, éditées ou étudiées par J. Muyldermans dans ses *Evagriana Syriaca* ou dans son article « *Capita cognoscitiva* ». On peut se demander si certains blocs de sentences ne sont pas, eux aussi, des *membra disiecta* de la collection. La question se pose en particulier pour *Evagriana* XI, dont C. Furrer-Pilliod vient de retrouver une partie de l'original grec dans les recueils de Définitions, pour le *De perfectione* (« *Capita cognoscitiva* », p. 99-106), placé sous un titre factice, et surtout pour les *Quatorze sentences* souvent transmises de façon autonome et réutilisées aussi dans le Pseudo-Supplément aux *Képhalaia gnostica*. Toutes ces pièces voisinent en effet assez souvent dans la tradition syriaque avec les extraits éclatés de la collection des *Chapitres*. L'argument de la proximité n'est certes pas décisif, et en l'absence de tout élément commun entre ces opuscules et la collection grecque, et aussi de tout écho bien net chez Maxime¹, nous avons préféré laisser pour l'instant la question ouverte.

1. Il est vrai que Maxime ne semble avoir puisé de façon systématique que dans une partie de la collection.

Teneur des Chapitres Le texte transmis par le manuscrit Bénaki est souvent défectueux¹. L'existence d'une tradition parallèle pour 22 chapitres est appréciable, mais elle n'est pas toujours fiable ou suffisamment précise, et vient parfois compliquer la situation. Les versions syriaques sont plus ou moins littérales et ne permettent pas toujours d'entrevoir le substrat grec, et les diverses compilations grecques qui ont utilisé ces chapitres ont souvent pris quelques libertés. Dans les scholies à l'*Échelle* de Jean Climaque, le ch. 72 est résumé, alors que le ch. 74 comporte deux lignes supplémentaires formées d'une citation biblique. Dans les *Florilèges damascéniens*, le ch. 125 double de volume, et le supplément peut être retenu comme authentique. Le ch. 192 est plus développé en syriaque qu'en grec. Pour illustrer les difficultés nouvelles que peut créer un texte parallèle, on comparera la forme du ch. 109 dans la collection athénienne (Bk) avec celle qu'il prend dans les *Florilèges damascéniens* (Flor).

Collection athénienne (Bk)

ρθ'. Λέγεται ὁ θεὸς φοβερὸς εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὡς θανασίμου θηρίου ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ ζωὴ καὶ αὐτοαγαθότης. Πῶς οὖν φοβηθῆμεν φῶς ἢ ζωὴν ἢ ἀλήθειαν ἢ ἀνάστασιν; πῶς οὖν δεῖ φοβεῖσθαι ἡμᾶς; ὡσπερ ἐάν τις ἦ ἐπὶ ὑψηλὸν παλάτιον ἢ οἶκον, οὐ τὸν οἶκον φοβεῖται, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐξ αὐτῶν, οὕτως καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν φοβεῖσθαι οὐ τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς ἐκεῖνης.

Florilèges damascéniens (Flor)

Λέγεται ὁ θεὸς φοβερὸς εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὡς θανασίμου θηρίου ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ τὰ ἐξῆς. Πῶς οὖν φοβηθῶμεν φῶς ἢ ζωὴν ἢ ἀλήθειαν ἢ

ἀνάστασιν; ὡς ἐάν τις ἦ ἐπὶ ὑψηλὸν ὄρος ἢ οἶκον καὶ λέγεται φοβεῖσθαι αὐτά, οὐ τὸ ὄρος φοβεῖται, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ. Τοῖνον καὶ ἡμεῖς φοβοῦμεθα τὸν θεὸν φοβοῦμενοι μὴ ἐκπεσεῖν τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως.

La comparaison fait apparaître les particularités textuelles de chaque tradition. Flor abrège une première liste d'attributs divins à l'aide de la formule καὶ τὰ ἐξῆς – très fréquente dans la collection¹, mais présente une liste plus étendue en fin de chapitre. Il y a parfois des substitutions de mots ou de formes verbales : là où Bk parle de « palais », Flor parle de « montagne » ; là où Bk a un verbe à l'optatif sans ἄν, Flor a un subjonctif. Enfin, on notera que le verbe ἐκπεσεῖν est directement construit avec le génitif dans Flor, alors qu'il est construit de façon redondante avec la préposition ἐκ dans Bk. Comme on ne dispose jamais de plus de deux témoins indépendants d'un même chapitre, il est bien difficile de départager ces variantes. Les parallèles ont cependant permis de résoudre quelques difficultés² ; leur style est en général de meilleure qualité.

1. Voir Introduction, ch. 4, p. 95-96.

1. Voir Introduction, ch. 3, p. 85.

2. Voir Introduction, ch. 4, p. 96.

CHAPITRE 2

LA DOCTRINE DES CHAPITRES

Avant de relever les principaux centres d'intérêt de la collection, il faut encore insister sur deux de ses particularités : la première est qu'il ne s'agit pas d'une œuvre d'Évagre à proprement parler, mais de notes rédigées par un ou plusieurs disciples ; cela implique naturellement que ces disciples ont une certaine responsabilité dans le choix des sujets et qu'ils ont pu mal comprendre, gauchir ou forcer la pensée d'Évagre, voire introduire des développements doctrinaux plus récents. La seconde particularité est que l'unique témoin manuscrit ne nous livre pas la collection complète, ainsi que l'ont révélé les versions syriaques et la tradition indirecte grecque¹. Une seconde sélection s'ajoute ainsi à la première, celle d'un excerpteur, peut-être le copiste Damianos lui-même, ou bien un de ses prédécesseurs.

LA SITUATION DE LA COLLECTION

Le caractère décousu de la collection et l'absence de structure bien nette rendent délicate toute reconstruction systématique. Chaque *képhalaion* est en principe autonome et ne livre le plus souvent à la méditation du lecteur qu'une ou quelques pensées. Toutefois, comme on le verra dans le

1. Voir le ch. 1 de l'Introduction, *supra* p. 37-39.

chapitre suivant, cette autonomie est relative et, par des associations d'idées ou par la reprise d'un même vocabulaire, des fils ténus relient souvent entre eux les chapitres voisins. Une autre caractéristique de ces *Chapitres* est d'être impersonnels et pauvres en *realia*. Dépourvus de détails concrets, ils ne permettent guère d'imaginer le milieu dans lequel ils ont été rassemblés et le mode de vie que pouvaient mener ces mystérieux disciples. Cette absence de *realia* est d'ailleurs un trait commun à de nombreuses compositions monastiques. Les pratiques ascétiques proprement dites occupent une place réduite et demeurent imprécises. Tout au plus trouvera-t-on quelques allusions au régime alimentaire (183) et aux exercices habituels, veille, jeûne, lecture, psalmodie, prière. Les relations sociales sont évoquées en passant : il est dit qu'il faut faire des visites, exercer l'hospitalité, porter assistance (43), secourir les nécessiteux (54). L'insistance sur des vices tels que la jalousie, la rancune, la suspicion ou la vaine gloire prouve en tout cas que ces ascètes ne vivaient pas dans une solitude complète et entretenaient un minimum de relations sociales.

Le vocabulaire concernant la vie monastique est tout aussi vague. Le mot *μοναχός* est pour ainsi dire le seul employé. On rencontre cependant une fois *ὁ ἀποταξάμενος* (129), comme en *Pensées* 32, li. 9. Dans le ch. 135, les novices sont désignés par la périphrase « ceux qui ont renoncé depuis peu » et opposés à « ceux qui se sont déjà exercés depuis longtemps ». Le mot *ἀρχάριος* du ch. 179 apparaît comme un néologisme au sens de « novice ». Les autres moines sont simplement désignés comme des « frères » (50, 63 et 70). Trois chapitres opposent la situation du moine à celle du « séculier » (*κοσμικός* 53 et 179 ; *ἄνθρωπος* 76). En fait, le moine est le plus souvent désigné par son niveau spirituel, comme pratique ou comme gnostique. Il est dès lors bien difficile de saisir l'intention véritable des compilateurs, encore moins d'imaginer des destinataires. Par l'étendue des sujets abordés et par

l'accent mis sur la vie intérieure, cette collection paraît plutôt destinée à des moines avancés, qui ont acquis une certaine impassibilité et goûté aux fruits de la science. Le ch. 6 s'adresse d'ailleurs directement au gnostique, tout comme le ch. 87 qui évoque les conditions de l'enseignement pratique et gnostique – concernant « les vertus » et « les doctrines de la foi ». Il y a tout lieu de penser que ces *Chapitres* constituent avant tout une sorte d'aide-mémoire destiné à préserver l'enseignement du maître.

Les liens avec la littérature ascétique parallèle, non évagrienne, ou les apophtegmes sont assez lâches. On voit çà et là apparaître quelques thèmes classiques de la casuistique monastique, dont l'*Ascéticon* de Basile est un bon témoin : est-il permis de se mettre en colère ou de mentir, au moins par omission (155) ? Dans quelles dispositions doit-on pratiquer la correction fraternelle (70) ? Que faire quand on est incapable de pratiquer tel ou tel commandement (54 et 88) ? Par la forme surtout, et notamment par leur façon de ramasser en une formule bien frappée un enseignement salutaire, quelques chapitres s'apparentent davantage à la littérature apophtegmatique, comme le ch. 183 : « Le moine doit toujours avoir à l'esprit cette pensée : Recevoir un peu de pain et d'eau et un peu de sommeil, et rien d'autre, me suffit pour vivre, et (cette autre) : Je n'aurai d'amour pour aucune des choses de ce monde [cf. 1 Jn 2, 15]. » Le ch. 81 a recours à un moyen mnémotechnique que n'aurait pas désavoué ce type de littérature : « Il faut premièrement penser au bien, deuxièmement le faire, troisièmement le faire pour le Seigneur, quatrièmement joyeusement, cinquièmement parce que tu recevras un salaire du Seigneur. Ce sont pour ainsi dire comme les cinq doigts de la main avec laquelle lutte l'intellect. » Un seul chapitre comporte une référence explicite à l'enseignement des Pères, c'est-à-dire les Pères du désert (117). Le ch. 155 reproduit un apophtegme anonyme, qui semble plutôt issu la tradition philosophique : « Quelqu'un disait : Seul le médecin a le droit de se fâcher ou de mentir... ».

Le lien avec l'enseignement d'Évagre est en revanche bien établi. Les disciples rapportent en effet plusieurs propos ou pensées du maître, en les introduisant par les verbes ἔλεγε(ν) ou bien εἶπε(ν). Il n'est pas inutile de dresser la liste de ces passages :

— Ch. 6 : une courte incise évoque la difficulté de ne pas nourrir de rancune envers un médisant, quand la vanité est blessée.

— Ch. 10 : dans le débat sur les propriétés de la nature raisonnable, « Il disait que la seule activité propre de l'être raisonnable est de contempler les raisons des objets et de vivre tourné vers Dieu. »

— Ch. 11 : « Il a dit que les hommes se tiennent entre les démons et les anges, entre les serpents et les colombes. »

— Ch. 13 : exégèse symbolique du séjour d'une nuit et un jour de Paul dans l'abysse : « Il a dit que, selon une certaine exégèse spirituelle, l'abysse est la puissance adverse, la 'nuit' les tentations de la science au nom mensonger, et le 'jour' la saisie de la vérité. »

— Ch. 15 : « Il disait donc que le diable et ses partisans nous suggèrent les mauvaises pensées et nous entraînent vers la gourmandise et la fornication, afin que nous soyons souillés dans le premier et le plus précieux des dons de Dieu », c'est-à-dire le corps.

— Ch. 93 : « Il disait qu'il y a trois états (psychiques), puisque aussi bien l'âme a trois facultés, l'irascible, la concupiscible et la rationnelle — en elles consiste l'être raisonnable —, mais que ces trois sont inséparables. »

— Ch. 94 : « Il disait que les démons ne peuvent troubler la partie irascible qu'en touchant le corps. »

— Ch. 96 : longue réponse à ceux qui soutiennent que les parties de l'âme sont naturellement mauvaises.

— Ch. 103 : exégèse allégorique de la parabole du bon grain et de l'ivraie.

— Ch. 157 : évocation des signes précurseurs du péché, en pensée d'abord, en acte ensuite. « Avant que le péché en

pensée ne soit consommé, il disait qu'il y a deux indices et comme deux préliminaires, etc. »

— Ch. 161 : « Et il disait que la chasteté est plus facile à atteindre que la maîtrise de l'irascibilité. »

Ces références portent sur des thèmes bien évagriens, la tripartition de l'âme (93 et 96), le mécanisme des péchés (157), la difficulté d'éliminer tel vice ou de réaliser telle vertu (6 et 161), la place intermédiaire de l'homme dans la création (11), les propriétés de la nature rationnelle (10), le statut du corps (15), l'action des démons sur le corps (94). Deux références rapportent des exégèses symboliques (13 et 103). On relèvera au passage leur regroupement en trois endroits de la collection (6-15, 93-103, 157-161). Évagre a coutume de se citer d'une œuvre à l'autre, et on aurait pu aussi espérer retrouver littéralement ces propos dans l'œuvre littéraire conservée ; or ce n'est pas le cas : tout au plus peut-on produire de nombreux lieux parallèles. Ce fait laisse penser que les compilateurs de la collection se réfèrent à un enseignement oral, même si le verbe λέγειν, utilisé à l'imparfait ou à l'aoriste, reste très vague.

Bien que ces passages ne se retrouvent pas tels quels dans l'œuvre littéraire conservée, il existe de nombreux points de contact, parfois littéraux, entre d'autres chapitres de la collection et l'œuvre écrite, par exemple entre le ch. 75 et *Pratique* 76, entre la fin du ch. 96 et *Pratique* 86, entre le ch. 78 et *Skemmata* 20 et *Pensées* 15, entre la seconde partie du ch. 17 et *Prière* 52 (Migne 51) ; le ch. 69 est formé de propositions qui se retrouvent presque toutes dans les *Sentences sur les pensées*, une petite collection qui termine les *Skemmata* dans la plupart des manuscrits grecs. D'autres parallèles seront signalés dans le commentaire. Les parallèles les plus nombreux s'établissent avec des traités à caractère spéculatif de même forme, notamment avec *Pratique*, et avec un groupe d'œuvres qui semble appartenir à la dernière période de l'activité littéraire d'Évagre, à savoir

*Pensées, Prière et Skemmata*¹. Dans nos *Chapitres*, comme dans ces œuvres, l'aspect parénétiq ue est relégué au second plan au profit de l'analyse psychologique. Il s'agit d'observer les phénomènes de pensée, d'isoler les différents moments d'un processus psychique, de comprendre et d'expliquer ce qui se passe dans le for intérieur (κατὰ διάνοιαν), de proposer des remèdes aux maladies de l'âme. On fait porter l'attention sur les grandes notions plutôt que sur le détail des prescriptions et surtout on prend soin de toujours indiquer la direction prise par la vie spirituelle.

LES FONDEMENTS DE LA VIE SPIRITUELLE

La vie spirituelle prend l'homme dans sa condition présente d'être déchu. La chute l'a laissé dans une situation intermédiaire, qui lui vaut de tenir le milieu entre les bêtes, les démons et les anges (11) et de n'être ni totalement bon ni totalement mauvais. Les hommes sont des êtres « nychtémères », partagés entre nuit et jour (13), des petits enfants qui ne sont adultes ni dans le bien ni dans le mal (24), des malades entre vie et trépas (201). Ainsi placés dans l'échelle des créatures entre les démons et les anges, ils subissent les assauts des premiers et reçoivent l'aide des seconds (75). C'est d'ailleurs cette situation intermédiaire qui est à l'origine du salut, car le Sauveur, médecin des âmes, ne pouvait venir sauver que des blessés ou des malades, et non des morts (200). Tenant à la fois de la nature corporelle et de la nature incorporelle, les hommes se situent à la frontière de deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, et chaque monde obéit à ses propres lois : « L'intellect est le support des représentations, le corps celui des compositions, des figures, etc. Et de même

1. Pour un essai de chronologie, voir GÉHIN, « Lettre sur la foi », p. 53 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 163-170.

qu'il est impossible que le corps serve de support aux représentations, de même il est impossible que l'intellect en prière soit dominé par les propriétés du corps » (126). Cette rencontre des deux mondes a également eu pour conséquence que la part incorporelle de l'être, l'intellect, a été jointe à une partie passible, le concupiscible et l'irascible, pour devenir une âme.

Excellence de la nature Qu'elle soit incorporelle ou corporelle, la nature est foncièrement bonne, et les *Chapitres* professent à son endroit un optimisme qui ne laisse place à aucun dualisme ou gnosticisme. L'importance accordée à la nature se mesure à la fréquence des mots φύσις et φυσικός, des expressions κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν ou ὑπὲρ φύσιν, ou encore des périphrases verbales utilisant πέφυκεν. La nature corporelle, qui pourrait surtout être suspectée d'un vice de forme, n'est pas dévalorisée. Dès le chapitre 8, il est affirmé que le corps est conforme à la nature, et qu'il est à l'âme déchu ce que le collyre est aux yeux malades. Dans la série des objets du monde sensible et matériel, il est même présenté comme « le plus précieux de tous », « le premier et le plus précieux des dons de Dieu » (15). Sa valeur se trouve confirmée de deux manières : par le culte des martyrs (ils ne mériteraient pas ce titre si le corps qu'ils ont méprisé était sans valeur) et par la stratégie des démons dont les premières attaques, celles de gourmandise et de fornication, lui sont précisément destinées. Le lien affectif (φίλτρον) qui l'unit à l'âme est aussi naturel (130). Si les démons se montrent aussi agressifs, c'est précisément parce qu'ils ne disposent pas de cette « bénédiction » matérielle que représente l'organisme humain (129). Il n'y a ainsi aucune condamnation de principe des actes qui relèvent de la nature corporelle, manger, boire, dormir, avoir des relations sexuelles et engendrer des enfants, posséder de l'argent ou des biens. Les saints en ont usé sans subir aucun dommage, conservant une parfaite impassibilité (72 et 112). Tout ce qui vient de la création

matérielle est don de Dieu (15, 96, 99 et 146), et « l'Écriture ne proscrit pas du tout ce qui a été donné par Dieu... » (95). Avec la nature ont été données aussi les « semences naturelles » qui sont le fondement de la vie morale et intellectuelle (128 et 149). Ceci explique que même les païens ont une certaine part à la vérité (5) et qu'ils développent certains comportements louables : ils ne restent pas insensibles devant la souffrance d'autrui (178), ils aiment leurs enfants et réprouvent l'inceste (149). Dans ce chapitre, cette donnée naturelle qu'est l'interdit de l'inceste sert même de fondement à la virginité : si « nous nous abstenons d'une mère et d'une sœur, [...] évidemment nous pouvons aussi être abstinentes envers tous, car si nous pouvons l'être envers un seul, nous pouvons l'être aussi envers plusieurs, mais si nous ne pouvons l'être envers un seul, nous ne pouvons pas l'être non plus envers plusieurs. » Cet intérêt porté à la nature corporelle se retrouve dans les chapitres consacrés aux miracles, qui privilégient, au moins dans un premier temps, l'explication naturelle sur l'explication surnaturelle¹.

Mal et ignorance

Cette conception positive de la création conduit à rechercher ailleurs l'origine du mal et de l'ignorance qui lui fait suite. « Le mal, ce n'est pas l'intellect ni l'objet ni la représentation de l'objet, mais la passion jointe à la représentation. Et c'est moi qui suis responsable de son existence, puisque je le suis aussi de sa disparition » (165). La responsabilité du mal n'incombe donc ni au créateur du monde intelligible ni au créateur du monde sensible (118), mais trouve son origine dans l'inclination mauvaise du libre arbitre des créatures. Le mal et l'ignorance n'ont en fait pas d'existence propre, pas de substance : l'ignorance ne peut être placée sur le même plan que la sagesse déposée dans les êtres par le créateur ; n'étant pas dans les objets, mais à côté d'eux,

1. Voir *infra*, p. 66-67.

elle n'a en somme qu'une existence parasite (35, avec l'emploi de *παράχειμενα*) ; il en va de même du mal qui n'est pas immanent aux objets, mais vient du mauvais usage qu'on en fait (36). Le mal a son origine dans l'âme, et c'est le dérèglement du libre arbitre qui le fait exister et lui confère une certaine réalité (118).

Le mal est défini comme un usage mauvais, irrationnel et contre nature du monde matériel. Aussi l'homme est-il invité à se comporter en bon gestionnaire des biens que Dieu lui a confiés (16 et 36). En soi indifférent (*μέσων*) et dépourvu de toute qualification morale, le monde matériel doit cependant être strictement maintenu dans les limites qui lui ont été assignées et demeurer cantonné dans sa fonction d'auxiliaire de la vie de l'esprit. Un autre aspect du mal consiste donc à accorder au corps et aux biens matériels une importance excessive, au détriment des biens supérieurs de la connaissance : cf. la définition de l'égoïsme au ch. 130, ou encore le ch. 95 affirmant que l'Écriture « proscrit totalement ce qui est devenu excessif ou ce qui n'est pas donné par Dieu ». Dans sa violence et sa radicalité, la discipline ascétique, qui invite à mépriser les objets, à renoncer aux matières (43) ou encore à n'avoir « d'amour pour aucune des choses de ce monde » (183, cf. 1 Jn 2, 15), ne porte aucun jugement moral sur le monde lui-même, mais affirme seulement un ordre de valeur, dans lequel les biens de l'esprit priment sur les biens matériels. Les liens noués par la nature ne sont donc déliés que dans la perspective d'un bien supérieur, la connaissance : « Tout ce que la nature a uni en couples n'est désuni qu'en vue de la science de Dieu, par exemple la femme de son mari, le fils et la fille, etc. » (122). Dans la parabole des invités au repas de noces (Lc 14, 18-20), « le souci d'un champ et l'amour d'une épouse » n'étaient pas condamnables en soi, mais ils le sont devenus parce qu'ils ont pris le pas sur un objectif plus sublime, la participation au festin nuptial de la science (112). Les démons font évidemment tout ce qu'ils peuvent pour que nous inversions cet ordre et que nous accordions

la préférence aux biens matériels et en fassions ensuite un mauvais usage (129). En désignant le corps comme « école (παιδαγωγεῖον) de science », le ch. 24 définit très clairement la fonction qui lui est assignée : incapable de recevoir la science – une aptitude réservée à l'intellect –, il n'en a pas moins un rôle à jouer dans son acquisition, en servant de support à la vie de l'esprit.

Vertu et science

A l'opposé du couple négatif précédant se situent la vertu et la science. Les *Chapitres* présentent plusieurs définitions de la vertu. Celle du ch. 56 est par exemple d'inspiration nettement stoïcienne et présente des similitudes avec une définition transmise par Clément d'Alexandrie. Fréquemment définie en termes de bon usage, la vertu est aussi présentée comme une confirmation et une extension d'aptitudes naturelles. D'un côté, par un acte volontaire, elle établit durablement dans l'âme ces « semences naturelles » (128 et 149), et celui qui la possède n'a plus conscience d'être « soumis au commandement » (43), non pas parce qu'il se considère comme un être supérieur échappant aux règles morales communes, mais parce que la vertu constitue en lui comme une seconde nature. D'un autre côté, elle déploie ces aptitudes naturelles en direction de tous, selon la définition du ch. 171 : « La vertu est la mise en œuvre envers tous les hommes des bonnes semences déposées en nous. » C'est à la lumière de cette définition qu'est abordée la question de la charité parfaite¹. La présentation de la virginité comme une généralisation de l'interdit de l'inceste relève de la même conception (149).

Liberté et grâce

La liberté (cf. les emplois de θέλειν, προαιρέσει et τὸ ἐφ' ἡμῖν) fait incliner les hommes vers le mieux ou vers le pire (93). La vie pratique est le domaine privilégié où elle s'exerce.

1. Voir *infra*, p. 79-82.

Mais les choix moraux ont aussi des conséquences sur la vie de l'esprit, comme le suggère la fréquence des couples malice/ignorance ou vertu/science. La situation n'est pourtant pas la même dans chaque cas. Alors que le mal résulte d'un libre choix, l'ignorance a un caractère nécessaire et inéluctable : elle est la sanction du mal qui précède. Le ch. 14 découvre une illustration de cette différence dans le verset d'*Isaïe* 52, 4 : « La patrie de l'intellect pur, c'est la vertu et la science, mais il est fait prisonnier quand il est emmené vers la malice et l'ignorance. Et quand il est dans la malice, il descend en Égypte volontairement, comme les Hébreux, mais quand il est impur, il sera nécessairement dans l'ignorance et contre son gré. Ceci correspond au verset : 'Mon peuple est d'abord descendu en Égypte, et on les a emmenés de force chez les Assyriens'. » La même idée est exprimée par le ch. 125 qui indique que « tous ceux qui ont achoppé sur la vérité ont achoppé du fait d'une vie mauvaise », ainsi que par le supplément à ce chapitre, transmis par les Florilèges, qui force le trait en liant étroitement vie dissolue et hérésie. A l'autre bout de la chaîne, les choses ne se présentent pas exactement de la même manière, car la science n'est pas la sanction automatique d'une vie vertueuse mais un don et une grâce de Dieu. Il arrive même à Dieu de différer ce don, quand il voit le bénéficiaire potentiel encore mal assuré dans le bien, et cela, afin de prévenir les effets désastreux d'une rechute (133). Le succès de la vie spirituelle dépend ainsi de l'heureuse conjonction du zèle de l'homme et de la grâce de Dieu. En définitive, « sans l'aide de Dieu il nous est impossible de réussir quoi que ce soit ; c'est pourquoi il est dit : 'Ce n'est pas le fait de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui a pitié' [Rm 9, 16] » (128).

LA FONCTION DE L'INTELLECT

Dans le cours de la vie spirituelle, l'intellect occupe une position centrale, car il est à la fois tourné vers le monde

matériel, grâce aux organes des sens, et vers le monde intelligible. D'un côté il doit se représenter le monde sensible tel qu'il est, de l'autre se livrer à « la seule activité propre à l'être raisonnable », c'est-à-dire « contempler les raisons des objets et vivre tourné vers Dieu » (10). Son combat se déroule ainsi sur deux fronts (47). La fréquence du mot $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et des mots de la même famille donne immédiatement une idée de l'importance qu'occupe la vie de l'esprit dans ces *Chapitres* : le mot $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ apparaît 70 fois, le mot $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ 49 fois. Ces emplois surpassent ainsi nettement ceux du mot $\psi\upsilon\chi\eta$. Assez souvent, c'est l'intellect qui est placé en première ligne dans le combat de l'ascèse, et en définitive, c'est encore lui qui est visé par les attaques démoniaques : « Le but des démons est de rendre aveugle l'intellect sous n'importe quel prétexte et de l'amener facilement au mal » (97). Toute faute ou péché a nécessairement des répercussions sur son fonctionnement et perturbe à la fois sa perception de la réalité et son exercice de la contemplation. Quand sa capacité de discernement est réduite, les démons peuvent conspirer à leur guise (94). Leurs assauts les plus violents visent d'ailleurs à le délabrer (189) ou à provoquer des états voisins de la folie (98).

La purification

L'intellect est identifié à « l'homme intérieur » de 2 Co 4, 16 (58). La grande affaire est sa purification. La charité « purifie l'homme intérieur, en retranchant les péchés en pensée » (7). Il est en effet dans sa nature de contempler la vérité et de recevoir la manifestation de Dieu (125). La purification contribue ainsi à lui faire retrouver son état normal originel : « De même que, lorsqu'ils sont sains, l'œil voit la lumière, l'oreille entend, etc., de même, lorsqu'il est pur, l'intellect verra les objets » (31), c'est-à-dire qu'il les verra « d'un œil pur et impassible tels qu'ils ont été créés » comme il est précisé dans le ch. 58. « Quand l'intellect est pur, il est un bon miroir, et un tel (intellect) est jugé digne du discernement. Et ainsi il contempera en lui-même,

comme dans un miroir, les irrptions et les passages des pensées des démons » (176). Le danger vient du monde sensible, à l'encontre duquel il doit se garder de développer un attachement passionné ou un amour excessif (39, 74, 145, 162 et 175). Il retrouve sa vigueur originelle quand il « se déplace parmi les objets du monde, c'est-à-dire parmi ses représentations, sans subir de dommage ni éprouver de passion » (170). Une juste perception du monde sensible et le bon usage des objets garantissent un exercice correct de la contemplation et lui évitent de tomber dans l'erreur (99 et 159). La purification de l'intellect comporte des degrés et, au fur et à mesure qu'il progresse, les exigences augmentent : « L'intellect pur : dans la pratique, celui qui n'a pas de représentations passionnées, mais dans la contemplation, celui qui en rien n'a de fausse doctrine et qui en rien n'est ignorant » (115). « Les péchés sont l'impureté du pratique, les représentations passionnées celle de l'intellect contemplatif, et les représentations simples celle du gnostique » (158). S'il veut atteindre les sommets, il doit couper tout lien avec le monde sensible.

Les états de l'intellect Du fait de la place accordée à l'intellect, les *Chapitres* préfèrent présenter la vie spirituelle d'un point de vue subjectif plutôt qu'objectif, suivant en cela une tendance bien nette des dernières œuvres d'Évagre, *Pensées*, *Prière* et *Skemmata*. La division objective de la vie spirituelle en pratique, physique et théologie, inspirée des divisions de la philosophie profane, n'est certes pas absente, comme le montre l'interprétation symbolique du sacerdoce aaronite du ch. 160. C'est elle qu'on rencontre par exemple sous la forme pratique – science des êtres – science de Dieu dans le ch. 17, ou sous la forme impassibilité – doctrine – science de Dieu dans le ch. 18. On la découvre encore à travers les périphrases du chapitre syriaque supplémentaire 218. Cela étant, il faut reconnaître que l'accent est plutôt mis sur un schéma subjectif : se représenter, contempler et prier.

Chaque degré de connaissance correspond ainsi à un état de l'intellect (cf. καταστάσεις τοῦ νοῦ 37)¹. A chaque niveau l'intellect est appelé à se transformer et à s'adapter (39 et 77). Au premier niveau, il doit purifier ses représentations sensibles afin de les délester de toute charge passionnelle, au deuxième se répandre dans la variété des contemplations, au troisième faire table rase de tout ce qui précède, afin de se rendre parfaitement réceptif à Dieu. Cette triple progression est bien résumée par le ch. 78 : « Quand l'intellect progresse dans la pratique, les représentations qu'il a des choses sensibles sont légères ; quand il progressera dans la science, les contemplations qu'il aura seront variées ; quand il progressera dans la prière, sa propre lumière, il la verra devenir plus brillante et plus éclatante. » Dans ce type de schéma, la prière est presque toujours placée au sommet du processus.

Le chapitre 85 souligne l'ambivalence des termes employés pour désigner les différentes activités de l'intellect : « Quand l'intellect contemple, on dit qu'il conçoit (voεῖν), mais quand il reçoit des représentations sensibles, on dit qu'il voit (βλέπειν) : dans les deux cas ce sont des représentations (νοήματα). Donc, quand il prie, il doit s'écarter des unes et des autres, car Dieu n'est ni un objet de contemplation (θεώρημα) ni une représentation (νόημα) d'objet sensible. » Les trois mots de la même famille, νοῦς, voεῖν et νόημα, désignant respectivement l'acteur, l'acte et le résultat de l'acte, ne restent pas solidaires tout au long du parcours, même si l'intellect est bien sûr toujours présent. On peut résumer les choses comme suit, à partir de l'usage consacré par nos *Chapitres* :

1) le mot νόημα tend à se spécialiser pour désigner la connaissance sensible et devient en quelque sorte un équivalent de la φαντασία stoïcienne ; à ce stade, l'intellect élabore seulement les matériaux donnés par les sens² ;

1. Cela a déjà été relevé par VILLER, « Aux sources », p. 252.

2. Voir A. GUILLAUMONT, *Sur les pensées*, p. 23-28.

2) la contemplation constitue l'activité proprement conceptuelle du νοῦς. Le chapitre 85 lui applique le verbe voεῖν. Les pensées qui se développent à ce degré sont plus élaborées et abstraites. Bien qu'elles restent des νοήματα, elles sont de préférence désignées du terme de θεωρήματα. Le mot νόημα est ainsi susceptible d'une double acception : au sens strict, il ne désigne que les représentations du monde sensible ; au sens large, il embrasse aussi les θεωρήματα ;

3) la prière se situe au delà des νοήματα et des θεωρήματα, lesquels constituent même un obstacle à son exercice. Elle est habituellement désignée par la périphrase « être dans l'informe¹ ».

Malgré un certain flottement dans la terminologie, et une certaine contamination entre les deux schémas, objectif et subjectif, les trois états mentaux ainsi distingués structurent de nombreux chapitres de la collection : simples représentations, science/contemplation, état sans forme/prière sans distraction (39) ; pratique, contemplatif, orant (61) ; représentation simple, contemplation, prière (66) ; pratique, science, prière (78) ; vertu, science, prière (102) ; pensées simples, contemplation, état sans forme (147) ; représentations simples, mystères de la science, prière (148) ; pratique, contemplatif, gnostique (158).

LA VIE PRATIQUE

La « vie pratique » est le fondement de la vie spirituelle. L'adjectif πρακτικός est le plus souvent employé de façon substantivée soit au masculin pour désigner le moine aux prises avec les combats de l'ascèse, soit au féminin pour désigner l'ascèse elle-même. A ce stade, le moine mène la lutte contre les mauvaises pensées (les λογισμοί) et les

1. Voir *infra*, p. 65.

démons qui les inspirent et cherche à purifier la partie passible de l'âme par l'observance des commandements divins et la pratique des vertus. Le but recherché est l'impassibilité de l'âme.

La doctrine des *logismoi* Sur la base de la distinction entre objets (*πράγματα*), représentations (*νοήματα*) et passions (*πάθη*), la mauvaise pensée (*λογισμός*) est définie comme une représentation passionnée (65). Tout le combat se concentre autour des « cinq objets (qui) servent de substrat matériel à la pratique : le corps, les hommes, les nourritures, les richesses, les biens » (15). Les mauvaises pensées ont ainsi presque toujours une origine sensorielle immédiate, mais elles peuvent aussi être provoquées par un souvenir ou par une action directe des démons sur la composition (*κρᾶσις*) du corps (152).

Plusieurs chapitres examinent le rapport entre passion et *logismos*. La première n'est pas toujours apparente, cf. ch. 49 : « La passion est sous-jacente dans l'âme, et elle est à l'origine de la pensée passionnée », et ch. 72 : « Nombreuses sont les passions cachées en nous que nous ne connaissons pas ». Mais cette passion se découvre « quand se présentent les matières » qui lui correspondent (72). Il en résulte que l'absence de mauvaise pensée n'est pas nécessairement une preuve d'impassibilité, et qu'il est plus difficile d'extirper les passions que de se débarrasser des mauvaises pensées (34 et 72). Le même chapitre 72 compare les situations de Joseph et de Giézi. Le premier était à la fois débarrassé de la passion et des pensées, mais le second ne l'était que des pensées, « car dès que la matière s'est présentée (en l'occurrence l'or), la passion a été confondue ». Le déclenchement de la passion conduit au péché : d'abord au péché en pensée (*ἢ κατὰ διάνοιαν ἁμαρτία*) défini comme un assentiment (*συγκατάθεσις*) à la mauvaise pensée, ensuite au péché en acte (*ἢ κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτία*). Une fois que le péché a été consommé (49 et 157), les matières qui ont servi à sa réalisation disparaissent, et il ne reste plus dans

l'âme que sa trace sous la forme de « l'image du péché », expression du remords qui vient rappeler de façon lancinante la faute commise (49). Dans le mécanisme du péché, le temps joue un rôle déterminant : il faut éviter que la mauvaise pensée ne s'attarde (cf. les emplois de *χρονίζειν* et *ἐγχρονίζειν*) et suivre les mises en garde du livre des *Proverbes* contre la prostituée, en particulier Pr 9, 18a : « Éloigne-toi et ne t'attarde pas » (60 ; voir aussi 157). Dans l'intervalle situé entre le déclenchement d'une passion et la consommation du péché, il y a ainsi plusieurs étapes, autour desquelles il faut combattre pour arrêter le processus de dégradation morale (73).

Les huit *logismoi* de la liste évagrienne apparaissent tous à plusieurs reprises, à l'exception de l'acédie qui n'est mentionnée qu'une fois (177). Comme dans le reste de l'œuvre d'Évagre, ils sont examinés sous différents aspects, succession, interdépendance ou incompatibilité, matérialité, rapport au plaisir (voir par ex. 69). Bien que les passions de gourmandise, de fornication et d'avarice ne soient pas absentes des *Chapitres*, l'accent est surtout mis sur la colère et sa forme persistante, la rancune, sur la tristesse engendrée par la frustration d'un plaisir (153), sur la vaine gloire qui pervertit les actes vertueux (46), ou encore sur l'orgueil qui conduit dans ses deux formes principales au mépris de Dieu (50 et 210). Nous retrouvons les classements habituels : les pensées issues de la concupiscence précèdent celles de la partie irascible (94 et 166), car la colère ou la tristesse ont le plus souvent pour origine une privation ou une frustration. Il en résulte qu'un amour exagéré pour le monde sensible est à l'origine de la plupart des accès de colère. « Le Christ aussi, en disant : 'N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde' [1 Jn 2, 15], ne dit rien d'autre que : N'aimez pas ce qui est susceptible de colère » (94). Un autre classement, fréquemment attesté, est celui qui apparaît aussi en *Pensées* 1. Il isole dans la liste des huit pensées un trio de base – gourmandise, cupidité et vaine gloire –, duquel dérivent toutes les autres pensées (57, 69, 82, 97 et 136).

Développements originaux

Les *Chapitres* présentent cependant trois aspects plus originaux. Le premier concerne la dépendance des *logismoi* par rapport aux parties de l'âme. Toutes les mauvaises pensées devraient normalement provenir de la partie passionnée de l'âme, c'est-à-dire du *thumos* et de l'*épithumia*, que les hommes partagent avec les animaux (11). Pourtant certaines d'entre elles semblent propres à l'être rationnel et doivent être rattachées au *logistikon*. Les *Chapitres* illustrent cette difficulté, en ce qu'ils n'adoptent pas une solution constante et que, dans un cas au moins, ils simplifient la pensée d'Évagre. Dans les ch. 69 et 130, la vaine gloire est rattachée *in extremis* à la partie concupiscible, alors que dans le ch. 177, l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil sont toutes trois données comme caractéristiques de l'être rationnel – l'œuvre d'Évagre montre que la situation de l'acédie est plus complexe. L'insistance sur l'égoïsme (*φιλαυτία*) constitue une deuxième particularité des *Chapitres*. Le mot n'apparaît que deux fois dans l'œuvre d'Évagre, en *Sent. alph.* II, 25 : « Oh ! l'égoïsme, universel haïsseur », et en *Skemmata* 53 : « La première des pensées est celle d'égoïsme, à la suite de laquelle viennent les huit. » Les *Chapitres* ne font qu'illustrer ce dernier aphorisme en insistant sur le rôle primordial de ce vice. L'égoïsme est la mère et la racine de tous les vices (57 et 130). Il est défini comme un développement excessif de l'affection naturelle (*φιλτρον φυσικόν*) que l'âme porte au corps (130). Dans la chaîne des *logismoi*, l'égoïsme se place à une extrémité et l'orgueil à l'autre (69). L'égoïsme est étroitement associé à l'amour du plaisir (*φιληδονία*), comme c'est déjà le cas en 2 Tm 3, 2 (*φιλαυτοι ἔσονται καὶ φιλήδονοι*). Tous deux se caractérisent par un développement excessif d'un attachement naturel, dans un cas pour le corps, dans l'autre pour le monde matériel. La place accordée à l'égoïsme dans ces *Chapitres* montre que c'est Évagre, et non Maxime le Confesseur, qui a introduit la notion, déjà analysée par

Platon et Aristote¹, dans le monde monastique, et que sur ce point, comme sur bien d'autres, il a innové². La notion est toujours négative, et la distinction établie par Aristote entre un bon et un mauvais égoïsme n'est jamais reprise. On signalera enfin la place accordée à la jalousie (*φθόνος*), à laquelle est consacrée tout le ch. 90. Dans le ch. 166, elle est associée à la colère, à la rancune et à la tristesse ; à l'inverse, l'absence d'envie et de jalousie accompagne la douceur et l'absence de rancune dans la réduction de l'irascibilité (51). Le point mérite d'autant plus d'être souligné que le traité des *Vices opposés aux vertus* insère ce nouveau vice entre la vaine gloire et l'orgueil, portant ainsi la liste des vices à neuf au lieu des huit habituels. De façon concordante, *Pensées* 18 (lignes 3-5) donne comme vices caractéristiques de l'être rationnel, la vaine gloire, l'orgueil, la jalousie et le dénigrement. Il est possible que la promotion de cette nouvelle pensée soit liée à la situation d'Évagre au cours des dernières années de sa vie, notamment dans sa lutte avec les moines anthropomorphites. L'apophtegme Évagre 7 de la collection alphabétique (PG 65, 176A) montre en tout cas que sa science pouvait susciter bien des jalousies.

L'impassibilité

Le but de la pratique est l'acquisition de l'impassibilité. L'intellect est invité à se débarrasser des pensées et souvenirs passionnés et à n'avoir plus que des pensées ou des souvenirs simples. Le progrès dans la pratique allège (*κοῦφα ἔχει*) les représentations des choses sensibles (78) ; « l'impassibilité rend les représentations simples (*φιλά*) » (39). L'âme elle-même, qui est le siège des passions, retrouve un fonctionne-

1. PLATON, *Lois* V, 731 d – 732 b ; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* IX, 8, 1163 a – 1169 b.

2. Hausherr, qui ne connaissait pas nos *Chapitres*, en attribue la paternité à Maxime le Confesseur, dans sa monographie consacrée à la philautie (voir Bibliographie II, p. 16).

ment normal, conforme à sa nature, « car l'irascibilité nous a été donnée pour nous mettre en colère contre les démons, la concupiscence pour aimer la vertu et la vérité, la partie rationnelle pour réfléchir à ces questions et discerner le bien du mal » (96). L'impassibilité est le signe de la remise des péchés (32 et 111) ; elle s'accompagne du discernement qui permet à l'intellect de déjouer les manœuvres des démons (176) et de les examiner à loisir, en philosophe (67). En établissant en l'homme la vertu de façon stable et durable, elle le libère de la soumission aux commandements (43). État vertueux et impassibilité sont en fait synonymes. Afin de savoir où il en est dans sa progression, le spirituel doit être particulièrement attentif aux signes de l'impassibilité (voir l'examen de conscience du gnostique au ch. 6, ou encore les ch. 32, 142 et 151). L'impassibilité comporte aussi des degrés, car il est plus facile de venir à bout de la concupiscence que de l'irascibilité (161). Elle n'est d'ailleurs jamais totalement acquise, comme le résume le ch. 169 : « Il est impossible d'être passionné en tout, mais être impassible devant chaque objet fait partie des choses tout à fait rares. »

LA VIE CONTEMPLATIVE

L'objectif de la pratique est la science. C'est pour son acquisition que sont supportés tous les renoncements et toutes les mortifications de l'ascèse. Ordonnée vers une fin unique, la vie contemplative comporte à son tour plusieurs niveaux. « Dans tous les cas tout ce qui se produit en vue de quelque chose est inférieur à ce en vue de quoi il se produit. Par exemple, nous poursuivons la pratique en vue de la science des êtres, et cette dernière en vue de la science de Dieu » (17). Désignée de façon générique comme science spirituelle, elle reçoit son impulsion de l'Esprit lui-même : « Le commencement de la science véritable pour l'âme, c'est l'enthousiasme donné par le Saint-Esprit » (191). La

science est pour l'intellect le baptême dans l'Esprit saint et le feu annoncé par Jean-Baptiste (215). Le plaisir spirituel qu'elle procure (209) disqualifie toute autre forme de plaisir, qu'il soit apporté par les objets ou par les pensées (92).

La contemplation physique

La vie gnostique se développe sur deux niveaux principaux. Le premier correspond à la contemplation des natures créées, la physique. Celle-ci reçoit dans les *Chapitres* différentes dénominations, plus ou moins explicites : science des êtres, sagesse, science véritable, connaissance des mystères de Dieu. Elle consiste à connaître ou contempler les raisons (λόγοι) des créatures (10 et 20), c'est-à-dire à en saisir les principes constitutifs. Selon une des définitions traditionnelles de la sagesse, attribuée à Pythagore, elle est « la connaissance de la vérité présente dans les êtres » (105), en ce qu'elle permet de découvrir dans la création les traces de la sagesse dont s'est servi le créateur (35) et d'y déchiffrer les mystères de Dieu (148 et 192). Comme telle, elle n'apporte encore que des informations indirectes sur Dieu, et on lui applique le verset de Sg 13, 5 : « A partir de la grandeur et de la beauté des créatures on contemple par analogie l'auteur de l'ouvrage » (123). Elle aussi comporte ses degrés, comme l'exprime le symbole de l'échelle de Jacob (192). Évagre subdivise habituellement la science physique en contemplation des corps et des incorporels, du jugement et de la providence. Une telle division n'apparaît ici qu'une fois, mais en négatif, à propos des hérésies (28) ; le ch. 123 évoque de son côté la contemplation indirecte de Dieu à travers la création corporelle et la création incorporelle. Cette science de la nature n'est accessible en totalité qu'aux anges, mais avec l'aide de ces derniers, certains hommes d'exception peuvent parvenir dès à présent à une connaissance qui dépasse les capacités humaines habituelles (105). L'expression paulinienne de πολυποίκιλος σοφία (Ep 3, 10) convient tout particulièrement à la multiplicité qui la caractérise (19 ; cf. aussi 78,

ποικίλα). Les « fausses opinions » (99), les « fausses doctrines » (115), les hérésies et hétérodoxies (28), la « science au nom mensonger » (13, cf. 1 Tm 6, 20) sont les divers noms qui expriment son échec ou sa perversion.

La science de Dieu La science de Dieu est radicalement différente. En introduisant dans le mystère de la transcendance, elle s'accompagne d'une rupture au niveau du mode de connaissance. Dans la connaissance physique, on ne contemplant que les rayons divins venant éclairer les créatures ; mais pour être jugé digne de voir le soleil divin, c'est-à-dire Dieu lui-même, le regard doit s'élever au-dessus des objets et se tenir en dehors d'eux (20). A la multiplicité de l'étape précédente succède une totale uniformité. La science de Dieu est γνώσις μονοειδής (19) et ne supporte aucun mode de composition ni aucun morcellement. La clause de réserve qu'on exprime habituellement à son sujet, et qui remonte à Platon, « connaître Dieu dans la mesure du possible » (ὡς ἐνδέχεται), n'implique pas « qu'une partie de lui serait compréhensible et une autre partie incompréhensible » (19 ; cf. aussi 123, fin). Mais l'expression qui la désigne de la façon la plus adéquate est celle de « science essentielle », γνώσις οὐσιώδης¹.

La prière Connaître Dieu est l'objectif auquel aspirent toutes les créatures. En situant la prière au sommet de l'activité spirituelle, les *Chapitres* se placent du point de vue particulier de l'homme. Il s'agit en effet de savoir dans quelle mesure et à quelles conditions l'homme peut accéder dès ici-bas à une telle science. La prière représente la forme supérieure de l'activité de l'intellect. Cela dit, la simple évocation de la prière n'implique pas qu'on se situe toujours à ces altitudes.

1. Voir *infra*, p. 71-72.

Il existe aussi des formes de prière qui relèvent des pratiques ascétiques courantes – voir par ex. ch. 34, où la prière est, avec la lecture et la psalmodie, un des moyens de lutter contre les mauvaises pensées (voir également 83, 156, 167). A plusieurs reprises la prière est associée à la psalmodie (11, 34, 83 et 100). Dans le chapitre 100, il est précisé qu'on ne peut sur-le-champ prier et psalmodier sans distraction (ἀπερισπάστως), et qu'une certaine impassibilité est nécessaire pour y parvenir. La prière continuelle est évoquée en passant aux chapitres 156 et 168.

Dans sa forme la plus haute, la prière est définie comme « l'état sans forme » (ἀνείδεος 39 et 147). L'intellect ne se laisse alors distraire ni par les représentations du monde sensible ni par les « théories » de la contemplation (6, 39, 58 et 85) et il n'admet plus aucune forme (μορφή) du monde sensible (79). Dans son examen de conscience, le gnostique doit en quatrième lieu se demander « s'il prie sans représentations ni contemplations » (6). Cette forme supérieure de prière constitue à proprement parler la « prière sans distraction » (39). Dans ses débuts, le combat spirituel consistait surtout à contrôler les images, mais dans ses formes les plus hautes, il exige le rejet des images. Quand l'intellect s'approche de ces sommets, les démons redoublent d'agressivité, et le combat se fait plus rude : « Quand l'intellect commence à pratiquer la prière avec pureté, alors les démons ne cessent de frapper la partie maîtresse, dans l'intention de la délabrer » (189). « Les démons font la guerre [...] à celui qui prie d'une manière ou d'une autre, afin qu'il reçoive la représentation simple d'un objet quelconque : ils se disputent pour tirer ce dernier en bas au moyen des (objets) sensibles, afin de le détacher du souvenir de Dieu » (61). S'il est victorieux, l'intellect obtiendra alors la récompense de son effort : il verra sa propre lumière devenir plus brillante et plus éclatante (78). La vision de la lumière de l'intellect est pour Évagre au cœur de l'expérience mystique.

LES QUESTIONS DÉBATTUES

Les *Chapitres* manifestent certaines curiosités qui rappellent les recherches d'Origène, par exemple tout ce qui concerne les miracles ou le corps ressuscité du Christ. Quelques chapitres plus techniques de théologie trinitaire prolongent les spéculations des Cappadociens. Ces chapitres plus spéculatifs se concentrent surtout au début de la collection ; ce sont eux qui ont le plus souffert de la transmission manuscrite.

Les miracles

La collection comprend quatre chapitres assez curieux sur les miracles (9, 10, 21 et 38). Ils soutiennent la thèse que les miracles ne peuvent être que conformes à la nature (*κατὰ φύσιν*) ou surnaturels (*ὑπὲρ φύσιν*) et en aucun cas contraires à la nature (*παρὰ φύσιν*). Quand ils impliquent le monde sensible, ils obéissent aux lois de la nature, qui ne peut elle-même enfreindre ses propres lois. Les explications avancées, un peu alambiquées, se font à grand renfort de références philosophiques, dans lesquelles on reconnaît plusieurs thèses stoïciennes ou aristotéliennes. En *Nombres* 22, 28-30, on voit l'ânesse de Balaam prendre la parole pour se plaindre à son maître et l'avertir que si elle ne peut avancer, c'est parce qu'un ange lui barre le passage. Le chapitre considère que le fait qu'une bête sans raison se mette à parler n'a rien d'extraordinaire et n'est pas contraire à la nature, puisque le langage articulé (*λόγος προφορικός*) est une propriété de la nature corporelle et non une spécificité de la nature rationnelle. La preuve en est apportée par l'existence des oiseaux parleurs, comme le perroquet et la pie, et aussi par le fait que le langage tombe (*ὑποπίπτει*) sous la catégorie de la quantité (*τὸ ποσόν*). Le miracle s'opère donc dans les limites imparties à la nature corporelle, même si l'ange présent tout au long de l'épisode est le véritable artisan du prodige. Le ch. 21, malheureusement assez elliptique dans le détail, poursuit le même but, mais

d'un autre point de vue, en cherchant à établir que la plupart des miracles sont conformes aux lois naturelles du changement qui s'effectue entre contraires (*ἐναντία*) ou opposés (*ἀντικείμενα*). Une autre explication a recours à la *κρᾶσις*, la composition des corps à partir des quatre éléments : le miracle consiste en une modification de leur équilibre et de leur proportion. Nous verrons plus loin ce qu'il en est à propos du corps du Christ ressuscité. Cela établi, le respect des lois physiques n'empêche pas l'intervention surnaturelle, comme dans le cas de la conception virginale de Jésus (38).

La christologie

La christologie des *Chapitres* n'est pas très développée. L'incarnation qui a fait que « le Seigneur a pris notre nature à l'exception du péché et se l'est unie à lui-même dans une union indivisible et indicible » est présentée comme un article de foi que personne ne peut comprendre ni expliquer (27). L'action salvatrice du Christ est exprimée à travers les diverses dénominations qu'il a reçues (les *ἐπινοιαί*), en fonction des sujets à secourir (202). Il est le roi des pratiques et le prêtre des gnostiques (104). Mais le titre qui lui convient le mieux est celui de médecin – voir les ch. suppl. 200-205 qui commentent dans la chaîne de Nicéas d'Héraclée la parabole du bon Samaritain. Il est venu apporter comme un « médicament concentré » (*σύντομον φάρμακον*) le double commandement de la charité (204, cf. Mt 22, 37.40). Il connaît les remèdes adaptés à chaque maladie de l'âme (203) et le moment propice pour nous en débarrasser (50).

Les *Chapitres* s'attardent surtout sur la question du corps du Christ ressuscité, et de façon subsidiaire sur le sort de son âme (24, 26 et 27). La question principale est de savoir ce qu'ils sont devenus maintenant que le Christ siège à la droite du Père. Le chapitre 27, un des plus longs de la collection, s'emploie à réfuter les thèses soutenues à propos

du corps ressuscité par trois groupes d'hérétiques. Les premiers sont des matérialistes grossiers qui pensent que le Christ a conservé auprès de son Père son corps matériel et qui invoquent à l'appui de leur thèse l'apparition de Jésus à Thomas après la résurrection. Les deuxièmes adoptent une position moyenne : tout en admettant que le corps du Christ est bien spirituel, ils soutiennent qu'il conserve certaines propriétés du corps sensible, comme le fait d'être limité dans l'espace. Les troisièmes considèrent que le corps a seulement servi à réaliser l'économie du salut, et que, celle-ci accomplie, le Christ s'est débarrassé de ce corps.

Les trois positions ainsi défendues peuvent paraître au premier abord assez théoriques. Il est cependant fort probable que chacune d'elles trouvait des partisans dans la réalité ecclésiastique de l'époque. Cette question du corps ressuscité n'a cessé d'agiter les esprits depuis Origène. C'est précisément la question de l'identité du corps de chair et du corps ressuscité qui avait déclenché la première controverse origéniste (première mention en 374 chez Épiphane¹). Les tenants des deux premières thèses appartiennent certainement aux milieux antiorigénistes, dont les deux plus illustres représentants sont, à l'époque, Épiphane de Chypre et Jérôme (après sa volte-face de 394) ; ceux-ci empruntent d'ailleurs la plupart de leurs arguments à leur prédécesseur Méthode d'Olympe († vers 311), qui avait réfuté dans son *De resurrectione* les thèses d'Origène. Le troisième groupe conduit plutôt vers les milieux gnostiques ou manichéens.

L'argument opposé aux partisans de la thèse matérialiste nous ramène à la question précédente des miracles. Il consiste à dire que le Christ a toujours disposé, même avant la résurrection, de la faculté de jouer sur la composition de son propre corps. Sans quitter la sphère de la nature corpo-

1. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus* 82 (GCS 25, p. 102-103).

relle, par une simple variation en qualité, il pouvait passer sans solution de continuité d'un corps grossier et lourd à un corps subtil et spirituel. Ainsi, avant la résurrection, lorsqu'il marche sur les eaux pour rejoindre la barque des disciples (Mc 6, 48-49) ou lorsqu'il passe à travers ses compatriotes de Nazareth pour leur échapper (Lc 4, 30), il fait prévaloir les éléments propres au corps spirituel ; à l'inverse, après la résurrection, pour confondre l'incrédulité de Thomas et « pour conforter les disciples », il reprend momentanément certaines propriétés du corps matériel et sensible. Le Christ pouvait ainsi jouer à volonté sur la $\kappa\rho\alpha\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ de son corps et assurer dans certaines circonstances la prédominance d'un élément sur l'autre.

Cette argumentation secondaire dirigée contre les matérialistes ne répond cependant pas à la question principale : Où se trouvent maintenant l'âme et le corps spirituel du Christ ? Il est admis qu'il n'a rien abandonné de ce qu'il avait assumé pour réaliser l'économie du salut. La réponse ne fait que confirmer le mystère : le corps spirituel et incorruptible et l'âme ont été engloutis ($\kappa\alpha\tau\epsilon\pi\acute{o}\theta\eta$) dans la divinité (24 et 27). Nous avons certainement ici une étape d'un débat qui resurgira au début du VI^e siècle, quand la question de la corruptibilité et de l'incorruptibilité du corps du Christ mettra aux prises Julien d'Halicarnasse avec Sévère d'Antioche.

La théologie trinitaire

Les questions de théologie trinitaire, abordées d'un point de vue assez technique, se placent dans la mouvance des Cappadociens. Certaines remarques s'insèrent dans le contexte daté de la controverse arienne, comme la première proposition du ch. 30 : « Celui qui dit que le Fils est une créature introduit un Dieu qui est en premier créateur et en second Père. » Ces quelques chapitres sont précieux, car ils montrent que ces questions étaient discutées dans le cercle d'Évagre. Si l'on excepte la *Lettre sur la foi*, qui date de la période constantinopolitaine, Évagre est plutôt discret dans

ce domaine, et il lui arrive plus souvent de mettre ses lecteurs en garde contre de telles spéculations et de les inciter à la prudence¹. Ces chapitres dénotent une certaine habileté à jouer sur les notions de simultanéité (ἄμα : 1, 2, 3, 22 et 29), de relation et de propriété (22), ou encore sur les oppositions entre premier et second (1, 22, 29 et 30), entre nature (φύσει) et convention (θέσει), cette dernière opposition étant liée au thème de l'adoption filiale (υιοθεσία) des créatures (22, 29 et 30).

La question trinitaire est abordée sous un double aspect, comme il est dit au début du ch. 2 : « Tout ce que Dieu est dit être, il est dit l'être tantôt selon l'essence, tantôt selon l'activité. » Le verbe λέγεται annonce le verbe ἐπινοεῖν utilisé trois fois dans la suite du chapitre. Il s'agit donc des conceptions que l'on se fait de Dieu et des dénominations qu'on lui applique. La distinction entre essence et activité indique qu'on s'intéresse à la fois aux relations intratrinitaires et aux relations de la Trinité avec la création. Mais il est bien souligné que si l'activité est dans le prolongement de l'être, la réciproque qui placerait l'essence dans la dépendance de l'activité n'est pas recevable (2).

L'existence de trois hypostases est explicitement affirmée (22 et 29), et se fonde sur l'ordre de mission baptismal de Mt 28, 19 (29). Dans le ch. 22, l'examen porte sur les propriétés (cf. ἰδιόζοντα) des hypostases dans leurs relations entre elles. Le mode de production du Fils est nettement distingué de celui de l'Esprit : le Fils vient du Père par génération, comme le confirme le titre de Monogène qui lui est réservé ; quant à l'Esprit, il est issu du Père par procession (22). Les *Chapitres* adoptent ainsi pour exprimer l'origine de l'Esprit l'expression retenue par le symbole de Nicée-Constantinople, sur la base de Jn 15, 26.

L'activité de la Trinité *ad extra* se dédouble en fonction créatrice et fonction paternelle. Les êtres créés sont ainsi

1. Par exemple dans les schol. 310 *ad Prou.* 25, 17 et 35 *ad Eccl.* 5, 1-2 et dans *Gnostique* 27.

appelés à devenir des fils adoptifs (θέσει) de Dieu par une participation volontaire à sa science. La création *ex nihilo* se trouve complétée par une « création nouvelle » dans le Christ (23) dont le but est de mener tous les êtres doués de raison à la perfection de la science. A la relation créateur-créature se substitue une relation père-fils. Dans cette relation nouvelle, le Christ joue naturellement le premier rôle, puisqu'il est en relation directe avec l'ensemble des créatures : il est leur père à titre principal, alors que le Père ne l'est qu'à titre secondaire. Toute la démarche spirituelle trouve ainsi son ancrage dans la théologie trinitaire elle-même. Ce n'est pas l'incorporéité qui rend l'intellect fils de Dieu, mais sa capacité à être « qualifié dans la science de Dieu ». Les considérations sur l'image appartiennent à la même problématique : seul le Christ est l'image de Dieu, et les hommes sont appelés à se conformer librement à cette image – « à devenir selon l'image ». Il y a entre la situation du Christ et celle des créatures la même différence qu'entre une image reflétée par un miroir et une image peinte (23 et 124). Libre de porter l'image du terrestre ou celle du céleste (124 *bis*), l'homme est appelé à prendre le Christ pour modèle. L'acquisition de l'image et la filiation adoptive sont ainsi deux façons différentes d'exprimer la même réalité.

La science essentielle

Le sentiment que tout se joue autour de la science est encore renforcé par la désignation de Dieu comme « science essentielle » (γνώσις οὐσιώδης). L'expression apparaît ici à cinq reprises, dans quatre chapitres théologiques différents (2, 19, 24, et 30). Formant une des expressions les plus originales et les plus riches d'Évagre, elle donne, dans son extrême concision, des indications sur l'être de Dieu et sur la façon dont les créatures peuvent le connaître. La science constitue l'essence même de Dieu. Dans les ch. 2 et 19, la notion vient seulement corroborer la thèse précédemment énoncée. Si l'activité de Dieu dérive de son essence, la réci-

proque n'est pas vraie, « car il est sans commencement en tant que science essentielle » (2) ; dans le ch. 19, l'expression « science essentielle » confirme le caractère uniforme et indivisible de la science de Dieu. Dans les deux autres chapitres, l'expression sert de pierre de touche à la recherche théologique menée. Le ch. 30 examine la question de la nature du Fils dans son rapport à la science ; après avoir examiné trois types de relation à la science et vérifié que le Fils ne correspondait à aucun des cas envisagés, il ne reste plus qu'à affirmer que le Fils est science essentielle, de la même essence que le Père. Le ch. 24 souligne pour sa part la difficulté que pose le sort de l'âme et du corps du Christ ressuscité (24) : comment sont-ils auprès de Dieu « science essentielle », alors qu'ils ne peuvent, ni l'un ni l'autre, prétendre à un tel statut ? L'affirmation de leur engoutissement dans la divinité préserve tout le mystère.

L'eschatologie

La rareté des chapitres traitant de l'eschatologie s'explique peut-être par les choix de l'excerpteur. Nous avons vu que les *Chapitres* s'intéressaient surtout au sort du corps et de l'âme du Christ ressuscité. Le ch. 26, consacré à l'ascension du Christ, procède à rebours puisqu'il part d'une situation eschatologique pour comprendre un événement de l'économie du salut : on reporte en effet sur l'ascension ce que l'Écriture dit du second avènement. Deux chapitres seulement de la collection athénienne se réfèrent explicitement au sort futur des êtres raisonnables, le ch. 120 et le ch. 198. Le ch. 187 est trop énigmatique pour qu'il faille privilégier l'interprétation eschatologique. Une notation fugitive était pourtant apparue dès le ch. 8, là où il est dit que l'âme n'aura plus besoin de l'« épaisseur matérielle » du corps quand elle sera « dans la santé de l'unité ». Le ch. 120 oppose ce monde au « monde à venir », expression qui dans le système métaphysique d'Évagre désigne le premier temps de l'eschatologie. La citation de *Matthieu* 5, 26 y

reçoit la même interprétation qu'en *KG* IV, 34 : le monde à venir verra la disparition totale du mal et de l'ignorance et ramènera tous les êtres créés à leur pureté originelle. Il s'agit donc d'apocatastase sans le mot. En enchaînant les notations eschatologiques, le ch. 198 forme un superbe bouquet final. Il évoque le retour de l'intellect à sa condition première, antérieure à la chute (désignée en termes évagriens comme le mouvement) et son union à son archétype, le Christ, dans l'Esprit. Ce retour fait disparaître toutes les limitations et divisions consécutives à la chute et consacre la perfection retrouvée. Il établit l'intellect dans la science de la sainte Trinité et dans « le royaume sans lutte et pacifique de l'Unité sainte elle-même ». Deux chapitres syriaques supplémentaires (213 et 219) laissent entrevoir les spéculations auxquelles pouvait donner lieu la fin des temps dans les milieux origénistes. Le ch. 213 développe une double interprétation des jours de la semaine, à laquelle l'œuvre d'Évagre offre de nombreux parallèles. Dans la seconde interprétation, qui embrasse la totalité du temps cosmique, le vendredi est le temps de la pratique, le samedi marque la destruction du mal et le huitième jour la résurrection de tous les êtres raisonnables. Le ch. 219 évoque d'une manière similaire la résurrection générale « au dernier jour », quand le Christ amènera à la perfection tous ceux qui sont morts avec lui et qu'« il les unira au Père dans la perfection de son corps, 'pour la louange de la gloire' [Ep 1, 12] de sa Trinité sainte ».

L'EXÉGÈSE SYMBOLIQUE

L'histoire de l'ânesse de Balaam, rapportée dans le livre des *Nombres*, avait provoqué une réflexion sur les miracles (10). Cela dénote un certain goût pour les questions scripturaires. On sait l'importance de l'Écriture et de son interprétation symbolique dans l'œuvre d'Évagre. Si les

chapitres spécifiquement exégétiques sont ici en nombre réduit, cela semble bien être le résultat des choix de l'excerpteur qui se sera surtout intéressé aux problèmes de la vie spirituelle, au mécanisme des passions et aux *logismoi*. Il est remarquable que plusieurs chapitres supplémentaires soient exégétiques (voir 199, 200, 205, 211, 214, 215, 217).

Un des premiers chapitres, qui, dans l'état actuel de la collection, fait figure de chapitre isolé, est consacré à la prophétie, dont il est dit qu'elle s'exprime de quatre façons, à travers des événements, des paroles, un langage figuré ou des énigmes (4). Les chapitres 12 et 13 abordent la difficulté exégétique représentée par 2 Co 11, 25 : le séjour de Paul dans l'abysse pendant vingt-quatre heures. Ce lieu scripturaire constitue un exemple caractéristique d'*ἀδύνατον*, de passage dont le sens littéral est impossible ; le sens symbolique (*κατὰ θεωρίαν τινά*) en est donné au ch. 13. L'application de l'épithète *φοβερός* à Dieu par de nombreux passages scripturaire constitue une autre difficulté qui est examinée et résolue dans le ch. 109.

Au ch. 140, la recherche du sens spirituel de l'Écriture est mise au nombre des pensées inspirées par les anges. Les allusions au discours de la prostituée de Pr 7, 8-20 rappellent les scholies correspondantes à ce livre biblique (157). L'attention portée à certains passages peu connus du Pentateuque, des Livres historiques ou prophétiques est bien dans la manière de l'exégèse allégorique alexandrine, telle que l'a pratiquée Évagre, à la suite d'Origène. Ainsi en est-il des trois allusions au *Lévitique*. L'holocauste du petit bétail (Lv 1, 10) figure la double offrande présentée à Dieu par le gnostique (121). La lèpre des maisons (Lv 14, 33-48) symbolise les mauvaises pensées et les passions (132) ; une interprétation similaire avait déjà été proposée par Philon d'Alexandrie (*Deterius* 16). Les lévites, seuls habilités à purifier les différentes formes de lèpre, figurent les gnostiques qui ont reçu l'onction de la pratique, de la physique et de la théologie et sont les seuls capables de purifier les

autres intellects (160). L'interprétation de la construction d'un autel par David sur l'aire d'Aran le Jébuséen (2 S 24, 18-25) dans le ch. 214, celle des adorateurs de Thammouz (Ez 8, 9-18) dans le ch. 40 ou celle de l'histoire de Ruth dans le ch. 52 relèvent du même type d'exégèse. La sortie d'Égypte et la conquête de la Terre promise sont, à la suite d'Origène, une des figures convenues de l'itinéraire spirituel : les femmes des Philistins sont les « états mauvais » à l'origine des mauvaises actions (107). La sortie de Moïse hors d'Égypte figure la sortie du péché en action et la seconde circoncision imposée par Josué, homonyme de Jésus, la suppression du péché en pensée (199). Le chaste Joseph, opposé à Giézi l'avare (72), et Job (112) sont deux autres figures vétérotestamentaires de l'impassibilité.

Les commentaires de passages néotestamentaires sont plus rares. Ils portent de préférence sur des paraboles évangéliques, dont la forme même réclame une interprétation : l'ivraie et le bon grain (103), les invités au repas de noces (112), le figuier stérile (178), le bon Samaritain (200 et 205). L'exégèse de l'injonction de 2 Tm 4, 2 (*ἐπίστηθι εὐχαίρως καὶ ἀκαίρως*) prend un tour paradoxal, puisque agir « à contre-temps » est considéré comme préférable à une action vertueuse occasionnelle (164). Le ch. 167 est le seul à présenter une utilisation antirrhétique de l'Écriture, conforme à celle qui est préconisée dans le traité du même nom. On notera enfin que l'interprétation symbolique est susceptible de s'étendre à n'importe quel élément de la réalité sensible, voire aux fêtes chrétiennes (cf. le symbolisme de l'Épiphanie dans le ch. 49) ou aux sacrements. Le baptême « dans l'Esprit-Saint et le feu » annoncé par Jean-Baptiste figure le baptême de l'intellect dans la science (215), une interprétation qui s'accorde bien avec la conception sacerdotale du gnostique. Plusieurs chapitres assimilent la vie intérieure à une liturgie (voir en particulier le ch. 196). Selon un *topos* largement répandu, que reprend aussi Évagre (schol. 8 *ad Ps.* 138, 16), la nature est un grand livre qu'il faut déchiffrer. Ainsi l'exégèse symbolique, dont

le but est d'atteindre le sens spirituel véritable des textes sacrés, et la science physique, qui cherche à découvrir la vérité des êtres créés, forment-elles deux démarches parallèles menant à la science de Dieu.

LA PART DE LA PHILOSOPHIE

Il est dans la collection peu de chapitres qui ne contiennent des termes ou des thèmes consacrés par la tradition philosophique, et certains lecteurs modernes jugeront peut-être que les Disciples cèdent assez facilement à la tentation du jargon. On peut citer des mots récurrents comme *πράγμα*, *ὑλη*, *φύσις*, *νόημα*, *νοῦς*, *θεώρημα*, *λογικός*, *κατορθοῦν*, *ὑποκεῖσθαι*, etc. Il est à peine besoin de rappeler que la division de la vie spirituelle en pratique, physique et théologie est une adaptation des divisions de la philosophie profane¹ ou encore que la partition de l'âme en *noûs*, *épithumia* et *thumos* est attribuée à Platon². La définition de la physique comme « connaissance de la vérité présente dans les êtres » (105) fait partie des définitions traditionnelles de la philosophie. La mention de « ceux de l'extérieur » vise les païens en général dans les ch. 5 et 157 (cf. aussi le mot *ἔθνικός* dans le ch. 178), mais plus précisément les philosophes païens dans le ch. 7. Ce chapitre marque la supériorité du christianisme sur le paganisme en matière d'exigences morales. Les chapitres placés en tête de la collection sont souvent assortis d'une entrée en matière philosophique, qui surprend d'autant plus qu'on n'en saisit

1. Pour les antécédents chrétiens, voir CLÉM. ALEX., *Strom.* I, 176, 1 (SC 30, p. 173) et ORIG., *Comm. sur le Cantique*, Prologue (SC 375, p. 80 s.). Sur ces divisions, P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, p. 125-158.

2. Voir ALCINOOS, *Didaskalikos* V (H 156), éd. J. Whittaker, trad. P. Louis, ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, CUF, Paris 1990, p. 8, li. 35-37, avec la note 73, p. 87-88. Évagre dit tenir la doctrine de la tripartition de son « sage maître », c'est-à-dire Grégoire de Nazianze, voir *Pratique* 89 (texte et notes).

pas immédiatement l'objet. Le développement sur les contraires du début du ch. 12 permet de résoudre la difficulté scripturaire de 2 Co 11, 25 (séjour abyssal de Paul) et conduit à l'interprétation symbolique du ch. 13. Le ch. 3, de contenu entièrement physique (sur les diverses activités du feu et leur non-simultanéité), préparait certainement un développement théologique qui a disparu. La totalité du ch. 9 sur la nature corporelle et le langage exprimé est destinée à résoudre la difficulté représentée par le miracle de l'ânesse de Balaam. Le ch. 21 entend donner une explication naturelle des miracles, conforme aux lois du changement définies par Aristote. Plusieurs chapitres commencent aussi par une thèse, qui se trouve élucidée ou illustrée dans la suite (voir par ex. 17). Les comparaisons par lesquelles débutent d'autres chapitres remplissent la même fonction. On signalera aussi le recours à des considérations grammaticales, au début du ch. 26 et à la fin du ch. 27.

Les *Chapitres* contiennent un matériel scolaire abondant. Ils connaissent les catégories aristotéliennes, recourent à des distinctions classiques entre puissance et acte, liberté et nécessité, nature et convention, disposition et état. La distinction aristotélienne entre trois sortes d'amitiés inspire le ch. 42 et la distinction entre trois sortes de biens est implicite dans les ch. 146 et 216. Le ch. 108 a recours au principe de « dénomination par prédominance », qui consiste à désigner un personnage vertueux par la vertu dominante. L'arsenal fourni par la dialectique est mis à contribution : il est fait usage des définitions, du raisonnement par analogie, de l'analyse et de la *diairesis*, et les syllogismes ne sont pas absents (voir ainsi l'emploi de *συλλογιστικῶς* dans le ch. 27). Le grand nombre d'exemples introduits par οἶον et le style elliptique et aride de nombreux chapitres apparentent la collection à la littérature scolaire et, au détour d'une phrase, on découvre certaines tournures ou expressions que n'aurait pas désavouées le Stagirite, comme la fin du ch. 119, sur le principe de non-simultanéité des contraires : ἅμα δὲ εἰδέναι

τῶν ἀδυνάτων ἐστίν, « mais les connaître en même temps fait partie des choses impossibles ».

Identifier les sources d'une pensée aussi composite, qui relève de la *koinè* philosophique de l'époque, est une gageure. Le ch. 195, qui reprend un lieu commun de la pensée politique hellénistique – « Le roi est une loi vivante, et la loi est un roi juste » –, démarque ainsi un passage de la *Vie de Moïse* de Philon d'Alexandrie. Il est bien difficile d'imaginer à travers quels intermédiaires il est arrivé là. Le ch. 144 résume le célèbre apologue de Prodicos concernant la vertu et le vice (Xénophon, *Mémoires* II, I, 21-34). Les thèmes moraux et la théorie de la connaissance sont en grande partie inspirés du stoïcisme. Tout ce qui est dit des représentations, des passions, de l'attachement passionné aux objets, de l'impassibilité, de l'enchaînement des vertus est tributaire du Portique. Il en va de même d'un certain nombre de considérations sur la nature, et en particulier de la doctrine des semences naturelles, qui constituent le fondement de la vie morale et intellectuelle. Il est intéressant de voir resurgir un vieux débat sur les deux formes de langage, langage exprimé et langage intérieur, avec l'argument inusable des oiseaux parleurs qui permet ranger le langage exprimé du côté de la nature corporelle. Quand il s'agit de la contemplation, les références s'entrecroisent davantage. La présentation de la *thêdria* comme connaissance des *logoi* a certes une couleur stoïcienne, mais elle n'est pas éloignée non plus de la conception aristotélicienne de l'*épistèmè*. L'insistance sur la vie de l'intellect et l'attention portée à ses formes d'activité les plus hautes, comme la prière, rapprochent du platonisme, en particulier du néo-platonisme mystique de Plotin et de Porphyre.

CONCLUSION

Les *Chapitres* invitent à passer d'une conception philautique et hédoniste de la vie à une conception spirituelle accor-

dant la priorité aux biens de l'esprit. Le monde matériel a été donné par Dieu pour servir de support aux activités les plus nobles, l'acquisition de la vertu et de la science. L'important est de prendre la bonne direction. Comme beaucoup de textes d'Évagre, ces *Chapitres* constituent un véritable éloge de la connaissance, une connaissance qui culmine en Dieu, lui-même « science essentielle ». Par ce côté, les *Chapitres* perpétuent la grande tradition intellectualiste alexandrine qui va de Clément d'Alexandrie à Évagre, en passant par Origène.

Cette prééminence accordée à la science ne doit pas faire perdre de vue la composante proprement chrétienne de cette démarche spirituelle. La science ne s'épanouit que dans la charité. La charité est le gage d'une science authentique. Loin de s'exclure, science et charité vont de pair et se côtoient tout au long de l'itinéraire spirituel. La charité elle-même, sur laquelle nous voudrions terminer, présente bien des aspects et des degrés. Elle se dédouble d'abord en amour du prochain et amour de Dieu. Le ch. supplémentaire 204 indique que le double commandement de la charité donné par le Sauveur (Mt 22, 40 et 37) forme le « médicament condensé » (σύντομον φάρμακον) qui permet d'observer tous les autres commandements. Elle est la marque distinctive des chrétiens qui l'ont placée au sommet de toutes les vertus, à la différence des païens qui lui avaient préféré la justice (7). La « charité selon Dieu » se situe précisément aux antipodes de l'égoïsme (197).

La charité est déjà présente dans les « semences naturelles » déposées en chaque homme par le créateur (149) ; elle nourrit l'affection unissant les membres d'une même famille et elle est à l'origine des bons sentiments dont sont capables les païens. Comme telle, elle demande seulement à être transformée en habitude et étendue en direction du plus grand nombre¹. Elle apparaît souvent dans des listes

1. Sur ces deux aspects de la vertu, voir *supra*, p. 52.

de vertus adaptées à la partie irascible de l'âme, par exemple aux côtés de la douceur, de la longanimité ou de l'absence de rancune (51 et 65). Et comme la maîtrise de l'irascibilité est plus difficile à obtenir que celle de la concupiscence, elle est associée à l'impassibilité supérieure qui marque la victoire sur cette puissance de l'âme. Elle est aussi liée à l'impeccabilité, car « elle purifie l'homme intérieur (c'est-à-dire l'intellect) en retranchant les péchés en pensée » (7). Son acquisition permet à l'intellect d'exercer son activité propre de connaissance, ce qu'Évagre avait résumé dans une formule célèbre : « La charité est la porte de la science » (*Pratique*, Prologue, § 8, li. 50).

Les relations sociales montrent combien il est difficile d'obéir au commandement de l'amour du prochain. Bien que retirés du monde, les moines continuent à en faire l'amère expérience. Ils se fâchent, gardent rancune, cèdent au dénigrement et à la suspicion. Le ch. 42 énumère les trois visages pris par l'amour chez les hommes. Seul celui qui est pratiqué pour plaire à Dieu est authentique. Les différentes formes de joie montrent aussi combien il est difficile d'arriver à une égalité d'humeur envers tous (44). La question de la charité parfaite est évoquée dans le ch. 163, qui commence par rapporter un propos d'Évagre : « Il disait que c'est une grande chose, voire une chose impossible, que l'intellect parvienne à la perfection de la charité. » Celle-ci va en effet de pair avec une complète maîtrise des passions et suppose que l'on regarde tous les hommes comme des anges de Dieu et qu'on les aime comme soi-même (*ibid.*). La charité parfaite est finalement aussi rare que l'impassibilité complète (169). Quel que soit le résultat obtenu, le commandement de la charité est un commandement auquel on ne peut se soustraire. Alors que la maladie ou d'autres raisons peuvent conduire à interrompre certaines pratiques corporelles – jeûne, veille, travail manuel –, rien ne dispense de pratiquer « la longanimité et la charité » (54). La charité a aussi un caractère obligatoire et universel que ne possèdent pas la virginité et l'anachorèse, qui sont

des dons volontaires : elle est aux deux autres ce que l'impôt est au don d'hospitalité (206).

La charité parfaite ne se réalise en fait que dans la science. Car la science est seule capable de réaliser l'union entre les incorporels, c'est-à-dire entre Dieu et l'intellect (114) et de former une vraie communauté d'amis : « Les amis des mêmes personnes ne sont pas nécessairement aussi les amis les uns des autres ; seuls les amis de Dieu sont aussi les amis les uns des autres » (127). Le gnostique n'a plus rien à craindre des rencontres avec ses frères, pas seulement parce qu'il est maître de sa concupiscence et de son irascibilité, mais aussi parce qu'il n'est plus « scandalisé par les fautes des frères » (63). Il sait en effet que même leurs fautes trouvent une explication dans le dessein providentiel de Dieu. La charité a enfin une portée eschatologique. Elle atteindra sa perfection quand l'intellect retrouvera son état originel, antérieur au mouvement – c'est-à-dire à la chute – et qu'il sera uni au Christ, son archétype, dans l'Esprit-Saint. Ce sera alors « le règne sans lutte et pacifique de l'Unité sainte elle-même » (198).

Nos *Chapitres* contiennent des notations éparses sur la charité. Elles n'ont pas échappé à Maxime le Confesseur, qui a fait de la charité le thème unificateur de ses quatre *Centuries*. Sa collection commence par une définition empruntée à Évagre : « La charité est l'état excellent de l'âme raisonnable, dans lequel elle ne préfère rien à la science de Dieu » (*KG I*, 86), qu'il paraphrase ainsi : « La charité est la bonne disposition de l'âme, dans laquelle elle ne préfère rien de ce qui existe à la science de Dieu », et qu'il complète par cette précision : « mais il est impossible d'arriver à posséder cette charité, tant qu'on a une inclination passionnée pour une des choses terrestres. » Dans cette conception, la charité est liée à l'état d'impassibilité et à la vertu – l'« état excellent » chez Évagre. Dès le départ la direction est indiquée : il faut préférer la science de Dieu à l'amour du monde. Cette idée de préférence (*προτιμᾶν*) exprimée par le texte de *KG* et également présente dans le

ch. 129 de notre collection a tellement frappé Maxime qu'il reprend le verbe dans les chapitres suivants (4, 5 et 8, etc.) et en plusieurs endroits de ses *Centuries*. Au début de la deuxième Centurie, à l'endroit où commencent les emprunts massifs à notre collection¹, Maxime associe l'amour de Dieu à la « prière sans distraction », qui représente, comme nous l'avons vu, la forme la plus haute de l'activité de l'intellect (*Cent. II, 1*). Dans le dernier chapitre, après avoir cité 1 Co 13, 2-3 : « Si j'ai le don de prophétie et si je connais tous les mystères et toute la science, mais que je n'aie pas la charité, cela ne me sert à rien », Maxime conclut : « Qui donc possède la charité possède Dieu lui-même, puisque 'Dieu est charité' [1 Jn 4, 8]². »

CHAPITRE 3

COMPOSITION, STYLE ET LANGUE

Transmise par un témoin unique, la collection ne nous est pas parvenue dans les meilleures conditions, et sur le plan littéraire, elle souffre difficilement la comparaison avec l'œuvre d'Évagre, qui se rapproche « des grands Cappadociens par la pureté de sa langue¹ ». Pour que les négligences stylistiques ou linguistiques des Disciples ne desservent pas ces textes dont nous avons souligné l'intérêt dans le chapitre précédent, il importe de faire le point sur cette question, en disant d'abord quelques mots du genre littéraire représenté.

LE GENRE LITTÉRAIRE

Les textes de la collection relèvent d'un genre qu'Évagre a beaucoup pratiqué, le *képhalaion*, lequel est censé développer une pensée autonome et se suffire à lui-même. La longueur des chapitres oscille entre deux et trente-cinq lignes (27), mais la plupart du temps se situe autour de cinq lignes. Par leur taille, ils se rapprochent beaucoup des chapitres du *Traité pratique* et du *Gnostique* ; et ils n'ont pas la concision des *Képhalaia Gnostica* ou des *Skemmata*. Les analyses qu'ils développent exigent en effet, le plus souvent, de joindre à la thèse initiale les justifications ou les

1. Voir la Table de concordance, p. 301.

2. *Cent. IV, 100*, cf. ÉVAGRE, *Lettre 56* : « Un des commandements fondamentaux est la charité, en compagnie de laquelle l'intellect verra la Charité première » (grec Géhin¹, p. 140, 8-10).

1. C. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 1, p. 433.

précisions indispensables. Les chapitres les plus longs se laissent d'ailleurs facilement diviser en unités plus petites, le passage d'une unité à l'autre étant assez souvent marqué par la particule οὖν (une cinquantaine d'exemples dans cette fonction ; à noter l'apparition de γοῦν dans les ch. 128 et 129). Ainsi le chapitre théologique 22, qui compte seize lignes, est-il formé de trois développements successifs : le premier examine les propriétés hypostatiques des personnes tri-nitaires, le deuxième explique le titre de « Mono-gène » propre au Christ, et le dernier évoque les relations de la Trinité avec les créatures. Le chapitre le plus long (27) a aussi une structure tripartite.

Nous avons déjà indiqué qu'il était impossible de découvrir une structure logique dans cette collection. On peut seulement noter qu'elle débute par plusieurs chapitres théologiques (1, 2, 3, 22, 26, 27, 28, 29, 30) et se termine par un chapitre eschatologique qui forme une conclusion idéale (198). Une lecture attentive fait toutefois apparaître de multiples liens, lexicaux ou thématiques, entre chapitres voisins. On a ainsi au début de la collection un ensemble consacré aux miracles (9, 10, 21 et 38). Les chapitres 138-140 forment une trilogie consacrée aux différentes sortes de pensées. Plusieurs chapitres vont par paires (ainsi 10-11, 19-20, 35-36, 65-66, 77-78, etc.). La compréhension d'un chapitre jaillit ainsi parfois de la confrontation avec ses voisins. Dans sa forme actuelle, la collection est sélective, et la numérotation des chapitres de 1 à 198 ne peut pas être originelle. Il y a d'ailleurs quelques accidents : le numéro 49 est omis en regard du chapitre, mais sans conséquence pour la suite, et le ch. 124 est suivi d'un chapitre qui n'est pas comptabilisé (notre 124 *bis*). Il est ainsi possible que le découpage actuel ne corresponde pas exactement à celui d'origine. Les chapitres théologiques du début ont plus particulièrement souffert et comportent des lacunes. Nous soupçonnons les trois dernières lignes du ch. 1 d'avoir appartenu à un chapitre indépendant, tout comme les trois dernières lignes du ch. 60. Le chapitre 3, de contenu phy-

sique, a peut-être été amputé de sa partie théologique ou prolonge simplement le ch. 2. Le ch. 10 se rattache étroitement au ch. 9, et le ch. 13 au ch. 12. De même, le ch. 36, qui commence abruptement par Καὶ πάλιν, devait former une seule unité avec le précédent. Le chapitre 75, qui débute avec la particule γάρ, semble illustrer une pensée générale qui a disparu. Le ch. 104 annonce deux volets, dont un seul est traité : il n'est pas dit de quelle manière le Christ est le prêtre des gnostiques.

Les *Chapitres des disciples* se distinguent des chapitres évagriens par les trois caractéristiques suivantes :

1) L'abondance des formules d'abrégement. La plus courante (une trentaine d'exemples) est la formule figée καὶ τὰ ἐξῆς (deux cas d'accord avec ce qui précède : 92, li. 6 et 103, li. 3-4), à laquelle on peut joindre les formules καὶ τὰ λοιπά et καὶ τὰ ὅμοια. Dans la plupart des cas, elles viennent interrompre une liste. Elles servent plus rarement à abrégier une citation scripturaire (26, li. 3-4 ; 60, li. 2-3 ; 133, li. 4) ou à couper court à une série de *testimonia* bibliques (2, li. 10-11 ; 4, li. 5 et 7 ; 149, li. 16). Leur présence en fin de chapitre est parfois indue (148, li. 3-4 ; 157, li. 9).

2) Le recours fréquent à la généralisation. La pensée est seulement amorcée et on se contente d'indiquer que la réflexion peut se poursuivre et s'étendre à d'autres cas ou à tous les cas semblables. Dans cette configuration, on rencontre la construction ἐπὶ suivie du génitif, assortie ou non d'un adverbe οὕτως, ὁμοίως ou ὡσαύτως. Ces tournures, qui viennent souvent en conclusion, sont plus ou moins développées : Ἐπὶ θεοῦ ὁμοίως 1, li. 3 ; καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως νοήσεις συμβολικῶς 21, li. 11-12 ; καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως 46, li. 4 ; καὶ ἐπὶ παντὸς πάθους ὁμοίως... ἐπὶ γνώσεως ὁμοίως 51, li. 3-5 ; καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁμοίως ἔχει 106, li. 3-4 ; καὶ ἐπὶ δικαίου καὶ σοφοῦ καὶ τὰ ἐξῆς 110, li. 3-4 ; ἔτι δὲ ἐπὶ τοῦ ψεύδους καὶ ἀληθείας ὡσαύτως ἔχει 134, li. 4-5 ; καὶ ἐπὶ πάντων οὕτως νοεῖν ἡμᾶς χρή 149, li. 19-20 ; καὶ ἐπὶ

γνώσεως ὡσαύτως 173, li. 3 ; καὶ ἐπὶ ἀρχαρίων νοεῖν χροῖ 179, li. 3-4. Dans d'autres cas, on souligne la validité de la réciproque : καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου 89, li. 2 ; 107, li. 3 ; 110, li. 2-3 ; 117, li. 4 (cette formule se retrouve par ex. en Maxime IV, 39).

3) Le grand nombre d'exemples introduits par οἶον : 2, li. 4 ; 4, li. 1 ; 9, li. 1 ; 12, li. 1 ; 17, li. 2 ; 20, li. 4 ; 27, li. 6 ; 35, li. 1 ; 39, li. 2 ; 41, li. 2 ; 43, li. 5 ; 46, li. 2 ; 62, li. 2 ; 72, li. 4 ; 81, li. 4 ; 83, li. 2 ; 95, li. 2 ; 103, li. 1 ; 108, li. 4 ; 122, li. 2 ; 128, li. 2 ; 149, li. 2 et 5 ; 159, li. 4 ; 167, li. 4. On peut joindre la formule δηλονότι qui apporte une précision, et dont le sens, parfois très faible, se rapproche de celui de τουτέστι. Pour cet emploi de δηλονότι : 61, li. 3 ; 95, li. 4.

Toutes ces tournures remontent à l'origine de la collection, puisqu'elles se retrouvent dans la paraphrase maximienne, même si c'est dans une moindre proportion et pas nécessairement au même endroit. Elles sont en revanche plus rares chez Évagre. Leur abondance confère à la collection cette couleur scolaire si caractéristique qui l'apparente à un aide-mémoire plutôt qu'à une œuvre littéraire savamment composée.

LE STYLE

Le style des *Chapitres* est généralement assez rugueux et dépourvu de tout artifice rhétorique. S'ils ont la concision des chapitres évagriens, ils n'en ont pas le poli et la vigueur. Beaucoup de chapitres sont elliptiques, ce qui n'en facilite pas l'interprétation (par ex. 21). Parfois le sujet d'un verbe est sous-entendu, notamment quand il s'agit des démons, ainsi en 5, 3 ou 131, 5 ; en 50, 2, le sujet est omis dans la collection athénienne, mais rétabli par les Florilèges. En 128, 7, il faut être averti des usages monastiques pour comprendre immédiatement que l'expression « les conspirateurs »

désigne les démons. L'abus des infinitifs substantivés, les accumulations, la préférence accordée à la coordination plutôt qu'à la subordination, les fréquentes ruptures de construction laissent une impression fâcheuse de négligence. On sera bien en peine de retrouver certaines coquetteries stylistiques du Pontique : le ch. 152 a simplement ἡμέρας ἢ νυκτός, là où Évagre aurait écrit μεθ' ἡμέραν ἢ νύκτωρ. On rencontre rarement la *uariatio sermonis* ou les hyperbates qui sont les ornements habituels de la prose évagrienne. Une comparaison entre *Pratique* 76 et *Chapitre* 75 permettra de mesurer immédiatement l'écart qui sépare les deux modes d'expression :

Pratique 76

Ἄγγελοι μὲν χαίρουσι μειουμένης κακίας, δαίμονες δὲ τῆς ἀρετῆς· οἱ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐλέους καὶ ἀγάπης θεράποντες, οἱ δὲ ὀργῆς καὶ μίσους ὑπήκοοι· καὶ οἱ μὲν πρότεροι πλησιάζοντες πνευματικῆς θεωρίας ἡμᾶς πληροῦσιν, οἱ δὲ δεύτεροι προσεγγίζοντες εἰς αἰσχρὰς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν.

« Les anges se réjouissent quand le mal diminue, les démons quand c'est la vertu. Les uns sont en effet au service de la miséricorde et de la charité, les autres obéissent à la colère et à la haine. Et les premiers, quand ils viennent près de nous, nous remplissent de contemplation spirituelle, les seconds, quand ils approchent, jettent l'âme dans les imaginations honteuses. »

Chapitre 75

οὐκ ἔστιν ἀδύνατον παραβαλόντος μὴ μειῶσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ ἀδύνατον δαίμονος παραβαλόντος μὴ κινῆσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· οἱ μὲν γὰρ ἀγαθῶν εἰσι λειτουργοί, οἱ δὲ πονηρῶν.

« En effet, quand un ange s'approche, il est impossible qu'il ne réduise pas l'irascibilité et la concupiscence, et quand un démon approche, il est impossible qu'il ne mette pas en mouvement l'irascibilité et la concupiscence, car les uns sont les ministres des biens, les autres des maux. »

Outre l'usage incorrect du génitif absolu, le *Chapitre 75* se signale immédiatement par un parallélisme assez plat et des répétitions. Évagre avait utilisé des termes différents pour désigner les actions antagonistes des anges et des démons. Aux deux verbes *πλησιάζοντες* et *προσεγγίζοντες* employés par lui correspond ici un seul verbe *παρὰ-βαλόντος*, qui se trouve répété ; aux mots *θεράποντες* et *ὑπήκοοι* correspond ici le seul mot *λειτουργοί* (inadapté dans le cas des démons). Le caractère antithétique des deux actions est vigoureusement exprimé chez Évagre – miséricorde et charité d'un côté, colère et haine de l'autre –, alors qu'il l'est ici maladroitement et au prix d'une répétition : « réduire l'irascibilité et la concupiscence » et « ne pas mettre en mouvement l'irascibilité et la concupiscence ». La seule antithèse forte est établie entre « les biens » et « les maux ».

Les *képhalaia* prennent dans la collection des formes variées et offrent, selon leur longueur, différents degrés de complexité. Nous avons relevé plus haut le rôle joué par la conjonction *οὐν* dans les plus longs. Ils n'ont pas le caractère lapidaire des sentences parénétiqes, et leur structure dépend des distinctions qu'ils développent. Calqués sur les grandes divisions de la vie spirituelle ou sur les antithèses qui la traversent, ils ont le plus souvent une structure bipartite ou tripartite. On rencontre cependant quelques formes plus codifiées, comme les comparaisons bâties sur *ὡσπερ/οὕτως* (8, 16, 31, 58, 71, 187, 194), la tournure *ἄλλο... ἄλλο...* (34, 45, 72, 92) ou les syllogismes (25, 26 et 212). Les définitions abondent (65, 96, 99, 169, 171, 172, etc.). La question-réponse du ch. 49 et le macarisme du ch. 191 sont en revanche isolés. Nous avons trop insisté sur le style maladroit de beaucoup de chapitres pour ne pas reconnaître quelques réussites, comme le ch. 169, qui repose sur un chiasme parfaitement équilibré.

Le style se trouve rehaussé par de nombreuses métaphores. Certaines permettent d'aborder, par le procédé de l'analogie, des questions théologiques (voir déjà le ch. 1). Les métaphores militaires, souvent empruntées à l'Écriture,

sont les plus fréquentes et illustrent les combats de l'ascèse. Tout à fait habituelles dans la littérature monastique, elles ne se distinguent pas par leur originalité. On relèvera seulement l'image de la désertion au ch. 142, image d'origine socratique. Concernant l'activité contemplative, les thèmes de l'œil de l'âme ou du miroir n'ont rien de surprenant non plus. Puisque les passions sont considérées comme les maladies de l'âme, les références à la médecine sont fréquentes (1, 8, 50, 91, 105, 159, 200, 201, 202, 203, 204) : le Sauveur lui-même est le médecin des âmes (202). La métaphore du ch. 16 qui renvoie aux pratiques financières civiles ou celle des ch. 23 et 124 qui évoquent l'activité des peintres sont plus insolites. Les images sont dans l'ensemble assez stéréotypées et n'ont pas la fraîcheur ni la spontanéité qu'on rencontre dans la littérature pseudo-macarienne et chez Diadoque de Photicé, ou même chez Évagre, par exemple dans son traité des *Huit esprits*.

LA LANGUE (MORPHOLOGIE ET SYNTAXE)

Il importe de signaler pour terminer certains faits de langue qui risquent de choquer le puriste habitué à une langue plus classique. Plusieurs vulgarismes ne sont certainement pas originaux et ont pu s'introduire à un moment ou à un autre de la transmission textuelle ; le copiste Damianos, dont la négligence est notoire, doit y avoir sa part de responsabilité. La tradition grecque indirecte de quelques chapitres offre de ce point de vue parfois un texte plus correct (voir par ex. ch. 42 et 109).

I. MORPHOLOGIE

a) *Difficultés de conjugaison des verbes en -μι et formes refaites*

— ἀποδίδει 83, li. 3 au lieu de ἀποδίδωσι ;

- formes refaites : ἐπιστήκει 164, li. 1 et 2 (allusion à 2 Tm 4, 2 : ἐπίστηθι εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς) ; στήκει 173, li. 3 ;
- σταθῆναι 73, li. 2 équivalent de στήναι ;
- ἐντιθοῦσι 152, li. 6 (dérivé de ἐντιθῶ) au lieu de ἐντιθέασι ;
- en 149, li. 11 la leçon ἀφιοῦσι marque l'hésitation entre la forme classique ἀφιᾶσι (venant de ἀφίημι) et une forme refaite ἀφίουσι (venant de ἀφίω).

b) Conjugaison des verbes contractes

- ἐπιπηδοῦσιν 57, li. 8 que nous avons corrigé en ἐπιπηδῶσιν ;
- χρᾶσθαι en 89, li. 2 et 99, li. 3 contre χρῆσθαι en 129, li. 7.

II. SYNTAXE

A) Incohérences dans le régime des prépositions (ce qui peut résulter de la mauvaise résolution des désinences abrégées)

— au ch. 28, on lit d'abord περὶ τὴν τριάδα ἐσφάλησαν, ce qui est correct (cf. 125 περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐσφάλησαν), mais dans la suite, après l'interpolation ἢ περὶ Χριστοῦ παρουσίας ἀντιλέγοντες, les quatre prépositions περὶ sont construites avec le génitif ;

— au ch. 91, la préposition ἐπὶ est suivie trois fois du génitif et une fois du datif, alors que le datif serait préférable dans tous les cas.

B) Incohérences dans l'emploi des temps

a) Alternance entre infinitif présent et infinitif aoriste

- au ch. 45, quatre infinitifs sur sept sont à l'aoriste

et trois au présent ; le verbe πολεμεῖν, employé lui-même quatre fois, est trois fois au présent et une fois à l'aoriste ;

- 47, li. 2 présent λαμβάνειν dans le voisinage des deux aoristes πολεμησαι ;

- 54, li. 2 présent ἐργάζεσθαι sur le même plan que les aoristes νηστεῦσαι, ἀγρυπνήσαι et βοηθήσαι ;

- 99, li. 2-3 χρῆσασθαι et χρᾶσθαι employés successivement.

b) Alternance entre présent et futur

- 16 εἰσπράττεται ... δώσει (dans une comparaison) ;
- 20, li. 5 et 7 θεωρεῖ ... ὄψεται ;
- 31 βλέπει ... ὄψεται (dans une comparaison) ;
- 78 ἔχει ... ἔξει ... ὄψεται.

C) Rapports syntaxiques entre les propositions assez lâches, avec plusieurs ruptures de construction

a) Absence d'un second membre attendu

— à plusieurs reprises l'adverbe πρῶτον reste en suspens sans le δεύτερον attendu. C'est déjà le cas dans le ch. 1, sans doute lacuneux. En 129, li. 11-13, on lit καὶ πρῶτον μὲν πείθουσιν ἡμᾶς κτήσασθαι χρήματα καὶ κτησαμένους κακῶς χρήσασθαι.

b) Passage d'une construction impersonnelle à une construction personnelle

- 47, li. 3-5 καὶ πρῶτον ... δεῖ πολεμησαι ..., ἔπειτα ... λήψεται ;
- 62, li. 1-2 δεῖ ποιεῖν ... καὶ περιγενησόμεθα ;
- 65, li. 2-5 Τὸν οὖν θυμὸν δεῖ μειοῦν ..., ἐπιθυμίαν δὲ μειοῖ ὁ ... ἔχων.

c) *passage d'un emploi circonstantiel du participe à un emploi substantivé*

— 209, li. 1-3 κενοδοξίας δέ τις καταφρονεί ... τυχῶν ... ἢ ὁ ... ἔχων ἢ ὁ μηδὲν πράττων...

d) *passage du singulier au pluriel*

— 5, li. 3 ... ἐκ δαίμονος ἀκούσαντος· ἀκούουσι γὰρ ... (sujet sous-entendu : les démons) ;

— 8, li. 2-3 ... τῇ ψυχῇ ...· αἱ δ' ἐν τῇ ... οὔσαι (c'est-à-dire les âmes).

D) Emploi abusif du génitif absolu, en violation de l'usage classique

— 57, li. 8-9 ἐπιπηδῶσιν ἐπ' αὐτῇ, μὴ δυναμένης αὐτῆς τούτους ἀποσπάσασθαι... ;

— 75, li. 1-3 ἀγγέλου γὰρ ἐστὶν ἀδύνατον παραβαλόντος μὴ μειῶσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ ἀδύνατον δαίμονος παραβαλόντος μὴ κινήσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν : les verbes μειῶσαι et κινήσαι employés transitivement ont comme sujets respectifs l'ange et le démon (au génitif) ;

— 120, li. 1-2 Ἐνδέχεται, ἔτι ἀκαθάρτων οὐσῶν τῶν ψυχῶν, ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων : les âmes sont le sujet implicite du verbe ἀπολύεσθαι ;

— 135, li. 2 ... εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν, ἔτι παχείας οὔσης : ici le sujet du participe οὔσης, c'est-à-dire le cœur, n'est pas exprimé.

E) Syntaxe des négations

— emploi de μὴ à la place de οὐ : 25, li. 2 ἐπεὶ μὴ ἔστιν ἔξ ὕλης ; 27, li. 17-18 ἐπειδὴ μὴ ὑπάρχει ἐν τόπῳ.

F) Syntaxe des propositions

— ἐὰν à la place de ἄν dans une relative de sens éventuel : 42 δὲν ἐὰν ἀγαπᾷ (à deux reprises ; mais la conjonction manque dans le parallèle des Florilèges) ;

— ἵνα avec le futur de l'indicatif : 153, li. 2 ἵνα μὴ ... λυπηθῆσθε ; dans une proposition coordonnée à une première proposition au subjonctif 97, li. 4-6 ἵνα ... ποιήσωσι καὶ ... ἐπεισάξουσιν ;

— ὅτι exprimant la conséquence à la place de ὥστε : 53, li. 2-3 τοσοῦτον ... ὅτι (Jannaris¹ 1758b) ;

— combinaison des conjonctions ὅτι πῶς après le verbe θαυμάζειν 4, li. 9-10 (Jannaris 1755).

G) Ordre des mots

— règle de la postposition ignorée avec χάριν et ἔνεκα : 42, li. 3 χάριν λήψεως δώρων ; 42, li. 5 χάριν ἡδονῆς ; 159, li. 4-5 χάριν τίνος ; 122, li. 1-2 ἔνεκα τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ;

— τοῖνον en tête de phrase en 30, li. 10, mais en deuxième position en 90, li. 2 ;

— οὖν en 5^e position en 35, li. 5.

1. A.N. JANNARIS, *Historical Greek Grammar*, Londres 1897.

CHAPITRE 4

PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises la difficulté que représente l'édition des *Chapitres*. Le fonds principal est formé par la collection de 198 chapitres (+ un numéro *bis*) transmise par le manuscrit d'Athènes. Mais la tradition indirecte, aussi bien grecque que syriaque, a mis en évidence son caractère sélectif, et nous avons pu l'enrichir de 24 chapitres nouveaux que nous avons numérotés de 199 à 222. Cela étant, nous sommes loin d'avoir reconstitué la collection primitive. Il sera peut-être possible, au prix d'autres recherches, de rattacher à cette collection certains chapitres errants du corpus syriaque.

L'édition des *Chapitres* pose des problèmes communs à tous les textes transmis par un *unicum* : pour 177 chapitres sur 199, le manuscrit Bénaki est en effet le seul témoin, et un témoin de mauvaise qualité, gâté par toutes sortes de fautes. Damianos est un copiste très médiocre, qui ne comprend pas toujours ce qu'il recopie. L'orthographe est particulièrement défectueuse : fautes d'iotacisme, mauvaise résolution d'abréviations, mécoupures, mots déformés par addition ou oubli d'une lettre ou d'une syllabe, métathèses, accentuation aberrante. Mais tout cela serait un moindre mal si on ne découvrait beaucoup d'autres fautes : fautes par attraction ou par haplographie, saut du même au même, et surtout confusion de termes aux sonorités proches (par ex. 18, li. 1 ἀπειθεια pour ἀπάθεια ; 21 (*ter*) ἐρημία pour ἡρημία ; 27, li. 23 ἔξοδον pour ἐνδοξον ; 160, li. 1 χρῆμα

pour *χρῖσμα* ; 180, li. 2 *ἐηλύθαμεν* pour *λελήθαμεν*, etc.). Le copiste écrit parfois le contraire de ce qu'il faut : *εὖλογον* à la place de *ἄλογον* (36, li. 2), *ἀκατάληπτον* à la place de *καταληπτόν* (123, li. 5-6), *ἄξιοι* à la place de *ἀνάξιοι* (129, li. 3), *ἀφύης* à la place de *εὐφύης* (170, li. 1). Une des méprises les plus spectaculaires se trouve en 27, li. 28, où il a pris le chiffre *δ'* (= *τεσσαράων*) pour la particule *δέ*. Au ch. 52, Ruth est affublée d'un article masculin ! Comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, le style est souvent elliptique et la syntaxe assez chaotique. Certaines incohérences dans le régime des prépositions pourraient venir de la mauvaise résolution d'abréviations (par ex. 91). Beaucoup de petits mots manquent et ont dû être suppléés. Quelques chapitres sont à l'évidence lacuneux (1, 34, 84, 87). La fin des ch. 22, 23, 30 est d'une interprétation difficile. A l'inverse, il y a quelques interpolations, comme l'interpolation christologique du ch. 28 ou l'anticipation des mots *τὸ μόνιον ψηλαφῶν* — répétés plus loin — dans le ch. 152.

Le tableau peut paraître sombre, et la nécessité de corriger le texte s'impose à plusieurs reprises. Nous avons cependant limité les interventions au strict nécessaire. L'existence d'un texte parallèle dans la tradition grecque ou en syriaque a parfois apporté la solution à une difficulté. Grâce aux Florilèges, la leçon *κενοδοξίαν* a pu être corrigée en *πλεονεξίαν* (42, li. 5) ; les Définitions ont permis de corriger l'improbable *ὑπόστασιν τοῦ σώματος* en *σύστασιν τοῦ σώματος* (139, li. 4). Bien qu'il ne soit pas toujours littéral, le syriaque a aussi permis plusieurs corrections (121, 191, 197 et 198). Parfois, la solution est venue d'un passage parallèle d'Évagre, ainsi la correction *περιεκτικῆ* du ch. 7 (d'après les *Scholies aux Psaumes*), la correction *μάχεται* du ch. 116 (d'après le traité *Sur les pensées*), ou encore la correction du syllogisme du ch. 10 (d'après la *Lettre sur la foi*). Nous n'avons utilisé la paraphrase maximienne qu'en dernier recours, par exemple pour reconstituer le ch. 34, gravement mutilé. Nous nous

sommes aussi autorisé du texte de Maxime pour remplacer l'insolite *φιλαρχίας* du ch. 57 par *φιληδονίας*. Nous sommes enfin intervenu de façon plus lourde sur quelques chapitres : dans le ch. 96, à deux reprises, en corrigeant *φυσικός* en *φύσει κακός* (phénomène d'haplographie) et *γαστριμαργία* en *λογιστικῆ* (en accord avec la fin du chapitre), et dans le ch. 157 en supposant une confusion entre *ἐμπαθῆς λογισμός* et *πάθος*. La dernière phrase du ch. 83 est un *locus desperatus*.

Le traitement de la tradition indirecte obéit aux principes suivants. Les chapitres communs à la collection athénienne, conservés en grec ou en syriaque, sont signalés *ad locum* en tête de l'apparat critique par les mentions Cat, Def, Flor, Schol et Syr. L'apparat ne les connaît que sous ces appellations génériques et ne signale pas les variantes particulières des manuscrits. Ces variantes ont en revanche été toutes notées pour les quinze chapitres grecs supplémentaires. Nous avons également jugé bon de reproduire en annexe¹ les fragments des Florilèges F1 (= 42), F2 (= 109) et F4 (= C1h <206>), à cause de leurs lemmes introductifs et des fortes divergences entre les manuscrits. Le texte des vingt chapitres syriaques n'a pas été reproduit, pour des raisons typographiques d'abord, ensuite parce que la collation presque intégrale des témoins n'a pas bouleversé les éditions antérieures (ceci ne vaut d'ailleurs que pour S9-20 édités par J. Muyldermans ; pour S1-8 on n'a pas trouvé d'autres témoins que les deux utilisés par A. Guillaumont). Nous avons en revanche jugé utile de traduire tous les chapitres syriaques, y compris ceux dont l'original grec était conservé, de façon à ce que le lecteur puisse vérifier le degré de fidélité de cette version. Mais seuls les dix chapitres syriaques supplémentaires ont été pourvus de leur apparat scripturaire et commentés.

1. Annexe, p. 283-284.

Puisque le manuscrit Bénaki forme la base principale de l'édition, nous avons veillé à ce que le lecteur puisse dans tous les cas le reconstituer aisément. Toute addition, qu'elle soit de notre fait ou qu'elle vienne de la tradition indirecte, est signalée entre crochets obliques. Les interpolations, mineures ou plus conséquentes, sont maintenues dans le texte entre crochets droits, mais ne sont pas traduites. La traduction française utilise les parenthèses quand la bonne compréhension du texte nécessite l'ajout de quelques mots. Nous avons suivi dans notre traduction les partis pris des volumes précédents : « intellect » pour νοῦς, mais « représentation » pour νόημα ; « science » pour γνῶσις, mais « gnostique » pour γνωστικός. Le mot λογισμός est toujours traduit par « pensée ».

TABLE DES SIGLES

Collectio Atheniensis

Bk *Atheniensis*, Museum Benaki, T. A. 72 (gr. 53)
XIII^e s. (ex.)

Cat Catena Nicetae

X *Vaticanus gr. 1611* a. 1116-1117
Y *Iviron 371 (Athous 4491)* XII^e-XIII^e s. (ff. 1-409) et
année 1576 (ff. 410-626)
Z *Parisinus Coislinianus 201* XIV^e-XV^e s.

Flor Florilegia spiritualia

C *Iviron 382 (Athous 4502)* XV^e s.
D *Scorialensis Ω.III.9 (gr. 542)* XI^e s.
E *Berolinensis gr. 46 (Phillipps 1450)* XII^e s.
F *Parisinus gr. 923* IX^e s.
G *Atheniensis, Metochion S. Sepulcri 274* XIV^e s.
H *Atheniensis, B. N. gr. 1070* XIV^e s.
LeQuien M. Le Quien, *Sancti Iohannis Damasceni ... opera*, t. II, Paris 1712, p. 278-730 (= PG 95, 1033-1588 et PG 96, 1-442).
Gesner C. Gesner, *Sententiarum siue capitum theologorum praecipue, ex sacris et profanis libris, tomi tres, per Antonium et Maximum olim collecti*, Zurich 1546, p. 163-213 (= PG 136, 765-1244).

Def	Collectio definitionum
Schol	Scholia ad Scalam Paradisi
Arm	Versio Armeniaca
Syr	Versio Syriaca

CONVENTIONS

<...>	lacune
[]	mot ou groupe de mots de Bk considéré comme superflu ou interpolé. N'apparaît pas dans la traduction française.
< >	mot ou groupe de mots absent de Bk, restitué à partir d'un texte parallèle (grec ou syriaque) ou suppléé par nous.
add.	<i>addidit</i>
des.	<i>desinit</i>
om.	<i>omisit</i>

TEXTE ET TRADUCTION

I. CAPITA COLLECTIONIS ATHENIENSIS

ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΡΙΟΥ

α'

5 Ὁ ἰατρός ἄμα ἰατρός, ἄμα ἔχει τὴν ἰατρικὴν · καὶ μὴ ἐνεργῶν δὲ λέγεται πρῶτον ἀπ' αὐτῆς · πρῶτον γὰρ τέμνει καὶ δεύτερον θεραπεύει. Ἐπὶ θεοῦ ὁμοίως · πρῶτον <...> Ἐπιτηδειότητες ἰατρικαὶ ποιότητες εἰσιν νοεραί, αἱ δὲ ποιότητες ἐν τοῖς ἀσωμάτοις εἰσίν, ὁ δὲ θεὸς ὑπὲρ τὸ ἀσώματόν ἐστιν.

β'

Ἔσα λέγεται εἶναι τὸν θεόν, τούτων τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατ' ἐνέργειαν λέγεται εἶναι, ὡς μὲν πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ὁμοουσιῶς, ὡς δὲ πρὸς τὴν

1. 4 post πρῶτον lacunam statui

1. Chapitre mal conservé et sans doute lacuneux, préparant à travers la comparaison du médecin la distinction du chapitre suivant entre l'essence et l'activité de Dieu. Pour un essai de reconstitution, voir PARAMELLE, « Chapitres », p. 105-106 et p. 107, notes 7-8. Les trois dernières lignes corrigent vraisemblablement ce que l'analogie avec le médecin comporte d'inexact, mais elles se rattachent mal à ce qui précède, et l'adverbe πρῶτον reste en suspens, laissant supposer une lacune. ~ Sur le caractère incorporel des qualités, voir par ex. l'exposé scolaire d'ALCINOOS, *Didaskalikos XI* (H 166), éd. Whittaker - Louis, *Enseignement des doctrines de Platon*, CUF, p. 26, li. 15-25. Dans la *Lettre sur la foi* 3, 3-4 et en

I. COLLECTION ATHÉNIENNE

CHAPITRES DES DISCIPLES D'ÉVAGRE

1

Le médecin, en même temps qu'il est médecin, possède en même temps l'art médical. Et quand il n'exerce pas, il est désigné d'abord d'après lui, car il tranche d'abord et soigne ensuite. Pour Dieu pareillement : d'abord <...>. Les aptitudes médicales sont des qualités intellectuelles, mais les qualités sont dans les incorporels, et Dieu est au-dessus de l'incorporel.

2

Tout ce que Dieu est dit être, il est dit l'être tantôt selon l'essence, tantôt selon l'activité : par rapport au Fils et à l'Esprit, dans l'identité d'essence, mais par rapport à la

KG II, 47, ÉVAGRE affirme que la catégorie de la qualité ne s'applique pas à la divinité. Il y a peut-être un souvenir de ce chapitre en MAXIME IV, 8 : Μὴ ἔξεις καὶ ἐπιτηδειότητας ζητήσης ἐπὶ τῆς ἀπλῆς καὶ ἀπείρου οὐσίας τῆς ἁγίας τριάδος, « Ne cherche pas des états et des aptitudes en ce qui concerne l'essence simple et infinie de la sainte Trinité. »

2. Les dénominations de Dieu portent soit sur son essence (dans les relations intra-trinitaires), soit sur son activité (dans sa relation avec la création). La question des ἐπίνοια de Dieu (cf. verbe ἐπινοεῖν aux li. 5, 6 et 8) est un sujet classique depuis Origène. Les cinq titres divins ont été écrits sans majuscule, car ils sont tous susceptibles de désigner aussi l'action de Dieu *ad extra*. Mais on voit bien que les noms propres de Père et de

κτίσιν ἐνεργητικῶς, οἷον πατέρα, ἀρχήν, δημιουργόν,
 5 κριτήν, προνοητήν. Ἄμα δὲ τῷ ἐπινοηθῆναι θεόν,
 ἐπινοεῖται πατήρ, <ἀρχή>, δημιουργός, κριτής, προ-
 νοητής· οὐ μὴν δὲ δημιουργῶν ἢ κρίνων ἢ προνοῶν, τότε
 μόνον ἐπινοεῖται εἶναι· ἀναρχος γὰρ ὑπάρχει, οὐσιώδης
 γνῶσις ὑπάρχων, ὡς τὸ « ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με^a », καὶ τὸ
 10 « ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ^b », καὶ τὰ
 ὅμοια.

γ

Τῷ πυρὶ ἅμα σύνεστι τὸ καίειν καὶ φωτίζειν καὶ
 ξηραίνειν, οὐ μὴν ἅμα ἐνεργεῖ τὰ πάντα· φωτίζει γὰρ
 καὶ ἀπὸ διαστήματος, καὶ οὐ καίει τὰ διεστηκότα.

δ

Τὸ τῆς προφητείας εἶδος τετραχῶς γίνεται, οἷον· ἐν
 ἱστορίᾳ, ὡς τὸ ἐπὶ τοῦ Ἀβραάμ^a, « ἅτινά ἐστιν

2. a. Ex 3, 14 b. Ps 89, 2

4. a. cf. Gn 16 et 21, 9-21 ; Ga 4, 21-31

2. 6 ἀρχή restituï || 7 προνοῶν : προνοεῖται Bk

4. 2 ἅτινά ἐστιν : ἔστιν ἀέστιν (sic) Bk

Principe désigne de façon privilégiée les relations intra-trinitaires (voir textes cités *infra*) et que les trois autres titres ne se rapportent qu'aux créatures. L'adverbe ὁμοουσίως, qui reprend le κατ' οὐσίαν du début, renvoie au « consubstantiel » du concile de Nicée (325), confirmé par le concile de Constantinople (381). ~ L'œuvre d'Évagre fournit plusieurs listes de dénominations divines obéissant à divers modes de classement. Une liste étendue est donnée par KG VI, 20, qui introduit un niveau supplémentaire en dédoublant la création en création incorporelle (antérieure à la chute) et création corporelle (postérieure à la chute) : « Avant le mouvement, Dieu était bon, puissant, sage, créateur des incorporels, père des *logikoi* et tout-puissant ; après le mouvement, il est devenu créateur des corps, juge, provident, médecin, pasteur, docteur, miséricordieux et longanime, et encore porte, voie, agneau, grand-prêtre, avec les autres noms qui sont dits par modes. Et il est Père et Principe, même avant la genèse des incorporels : Père du Christ et Principe de l'Esprit saint. » La schol. 8 ad Ps. 138, 16 ne

création, selon l'activité, par exemple père, principe, créateur, juge, provident. En même temps qu'il est conçu comme Dieu, il est conçu comme père, <principe>, créateur, juge, provident ; cependant ce n'est pas seulement quand il crée, juge ou exerce sa providence qu'il est conçu comme être, car il est sans commencement en tant que science essentielle, comme (le montre) ce passage : « Celui qui est m'a envoyé^a », et celui-ci : « De siècle en siècle tu es^b », et d'autres semblables.

3

Avec le feu existent en même temps les pouvoirs de brûler, d'éclairer et de dessécher ; cependant il ne fait pas tout en même temps, car il éclaire même à distance, et il ne brûle pas ce qui est distant.

4

La prophétie se présente sous quatre formes : par exemple, dans l'histoire, comme ce qui concerne Abraham^a, « les

retient que quatre termes, en relation avec la création : δημιουργός, σοφός, προνοητής, κριτής. La *Lettre à Mélanie* classe pour sa part les noms rendus nécessaires par « la variété des êtres raisonnables » en trois catégories : selon l'activité, selon l'économie et de façon métaphorique (éd. Frankenberg, p. 616, 31 s.). ~ La deuxième partie du chapitre marque l'antériorité logique de l'essence divine sur l'activité : la réciproque qui consisterait à déduire l'essence de l'activité n'est pas valide. Sur le sens et la place de l'expression « science essentielle », voir Introduction, p. 71-72.

3. Chapitre uniquement physique, à mettre en relation avec le précédent. Dans le monde physique, ce qui est présent simultanément (ἅμα) en puissance ne se réalise pas simultanément en acte.

4. Chapitre herméneutique sur les quatre formes prises par la prophétie. L'interprétation « mystique » des quatre premiers passages vétéro-testamentaires se trouve dans le Nouveau Testament : le double mariage d'Abraham est pour Paul une allégorie des deux Alliances, et la sortie d'Égypte annonce la Pâque chrétienne ; la parole de Yahvé en Is 7, 14 est l'annonce de la conception virginale de Marie ; le séjour de Jonas pendant

ἀλληγορούμενα^b», καὶ τὸ « ἐν ἐξόδῳ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου^c »· καὶ διὰ λόγου, ὡς τὸ « ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει^d » καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ τρίτον τυπικῶς, ὡς τὸ Ἰωνᾶ^e καὶ τὸ « λάβε σεαυτῷ σκευὴ ποιμένος ἀπειροῦ^f » καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ τέταρτον δι' αἰνιγμάτων, ὡς τὸ « τί σὺ ὀραῖς; ὁ δὲ εἶπεν· ἄγγος ἰξευτοῦ^g », καὶ πάλιν ῥάβδον καρυῖνην^h καὶ λέβηταⁱ καὶ τὰ ἐξῆς. Θαύμασαι δὲ ὅτι πῶς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κείνται λόγοι μυστικοὶ περὶ πάντων.

ε'

Ἐάν τις τῶν ἔξω εἶπη λόγον ἀληθῆ, μὴ θαυμάσῃ· ἢ γὰρ ἐκ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἐστὶν ἢ ἐξ ἀκοῆς τῶν ἁγίων ἢ ἐκ δαίμονος ἀκούσαντος· ἀκούουσι γὰρ πολλακίς τῶν ἁγίων διδασκόντων τοὺς ὑπ' αὐτοὺς θεωρήματα πρακτικά.

b. Ga 4, 24 c. Ps 113, 1 d. Is 7, 14 ; Mt 1, 23 e. cf. Jon 2 ; Mt 12, 38-42 f. Za 11, 15 g. Am 8, 2 h. cf. Jr 1, 11 i. cf. Jr 1, 13

trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine figure la mort et la résurrection de Jésus. Ce n'est en revanche plus le cas pour les textes prophétiques suivants. Aucun de ces passages n'étant commenté par Évangre, il faut parcourir d'autres commentaires de tradition alexandrine. DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie* IV, 162 (SC 85, p. 882-883), voit dans le pasteur inexpérimenté de Zacharie une figure de l'antéchrist. ORIG., *Hom. sur les Nombres* IX, 7, 4 (SC 415, p. 256-257), considère que dans les deux visions de Jérémie la noix désigne le Christ et le chaudron le diable ; même interprétation du chaudron dans *Hom. sur l'Exode* IX, 4 (SC 321, p. 298-299). Il est vraisemblable que l'oiseleur d'Amos est aussi une figure de l'antéchrist ou du diable, à moins qu'il ne soit un symbole du Christ (sur l'ambivalence du symbole de l'oiseleur, voir schol. 11 *ad Prou.* 1, 17, avec la note).

5. La première phrase imite le style des livres sapientiaux de la Bible, voir par ex. Ec 5, 7. Le fait, en apparence étonnant, que les païens puissent dire la vérité reçoit trois explications différentes. Cela peut venir des semences naturelles (sur ces semences qui sont le fondement naturel de la vie morale et intellectuelle, voir ch. 68, 149 et 178), d'une parole véridique

choses qui sont dites en allégorie^b», et « lors de la sortie d'Israël hors d'Égypte^c » ; par une parole, comme « Voici que la vierge sera enceinte^d », etc. ; troisièmement, de façon figurée, comme l'histoire de Jonas^e et « Prends pour toi l'équipement d'un pasteur sans expérience^f », etc. ; quatrième, par énigmes, comme « 'Que vois-tu ?' Il dit : 'Le pot de glu de l'oiseleur'^g », et encore : une « branche de noyer^h » et un « chaudronⁱ ». Admire comment dans les choses sensibles se trouvent des paroles mystiques au sujet de tout.

5

Si un des païens dit une parole vraie, ne sois pas étonné. Car cela vient soit des semences naturelles, soit de ce qu'il l'a entendue des saints, soit d'un démon qui l'a entendue, car (les démons) écoutent souvent les saints, quand ils enseignent à leurs disciples les contemplations pratiques.

délivrée par un saint ou d'une parole vraie rapportée par les démons. Pour la périphrase habituelle « quelqu'un du dehors », voir aussi ch. 7 et 152. La connivence entre les païens et les démons est considérée par les écrivains ecclésiastiques comme un fait bien établi, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les démons servent de relais, y compris pour la transmission de la vérité (voir ATHAN. ALEX., *Vie d'Antoine* 33, SC 400, p. 224-229) ; mais il est étrange de les voir se joindre au cercle des moines en cours de formation. KG VI, 37 affirme que les démons sont capables de réciter les paroles de la crainte de Dieu sans pour autant connaître cette crainte. Dans les deux emplois du chapitre, les « saints » semblent désigner les anciens qui ont charge d'enseignement, c'est-à-dire les gnostiques. ~ L'expression θεωρήματα πρακτικά forme le titre de l'avant-dernière section du *Traité pratique* (ch. 71-90). Elle correspond bien à la conception qu'Évangre se fait de la vie spirituelle, une pratique guidée par une théorie, voir par ex. *Pratique* 79 : « L'action des commandements ne suffit pas à guérir parfaitement les puissances de l'âme, si les contemplations qui y correspondent ne se succèdent pas dans l'intellect. » Sur les rapports entre pratique et théorie, voir les remarques de P. HADOT, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, p. 207-232.

ς

Ὁ γνωστικός ἑαυτὸν δοκιμαζέτω, εἰ ἔστι κατὰ
διάνοιαν αὐτοῦ πρῶτον μηδὲν ποιεῖν αἰσχρὸν μηδὲ
λέγειν, δεύτερον μὴ μνησικακῆσαι τῷ ζημιώσαντι καὶ
λυπήσαντι, καὶ τρίτον μὴ μνησικακῆσαι τῷ κακῶς αὐτὸν
5 λέγοντι, καὶ τέταρτον εἰ χωρὶς νοημάτων καὶ θεω-
ρημάτων προσεύχεται· τὸ πρῶτον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ
δεύτερον τοῦ θυμικοῦ, τὸ τρίτον τῆς κενοδοξίας, ὅπερ
δύσκολον εἶπε, τὸ τέταρτον τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς
γνώσεως τεκμήριον.

ζ

Τὴν δικαιοσύνην οἱ ἔξω περιεκτικὴν πασῶν τῶν
ἀρετῶν προσέκριναν· ἀπονεμητικὴ γάρ ἐστι τῶν κατ'
ἀξίαν, τὸ συμφορώτερον παιδεύουσα· τὰς γὰρ κατ'
ἐνέργειαν ἁμαρτίας περιαιρεῖ, ταύτην καὶ ὁ νόμος

6. 1 ἔστι : ἔστη Bk || 4 αὐτὸν : ἡμᾶς Bk

7. 1 περιεκτικὴν : προεκτικὴν Bk || 3 συμφορώτερον : συνάμφοτε-
ρον Bk || 4 περιαιρεῖ Bk

6. Formule initiale inspirée de 1 Co 11, 28 (δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν) et de Ga 6, 4 (τὸ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος). Le gnostique est invité à faire un examen de conscience pour savoir où il en est par rapport à l'impassibilité et à la prière : l'accès à cette dernière réclame qu'il se débarrasse non seulement des passions, mais encore des représentations (νοήματα) du monde sensible et des considérations théoriques (θεωρήματα) qui lui sont liées. Sur ces exigences successives, voir *infra* ch. 58, 85, 131 et 147. ~ La colère, notamment sous la forme persistante de la rancune, représente l'obstacle principal à l'exercice de la prière. L'incise ὅπερ δύσκολον εἶπε, qui renvoie à un propos d'Évagre, n'est pas très explicite : il faut comprendre qu'une blessure de vanité causée par les médisances provoque une rancune difficile à extirper. L'idée est exprimée dans un apophtegme attribué à Jean de Lycopolis et rapporté dans *Ant.* V, 6 (éd. Frankenberg, p. 512, 1-3 *ab imo* – 514, 1-2) ; l'adverbe utilisé en syriaque peut correspondre au grec *δυσκόλω*.

— MAXIME IV, 42-43.

7. Supériorité de la charité chrétienne sur la justice païenne. Le chapitre se ramène en fait à cette simple opposition : la justice fait disparaître le

6

Que le gnostique s'éprouve lui-même, (pour savoir) s'il lui arrive dans sa pensée, premièrement de ne rien faire ni dire de honteux, deuxièmement de ne pas garder de rancune pour celui qui l'a lésé ou attristé, troisièmement de ne pas garder de rancune pour celui qui dit du mal de lui, et quatrièmement s'il prie sans représentations ni contemplations. La première chose relève de la partie concupiscible, la deuxième de la partie irascible, la troisième de la vaine gloire – et il l'a déclarée difficile –, la quatrième est la marque de l'impassibilité et de la science.

7

Les païens ont préféré la justice comme compréhensive de toutes les vertus, car elle distribue à chacun ce qui lui revient, en apprenant ce qui convient le mieux ; elle fait disparaître les péchés en acte ; c'est elle aussi que la loi

péché en acte, tandis que la charité supprime aussi le péché en pensée. L'idée est souvent exprimée par Évagre, à travers diverses antithèses : la plus fréquente s'établit entre la Loi et l'Évangile, à la suite de Mt 5, 21-28 (voir schol. 70 *ad Prou.* 6, 4, avec d'autres références en note) ; ici même, au ch. 199, l'opposition est entre Moïse et Josué/Jésus. ~ La première partie du chapitre combine différentes conceptions de la justice, conception platonicienne d'une justice clef de voûte des vertus et conception aristotélico-stoïcienne d'une justice distributive. Les deux conceptions sont déjà réunies dans la définition du Ps.-PLATON (*Définitions* 411 d-e). Pour la conception aristotélico-stoïcienne, voir ch. 143 (ὁ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων) et *Gnostique* 44 (τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστω... ἀποδιδόναι), et pour la conception platonicienne, voir *Pratique* 89, schol. 204 *ad Prou.* 19, 26, schol. 1 *ad Ps.* 30, 2 et 3 *ad Ps.* 36, 6. Le mot *περικτικὴ* a été rétabli à partir du parallèle de la schol. 1 *ad Ps.* 30, 2 : Νῦν δὲ τέθεικε τὴν δικαιοσύνην, ἐπειδὴ *περικτικὴ* ἐστὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν. L'expression *περαιρεῖν τὰς κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτίας* est présente dans la schol. 7 *ad Ps.* 108, 9 (dans le contexte de l'opposition entre la Loi mosaïque et l'Évangile). La loi mentionnée dans le membre de phrase *ταύτην καὶ ὁ νόμος προστάσσει* ne semble pas être la Loi juive, mais simplement la loi civile. Le ch. 58 identifie explicitement l'« homme intérieur » (expression empruntée à saint Paul) à l'intellect.

5 προστάσει. Κατὰ δὲ τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν ἡ ἀγάπη πασῶν τῶν ἀρετῶν ἐστὶ περιεκτικὴ· καὶ γὰρ τὸν ἔσω ἄνθρωπον καθαρίζει, τὰς κατὰ διάνοιαν ἀμαρτίας ἐκκόπτουσα.

ἦ

Ὡσπερ τῷ πάσχοντι ὀφθαλμὸν κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ κολλύριον <μᾶλλον> ἤπερ τῷ ὑγιαίνοντι, οὕτως τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ σῶμα· αἱ δ' ἐν τῇ τῆς μονάδος οὔσαι ὑγεία ταύτης τῆς ὑλώδους παχύτητος οὐ χρεῖαν ἔχουσιν.

θ

Ἔστι τι παρὰ φύσιν πρὸς ἑαυτὸ λεγόμενον, οἷον ὡς τὸ ἕκτον δάκτυλον ἔχειν τινὰ· καὶ ἄλλο πρὸς τὸν χρόνον, ὡς ὅταν τις ἐνιαυσιαιὸς ὦν ὀδόντας ἐνέγκῃ ἢ πῶγωνα πρὸ καιροῦ· καὶ τρίτον ὡς πρὸς τὸ εἶδος, ὡς ἐκ πέτρας ὕδωρ ἐκχεόμενον^a. Ὡς δὲ πρὸς τὴν σωματικὴν

9. a. cf. Ex 17, 6 (?)

6 περιεκτικὴ: προεκτικὴ Bk

8. 2 μᾶλλον addidi || εἶπερ Bk || τὴν ψυχὴν Bk || 4 ὑγείαι Bk

9. 3 ἐνέγκῃ: ἐνερικῇ (sic) Bk

— Cf. MAXIME IV, 74, où la charité est considérée comme la plus grande de toutes les vertus. Il est question de justice distributive en IV, 44.

8. Le corps est à l'âme déchue et passible ce que le collyre est aux yeux malades, mais une fois que l'âme a recouvré sa santé originelle, c'est-à-dire son impassibilité et sa pureté, le corps devient inutile. L'idée d'épaisseur (adjectif παχύς et ses dérivés παχύτης et παχύνειν) est toujours associée à la chute, voir schol. 323 *ad Prou.* 26, 10 et *Pratique* 41; on retrouve là un lointain écho du thème platonicien de l'alourdissement de l'âme (cf. *Phédon* 81 c, avec le verbe βαρύνειν). Il est à nouveau question du corps au ch. 15. ~ Dans l'expression « la santé de l'unité », le mot μονάς ne désigne pas l'Unité divine, comme assez souvent chez Évagre, mais l'unité formée par les êtres raisonnables avant leur chute (voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 399-404). Le mot réapparaît dans le ch. 198.

prescrit. Mais selon l'enseignement du Christ, c'est la charité qui est compréhensive de toutes les vertus, et en effet elle purifie l'homme intérieur, en retranchant les péchés en pensée.

8

De même que pour celui qui souffre des yeux le collyre est conforme à la nature, plus que pour celui qui est en bonne santé, de même pour l'âme, le corps est conforme à la nature, mais (les âmes) qui sont dans la santé de l'unité n'ont pas besoin de cette épaisseur matérielle.

9

Une chose peut être dite contre nature par rapport à elle-même, par exemple le fait d'avoir un sixième doigt, une autre par rapport au temps, comme lorsque quelqu'un a des dents à l'âge d'un an ou de la barbe prématurément, une troisième par rapport à l'aspect, comme l'eau qui s'écoule du rocher^a. Mais sous le rapport de la nature corporelle,

9. Poursuite de la réflexion sur ce qui est conforme ou contraire à la nature. Le chapitre ouvre aussi une série consacrée aux miracles, voir ch. 10, 21 et 38, et prépare plus spécialement le suivant, relatif à l'ânesse de Balaam. Tout ce qui est considéré comme contre nature d'un certain point de vue ne l'est pas sous le rapport de la nature corporelle générale, car la nature n'enfreint jamais ses propres lois (voir ch. 38). ~ La seconde partie du chapitre dresse une liste de caractères corporels. Il y a là le souvenir de débats philosophiques anciens cherchant à isoler ce qui distingue les êtres raisonnables (λογικοί) des animaux irrationnels (ἄλογα). Le statut du langage était un point d'autant plus sensible que certains oiseaux sont capables d'émettre des sons articulés. La position retenue ici est celle des stoïciens, ainsi résumée par SEXTUS EMPIRICUS: « Ils disent que l'homme ne diffère pas des animaux sans raison par le discours proféré (τῷ προφορικῷ λόγῳ), car les corbeaux, les perroquets et les pies profèrent des sons articulés, mais par le discours intérieur (τῷ ἐνδιαθέτῳ) » (*Adu. Math.* VIII, 275 = *SVF* II, p. 74, n° 223). PORPHYRE voit au contraire dans le fait que certains oiseaux parlent la preuve que les animaux ont une part à la raison, et il en tire argument pour rejeter les sacrifices d'animaux

φύσιν, οὐδὲν τῶν τοιούτων παρὰ φύσιν ἐστίν· ἅπαντα γὰρ ἐκ τοῦ τετραστοίχου πέφυκε γίνεσθαι. Ἔτι δὲ καὶ ἡ ἄλογος μνήμη καὶ τὸ λαβεῖν νοήματα αἰσθητὰ καὶ τὸ γινώσκειν αἰσθητῶς καὶ τὸ τέμνειν τὴν φωνὴν ἀδιακρίτως καὶ ἀποτελεῖν προφορικὸν λόγον ὡς ὁ ψιττακὸς καὶ ἡ κίσσα τῆς σωματικῆς ἐστὶ φύσεως.

ι'

Οὐ θαῦμα εἰ βοηθοῦντος τοῦ ἀγγέλου ἐλάλησεν ἡ ὄνος τῷ Βαλαάμ^a, ἄλογος οὔσα· ὁ λόγος γὰρ ὁ προφορικὸς τοῦ ποσοῦ ἐστὶ, τὸ δὲ ποσὸν τῆ σωματικῆ φύσει ὑποπίπτει, ὁ λόγος ἄρα τῆς σωματικῆς φύσεως ἐστίν. Ὡσπερ οὖν ἐκ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συναφείας συνέβη τὸ γελάειν καὶ τὸ τρώγειν καὶ τὸ κοιμᾶσθαι τῷ λογικῷ, καὶ τὰ ἐξῆς, οὕτως καὶ τὸ προφορικῶς λαλεῖν.

10. a. cf. Nb 22, 28-30

7 τετραστοιχείου Bk II 9 τέμνειν : fortasse melius τεῖνειν uel πέμπειν

10. 3-5 τὸ δὲ — φύσεως ἐστίν : τὸ δὲ ποσὸν τῆς σωματικῆς φύσεως ἐστίν, ὑπόπτει (sic) οὖν καὶ ὁ λόγος, ἄρα τῆς σωματικῆς φύσεως ἐστίν ὁ λόγος Bk

(*De abstinencia* III, 4, 4 ; éd. J. Bouffartigue – M. Patillon, *CUF*, Paris 1979, p. 156). Dans l'*Alexander* (98-100), PHILON D'ALEXANDRIE est moins impressionné par les performances des oiseaux parleurs et juge impie d'élever les animaux au rang de la race humaine. La liste des oiseaux parleurs est plus ou moins développée selon les auteurs. Aux perroquets toujours cités peuvent s'ajouter les corbeaux, les pies, les merles (*merulae* dans la traduction latine de Philon), les étourneaux (*ψᾶρες*) et les oiseaux appelés ἐριθακοί (chez Porphyre). L'expression τέμνειν τὴν φωνὴν ἀδιακρίτως n'est pas claire et semble formée de deux éléments antinomiques, même si elle rappelle l'expression classique ῥηγύναι τὴν φωνήν, « rompre le silence », « élever la voix » ; il faut peut-être simplement corriger τέμνειν en τεῖνειν ou πέμπειν.

10. Dans la Septante, c'est Dieu qui fait parler l'ânesse, et dans ce chapitre, l'ange de Dieu, qui se poste à trois reprises devant elle pour lui barrer le passage ; de même chez ORIGÈNE, *Hom. sur les Nombres* XIV, 4, 3 (SC 442, p. 182). Dans son commentaire, Origène s'intéresse seulement

rien de tel n'est contre nature, car tout provient naturellement de ce qui est composé des quatre éléments ; et également la mémoire animale, le fait de recevoir des représentations sensibles, la connaissance sensible, l'émission de sons indistincts et la production d'une parole exprimée comme (en produisent) le perroquet et la pie, (tout cela) relève de la nature corporelle.

10

Il n'est pas étonnant qu'avec l'aide de l'ange l'ânesse ait parlé à Balaam^a, tout animal qu'elle fût. La parole exprimée relève en effet de la quantité, or la quantité tombe sous la nature corporelle, donc la parole relève de la nature corporelle. De même donc qu'à la suite de son union avec le corps sont advenus à l'être raisonnable le rire, le manger, le dormir, etc., de même le fait d'exprimer une parole.

aux prophéties de Balaam et pas du tout aux paroles de l'ânesse. Le personnage de Balaam réapparaît chez ÉVAGRE en *Gnostique* 21, dans un chapitre herméneutique directement inspiré d'Origène. ~ Le syllogisme qui démontre l'appartenance du discours proféré à la nature corporelle est du même type que celui qui est employé à propos du nombre en *KG* IV, 19 et dans *Lettre sur la foi* 2, 33-34 : ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶ τοῦ ποσοῦ, τὸ δὲ ποσὸν τῆς σωματικῆς φύσει συνέζευκται, ὁ ἄρα ἀριθμὸς τῆς σωματικῆς φύσεως, « En effet, le nombre relève de la quantité, or la quantité est jointe à la nature corporelle, donc le nombre relève de la nature corporelle. » Ce parallèle a d'ailleurs permis de corriger le texte défectueux du manuscrit. ARISTOTE, *Cat.* 4 b 20, donne aussi la parole exprimée comme exemple de quantité discrète. ~ Aux propriétés corporelles relevées dans le chapitre précédent, parmi lesquelles figure précisément le langage exprimé, s'en ajoutent ici trois autres : rire, manger, dormir. Le verbe συμβαίνειν est utilisé à dessein pour indiquer leur caractère accidentel. La dernière phrase rapporte un propos d'Évagre, selon lequel la contemplation (physique) et la vie auprès de Dieu constituent le propre de l'être rationnel. L'expression πρὸς τὸν θεὸν διάγειν n'apparaît pas dans l'œuvre conservée d'Évagre, mais une expression voisine αἰεὶ ἐν κυρίῳ διάγειν se lit dans la schol. 18 *ad Ps.* 88, 37-38 : elle est toutefois plus statique et fait disparaître l'aspect relationnel qu'exprime la préposition πρὸς (cf. les deux premiers versets du Prologue de saint Jean).

Τὴν ἐνέργειαν οὖν τοῦ λογικοῦ ἔλεγε μόνην εἶναι τὸ
 τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων θεωρεῖν καὶ πρὸς τὸν θεὸν
 10 διάγειν.

ια'

Ἀναμέσον δαιμόνων καὶ ἀγγέλων, ἀναμέσον ὄφρων
 καὶ περιστερῶν^a εἶναι τοὺς ἀνθρώπους εἶπε· καὶ γὰρ
 κτηνῶν καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων οἱ ἄνθρωποι μέσοι.
 Τρώγοντες μὲν οὖν καὶ πίνοντες καὶ καθεύδοντες καὶ τὰ
 5 ἄλογα πάθη ἐνεργοῦντες, [καὶ] ὡς κτήνη κινοῦνται·
 ὀργιζόμενοι δὲ καὶ μνησικακοῦντες, ὡς δαίμονες·
 εὐχόμενοι δὲ καὶ ψάλλοντες καὶ θεολογοῦντες καὶ
 θεωροῦντες, ὡς ἄγγελοι.

ιβ'

Τὰ ἐναντία πρὸς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα θεωρεῖται, οἷον
 φῶς καὶ σκότος πρὸς τὸν ὀφθαλμὸν καὶ τὸν ἀέρα, ζωὴ
 καὶ θάνατος πρὸς τὸ ζῶον, ὑγεία καὶ νόσος ὁμοίως,
 δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία, γνῶσις καὶ ἀγνωσία πρὸς τὸ
 5 λογικόν. Μὴ ὄντος οὖν ἀέρος ἐν τῇ ἀβύσσῳ, νυχθήμερον
 οὐδεὶς ἐκεῖ ποιεῖ^a, ἀλλὰ μᾶλλον πνευματικὸς ὢν ὁ

11. a. cf. Mt 10, 16

12. a. cf. 2 Co 11, 25

11. 1 ἀναμέσον² : μέσον Bk II 5 καὶ seclusi

— Lignes 8-10 : MAXIME IV, 45. L'expression πρὸς τὸν θεὸν διάγειν, qui a retenu l'attention de Maxime, était déjà apparue en IV, 15.

11. Dans la hiérarchie des êtres créés, les hommes occupent la position intermédiaire, voir ch. 13 et 201 ; comparer aussi KG IV, 13 et schol. 16 ad Prou. 1, 32. L'ajout des animaux vient perturber le schéma habituel, qui ne tient compte que des créatures raisonnables : anges, hommes et démons ; il permet toutefois d'introduire une seconde distinction, qui s'ordonne selon les trois parties de l'âme : par l'épithumia les hommes sont apparentés aux bêtes, par le thumos aux démons et par le nous aux anges. ~ Que l'élément irascible caractérise les démons correspond à un enseignement constant d'Évagre : KG I, 68 et III, 34 ; schol. 60 ad Prou. 5, 9 et 9 ad Ps. 73,

Il disait donc que la seule activité propre à l'être raisonnable est de contempler les raisons des objets et de vivre tourné vers Dieu.

11

Il a dit que les hommes se tiennent entre les démons et les anges, entre les serpents et les colombes^a, et en effet les hommes occupent le milieu entre les bêtes, les démons et les anges. Ainsi donc, lorsqu'ils mangent, boivent, dorment et se livrent aux passions bestiales, ils se meuvent comme des bêtes ; lorsqu'ils se mettent en colère et gardent de la rancune, comme des démons ; et lorsqu'ils prient, psalmodient, sont théologiens et contemplent, comme des anges.

12

Les contraires s'observent par rapport au même objet, par exemple la lumière et l'obscurité par rapport à l'œil et à l'air, la vie et la mort par rapport au vivant, la santé et la maladie pareillement ; et la justice et l'injustice, la science et l'ignorance, par rapport à l'être raisonnable. Cela étant, comme il n'y a pas d'air dans l'abysse, personne ne (peut) y passer une nuit et un jour^a, et c'est plutôt comme spirituel

19 ; Lettre 56 (grec GÉHIN¹, p. 140, li. 14-17), etc. Les activités que les hommes partagent avec les anges vont deux par deux : il y a d'abord la prière et la psalmodie (voir ch. 100 et Pratique 69), ensuite la théologie (= la science de Dieu) et la contemplation (= la physique). Pour le sens de θεολογεῖν, voir Gnostique 27, schol. 249 ad Prou. 22, 28 et 35 ad Eccl. 5, 1-2, et pour l'équivalence entre prière et théologie, Prière 61 (Migne 60).

— Une réminiscence en MAXIME IV, 64 : θεωρεῖ καὶ θεολογεῖ καὶ προσεύχεται.

12. Développement scolaire sur les contraires permettant de résoudre la difficulté exégétique représentée par 2 Co 11, 25. Le développement initial s'inspire largement des Catégories d'ARISTOTE, en particulier 14 a 15-18, et aussi 12 a 3-6 et 26-27. Les exemples de la santé et de la maladie, de la justice et de l'injustice sont déjà ceux du Stagirite. Aristote note aussi que la vue et la cécité s'observent par rapport à l'œil. Cette entrée en

ἀπόστολος ἐστοχάσατο ὅτι τὸ διάστημα τοῦ χρόνου <δ> ἐκεῖ πεποίηκεν ὥρων ἦν εἰκοσιτεσσάρων, τουτέστι νυχθημέρον.

ιγ'

Ἄβυσσον^a κατὰ θεωρίαν τινὰ τὴν ἀντικειμένην δύναμιν εἶπε, νύκτα^a δὲ τοὺς πειρασμοὺς τῆς ψευδωνύμου^b γνώσεως, ἡμέραν^a δὲ τὴν κατάληψιν τῆς ἀληθείας· ἀγγέλων γὰρ ἴδιον τὸ ἐν ἡμέρᾳ εἶναι διὰ παντός, δαιμόνων δὲ τὸ ἐν νυκτί, ἀνθρώπων δὲ τὸ ἐν νυχθημέρῳ^a.

ιδ'

Ἡ πατρις τοῦ καθαροῦ νοῦ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ γνώσις ἐστίν· αἰχμάλωτος δὲ γίνεται ὅταν εἰς κακίαν καὶ

13. a. cf. 2 Co 11, 25 b. cf. 1 Tm 6, 20

12. 7 δ addidi

matière a pour but de démontrer que saint Paul n'a pas pu mesurer la durée de son séjour abyssal, faute d'air et de lumière, et que l'épisode doit être entendu de façon figurée. On notera en passant que le texte paulinien n'a pas ἐν τῇ ἀβύσσῳ, mais ἐν τῷ βυθῷ (l'abysse renvoie à Gn 1, 2 : voir *infra*). Ce qui est dit des conjectures spirituelles de Paul rappelle une remarque analogue dans la schol. 95 *ad Prou.* 7, 19-20 : « [...] c'est après avoir fixé son regard de façon tout à fait spirituelle (πάνου πνευματικῶς) sur l'économie du salut que Paul a écrit [...] » L'absurdité du sens littéral ne laisse place qu'au sens spirituel (voir ORIGÈNE, *De princ.* IV, 3). L'interprétation spirituelle est présentée dans le chapitre suivant.

— Lignes 1-5 : MAXIME IV, 46.

13. Interprétation symbolique préparée par le chapitre précédent. Ici la *théoria* est l'exégèse spirituelle qui s'oppose à l'exégèse littérale (κατὰ τὴν ἱστορίαν, cf. schol. 251 *ad Prou.* 23, 1-3). Les abysses figurent habituellement les démons, et parfois plus précisément les démons infernaux (καταχθόνιοι), comme dans les scholies 8 *ad Ps.* 70, 20 ; 13 *ad Ps.* 76, 17 ; 2 *ad Ps.* 134, 6. Voir aussi schol. 33 *ad Prou.* 3, 19-20 (texte et note). L'interprétation remonte au commentaire d'ORIGÈNE sur Gn 1, 2, *Hom. sur la Genèse* I, 1 : « Quel est cet abîme ? A coup sûr, celui dans lequel il y aura le

que l'Apôtre a conjecturé que l'intervalle de temps passé à cet endroit était de vingt-quatre heures, c'est-à-dire une nuit et un jour.

13

Il a dit que, selon une certaine exégèse spirituelle, l'« abysse^a » est la puissance adverse, la « nuit^a » les tentations de la science au nom mensonger^b, et le « jour^a » la saisie de la vérité. Car le propre des anges est d'être constamment dans le jour, celui des démons d'être dans la nuit, celui des hommes d'être dans le « nuit-jour^a ».

14

La patrie de l'intellect pur, c'est la vertu et la science, mais il est fait prisonnier quand il est emmené vers la

diable et ses anges. Du moins, c'est clairement indiqué aussi dans l'Évangile quand on rapporte du Sauveur que les démons qu'il chassait 'lui demandaient de ne pas leur enjoindre d'aller dans l'abîme' [Lc 8, 31] » (trad. Doutreleau, *SC 7 bis*, p. 27). Évagre ne semble pas s'être soucié des attaques dont cette interprétation avait fait l'objet, y compris de la part de ses amis – voir BASILE, *Hom. sur l'Hexaéméron* II, 4 (*SC 26*, p. 154-159), dans un contexte antignostique et antimanichéen. D'une façon tout aussi habituelle, le jour, éclairé par le Soleil de justice, symbolise la science, voir schol. 122 *ad Prou.* 10, 27. Dans la *Lettre sur la foi* 7, 4-5, en commentant Mt 24, 36, ÉVAGRE précise que le jour est « l'entière et exacte saisie (πάσαν τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν) des pensées de Dieu ». ~ En raison de leur situation intermédiaire dans l'échelle des créatures, les hommes sont entre vérité et erreur, entre connaissance et ignorance, voir schol. 22 *ad Prou.* 2, 12 : « Les saints anges ne disent que des choses fiables, les hommes disent tantôt des choses fiables, tantôt des choses qui ne le sont pas, le diable 'ne dit rien de fiable', c'est-à-dire rien qui soit digne de foi » ; dans le domaine moral pareillement, ils sont entre le bien et le mal, voir par ex. schol. 231 *ad Prou.* 21, 26 : « Les anges n'ont jamais 'de mauvais désirs', les hommes parfois en ont, parfois n'en ont pas, les démons en ont toujours. »

14. Pour le début, cf. schol. 332 *ad Prou.* 27, 8 : « Le pays du cœur, c'est la vertu et la science ; si l'homme s'expatrie loin d'elles, il tombe dans la malice et l'ignorance et se trouve réduit en esclavage [...] » La captivité (αἰχμαλωσία) est interprétée comme le passage (μετάβασις) ou le retour (ἐπάνοδος) de la vertu et de la science vers la malice et l'ignorance dans

ἀγνοίαν ἀπαχθῆ. Καὶ ἐν κακίᾳ μὲν ὦν, εἰς Αἴγυπτον
κατέρχεται προαιρετικῶς, ὡς οἱ Ἑβραῖοι· ἀκάθαρτος δὲ
5 ὦν, ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀγνοίᾳ ἔσται καὶ μὴ θέλων· καὶ
τοῦτό ἐστιν· «εἰς Αἴγυπτον κατέβη ὁ λαός μου τὸ
πρότερον καὶ εἰς Ἀσσυρίους βία ἤχθησαν^a.»

ιε'

Τῇ πρακτικῇ ὑπόκεινται ὕλαι πράγματα πέντε,
σῶμα, ἄνθρωποι, βρώματα, χρήματα, κτήματα· πάντων
δὲ τιμιώτατον τὸ σῶμα· διὸ καὶ οἱ τούτου κατα-
φρονήσαντες μάρτυρες εἰσιν. Ἔλεγεν οὖν ὅτι διὰ τοῦτο
5 ὁ διάβολος καὶ οἱ κατ' αὐτὸν ὑποβάλλουσι πονηροὺς
λογισμοὺς ἡμῖν καὶ κινουῖσιν ἡμᾶς πρὸς γαστριμαργίαν
καὶ πορνείαν, ἵνα ἐν τῷ πρώτῳ καὶ τιμιωτάτῳ δοθέντι
ἡμῖν παρὰ θεοῦ μιανθῶμεν.

ις'

Ὡσπερ ἐάν τις πιστευθῆ δημόσιά τινα καὶ λογο-
θετηθῆ, καθὼς εὐρέθη δαπανήσας εἰσπράττεται, οὕτως
λόγον ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων δώσει· πᾶσι γὰρ ἐνεπίσ-
τευσεν ὁ θεός.

14. a. Is 52, 4

15. 7 τιμιωτάτῳ : τιμίῳ τῷ Bk II 8 μιάνωμεν Bk

16. 1-2 λογοθετηθεῖς Bk

les schol. 7 ad Ps. 13, 7 ; 13 ad Ps. 67, 19 ; 1 ad Ps. 125, 1. Faire le mal résulte d'un libre choix, mais tomber dans l'ignorance est la conséquence inéluctable du choix moral précédent, voir le ch. 125, où l'hérésie est présentée comme la suite logique d'une vie mauvaise. Cf. DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* 142 : « Quand on s'abandonne délibérément (ἐκὼν) à la volupté du corps, nécessairement, même si on ne le veut pas (ἀναγκάζεται καὶ μὴ θέλων), on sera emmené de force (βία) chez les Assyriens pour y servir Nabuchodonosor » (trad. Regnault - de Préville, SC 92, p. 408-411).

15. Chapitre affirmant sans ambiguïté l'excellence du corps, qui se trouve placé au premier rang des objets matériels, voir déjà ch. 8. Pour la place du corps, voir Introduction, p. 49.

malice et l'ignorance. Et quand il est dans la malice, il descend en Égypte volontairement, comme les Hébreux, mais quand il est impur, il sera nécessairement dans l'ignorance et contre son gré. Ceci correspond au verset : « Mon peuple est d'abord descendu en Égypte, et on les a emmenés de force chez les Assyriens^a. »

15

Cinq objets servent de substrat matériel à la pratique : le corps, les hommes, les nourritures, les richesses, les biens, mais le plus précieux de tous est le corps ; c'est pourquoi ceux qui l'ont méprisé sont des martyrs. Il disait donc que le diable et ses partisans nous suggèrent les mauvaises pensées et nous entraînent vers la gourmandise et la fornication, afin que nous soyons souillés dans le premier et le plus précieux des dons de Dieu.

16

De même que celui qui s'est vu confier des fonds publics et à qui on demande des comptes est prélevé selon ce qu'il est trouvé avoir dépensé, de même chaque homme rendra compte, car c'est à tous que Dieu a confié.

16. L'homme doit être le bon gestionnaire des biens que Dieu lui a confiés, c'est-à-dire des cinq objets énumérés dans le chapitre précédent. La même idée est exprimée dans la suite à travers le thème du bon ou du mauvais usage. Le vocabulaire technique de ce chapitre, particulièrement précis, renvoie à la pratique fiscale civile plutôt qu'aux paraboles évangéliques des talents (Mt 25, 14-28) ou de l'économe avisé (Lc 16, 1-8) ; les mots οὕτως λόγον ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων δώσει font toutefois penser à Rm 14, 12. La situation évoquée dans le premier membre de la comparaison correspond assez bien à celle d'un curiale, qui dispose d'une certaine somme pour réaliser un projet et à qui on réclame le reliquat. L'absence de complément d'objet direct après ἐνεπίστευσεν peut surprendre, d'autant qu'on a πράγματα ἐνεπίστευσεν ἡμῖν au ch. 36, mais la phrase peut se comprendre sans la restitution de ce complément.

ιζ'

Πάντως πᾶν ὃ διὰ τι γίνεται ὑποδεέστερόν ἐστι τοῦ δι' ὅτι γίνεται, οἷον τὴν πρακτικὴν μετερχόμεθα διὰ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν, ταύτην δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν.

ιη'

Ἡ ἀπάθεια κατὰ δύναμιν <ἐν ταῖς> ἐντολαῖς, τὰ δὲ δόγματα ἐν τοῖς πράγμασιν, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ θεοῦ ἐν τῇ πίστει ἐστίν.

ιθ'

« Ἡ πολυποίκιλος σοφία^a » [καὶ] τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις· ἡ δὲ τοῦ θεοῦ γνῶσις μονοειδῆς γνῶσις ἐστίν. Εἰ οὖν ὡς ἐνδέχεται θεὸν γνωσόμεθα, ἐξεταστέον εἰ αὐτὸ τὸ ἐνδεχόμενον γνωσθῆναι ταυτόν ἐστι τῷ μὴ ἐνδεχομένῳ· εἰ γὰρ οὐκ ἔστι ταυτόν, οὐ μονοειδῆς ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἀλλὰ σύνθετος· εἰ δὲ ταυτόν ἐστίν, ὡς καὶ

19. a. Ep 3, 10

17. 2 δι' ὅτι : διότι Bk

18. 1 ἀπειθεια Bk || ἐν ταῖς addidi

19. 1 καὶ seclusi || 1-2 ἐστὶ γνῶσις : ἐπίγνωσις Bk || 4-5 τὸ μὴ ἐνδεχόμενον Bk

17. L'axiome initial se trouve énoncé sous une forme similaire en KG I, 87 : πᾶν δὲ ὃ ἐτέρου γίνεται χάριν τοῦτο ἔλαττον ἐκείνου ἐστὶν οὐ ἕνεκα γίνεται. Voir aussi ORIG., *Philocalie* 26, 6 : πᾶν τὸ διὰ τι ἔλαττόν ἐστι τοῦ δι' ὅ ἐστίν, « Tout ce qui existe en vue de quelque chose est inférieur à ce en vue de quoi il existe » (SC 226, p. 254-255 et note 2) et GRÉG. NAZ., *Discours* 23, 7 : πᾶν γὰρ ὃ τίνος ἕνεκεν ἀτιμότερον ἐκείνου δι' ὃ γεγένηται (SC 270, p. 296, li. 26-27). L'exemple choisi rappelle *Prière* 52 (Migne 51) : « Nous poursuivons (μετερχόμεθα) les vertus en vue des raisons des êtres, et ces dernières en vue du Verbe essentiel. »

— En III, 45, MAXIME semble se souvenir à la fois de ce chapitre et de *Prière* 52.

18. A l'arrière-plan se profile la division évagrienne de la vie spirituelle en pratique, physique et théologie (sur cette division, d'origine profane, voir *Pratique* 1, texte et note). L'impassibilité résulte en effet de la

17

Dans tous les cas tout ce qui se produit en vue de quelque chose est inférieur à ce en vue de quoi il se produit. Par exemple, nous poursuivons la pratique en vue de la science des êtres, et cette dernière en vue de la science de Dieu.

18

L'impassibilité est en puissance dans les commandements, les doctrines dans les objets, la science de Dieu dans la foi.

19

« La sagesse pleine de variété^a », c'est la science des êtres, mais la science de Dieu est une science uniforme. S'il est donc vrai que nous connaissons Dieu dans la mesure du possible, il faut examiner si cela même qui peut être connu est la même chose que ce qui ne peut pas l'être. Car si ce n'est pas la même chose, la science de Dieu n'est pas uniforme, mais composée ; mais si c'est la même chose, ce qui

pratique des commandements, les doctrines s'élaborent à partir de la contemplation de la nature, et la science de Dieu, but ultime de la vie spirituelle, est déjà en germe dans la foi, considérée comme un bien inné et universel (pour cette conception de la foi, voir *Pratique* 81 et KG III, 83 [grec], et ici même ch. 128, où elle fait partie des semences naturelles).

— MAXIME IV, 47.

19. Ce qui distingue la science naturelle de la science de Dieu : la première est sous le signe de la multiplicité et correspond à cette « sagesse pleine de variété » évoquée par saint Paul, la seconde est sous le signe de l'uniformité et de la simplicité. Comparer *Lettre* 58 : ἡ μὲν γὰρ τῶν γεγονότων θεωρία πολλὰς ἔχει τὰς ιστορίας, ἡ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος ἐστὶ μονοειδῆς γνῶσις, οὐσιώδης γὰρ γνῶσις ἐστίν, « En effet, la contemplation des êtres comporte beaucoup de récits, mais la science de la sainte Trinité est uniforme, car elle est science essentielle » (grec C. Guillaumont, p. 218, li. 5-7 ; GÉHIN¹, p. 143, li. 7-9). La suite du chapitre entend montrer que la connaissance partielle de Dieu, marquée par la restriction ὡς ἐνδέχεται, n'est pas incompatible avec son absolue simplicité. Cette réserve, utilisée quand il s'agit d'évoquer les formes supérieures de la

ἔστιν, τὸν θεὸν γνωσόμεθα μονοειδῶς, οὐσιώδης γὰρ γινώσις ἐστὶ, καὶ οὐκ ἔστι μέρος αὐτοῦ καταληπτὸν καὶ ἕτερον μέρος ἀκατάληπτον.

κ'

Ἐὰν τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου ἰδεῖν θέλῃ ὁ ὀφθαλμὸς, κάτω τοῖς πράγμασιν ἐνατενίζει· ἐὰν δὲ αὐτὸν τὸν ἥλιον, ἐπαναβαίνει τῶν πραγμάτων. Οὕτως καὶ ὁ νοῦς, ἐν τοῖς κτίσμασιν ἢ τοῖς πράγμασιν ὦν, <ἄτινα> οἶον αἱ ἀκτῖνες τοῦ θεοῦ εἰσι, θεωρεῖ τὸν λόγον αὐτῶν· ἐπὶ δὲ αὐτὸν τὸν θεὸν θέλῃ καταξιοθῆναι ἰδεῖν, ἔξω ὦν τῶν πραγμάτων ὄψεται αὐτόν.

κα'

Οὐκ ἀντίκειται τὸ ἀπαλὸν τῷ ὑγρῷ πρὸς ἓν τι τῶν σημείων, οὐκοῦν ἡ κίνησις τοῦ ἀνέμου ἀντέστη τῇ ἡρεμίᾳ τοῦ ὕδατος, καὶ οὕτως ἡ θάλασσα ἐξηράνθη^a, ἡρεμίᾳ γὰρ κίνησις ἀντίκειται. Ἐπὶ τοῦ νεκροῦ Λαζάρου^b καὶ τῶν λοιπῶν, κράσεις θερμαὶ καὶ συνάφεια δύο οὐσιῶν· ἐπὶ τοῦ τυφλοῦ^c, εἶδος καὶ χρόνος·

21. a. cf. Ex 14, 21 b. cf. Jn 11, 1-44 c. cf. Mc 8, 22-26 ou Jn 9, 1-7

20. 4 ἢ τοῖς: ἦτοι Bk || ἄτινα addidi || 6 θέλοι Bk

21. 1 ἐν τι: ἐπὶ τί Bk || 3 ἐρημία Bk || 4-5 τὸν νεκρὸν Λάζαρον Bk

connaissance, remonte à PLATON, voir par ex. *Timée* 69 a et 90 c (καθ' ὅσον... ἐνδέχεται) et *République* VI, 501 c (εἰς ὅσον... ἐνδέχεται); on la trouve chez ÉVAGRE dans la *Lettre sur la foi* 7, 1-2, sous la forme ὡς ἐν ἀνθρώποις. L'idée que la connaissance de Dieu est indivise est exprimée à nouveau dans le ch. 123. Cf. JEAN CHRYS., *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Hom. 1: « Et il dit 'en partie' [1 Co 13, 9], non pas qu'il connaisse telle part de l'essence divine et non telle autre – car Dieu est simple –, mais parce que, tout en sachant que Dieu existe, il ignore quel il est dans son essence » (trad. Flacelière, SC 28 bis, p. 127, li. 291-294). Pour l'expression « science essentielle », voir Introduction, p. 71-72.

20. Autre différence entre les deux sciences évoquées dans le chapitre précédent: la science naturelle est une connaissance indirecte de Dieu,

est le cas, nous connaissons Dieu d'une façon uniforme, car il est science essentielle, et il n'y a pas une partie de lui qui serait compréhensible et une autre partie qui serait incompréhensible.

20

Si l'œil veut voir les rayons du soleil, il fixe en bas les objets, mais s'il veut voir le soleil lui-même, il remonte au-dessus des objets. Il en va de même pour l'intellect: lorsqu'il est parmi les créatures ou les objets, qui sont comme les rayons de Dieu, il contemple leur raison d'être, mais s'il veut être jugé digne de voir Dieu lui-même, il se tiendra hors des objets pour le voir.

21

Le mou ne s'oppose pas à l'humide dans un des miracles; c'est par conséquent le mouvement du vent qui s'est opposé au repos de l'eau, et ainsi la mer a été asséchée^a, car le mouvement s'oppose au repos. Pour ce qui est de Lazare mort^b et de tous les autres (morts), ce sont les combinaisons chaudes et la réunion des deux substances; pour

à partir des créatures, la science de Dieu une connaissance directe, qui nécessite de dépasser le monde créé. Le mouvement du regard du bas vers le haut n'est pas sans rappeler la formule de PLATON, *Phèdre* 249 d: βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, « regardant vers le haut, et négligeant les choses d'en bas ».

21. Explication naturaliste des miracles, quelque peu confuse. Dans le premier miracle, la traversée à sec de la mer Rouge, le miracle n'a pas résulté de l'opposition entre un élément mou (le vent) et un élément humide (l'eau), mais de l'opposition entre le mouvement et le repos. Le miracle obéit ainsi aux lois de la physique aristotélicienne qui postule que le changement s'opère dans un sujet donné entre opposés (ἀντικείμενα) ou contraires (ἐναντία). Sur ce principe, voir J. MOREAU, *Aristote et son école*, 2^e éd., Paris 1985, p. 86-88. Le mouvement est présenté comme l'opposé du repos notamment dans *Cat.* 15 b 1. ~ Les miracles évoqués ici se laissent identifier sans difficulté, à l'exception de l'avant-dernier; ce sont, dans l'ordre, le passage de la mer Rouge, la résurrection de Lazare, la

ἐπὶ δὲ τῆς πέτρας^d, τὸ ὕδωρ ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐπὶ δὲ τῶν ἀλύσεων^e, ἄηρ πρὸς Πέτρον· ἐπὶ δὲ τῶν αὐτομάτων ἀνοιχθεισῶν θυρῶν^f, κίνησις ἐπεκράτησε τῆς ἡρεμίας, 10 πέφυκε γὰρ τὰ ξύλα κινεῖσθαι· ἐπὶ τοῦ σιδήρου^g, ἄηρ· ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου^h, κίνησις τῆς ἡρεμίας· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως νοήσεις συμβολικῶς.

κβ'

Ἰδιάζοντα ἔχει ὁ πατήρ ὡς πρὸς τὸν υἱὸν αὐτὸ τὸ εἶναι πατήρ καὶ τὸ αἰε εἶναι πατήρ καὶ μόνου πατῆρ καὶ μόνος πατήρ· ὡς δὲ πρὸς τὸν πατέρα ἰδιάζοντα ἔχει ὁ υἱὸς τὸ ἐν ἀρχῇ εἶναι^a καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι υἱὸς καὶ μόνου 5 υἱὸς καὶ μόνος υἱὸς καὶ αἰε υἱός· τὸ δὲ πνεῦμα πρὸς τὸν πατέρα ἰδιάζον ἔχει τὸ ἐκπορεύεσθαι^b· πάλιν δὲ ἰδιάζον

d. cf. Ex 17, 6 e. cf. Ac 12, 6-7 f. cf. Ac 12, 10 g. cf. 4 R 6, 5-6 h. cf. Jos 3, 14-17

22. a. cf. Jn 1, 1 b. cf. Jn 15, 26

9 ἐρημίας Bk II 11 ἐρημίας Bk

guérison de l'aveugle-né, l'eau qui sort du rocher, la libération de Pierre (chute des chaînes et ouverture des portes), le miracle de l'outil de fer (?), la traversée du Jourdain. Si l'idée générale est claire, le détail l'est moins, à cause de la tournure elliptique des phrases. Dans la plupart des cas, la cause efficiente est omise, et seul le résultat est noté, ce qui correspond à l'assèchement de la mer dans le premier miracle. Dans le cas de Lazare, il y a eu retour d'éléments chauds, caractéristiques de la vie, et réunion du corps et de l'âme (συνάρπεια δύο οὐσιῶν). Pour l'aveugle-né, les yeux qui se forment normalement avant la naissance se sont formés après (d'où la mention du temps) et il y a eu changement dans l'aspect du visage (εἶδος). L'eau qui coule du rocher (miracle déjà évoqué au ch. 9) a marqué un changement d'aspect (εἶδος). Dans le cas des chaînes de Pierre et de la hache, la mention de l'air est plus énigmatique. Pour les portes, l'explication est claire, mais il y a une inexactitude par rapport au passage des Actes, où sont mentionnées des portes de fer et non des portes de bois. L'identification de l'avant-dernier miracle est plus incertaine : peut-être faut-il y voir le miracle d'Élisée qui a permis de retrouver la hache (σιδηρίον ou σίδηρον selon les manuscrits bibliques) tombée dans le Jourdain (4 R 6, 5-6). Le dernier miracle viserait alors la traversée du Jourdain

l'aveugle^c, l'aspect et le temps ; pour le rocher^d, l'eau dans le désert ; pour les chaînes^e, l'air vers Pierre ; pour les portes qui se sont ouvertes d'elles-mêmes^f, le mouvement l'a emporté sur le repos, car les bois se mettent naturellement en mouvement ; pour le fer^g, l'air ; pour le Jourdain^h, le mouvement (l'a emporté) sur le repos. Et pour les autres (miracles), on fera la même interprétation symbolique.

22

Le Père a comme caractères propres dans sa relation au Fils le fait même d'être Père, le fait d'être toujours Père, Père d'un seul et seul Père. Dans sa relation au Père, le Fils a comme caractères propres le fait d'être dans le Principe^a, le fait même d'être Fils, Fils d'un seul, seul Fils et toujours Fils. L'Esprit a comme caractère propre dans sa relation au Père le fait de procéder^b. A son tour, le Père a comme

évoquée en *Josué* 3, et la tournure elliptique κίνησις τῆς ἡρεμίας doit être comprise à la lumière de ce qui a été dit aux lignes 2-3 à propos du passage de la mer Rouge. J. Paramelle propose de regrouper les deux derniers miracles et d'y voir une allusion au miracle d'Élisée, où il est à la fois question d'un outil de fer et du Jourdain. On ne comprend pas en quoi cette explication « rationaliste » des miracles constitue une interprétation symbolique. Il est une dernière fois question des miracles au ch. 38.

22. Chapitre théologique qui aborde trois sujets différents, le passage de l'un à l'autre étant marqué par la particule οὖν. Le premier sujet (li. 1-9) passe en revue les propriétés hypostatiques à l'intérieur de la Trinité, d'abord dans une relation binaire (Père-Fils, Fils-Père, Esprit-Père), puis dans une relation ternaire (Père par rapport au Fils et à l'Esprit). Le développement est dans la ligne des Cappadociens, voir en particulier le sommaire établi par GRÉG. NAZ., *Discours* 25, 16 (SC 284, p. 196-199). Le verbe ἐκπορεύεσθαι qui s'est imposé, grâce à GRÉG. NAZ., *Discours* 31, 9 (SC 250, p. 292), pour exprimer l'origine de l'Esprit, a été intégré au Symbole de Nicée-Constantinople. Le terme n'apparaît cependant jamais dans l'œuvre d'Évagre. Sur les dénominations de Père et de Principe, voir *infra* ch. 22 et 29, et aussi *KG* VI, 4. ~ Le deuxième sujet (li. 9-12) est une sorte de glose au mot μονογενής qui caractérise le Fils ; elle insiste sur le fait que la génération du Fils est unique en son genre et absolument différente de la production de l'Esprit, voir GRÉG. NAZ., *Discours* 31, 9 (SC 250,

ἔχει ὁ πατήρ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα
 ἅμα τὸ πατήρ καὶ ἀρχὴ <εἶναι>· καὶ οὕτως ὄντων τῶν
 νοημάτων, τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν. Μονογενῆς^c οὖν
 10 ἔστιν ὁ υἱὸς τῷ φύσει υἱὸς εἶναι καὶ οὕτως μόνος ἐκ τῆς
 οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννητός· καὶ γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα,
 ἐκ τῆς οὐσίας ὄν τοῦ πατρὸς, οὐκ ἔστιν υἱός. Αὕτη οὖν ἡ
 τριάς, ἐπὶ τὸν πατὴρ καλεῖται, οὐ διὰ τὸ μέλλειν πρῶτον
 δημιουργεῖν· καὶ οὕτως πατήρ λέγεται τῶν μετεχόντων
 15 τῆς γνώσεως αὐτῆς, τάχα δὲ τῶν λογικῶν ἡ τριάς ἅμα
 δημιουργὸς ἦν καὶ πατήρ.

κγ

Ἐν μὲν τῇ σανίδι τυποῦσιν ἡμῶν τὴν εἰκόνα, ἐν δὲ
 τῷ ἐσόπτρῳ τὸ σχῆμα καὶ <ἡ> ἰδίᾳ ποιότης τοῦ προσώ-
 που ἡμῶν· οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀρετῶν κατ' εἰκόνα
 γίνονται Χριστοῦ, ὁ δὲ Χριστὸς «εἰκὼν ἔστι τοῦ
 5 θεοῦ^a», ἔχων τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ ὡς ἐν ἐσόπτρῳ.
 Γινόμεθα οὖν «κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς^b»
 Χριστοῦ· «εἰ τις γὰρ <ἐν αὐτῷ>, καινὴ κτίσις^c», οὐ
 καθὼς ἔστιν εἰκὼν, ἀλλὰ καθ' ἣν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἔσχεν,
 ὁ δὲ ἐτυποῦτο, τὰ νοήματα ἀπαθῶς λαμβάνων.

c. cf. Jn 1, 14

23. a. 2 Co 4, 4 b. Col 3, 10 c. 2 Co 5, 17

22. 8 εἶναι addidi || 10 οὕτως: οὗτος Bk || 13 καλεῖται Bk || 14
 οὕτως: οὗτος Bk

23. 2 ἡ addidi || 7 ἐν αὐτῷ addidi

p. 292). Voir aussi la définition de KG IV, 16 : « Le fils unique (μονογενῆς) est celui avant qui personne d'autre n'a été engendré et après qui personne d'autre ne l'a été. » ~ Le troisième sujet (li. 12 à la fin) porte sur les relations de la Trinité avec la création. Cette fin de chapitre, dont le texte n'est pas sûr, s'éclaire à la lecture du texte parallèle du ch. 29. La Trinité entretient une double relation avec les créatures, comme créateur et comme père (voir le commentaire du ch. 29) ; mais sa paternité est seconde par rapport à l'activité créatrice, car elle exige des créatures une adhésion volontaire préalable. Il se peut toutefois qu'il y ait simultanité

caractère propre dans sa relation avec le Fils et avec l'Esprit le fait d'être à la fois Père (de l'un) et Principe (de l'autre). Les choses étant ainsi conçues, nous affirmons trois hypostases. Le Fils est donc monogène^c du fait qu'il est par nature Fils, et ainsi le seul à être engendré à partir de l'essence du Père ; en effet, le Saint-Esprit, qui vient de l'essence du Père, n'est pas Fils. Cette Trinité donc, si elle est appelée père, ce n'est pas parce qu'elle devait d'abord créer ; et ainsi elle est appelée père de ceux qui participent à sa science, mais peut-être que des êtres raisonnables la Trinité était en même temps le créateur et le père.

23

Sur la planche (les peintres) laissent l'empreinte de notre image, mais dans le miroir, (il y a) la forme et la qualité propre de notre visage. Or les hommes deviennent par les vertus à l'image du Christ, mais le Christ est « l'image de Dieu^a », ayant Dieu en lui-même comme dans un miroir. Nous devenons donc à « l'image de celui qui nous a créés^b », le Christ, car « si quelqu'un est <en lui>, c'est une création nouvelle^c », non pas selon l'image qu'il est, mais selon celle qu'il avait durant cette vie et qu'il avait bien empreinte, puisqu'il recevait sans passion les représentations.

des titres de créateur et de père lors de la première création, celle des *logikoi* (voir KG VI, 20, cité en note au ch. 2).

23. A lire en même temps que les ch. 124 et 124 bis. Seul le Christ est par essence image de Dieu (schol. 1 *ad Ps.* 16, 2 et 4 *ad Ps.* 79, 8, avec la citation de Col 1, 15). L'homme est appelé à se conformer à l'image du Christ en choisissant la vertu et la science. Voir la schol. 8 *ad Ps.* 32, 9 qui établit une distinction entre *γένεσις* et *κτίσις* : « La genèse indique l'essence des êtres raisonnables, la création désigne le passage du pire vers le mieux, 'car si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle'. » La fin du chapitre insiste sur l'imitation du Christ incarné et de son impassibilité. Pour les derniers mots, cf. *Skemmata* 16 : « L'intellect pratique est celui qui reçoit toujours sans passion (*ἀπαθῶς ἀεὶ δεχόμενος*) les représentations de ce monde. »

κδ'

Τρία εἰσι πράγματα τῆς τριάδος σύμβολα, τὰ ἀσώματα, τὰ λογικά, ἢ σωματικὴ φύσις. Ποῦ οὖν κατεπόθη ἡ ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὴν τριάδα καὶ πῶς ἐνδέχεται ψυχὴν ποτε χωρὶς ἐνώσεως καθ' ἑαυτὴν οὐσιώδη γνῶσιν λέγεσθαι; πῶς μᾶλλον ἐπιπλεῖον τὸ σῶμα; οὐδὲ γὰρ γνώσεως δεκτικόν ἐστι τὸ σῶμα, ἀλλὰ μᾶλλον παιδαγωγεῖον γνώσεως, παιδίων κοινωνησάντων σαρκὸς καὶ αἵματος^a. διὸ καὶ ὁ τοῦτων δεσπότης « μετέσχε τῶν αὐτῶν παθημάτων^b », τὴν ἐλευθερίαν « αὐτοῖς ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς^c » διὰ τοῦ θεοῦ αὐτοῦ θανάτου καὶ <τῆς> ἀναστάσεως ἀφθόνως παρέχων. Εἰ οὖν λέγει τις· ποῦ κατεπόθη τὸ σῶμα; δηλονότι εἰς τὴν ἀφθαρτον φύσιν.

κε'

Τὰ ἀπλᾶ σώματα πρότερά εἰσι τῶν συνθέτων, ὁ δὲ

24. a. cf. He 2, 14 b. He 2, 14 c. Rm 8, 21

24. 7 παιδαγωγίον Bk II 9 αὐτῶν Bk^{pc}: αὐτὸς Bk^{ac} II 11 τῆς addidi

24. Il faut sans doute comprendre qu'il y a trois moyens de connaître la Trinité ; cf. *KG* IV, 11 : « Si Dieu est connu par le moyen de la nature corporelle et de (la nature) incorporelle, et que les deux contemplations de ces (natures) vivifient les *logikoi*, c'est à bon droit qu'il est dit que Dieu 'est connu à l'intérieur de deux vivants' [Ha 3, 2]. » Quoi qu'il en soit, le lien entre cette entrée en matière et la suite n'est pas évident. ~ La suite, de contenu christologique, est consacrée au sort de l'âme et du corps du Christ ressuscité. Le verbe *κατεπόθη*, utilisé à deux reprises dans l'interrogation ποῦ κατεπόθη, est une réminiscence de 1 Co 15, 54 (*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος*), et aussi de 2 Co 5, 4 (*ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*). La question est abordée ici sous un angle original, par rapport à la « science essentielle » qui caractérise le Christ-Verbe. La difficulté est déjà bien réelle pour l'âme, qui n'est pas « science en soi », mais reçoit sa science d'un autre. Mais elle est insurmontable pour le corps qui n'est absolument pas susceptible de science (idée souvent exprimée, voir ici même ch. 30 et *KG* III, 53, IV, 80, schol. 5 *ad Ps.* 131, 7). Malgré cette incapacité, le corps a cependant un rôle à jouer dans l'acquisition de la

24

Trois objets sont des symboles de la Trinité : les incorporels, les rationnels, la nature corporelle. Où donc l'âme du Christ a-t-elle été engloutie dans (cette) Trinité, et comment est-il possible qu'une âme, alors sans union, soit appelée en elle-même science essentielle ? Combien plus encore le corps ? car le corps n'est même pas susceptible de science, mais plutôt une école de science, puisque ce sont des petits enfants qui ont reçu en partage la chair et le sang^a ; c'est pourquoi leur maître « a partagé les mêmes affections^b », en leur offrant généreusement, par sa mort divine et sa résurrection, d'être délivrés « de la servitude de la corruption^c ». Si donc quelqu'un dit : « Où donc le corps a-t-il été englouti ? » (on répondra) : « Évidemment dans la nature incorruptible. »

25

Les corps simples sont antérieurs aux composés, or

science, et l'incarnation du Christ, venu le valoriser et le délivrer de la corruption – cf. 1 Co 15, 42 : « On est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité » – est pleinement justifiée. La métaphore de l'école s'accorde bien avec la conception origénienne de la chute, dont la raison d'être est principalement éducative, voir *ORIG.*, *De princ.* III, 5, 4 (où se lit la même référence à Rm 8, 21) ; l'idée d'école ou de centre de rééducation se retrouve chez ÉVAGRE, *KG* VI, 8 = schol. 7 *ad Ps.* 9, 18 : « De même que le paradis est l'école (*παιδευτήριον*) des justes, de même l'Hadès est le lieu de châtement (*κολαστήριον*) des pécheurs. » ~ Évagre aime présenter le monde des hommes comme un monde d'enfants, encore immature par sa position entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, voir *KG* IV, 13 : « Ceux qui 'ont reçu en partage la chair et le sang' [He 2, 14] sont 'les enfants' ; or quiconque est jeune n'est ni bon ni mauvais. C'est donc à bon droit qu'on dit que les hommes sont intermédiaires entre les anges et les démons », et un peu plus loin *KG* IV, 15, où les hommes sont comparés à des enfants qui ne sont adultes ni dans le bien ni dans le mal. Sur la position intermédiaire des hommes, voir aussi ch. 11 et 200. La question du corps du Christ ressuscité est reprise dans le ch. 27.

25. Sur la genèse de l'intellect hors du temps, voir *KG* VI, 9 : « Si le temps est considéré avec genèse et destruction, la genèse des incorporels

νοῦς ἀσύνθετος ἐστίν, ἐπεὶ μὴ ἔστιν ἐξ ὕλης, ἄρα προϋπάρχει τοῦ σώματος, οὐ μὴν χρόνῳ· ὁ γὰρ χρόνος τῆς σωματικῆς φύσεώς ἐστίν.

κς

Τὸ οὗτος <τὸ> πρόσωπον σημαίνει, τὸ δ' οὕτως τὸν τρόπον, τὸ δὲ τοιοῦτος τὸ εἶδος καὶ τὸ σχῆμα. Εἰ οὖν « οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς [καὶ] οὕτως^a » καὶ τὰ ἐξῆς <καὶ> « ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων^b » ἐλεύσεται κατὰ τὰ ἐν τῷ Λουκᾶ εὐαγγελίῳ, δηλονότι « ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς^b » ἐθεάσαντο αὐτὸν ἀναλαμβανόμενον.

κζ

Τινὲς δοκοῦσι, διὰ τὸ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπιδειξαι τῷ Θωμᾶ τοὺς τύπους τῶν ἡλῶν^a, ὅτι τὴν σάρκα καὶ τὰ ὀστά παχυμερῆ ἔχων κάθηται ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ πατρὸς· τούτοις ἔπεται τὸ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν καὶ τὸ ἐν τόπῳ·

26. a. Ac 1, 11 b. Lc 9, 26

27. a. cf. Jn 20, 25

25. 3 δ: οὐ Bk

26. 1 τὸ ante πρόσωπον addidi || 3 καὶ hic seclusi et post ἐξῆς transposui || οὕτως: οὗτος Bk || 6 Λουκᾶν Bk || 7 ἐθεάσαντο Bk

27. 3 παχυμερῶς Bk

donc est intemporelle, parce qu'une destruction n'est pas antérieure à cette genèse. » Pour la fin, cf. schol. 2 ad Ps. 89, 4 : [...] καιρὸς γὰρ καὶ ἡμέραι καὶ χρόνος τῆς σωματικῆς ἐστὶ φύσεως, « car le moment, les jours et le temps appartiennent à la nature corporelle. »

26. Développement initial de type grammatical. Selon une méthode exégétique bien éprouvée, on tire du rapprochement de deux passages une information nouvelle qui n'est pas exprimée explicitement par l'Écriture, ici la forme du corps du Christ au moment de l'ascension. Sur le même sujet, voir KG VI, 56 : « Si la vision est dite dans la sensation et dans la pensée et que le Christ vienne de la même façon que les disciples l'ont vu monter au ciel, que l'on dise comment ils l'ont vu. » L'ascension n'a pas été un événement sensible.

l'intellect n'est pas composé, puisqu'il n'est pas fait de matière, donc il préexiste au corps, non pas cependant dans le temps, car le temps appartient à la nature corporelle.

26

Le mot « celui-ci » désigne la personne, « de même » la manière, « tel » l'aspect et la figure. Si donc « ce Jésus-ci qui a été enlevé reviendra de même^a », etc. <et> que ce sera « dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges^b », selon ce qui est dit dans l'Évangile de Luc, il est évident qu'ils l'ont vu enlevé « dans sa gloire et dans celle du Père^b ».

27

Certains pensent que, puisqu'il a montré après la résurrection à Thomas les marques des clous^a, (Jésus) siège à la droite du Père avec sa chair et ses os épais ; pour eux il s'ensuit que le corps et ce qui est dans un lieu est Dieu. Qu'ils

27. Long chapitre réfutant trois thèses concernant la nature du corps du Christ ressuscité, voir Introduction, p. 67-69. La conception du corps spirituel exprimée ici est semblable à celle qu'Évagre développe à plusieurs reprises, par ex. en KG III, 25 : « Le corps spirituel et son opposé ne seront pas (formés) de nos membres ou de nos parties, mais d'un corps. Le changement, en effet, n'est pas un passage de membres à membres, mais (le passage) d'une qualité excellente ou mauvaise à un changement excellent ou mauvais », ou encore en KG V, 19 : « La résurrection du corps est le passage de la qualité mauvaise à la qualité supérieure. » En KG VI, 58, Évagre laisse ouverte la question de savoir si les corps spirituels seront formés à partir d'une matière nouvelle ou à partir des anciens *organa*. L'entretien du ressuscité avec Thomas l'Incrédule avait déjà été utilisé par MÉTHODE D'OLYMPE, *Sur la résurrection* III, 12 (GCS 27, p. 409), en faveur de la thèse matérialiste. A propos de ceux qui refusent de croire à la pérennité du corps du Christ, voir les anathèmes qui terminent la *Lettre* 101 de GRÉGOIRE DE NAZIANZE, en particulier § 25-27 : « Si quelqu'un vient à dire que le Christ a maintenant quitté sa chair sacrée, que sa divinité est dépouillée de son corps, qu'il est et qu'il viendra sans ce qu'il a assumé, que celui-là ne voie pas la gloire de son avènement ! Où est donc maintenant ce corps, sinon avec celui qui l'a assumé ? Car il n'a évidemment pas pris place dans le soleil, comme les manichéens le croient dans leur délire

5 ἴστωσαν δὲ ὅτι καὶ αἰσθητὸν σῶμα ἔχων ἐποίει τινὰ
 ἄπερ τοῦ πνευματικοῦ σώματός ἐστιν, οἷον τὸ ἐπὶ
 θαλάσσης περιπατεῖν^b καὶ τὸ διελθεῖν διὰ μέσου
 αὐτῶν^c· οὐ θαῦμα οὖν εἰ τὸ ἄφθαρτον καὶ πνευματικὸν
 10 ἔχων μετὰ τὴν ἀνάστασιν πρὸς πληροφρίαν τῶν
 μαθητῶν οὕτως ἐφαίνεται. Τινὲς δὲ λέγουσιν ὅτι τὸ ἐξ
 ἀναστάσεως πνευματικὸν σῶμα ὃ νῦν ἔχει περιορίζεται·
 τούτοις ἔπεται τὸ κατ' οἰκονομίαν λαβεῖν τὸ ἀνθρώ-
 15 πινον μόνον σῶμα τὸν κύριον, αἰεὶ δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν
 περιοριστῷ σώματι, εἰ καὶ πνευματικῶ· ἔξεταστὸν οὖν
 αὐτοὺς εἰ ἐνδέχεται ἐν σώματι περιοριστῷ θεάσασθαι
 τὴν ἁγίαν τριάδα· εἰ δ' οὐκ ἐνδέχεται τοῦτο, οὐκοῦν
 ἀπεριόριστον τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, ἐπειδὴ μὴ ὑπάρχει
 ἐν τόπῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῇ. Τρίτοι δὲ εἰσιν οἱ λέγοντες ὅτι, εἰ
 20 κατ' οἰκονομίαν σῶμα ἔλαβε, δηλονότι πληρώσας τὴν
 οἰκονομίαν καὶ ὃ ἀνέλαβε δι' αὐτὴν τὴν οἰκονομίαν
 ἀπέθετο· οὐκ ἀπέθετο μέντοι, ἀλλὰ μετέθηκε κατὰ
 μετασχηματισμὸν· ἐὰν δὲ τις εἴπη· ποῦ; δηλονότι εἰς
 τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ ἀφθαρσίαν, κατὰ τὸν Δαυὶδ· «οὐ
 25 δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν^d.» Σῶμα μὲν
 γὰρ, συλλογιστικῶς εἰπεῖν, ἐκστῆναι τοῦ εἶναι σῶμα
 κατὰ φύσιν τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν <ἐφ'> ὅσον ὑπάρχει ἢ
 σωματικῆ φύσις, ἀλλοιωθῆναι δὲ τὴν κρᾶσιν κατ' ἐπι-
 κράτειάν <τινος> τῶν τοιούτων τεσσάρων στοιχείων
 ἐννοηθήσεται· τὸ δ' ὑπὲρ φύσιν θεὸν ἐνωθῆναι <αὐτῷ>,

b. cf. Mc 6, 48-49 c. cf. Lc 4, 30 d. Ps 15, 10

10 λέγομεν Bk || 12 λάθη Bk || 18 αὐτῷ Bk || τριττοὶ Bk || 23 ἔνδο-
 ξον: ἔξοδον Bk || 26 ἐφ' addidi || 28 τινος addidi || τεσσάρων: δὲ
 (errore obiuo pro δ') Bk || 29 αὐτῷ addidi

en voulant l'honorer par ce déshonneur. Il n'a pas non plus été répandu ou dissous dans les airs, etc. » (trad. Gallay, SC 208, p. 46-47). A la fin de la triple réfutation, nous retrouvons la même question et la même réponse qu'à la fin du ch. 24. ~ La fin du chapitre réunit trois propositions qui suivent la tripartition contre la nature, selon la nature, au-dessus de la nature : il y a ce que la nature ne peut pas faire – c'est-à-dire enfreindre ses

sachent que même avec un corps sensible il faisait certaines actions qui relèvent du corps spirituel, comme marcher sur la mer^b et passer au milieu d'eux^c. Il n'est donc pas étonnant qu'avec son corps incorruptible et spirituel, après la résurrection, il soit apparu ainsi pour conforter les disciples. D'autres disent que le corps spirituel, consécutif à la résurrection, qu'il a maintenant, est limité ; pour eux il s'ensuit que le Seigneur n'a reçu en vertu de l'économie qu'un corps humain, et qu'il est toujours dans un corps limité, même si c'est (un corps) spirituel. Il faut donc leur demander s'il est possible de voir la sainte Trinité dans un corps limité ; et si c'est impossible, le corps du Christ n'est donc pas limité, puisqu'il ne se trouve pas dans un lieu, mais en elle. Les troisièmes sont ceux qui disent que, s'il a reçu un corps en vertu de l'économie, il est évident qu'après avoir accompli l'économie, il a aussi abandonné ce qu'il avait assumé à cause de l'économie elle-même. A vrai dire, il ne l'a pas abandonné, mais il l'a changé, en le transformant. Si quelqu'un dit : « En quoi ? » (on lui répondra) : « Évidemment, en sa glorieuse incorruptibilité. » Comme le dit David : « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption^d. » En effet, pour parler par syllogisme, qu'un corps échappe au fait d'être un corps fait partie dans la nature des choses impossibles, tant que subsiste la nature corporelle, mais que sa composition soit modifiée par la prédominance d'un des quatre éléments sera concevable ; en revanche, que de façon surnaturelle un Dieu se soit uni à lui, cela, seule la foi

propres lois (idée déjà exprimée au ch. 9 et reprise au ch. 38) –, ce que la nature peut faire – c'est-à-dire modifier l'équilibre des éléments qui entrent dans la composition des corps (c'est ainsi que s'effectue le passage du corps grossier au corps spirituel et que s'expliquent certains miracles de Jésus) –, et enfin ce qui dépasse totalement la nature – le mystère même de l'incarnation. ~ Pour la remarque grammaticale sur l'interrogatif τίς, cf. schol. 1 ad Ps. 105, 2 (τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου) : « Ici le pronom τίς n'indique pas l'impossibilité mais la rareté. Mais il arrive aussi qu'il désigne l'impossibilité, comme dans le verset :

30 τοῦτο μόνον ἢ πίστις χωρεῖ, ὁμολογοῦσα καὶ τὸ
κατ' οἰκονομίαν καὶ τὸ κατὰ διάθεσιν εἰληφέναι τὸν
κύριον τὴν ἡμετέραν φύσιν «χωρὶς ἀμαρτίας^e» καὶ
ἑαυτῷ ἐνώσει ἀμερίστῳ καὶ ἀφράστῳ ἐνώσει καθὼς
γέγραπται· «τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται;^f», ἀντὶ
35 τοῦ οὐδεῖς.

κη'

Πᾶσαι αἱρέσεις καὶ ἑτεροδοξίαι ἢ περὶ τὴν τριάδα
ἐσφάλησαν, [ἢ περὶ Χριστοῦ παρουσίας ἀντιλέγοντες], ἢ
περὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως ἢ περὶ τῆς σωματικῆς, ἢ
περὶ προνοίας ἢ περὶ κρίσεως.

κθ'

Ὁ πατὴρ ἅμα πατὴρ καὶ ἀρχή, καὶ πατὴρ μὲν τοῦ
υἱοῦ, ἀρχὴ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ χρονική, ἀλλ'
οὐσιώδης· ἐκ τούτων οὖν τῶν ὀνομασιῶν τρεῖς
ὑποστάσεις λέγομεν, ἐνθενδ' εἴρηται καὶ τὸ ἅγιον
5 πνεῦμα· «ἀπελθόντες γάρ, φησί, βαπτίσατε εἰς τὸ
ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου
πνεύματος^a.» Αὕτη δὲ ἡ ἁγία τριάς, ἅτε δημιουργὸς

e. He 9, 28 f. Is 53, 8

29. a. Mt 28, 19

30 τοῦτο : τοῦτον Bk || 33 ἑαυτὸ Bk || ἀμερίστως Bk

28. 2 ἢ περὶ Χριστοῦ — ἀντιλέγοντες uidetur esse interpolatum in Bk

'Qui racontera sa génération ?' Ce type de remarque grammaticale se retrouve chez plusieurs auteurs, voir les références rassemblées par J. PÉPIN, « Le 'conseiller' de Dieu », *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (1987), p. 59-60, auxquelles on peut ajouter ORIG., *Hom. sur les Nombres* XVIII, 2, 2 (SC 442, p. 316-319). Voir aussi schol. 2 ad Ps. 109, 3, où il est dit que la compréhension de la génération du Christ dépasse les capacités humaines.

28. Bien qu'il semble renvoyer au ch. 26, le membre de phrase ἢ περὶ Χριστοῦ παρουσίας ἀντιλέγοντες, « soit en contestant au sujet de l'avènement du Christ », paraît interpolé, et il est en tout cas absent du parallèle maximien. La suppression de l'interpolation christologique permet de

l'admet, elle qui confesse en même temps que c'est en vertu de l'économie et à dessein que le Seigneur a pris notre nature « à l'exception du péché^e » et se l'est unie à lui-même dans une union indivisible et indicible, selon ce qui est écrit : « Qui racontera sa génération ?^f », « qui » étant mis pour « personne ».

28

Toutes les hérésies et les hétérodoxies ont achoppé, soit à propos de la Trinité, soit sur la nature incorporelle, soit sur (la nature) corporelle, soit sur la providence, soit sur le jugement.

29

Le Père est à la fois Père et Principe, Père du Fils et Principe du Saint-Esprit, (Principe) non pas temporel, mais essentiel. A partir de ces dénominations nous affirmons donc trois hypostases ; de là est aussi nommé le Saint-Esprit, car il est dit : « Allez, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit^a. » Cette sainte Trinité, en tant

retrouver les cinq contemplations principales, constitutives de la science, telles qu'ÉVAGRE les énumère en *KG* I, 27. Les hérésies sont ainsi l'envers des diverses connaissances du système évagrien. Une typologie des hérésies à trois termes apparaît en *KG* IV, 10 (S² corrigé par S¹) : « Parmi les écrivains des doctrines erronées, les uns sont tombés de la contemplation première de la nature, d'autres de la seconde, et d'autres sont déçus aussi de la Trinité sainte. »

— Cf. MAXIME I, 78.

29. Sur les dénominations de Père et de Principe, voir *supra* ch. 2 et 22. La divinité de l'Esprit est fondée sur l'ordre de mission baptismal, comme dans la schol. 249 ad *Prou.* 22, 28. Ce chapitre présente beaucoup de similitudes avec le ch. 22 : la phrase ἐκ τούτων οὖν τῶν ὀνομασιῶν τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν rappelle les li. 8-9 du ch. 22 : καὶ οὕτως ὄντων τῶν νοημάτων, τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν ; les li. 7-11 rappellent les li. 12-16 du ch. 22. Comme dans le ch. 22, on a un dédoublement de l'activité divine en fonction créatrice et fonction paternelle. Voir aussi les schol. 71 ad *Prou.* 6, 6-8 et 40 ad *Ps.* 118, 91, où Évagre affirme que Dieu est appelé

10 ἀεὶ οὐσα τῶν ὑπ' αὐτῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι δημιουργηθέντων, τούτους, καθὸ προαιρέσει τῆς γνώσεως αὐτῆς μεταλαμβάνουσιν, υἰοθεσίας καταξιοῖ καὶ πατὴρ θέσει λέγεται τῶν λογικῶν· ὁ δὲ υἰός, υἰὸς ὦν φύσει τοῦ πατρὸς, πρῶτος γίνεται τῶν λογικῶν θέσει πατὴρ· τοῦτο κἂν μὴ θέλωσι, δημιουργὸς αὐτῶν ἐστι, τὸ δὲ πατέρα αὐτῶν εἶναι τῆς προαιρέσεως αὐτῶν ἐστιν.

λ'

5 Ὁ κτίσμα λέγων εἶναι τὸν υἰόν, πρῶτον δημιουργὸν εἰσάγει τὸν [πατέρα] θεὸν καὶ δεῦτερον πατέρα. Ὁ μὲν οὖν θεὸς οὐσιώδης γνῶσις ἐστίν· ὡς πατὴρ ὦν φύσει τοῦ υἰοῦ, δεῦτερος πατὴρ θέσει γίνεται τῶν λογικῶν· ὁ δὲ υἰός, υἰὸς ὦν φύσει τοῦ πατρὸς, πρῶτος γίνεται τῶν λογικῶν θέσει πατὴρ· οὐ γὰρ πατὴρ ἐλέγετο ὁ υἰὸς πρὸ τῶν λογικῶν οὐδὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τὰ δὲ λογικὰ γνῶσεώς εἰσι δεκτικά, ἡ δὲ σωματικὴ κτίσις γνῶσεώς ἐστίν ἀνεπίδεκτος, ἡ δὲ τῶν γεγονότων θεωρία ἀνυπόστατος ἐστίν· τοίνυν οὐ σῶμα <ὁ> υἰός, ἵνα μὴ ἦ ἀνεπίδεκτος γνῶσεως καὶ φθαρτός, ἀλλ' οὐδὲ θεωρία τῶν γεγονότων, ἀνυπόστατος γάρ – ἐν γὰρ τοῖς κτίσ-

29. 9 τούτοις Bk

30. 2 πατέρα seclusi || 10 ὁ addidi

maître dans deux sens différents : comme créateur et comme objet de science. Les êtres créés ne sont pas par nature fils de Dieu, mais ils sont adoptés par Dieu, dans la mesure où ils choisissent librement la vertu et la science. Le thème de l'υἰοθεσία occupe une grande place dans la tradition origénienne en général, et chez ÉVAGRE en particulier (voir schol. 78 *ad Prou.* 6, 19, texte et note).

30. Chapitre formé de trois parties distinctes. La première (li. 1-2) vise les ariens : en déclarant que le Fils est une créature, les hérétiques renversent l'ordre normal des choses et font passer la fonction créatrice avant celle de Père. ~ La deuxième partie (li. 2-7) joue sur les oppositions φύσει/θέσει et πρῶτος/δεύτερος, comme dans le chapitre précédent. Elle souligne la position différente du Père et du Fils par rapport aux créatures : le Père et le Fils ont en commun d'être pères adoptifs, mais pour le Père la paternité est seconde, alors que pour le Fils elle est première. ~ La

qu'elle est toujours créatrice de ceux qui ont été créés par elle du non-être à l'être, dans la mesure où ces derniers choisissent librement d'avoir part à sa science, elle les juge dignes de la filiation adoptive et elle est appelée père par adoption des êtres raisonnables. Mais le Fils, qui est le fils par nature du Père, c'est en premier qu'il devient le père par adoption des êtres raisonnables. Même s'ils ne le veulent pas, il est leur créateur, mais qu'il soit leur père, cela dépend de leur libre choix.

30

Celui qui dit que le Fils est une créature introduit un Dieu qui est en premier créateur et en second Père. Ainsi donc, Dieu est science essentielle ; en tant qu'il est Père par nature du Fils, c'est en second qu'il devient père par adoption des êtres raisonnables. Quant au Fils, qui est le Fils par nature du Père, c'est en premier qu'il devient père par adoption des êtres raisonnables, car le Fils n'était pas appelé père avant les êtres raisonnables, et le Saint-Esprit non plus. Les êtres raisonnables sont susceptibles de science, mais la création corporelle n'est pas susceptible de science, et la contemplation des êtres créés est sans substance. Par conséquent, le Fils n'est pas un corps, sinon il serait non susceptible de science et corruptible ; il n'est pas non plus contemplation d'êtres créés, car celle-ci est sans

troisième partie du chapitre (li. 7 à la fin) concerne le Fils et progresse en trois temps. On énonce d'abord trois thèses (1, 2, 3), on montre ensuite que le Fils ne correspond à aucun des cas de figure envisagés (en suivant l'ordre 2, 3, 1) et on affirme enfin ce qu'est vraiment le Fils. Le Fils n'est pas un corps car il n'aurait pas accès à la science et serait soumis à la corruption (dans le ch. 24, il a déjà été dit que le corps n'était pas susceptible de science, et dans le ch. 27 qu'un corps ne peut accéder à la vision de Dieu) ; le Fils n'est pas non plus une pure contemplation, car la contemplation, qui porte sur des objets subsistants (les créatures), n'a par elle-même aucune réalité substantielle (même idée en *KG* I, 3 et V, 63) ; enfin, il n'est pas comme les êtres rationnels susceptible de science, car il serait composé

μασιν αὕτη -, οὐδὲ γνώσεως δεκτικός, ἵνα μὴ ἦ σύν-
 θετος· οὐκοῦν οὐσιώδης γνώσις ἐστι, τῆς αὐτῆς
 15 οὐσίας τοῦ πατρὸς· οὐ γὰρ ἐστι μεταξὺ οὐσιώδης
 γνώσις ἀλλ' <ἦ> ἡ οὐσία ἐκείνη ἣν εἶπομεν εἶναι τὸν
 υἱόν.

λα'

Ὡσπερ ὅταν ὑγιαίνει ὁ ὀφθαλμὸς βλέπει τὸ φῶς καὶ
 τὸ οὖς ἀκούει καὶ τὰ ἔξῃς, οὕτως ὅτε καθαρὸς ἐστὶν ὁ
 νοῦς ὄψεται τὰ πράγματα.

λβ'

Ὅταν τὰ νοήματα τῶν γυναικῶν καὶ τῶν χρημάτων
 καὶ τῶν λυπησάντων καὶ τὰ ἔξῃς φιλὰ ἀνερέγκη ἡ μνήμη
 χωρὶς παθῶν, γινώθι ὅτι συνεχωρήθησάν σοι αἱ ἁμαρτίαι
 σου· εἰ δὲ μετὰ ἀηδίας ἢ ἐμπαθῆ ἀναβαίνουσιν,
 5 ἀκάθαρτος ἀκμὴν εἶ, κὰν δόξης ἀποτάσσεσθαι· μένει
 γὰρ ἡ λύπη καὶ ἡμαρτες.

λγ'

Ἡ ὑπερηφανία οὐκ ἔχει ὕλην· ἐπισυμβαίνει δέ, ποτὲ
 μὲν μετὰ τὴν ἀπάθειαν, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ ἐπὶ κατορθώσει
 μιᾶς ἀρετῆς.

15-16 οὐσιώδους γνώσεως Bk II 16 ἢ addidi

(comme il est dit en *KG* I, 4, tous les êtres créés sont ou bien susceptibles des contraires ou composés de contraires). La vérification aboutit dans les trois cas à une impasse. Il ne reste plus qu'une solution : affirmer que le Fils est science essentielle, de la même essence que le Père.

31. Les mots « l'œil voit, l'oreille entend » sont peut-être une réminiscence de *Pr* 20, 12 (voir la schol. 215 à ce verset). La pureté est à l'intellect ce que la santé est au corps, et elle lui permet de voir (*KG* V, 90). Même idée à la fin de la *Lettre sur la foi* 12, 21-33.

— Cf. MAXIME I, 32 (texte qui s'inspire plutôt de *KG* II, 34) et II, 97 (qui s'inspire aussi de *KG* V, 90).

substance – elle est en effet dans les créatures ; et il n'est pas non plus susceptible de science, sinon il serait composé. Donc, il est science essentielle, de la même essence que le Père, car il n'y a pas dans l'intervalle d'autre science essentielle que cette essence que nous avons dit être le Fils.

31

De même que, lorsqu'ils sont sains, l'œil voit la lumière, l'oreille entend, etc., de même, lorsqu'il est pur, l'intellect verra les objets.

32

Quand les représentations des femmes, des richesses, de ceux qui ont attristé, etc., sont ramenées par la mémoire sous une forme simple, sans passion, sache que tes péchés t'ont été pardonnés. Mais si elles remontent accompagnées de dégoût ou passionnées, tu es encore impur, même si tu crois renoncer, car la tristesse demeure, et tu as commis un péché.

33

L'orgueil n'a pas de matière, et il survient tantôt après l'impassibilité, tantôt aussi à la suite de la réalisation d'une seule vertu.

32. Méthode permettant au moins de diagnostiquer sa situation par rapport à l'impassibilité (voir les ch. 63-70 de *Pratique*, formant la section intitulée *Sur les signes de l'impassibilité*). Les souvenirs passionnés (ἐμπαθεῖς) s'opposent aux souvenirs simples (φιλοί), au même titre que les pensées passionnées s'opposent aux pensées simples. Sur les souvenirs, voir *Pratique* 34, 36 et 67. Dans le ch. 65, la représentation (νόημα) est définie comme un souvenir simple (μνήμη φιλή). Dans la solitude du désert, les souvenirs sont d'autant plus dangereux que les occasions d'être tenté directement sont réduites.

— Lignes 2-3 : cf. MAXIME I, 84 (li. 1).

33. Voir *Skemmata* 44, qui classe les mauvaises pensées selon leur matérialité. L'orgueil y est présenté comme la pensée la moins matérielle, comme ici au ch. 69. La κατόρθωσις est la réussite de l'action morale.

λδ'

Ἄλλο ἐστὶν ἀποκροῦσαι <τὸν λογισμὸν καὶ ἄλλο ἐκκόπτειν> τὸ πάθος. <Καὶ ἔστιν μὲν ἀποκροῦσαι τὸν> λογισμὸν ἢ προσευχόμενον ἢ ψάλλοντα ἢ ἀναγινώσκοντα ἢ περισπῶντα ἑαυτὸν ἢ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον
5 μεταβάλλοντα ἢ μετεωριζόμενον· ἐκκόπτει δὲ τὸ πάθος ὁ τῶν πραγμάτων ἐκείνου πάντων καταφρονῶν.

λε'

Ἡ γνῶσις ὑφέστηκεν, οἷον ὁ θεὸς ἐποίησε τὰ ὄντα θεωρία τινὶ χρησάμενος καὶ αὕτη ἡ γνῶσις ἐν τοῖς πράγμασιν ἐστίν· ἡ δὲ ἄγνοια οὐχ ὑφέστηκεν· οὐ γὰρ εἰσι πράγματα, ἀλλὰ παρακείμενα, ἐν οἷς ὑπόστασιν
5 ἔχει ἡ ἄγνοια. Οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν οὖν γίνεται ἡ ἄγνοια, ἀλλ' ἐν τῷ ἐκπίπτοντι τῆς ἐν τοῖς οὐσίαι ἀληθοῦς γνώσεως.

34. 1-2 textus corruptus et reffectus Maximi cap. adiuvante || 3 λογισμῶ Bk || 5 τὸ πάθος : τοὺς λογισμοὺς Bk

35. 6 τῆς : τοῖς Bk

34. Chapitre mal conservé et reconstitué à l'aide du parallèle maximien. Avec Maxime, nous pensons que le verbe ἀποκροῦειν convient à la pensée et le verbe ἐκκόπτειν à la passion (pour ce dernier, voir la fin du ch. 175). La même idée est exprimée dans le ch. 72. Dans *Ant. II*, 25 et 55 (éd. Frankenberg, p. 488, 8-13 et p. 492, 7-15), ÉVAGRE recommande de faire les cent pas dans sa cellule pour lutter contre les pensées de fornication. Dans la dernière phrase, nous conservons la leçon ἐκείνου en l'explicitant ; Maxime écrit ἐκείνων et complète ainsi la phrase : « tous ces objets pour lesquels il possède les passions ».

— MAXIME IV, 48.

35. Chapitre sans doute réuni à l'origine au suivant. Les deux chapitres reprennent un lieu commun de la pensée patristique, celui de la non-substantialité du mal, voir par ex. ORIG., *Comm. sur S. Jean II*, 13, 93 (SC 120, p. 266-267) : τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν, « puisque le mal n'a pas d'existence propre » ; BAS. CÉS., *Hom. Quod deus non est auctor malorum* (PG 31, 341 B) : οὐ γὰρ ἐστὶν ὑφεστῶς, ὥσπερ τι ζῶον, ἡ πονηρία οὔτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον παραστῆναι ἔχομεν, « Le mal n'existe pas, comme un être vivant, et on ne peut pas présenter son essence

34

Autre chose est de repousser <une pensée, autre chose de supprimer> la passion. <Et on peut repousser> une pensée soit en priant, soit en psalmodiant, soit en lisant, soit en se divertissant, soit en allant d'un endroit à un autre, soit en se distrayant l'esprit, mais il supprime la passion celui qui méprise tous les objets qui la nourrissent.

35

La science a reçu une existence ; ainsi Dieu a fait les êtres en se servant d'une certaine contemplation, et cette science est dans les objets ; mais l'ignorance n'a pas d'existence, car elle ne prend pas son existence dans les objets, mais dans les à-côté. L'ignorance ne se trouve donc pas dans les objets, mais chez celui qui perd la science véritable (placée) dans les êtres.

comme ayant une existence propre » ; GRÉG. NYSS., *Hom. Sur l'Ecclésiaste V*, 2 (SC 416, p. 268-269) : ἡ κακία καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀλλὰ τῇ στερήσει τοῦ ἀγαθοῦ παρυφίσταται, « Le mal n'a pas d'existence par lui-même, mais il n'existe qu'avec la privation du bien. » Le mal est souvent présenté comme une privation, mais aussi comme un élément parasite. Le mot παρακείμενα fait penser au verbe παρυφίστασθαι, utilisé à son propos dans le texte de Grégoire de Nyse cité *supra* et qu'on rapprochera de la formule du Ps.-DENYS, *Noms divins IV*, 31 : διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, « Ainsi le mal n'a pas d'existence propre, mais une existence parasite. » ~ Le ch. 35 marque la différence de nature qui sépare la science de l'ignorance sous le rapport de l'existence. L'une est dans les objets, l'autre à côté des objets. Cf. *KG I*, 76 : « Ce n'est pas à la science qui est cachée dans les objets que l'ignorance est faite l'opposée, mais à la science des intelligibles (?) des objets ; l'ignorance, en effet, n'est pas naturellement faite pour être dans une nature corporelle. » Le fait que la science soit dans les objets ne lui confère pas pour autant l'ousia, si bien que le ch. 30 a pu dire qu'elle aussi était sans substance. Sur la science et la sagesse dont s'est servi le créateur, voir *KG II*, 2 : « Dans la contemplation naturelle seconde nous voyons 'la sagesse pleine de variété' du Christ, celle dont il s'est servi en créant les mondes », et aussi *KG III*, 24, 26 et 81. Pour l'expression « science véritable (placée) dans les êtres », se reporter au commentaire du ch. 105.

λς

Καὶ πάλιν πράγματα ἐνεπίστευσεν ἡμῖν ὁ θεὸς καὶ χρῆσιν εὐλογον αὐτῶν ἡμᾶς ἀπαιτεῖ· παρὰ τὴν ἄλογον οὖν χρῆσιν ὑφιστάνομεν τὴν κακίαν· ὑφίσταται οὖν ἡ κακία οὐ φυσικῶς, ἀλλὰ παρὰ τὴν χρῆσιν.

λζ

Ἡ σωματικὴ φύσις τὸν νοῦν σημαίνει, αἱ δ' ἐν αὐτῇ ἐπιτηδειότητες τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοῦ νοῦ καταστάσεων.

λη

Οὐδὲν παρὰ φύσιν γίνεται ἐκ τῆς σωματικῆς φύσεως· τὸ οὖν γεννησά τὴν παρθένον οὐκ ἔστι παρὰ φύσιν ὡς πρὸς οὐσίαν· ὑπὲρ φύσιν δὲ ἡ σύλληψις καὶ τὸ ἐξελεῖν ἔλαιον ἐξ ὀστράκου^a καὶ ὅσα ἄλλα σημεῖα γέγονε καὶ τὰ ἐξῆς.

λθ

Ἀδύνατον τὸν νοῦν χρονίσαι <ἐν> πράγματι εἰ μὴ πάθος ἔχει πρὸς αὐτό, οἷον ἐπιθυμίας ἢ ὀργῆς ἢ

38. a. cf. 3 R 17, 9-16; 4 R 4, 1-7 (?)

36. 2-3 ἄλογον ... χρῆσιν: εὐλογον ... κρίσιν Bk

39. 1 ἐν suppléui || 2 αὐτό: αὐτόν Bk

36. Première phrase à comparer à la fin du ch. 16. La notion stoïcienne d'usage occupe une grande place dans ces *Chapitres* (voir ch. 89, 96, 99, 129, 146 et 159) et dans l'œuvre d'Évagre (voir la note 4 à *Pensées* 19). Dans l'expression *παρὰ τὴν χρῆσιν*, la préposition exprime simplement l'origine et la cause (dans cet emploi, voir *KG* III, 59, *Pratique* 88 et schol. 1 *ad Ps.* 15, 2), et ne reçoit pas la valeur adversative qu'elle a par exemple dans l'expression *παρὰ φύσιν*. Le composé *παράχρησις* (« abus ») utilisé par Maxime est inconnu des *Chapitres*.

37. Selon une règle d'interprétation déjà formulée par ORIGÈNE, le corps et ses membres sont des métaphores de l'âme et de ses parties, voir

36

Et encore : Dieu nous a confié les objets et nous demande d'en faire un usage raisonnable. C'est donc à la suite d'un usage contraire à la raison que nous faisons exister la malice. La malice n'existe donc pas naturellement, mais du fait de l'usage.

37

La nature corporelle désigne l'intellect, et les aptitudes qui sont en elle, les aptitudes des états de l'intellect.

38

Rien de contraire à la nature ne provient de la nature corporelle. Que la Vierge ait enfanté n'est donc pas contraire à la nature sous le rapport de l'essence, mais la conception est au-dessus de la nature, et aussi le fait que de l'huile soit sortie d'une cruche en terre^a et tous les autres miracles qui sont arrivés, etc.

39

Il est impossible que l'intellect s'attarde sur un objet s'il n'a pas de passion pour lui, par exemple celle de concupis-

Comm. sur le Cantique, Prologue 2, § 4 s. (*SC* 375, p. 92 s.), ou *Entretien avec Héraclide* 16, 13-14 : « Or, tout homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi en va-t-il pour ses membres » (trad. Scherer, *SC* 67, p. 88-89).

38. Nouveau chapitre sur les miracles, dans la ligne des ch. 9 et 21 ; thèse initiale formulée différemment au ch. 27, li. 24-26. Sur la conception virginale, cf. *Lettre à Mélanie* : « Ce qui était au-dessus de la nature, c'est le fait qu'un homme soit né d'une femme sans acte charnel et que la virginité de sa mère soit restée intacte » (éd. Vitestam, p. 24).

39. L'idée exprimée dans la première proposition est reprise dans les ch. 74 et 162, et développée dans *Pensées* 22, *Lettre* 39 (grec Géhin¹, p. 134, li. 1-3) et schol. 2 *ad Ps.* 145, 7. Concernant l'action de l'impassibilité sur les

κενοδοξίας ἢ λύπης. Ἡ οὖν ἀπάθεια ψιλὰ ποιεῖ τὰ νοήματα, ἢ δὲ γνώσις καὶ ἡ θεωρία ἀνειδεον εἶναι
 5 συνεθίζουσι τὸν νοῦν, καὶ ἐκ τούτου συμβαίνει τὸ προσεύχεσθαι ἀπερισπάστως· οὐ γὰρ ἐκ πρακτικῆς μόνης δύναται κατορθῶσαι τὸ ἀνειδεον εἶναι αὐτὸν ἐν τῇ προσευχῇ, εἰ μὴ τι προπαρασκευασθῇ ἐν τῇ τῆς θεωρίας γνώσει.

μ'

Ἀνατολή τοῦ νοδὸς ἢ καθαρότης ἐστὶ καὶ τὰ ἐξῆς· ἀκάθαρτος δὲ ὢν, τὰ νῶτα τῷ θεῷ δίδωσιν ὡς οἱ προσκυνοῦντες τῷ Θαμμουζ πρεσβύτεροι [οἱ] καὶ νῶτα τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ δεδωκότες^a.

μα'

Ὁ πρὸς τὸ σῶμα πάθος ἀποθέμενος, ὃ ἐστὶ τὸ τῆς φιλαυτίας, εὐχερῶς καὶ τὰ ἄλλα πάθη ἀποτίθεται, οἷον ὀργήν, λύπην καὶ τὰ ἐξῆς.

40. a. cf. Ez 8, 9-18

3 H : εἰ Bk || 4-5 εἶναι συνεθίζουσι : συνεσυνεθίζουσα (sic) Bk
 40. 2 ὢν : ὢν Bk || 3 Θαμουζ Bk || οἱ seclusi

représentations, voir ch. 32. Il est impossible de brûler les étapes et d'aller de l'impassibilité à la prière sans forme directement, sans passer par l'étape intermédiaire de la contemplation naturelle. Sur l'adjectif ἀνειδεος, caractéristique de l'état de prière, voir ch. 147, *Skemmata* 20 et 22, *Prière* 69 (Migne 68), *Lettre* 4 (grec C. Guillaumont, p. 220, li. 48). L'expression τὸ προσεύχεσθαι ἀπερισπάστως n'est pas biblique (1 Th 5, 17 a ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, et l'adverbe ἀπερισπάστως apparaît en 1 Co 7, 35 dans un contexte différent, celui de la virginité consacrée). Elle n'est d'ailleurs pas très répandue avant Évagre, chez qui elle devient au contraire habituelle : *Pratique* 63 et 69, *Prière* 17 et 118. En *Prière* 35 (ch. absent de Migne), la prière sans distraction est définie comme « la plus haute intellection de l'intellect ». La nécessité d'une préparation est exprimée à nouveau au ch. 100 par le substantif προπαρασκευή. De la même manière, *Pratique* 79 indique que la seule pratique des commandements

cence, de colère, de vaine gloire ou de tristesse. Ainsi donc l'impassibilité rend simples les représentations, mais la science et la contemplation habituent l'intellect à être sans forme, et il en résulte qu'il prie sans distraction, car à partir de la seule pratique, il ne peut pas réussir à être sans forme dans la prière, à moins d'y avoir été préparé dans la science de la contemplation.

40

L'Orient de l'intellect, c'est la pureté, etc. S'il est impur, il tourne le dos à Dieu, comme les prêtres qui se prosternaient devant Thammouz et avaient le dos tourné au temple de Dieu^a.

41

Celui qui s'est débarrassé de la passion pour le corps, c'est-à-dire celle de l'égoïsme, se débarrasse facilement des autres passions aussi, comme la colère, la tristesse, etc.

ne permet pas d'atteindre la perfection ; voir aussi *Pratique* 73, où figure le verbe προευτρεπίζειν.

— Lignes 1-3 : MAXIME II, 2 (début) ; li. 3-6 : MAXIME II, 4. En II, 5, MAXIME ne s'inspire pas de la fin de notre chapitre, mais de *Pratique* 79.

40. La seconde partie du chapitre combine assez librement des éléments provenant des trois visions successives d'Ézéchiël (Ez 8, 9-18) : les prêtres (ou anciens) ne sont mentionnés que dans la première vision (versets 9-12), mais ils sont debout devant les idoles, un encensoir à la main ; le dieu Thammouz est présent dans la deuxième vision, mais ce sont des femmes assises qui le pleurent (versets 13-15) ; prosternation et dos tourné au temple de Dieu apparaissent bien dans la troisième vision (versets 16-18), mais ce sont simplement des hommes, et non des prêtres, qui se prosternent devant le soleil. ÉVAGRE a proposé plusieurs interprétations symboliques des points cardinaux (voir schol. 282 A *ad Prou.* 30, 4, texte et note).

41. Rôle fondamental de la φιλαυτία, qui apparaît ici pour la première fois et qu'on retrouvera dans les ch. 57, 69, 94, 130 et 197. La définition la plus complète est dans le ch. 130.

— MAXIME II, 8 ; définition reprise en III, 8 et 57.

μβ'

Ἡ ἀγάπη τῶν ἀνθρώπων εἰς τρία μερίζεται πρόσωπα· ὁ μὲν γὰρ διὰ θεοῦ ἀγαπᾷ ὃν ἕαν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ ἐπεὶ πλούσιός <ἐστι> χάριν <λήψεως> δῶρων, ὁ δὲ ἐμπαθῶς. Καὶ ὁ μὲν εἰλικρινῶς δοξάζει ὃν ἕαν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ διὰ πλεονεξίαν, ὁ δὲ χάριν ἡδονῆς.

μγ'

Εἰ μὲν ἄρχεις σεαυτοῦ καὶ σταυροῖς σεαυτόν, ἀποτασσόμενος ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς πάθεσι καὶ θελήμασί σου, οὐκ εἶ ὑπὸ ἐντολῆν οὐδὲ αὐτῇ ἢ συνειδησίς σου ἐλέγχει σε· εἰ δὲ οὐκ ἀπετάξω τοῖς προλεχθεῖσι, χρεωστεῖς πᾶσαν ἐντολῆν ποιῆσαι, οἷον ἐπισκέψασθαι, ξενοδοχῆσαι, συγκαμεῖν καὶ τὰ ἐξῆς.

μδ'

Πρὸς τινὰς μὲν ἢ ὄφεις ἀφ' ἑαυτῆς χαίρει, πρὸς τινὰς

42. Adest etiam in Flor (F1).

2 ὁ¹ Flor : ἢ Bk || γὰρ om. Flor || ἕαν om. Flor || 3 ἐπεὶ πλούσιός ἐστι Flor : ἐπὶ πλούσιον Bk || λήψεως Flor : om. Bk || 4 ἕαν om. Flor || 6 πλεονεξίαν Flor : κενοδοξίαν Bk

43. 3 αὐτῇ B || 4 εἰ δὲ : οὐδὲ Bk

42. Souvenir de la distinction établie par ARISTOTE entre trois sortes d'amitiés : vertueuse, utilitaire et reposant sur le plaisir (*Éth. Nic.* VIII, 3, 1156 a). La distinction est reprise par ex. par CLÉM. ALEX., *Strom.* II, 101, 3 (*SC* 38, p. 112) ; elle apparaît également dans plusieurs Commentaires de DIDYME L'AVEUGLE, voir A. HENRICHs, *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob*, Teil II, Bonn 1968, p. 166-167 (parmi les références indiquées en note figure notre chapitre, cité à partir des Florilèges damascéniens). Le parallèle maximien conduit à rétablir le mot λήψεως transmis par les Florilèges. La mention de trois visages est peut-être un souvenir des divinités antiques tricéphales, comme Hécate, à qui on appliquait l'épithète τριπρόσωπος.

— MAXIME II, 9, qui ajoute deux autres formes d'amour : l'amour naturel entre parents et enfants et l'amour inspiré par la vaine gloire.

43. L'impassible est au-dessus de la loi, non pas parce qu'il appartient à une classe d'hommes supérieure (les parfaits opposés aux simples), mais

42

L'amour humain prend trois visages différents : l'un, en effet, aime celui qu'il aime à cause de Dieu, l'autre parce qu'il est riche, pour <recevoir> des cadeaux, le troisième de façon passionnée. Et l'un honore celui qu'il aime tout simplement, l'autre par cupidité, le troisième pour du plaisir.

43

Si tu te domines et te crucifies toi-même, en renonçant aux matières, aux passions et à tes volontés, tu n'es pas soumis au commandement, et ta conscience elle-même ne te fait aucun reproche ; mais si tu n'as pas renoncé aux choses susdites, tu dois accomplir chaque commandement, comme faire des visites, exercer l'hospitalité, porter assistance, etc.

44

Devant certains, le visage se réjouit spontanément, et

parce que le bien est si fermement ancré en lui qu'il est comme une seconde nature, comparer *Pratique* 70 : « Celui qui a établi en lui-même les vertus et qui s'est entièrement mêlé à elles ne se souvient plus de la loi, des commandements ou du châtement, mais il dit et fait tout ce que lui dicte l'état excellent. » *Pratique* 68 avait déjà abordé le sujet, sous un autre angle. — L'expression ἀποτάσσεσθαι ὕλαις apparaît une fois en *Euloge* 11 (*PG* 79, 1108 B14-C1). Se crucifier soi-même revient à mettre à mort le vieil homme, celui du péché, pour revivre avec le Christ, cf. *Rm* 6, 8, passage souvent cité par Évagre. Le renoncement à la volonté propre est un des thèmes habituels de la spiritualité basilienne. Il est à nouveau question de la conscience aux ch. 59 et 80. Les quelques pratiques ascétiques évoquées à la fin du chapitre, bien éloignées des actes héroïques mentionnés au début, nous ramènent à l'ordinaire des moines. Pour les visites, voir *Pensées* 11, li. 27-28, et 21, li. 6, où il est question des malades et des prisonniers. Le verbe ξενοδοχεῖν doit certainement s'entendre dans un sens général et il n'implique pas nécessairement l'existence d'un établissement spécialisé, le *xénodochion*.

44. Distinction, d'une psychologie subtile, entre diverses formes de joie : aux deux formes antithétiques mentionnées en premier (joie sponta-

δὲ ἡμεῖς αὐτὴν βιαζόμεθα χαρῆναι, πρὸς ἄλλους δὲ καὶ ἡ καρδία καὶ τὰ ἐξῆς χαίρονται^a.

με'

Ἄλλο ἐστὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ κτήσασθαι τὴν τοιάνδε ἀρετὴν πολεμῆσαι καὶ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὑπὲρ φυλακῆς πολεμεῖν. <Καὶ> πάλιν · ἄλλο ἐστὶ[ν] <τὸ> ὑπὲρ τοῦ μὴ αὐξῆσαι τόδε τὸ πάθος πολεμεῖν καὶ ἄλλο <τὸ> ὑπὲρ τοῦ μειῶσαι τόδε τὸ πάθος πολεμεῖν.

μς'

Ὁ θεὸς φύσει ἀγαθὸς ἐστίν^a · εἰσὶν δὲ τινὰ ἄπερ τῇ φύσει εἰσὶ καλά, οἷον ἡ ἐλεημοσύνη τῇ φύσει καλή, οὐ καλή δὲ ἐὰν διὰ κενοδοξίαν καὶ οὐ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν γένηται · καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

44. a. cf. Is 66, 14

46. a. cf. Mt 19, 17

45. 2 πολεμῆσαι : fortasse legendum πολεμεῖν || 3 Καὶ addidi || τὸ addidi || 4 τὸ addidi

46. 1 ἄπερ : ὑπὲρ Bk || 3 δὲ ἐὰν : δ' ἂν Bk || 4 γεγένηται Bk

née et joie forcée) s'ajoute une joie plus parfaite, qui n'affecte plus seulement le visage, mais s'empare de tout l'être. Voir *Pratique* 100, qui évoque la difficulté « d'aimer tous les frères également (ἐπ' ἴσης) ».

— Cf. MAXIME II, 10, pour qui cette inégalité (ἀνισότης) de sentiment est la preuve que l'on n'a pas encore atteint la charité parfaite, laquelle exige d'aimer tous les hommes à égalité (ἐξ ἴσου).

45. Deux phases du combat spirituel, aussi bien dans l'acquisition des vertus que dans la réduction des passions. En *Prière* 49 (Migne 48), ÉVAGRE opère un pareil dédoublement pour la prière et le rapproche de l'ordre de « travailler et garder » (ἐργάζεσθαι καὶ φυλάττειν) donné par Dieu à Adam après son expulsion du Paradis (Gn 2, 15). Sur le couple μὴ αὐξῆσαι – μειοῦν, voir aussi ch. 51 (ἰσotάναι – μειοῦν et μὴ ἐὰν αὐξῆσαι – μειοῦν) et 173 (ἰσotάναι – μειοῦν).

— MAXIME II, 11, qui inverse l'ordre des deux sentences et se souvient aussi de *Prière* 49.

devant d'autres, nous le forçons à se réjouir, mais devant d'autres encore c'est le cœur et tous les autres (organes) qui se réjouissent^a.

45

Autre chose est de combattre pour acquérir telle vertu, autre chose de combattre pour la garder. Et inversement : autre chose est de combattre pour ne pas augmenter telle passion, autre chose de combattre pour réduire cette passion.

46

Dieu est bon par nature^a, et il y a certaines choses qui sont belles par nature, par exemple l'aumône, qui est belle par nature, mais qui ne l'est plus si elle est pratiquée en vue de la vaine gloire et non en vue du beau lui-même ; et pour les autres (vertus) pareillement.

46. A rapprocher de *Pratique*, Prologue, § 3, li. 23-28 : « Car le bien (τὸ ἀγαθόν) doit être choisi pour lui-même et non pour autre chose ; si l'on n'accorde pas cela, il apparaîtra que ce qui nous meut vers l'accomplissement du beau (τοῦ καλοῦ) a beaucoup plus de prix que le beau en cours de réalisation (τοῦ γινομένου), ce qui serait un comble d'absurdité conduisant à penser et à affirmer qu'il y a quelque chose de meilleur (χρεῖττον) que Dieu. » L'expression δι' αὐτὸ τὸ καλόν – qui rappelle le Beau en soi platonicien, cf. *Banquet* 211 d-e – se retrouve chez ÉVAGRE, *KG V*, 80, *Trente-trois chapitres* 10 (PG 40, 1265 B) et schol. 4 *ad Ps.* 150, 4. Contre la perversion des actes vertueux par la vaine gloire, voir en particulier *Pensées* 3, 7 et 30. L'exemple de l'aumône rappelle la mise en garde de Jésus : « Veillez à ne pas faire votre aumône devant les hommes pour vous donner à eux en spectacle » (Mt 6, 1, texte cité en *Pensées* 3) ; voir aussi schol. 1 *ad Ps.* 141, 4 : « Nos ennemis conspirent contre toutes les vertus [...] : quand il s'agit de l'aumône, c'est de la faire, non pas pour Dieu, mais pour ceux qui nous voient. »

— Ligne 1 : MAXIME IV, 90 (li. 1) et I, 25 (li. 1) ; li. 1-4 : MAXIME II, 35 et 34 (li. 3-4).

μζ'

Πρώτον δεῖ τὸν νοῦν διὰ τῆς ἐγκρατείας πολεμῆσαι πρὸς τὰ πάθη, ἔπειτα μισθὸν λαμβάνειν διακρίσει τὴν ἀπάθειαν, δι' ἧς ἀκόπως αὐτοῖς πολεμήσει· καὶ πρῶτον διὰ πίστεως δεῖ πολεμῆσαι ὑπὲρ τῶν δογμάτων, ἔπειτα 5 μισθὸν τὴν γνῶσιν λήψεται, δι' ἧς ἀπερισπάστως ὑπὲρ αὐτῶν πολεμήσει.

μη'

Οἱ μὲν διὰ φόβον ἀνθρώπινον, οἱ δὲ διὰ τι ἄλλο τῶν παθῶν ἀπέχονται, οἱ δὲ δι' ἐγκράτειαν.

〈μθ'〉

Διὰ τί πρὸ τῶν ἐπιφανείων χειμῶν γίνεται καὶ μετὰ τοῦτο, μεσάζοντος τοῦ χειμῶνος, γίνονται τὰ ἐπιφάνεια; 5 Ἀπόκρισις. Ὑπόκειται τὸ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἐξ οὗ γεννᾶται ὁ ἐμπαθῆς λογισμὸς· πρὸ δὲ τούτου συνίστανται οἱ λογισμοὶ ἵνα κατὰ διάνοιαν ἀμάρτη· ὁμοίως καὶ πρὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτίας συνίστανται πολλὰ

47. 5 ἀπερίσπαστον Bk

49. 2 ταῦτα Bk

47. L'intellect doit combattre sur un double front, contre les passions et contre les doctrines erronées. Ce combat ne s'arrête pas avec l'obtention de l'impassibilité et de la science, mais il se poursuit alors dans des conditions plus favorables, sans fatigue et sans distraction. Le mot ἐγκράτεια a ici, comme dans le chapitre suivant, un sens large et désigne l'ascèse.

— MAXIME II, 25.

48. MAXIME II, 23, qui énumère quatre raisons de se tenir à l'écart des passions : le respect humain, la vanité, l'abstinence, la crainte du jugement divin.

49. Chapitre adoptant la forme d'une question-réponse — une forme qui se rencontre dans plusieurs scholies exégétiques d'Évagre — et donnant une interprétation allégorique de l'Épiphanie, dans laquelle la fête est présentée comme un événement de l'âme. Dans le déroulement du

47

L'intellect doit d'abord se battre contre les passions par l'abstinence, ensuite recevoir avec discernement comme salaire l'impassibilité, grâce à laquelle il les combattra sans fatigue. Et il doit d'abord se battre pour les doctrines par la foi, ensuite il recevra comme salaire la science, grâce à laquelle il se battra pour elles sans se laisser distraire.

48

Certains se tiennent à l'écart des passions par respect humain, d'autres pour une autre raison, et d'autres par abstinence.

49

Pourquoi est-ce que l'hiver arrive avant l'Épiphanie, et qu'ensuite, au milieu de l'hiver, tombe l'Épiphanie ?

Réponse : la passion est sous-jacente dans l'âme, et elle est à l'origine de la pensée passionnée. Avant son apparition, les pensées se forment pour qu'il y ait péché en esprit ; de même aussi, avant le péché en action, de nombreux

péché, en deux temps, les pensées servent de médium (cf. τὰ μέσα) au péché en esprit, et les objets au péché en acte (voir aussi ch. 157). Sur les matières intermédiaires, comparer CLÉM. ALEX., *Strom.* IV, 39, 3 (repris dans *SVF* III, p. 27, n° 114) : ἄνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἀ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὐθ' αἱ ἀγαθὰ οὐθ' αἱ κακὰ συνίστανται πράξεις, « sans les intermédiaires, qui font office de matière, ni les bonnes actions ni les mauvaises ne se forment. » Après l'accomplissement du péché, les intermédiaires disparaissent (ἀφίστανται s'oppose à συνίστανται), et il ne reste plus dans l'âme que la passion et l'image du péché (τὸ εἶδωλον τῆς ἀμαρτίας). Sur cette image du péché, voir *Pensées* 36, li. 13-17 : « Il est plus facile de purifier une âme impure que de ramener à la santé une âme purifiée et de nouveau blessée ; le démon de la tristesse ne le permet pas, mais s'élançe constamment sur les pupilles des yeux et présente l'image du péché au moment de la prière » ; dans le même sens, voir aussi schol. 8 ad *Ps.* 39, 13 : « Le souvenir des fautes anciennes obscurcit naturellement notre pensée », ou *Ant.* IV, 55 (éd. Frankenberg, p. 510, 1-3). L'expression

πράγματα· ἐπὶ δὲ τελεσθῆ ἡ ἁμαρτία, τὰ μέσα ἀφίσ-
 τανται, μόνον δὲ τὸ εἶδωλον τῆς ἁμαρτίας ἐμμένει
 ἐν τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ πάθος τὸ γεννῶν τὸν
 10 λογισμόν· τούτου δὲ ἐπὶ πολὺ γινομένου, πολλὰ εἶδωλα
 πολύτροπα γίνεται ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτινα χεიმῶνος λόγον
 ἐπέχουσιν· ἐπιφανείων δὲ γινομένων, ἐπιφαίνεται ὁ
 Χριστὸς ὁ λόγος τῇ ψυχῇ, τῶν εἰδώλων αὐτὴν
 ἀπαλλάσσει.

ν'

Ἡ ὑπερηφανία ἐπὶ κατορθώμασι πέφυκεν ἐπι-
 γίνεσθαι· ὅταν <γὰρ οἱ δαίμονες> μὴ ἰσχύσωσι σε πείσαι
 τοῦ ἁμαρτάνειν, ὑποβάλλουσι τῷ ἵππῳ καὶ μὴ τῷ
 ἡνιόχῳ, ἐαυτῷ καὶ μὴ τῷ θεῷ, ἐπιγράφει τὸ κατόρθωμα·
 5 ἐπὶ δὲ μὴ συγκαταθῆται αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος, τοὺς μὴ
 κατορθώσαντας ἀδελφοὺς ποιοῦσιν αὐτὸν ἐξουθενεῖν·
 οὐκ οἶδε [ὁ ἀδελφὸς] δὲ ὅτι τὸν ἴδιον αὐτοῦ βοηθὸν
 ἐξουθενεῖ, ὅστις κρίσει τινὶ τὸν μὲν τῶν παθῶν ταχέως,
 τὸν δὲ οὐ ταχέως ἀπήλλαξεν ὡς ἀγαθὸς ἰατρός.

να'

Πραότης καὶ ἀμνησικακία, τὸ μὴ φθονεῖν καὶ ζηλοῦν
 ἴστησι [καὶ ἰστᾶσι] τὸν θυμὸν, μειοῖ δὲ αὐτὸν ἀγάπη,

9 γεννᾶν Bk

50. Adest etiam in Nicetae Catena (C3a).

1-2 γίνεσθαι Cat || 2 γὰρ οἱ δαίμονες: γὰρ οἱ ἀλιτήριοι δαίμονες
 Cat om. Bk || 2-3 ἰσχύσωσι — ἁμαρτάνειν: πείσωσί σε ἁμαρτάνειν
 Cat fortasse melius cf. infra cap. 168 || 7 ὁ ἀδελφὸς om. recte Cat ||
 αὐτοῦ om. Cat || 8 τὸν Cat: τῶν Bk || 9 τὸν Cat: τῶν Bk || 8' Cat

51. 2 καὶ ἰστᾶσι seclusi

« image du péché » apparaît aussi en *Ant.* VIII, 59 (éd. Frankenberg, p. 544, 26). ORIG., *De princ.* II, 10, 4, a des développements parallèles sur le remords et la conscience accusatrice.

— MAXIME II, 31 (voir Appendice I, p. 287-289).

objets se forment. Mais une fois que le péché a été commis, les intermédiaires disparaissent, et il ne reste plus que l'image du péché dans l'intellect de l'âme et la passion qui engendre la pensée. Quand la chose se produit un certain temps, toutes sortes d'images s'accablent dans l'âme, lesquelles correspondent à l'hiver, mais quand arrive l'Épiphanie, le Christ Verbe se manifeste à l'âme et la débarrasse des images.

50

L'orgueil survient naturellement après les bonnes actions. <En effet>, quand <les démons> n'arrivent pas à te persuader de pécher, ils suggèrent d'attribuer la bonne action au cheval et non au cocher, à soi-même et non à Dieu. Mais si l'homme ne leur consent pas, ils lui font dénigrer les frères qui n'ont pas fait de bonnes actions; (le malheureux) ne sait pas qu'il dénigre celui-là même qui le secourt, lequel avec jugement a délivré des passions l'un rapidement, l'autre lentement, comme un bon médecin.

51

La douceur et l'absence de rancune, le fait de ne pas être envieux ni jaloux, arrêtent l'irascibilité, mais ce qui la

50. Voir ch. 33. Sur les deux formes prises par l'orgueil: ch. 210 et *Pratique* 14 (avec les parallèles donnés en note); distinction reprise par DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* 31 (SC 92, p. 192-193). Dans les deux cas, c'est Dieu qui est méprisé. L'idée que le médecin des âmes, le Christ, s'adapte à chaque cas apparaît aussi dans le ch. 203. Sur l'usage du temps dans les traitements médicaux, voir aussi ORIG., *De princ.* III, 1, 12-13 (SC 268, p. 68-81).

— MAXIME II, 38 (li. 1-7) + 39 (li. 6-8).

51. Sur les deux phases de tout combat spirituel, voir ch. 45. Le chapitre 65 met au nombre des vertus susceptibles de réduire l'irascibilité, la miséricorde et la compassion, l'absence de rancune et la charité; en *Pratique* 20, ces vertus sont ramenées à deux, la miséricorde et la douceur. L'œuvre d'Évagre fournit plusieurs listes de vertus ou de pratiques ascétiques adaptées à chaque partie de l'âme, voir par ex. *Pratique* 15. Le

φιλανθρωπία, ἐλεημοσύνη καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ ἐπὶ παντὸς
 πάθους ὁμοίως εἰσὶ τινὰ τὰ μὴ ἔωντα αὐτὸ αὐξῆσαι καὶ
 5 ἕτερα τὰ μειοῦντα αὐτό· ἐπὶ γνώσεως ὁμοίως.

νβ'

Ὅταν ὁ νοῦς ἐν λιμῶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως
 γένηται, ἐν τῇ τῶν ἀλλοφύλων ἐστὶ γῆ ὡς ἡ Ρούθ^α·
 ἐπὶ δὲ ἀρετᾶς μετὰ γνώσεως ἔχη, ἐν Βηθλεέμ ἐστὶ καὶ
 γεννᾷ τὸν Χριστόν.

νγ'

Οἱ κοσμικοὶ καυχῶνται ἐν τοῖς χρήμασι, πολλάκις δὲ
 καὶ μὴ ἔχοντες· τοσοῦτον δὲ παρὰ φύσιν ἐστὶ τοῖς
 μοναχοῖς τὸ ἔχειν χρυσίον, ὅτι ὁ ἔχων κρύπτει αὐτὸ ἅτε
 αἰσχυνόμενος γνωσθῆναι· ἀρετὴν δὲ καὶ γίνωσιν οὐδεὶς
 5 κρύπτει· οὐδὲ γὰρ αἰσχύνῃς εἰσὶν ἄξια.

νδ'

Σωματικαὶ εἰσὶν ἀρεταὶ τὸ νηστεῦσαι, τὸ ἀγρυπ-
 νῆσαι, τὸ ἐργάζεσθαι καὶ βοηθῆσαι τῷ χρεῖαν ἔχοντι
 καὶ τὰ ὅμοια· ψυχικαὶ δὲ εἰσὶ πραότης, ἀγάπη, ἐγκρά-
 τεια, ἀμνησικακία καὶ τὰ ὅμοια. Εἰ καὶ συμβαίνει οὖν

52. a. cf. Rt 1

4 αὐτὸ : αὐτῶ Bk

52. 2 ἡ : ὁ Bk

53. 3 χρυσὸν Bk || 4 αἰσχυνόμενοι Bk || 5 ἄξια Bk

54. 2 ἐργάσασθαι melius

parallèle du ch. 173 montre que la finale ἐπὶ γνώσεως ὁμοίως peut être
 conservée et qu'il n'est pas nécessaire de corriger γνώσεως en ἀγνωσίας.

— MAXIME II, 47 (li. 1-2 + 5-7).

52. Interprétation symbolique des lieux bibliques : Moab, le pays de
 Ruth, symbolise le vice et l'ignorance, Bethléem, le lieu de naissance du
 Christ, la vertu et la science. La famine avait contraint Élimélek, sa femme
 Noémi et leurs deux fils à quitter Bethléem et à se rendre au pays de

réduit, c'est la charité, l'amour des hommes, la miséricorde,
 etc. Et pour chaque passion il y a pareillement des (choses)
 qui l'empêchent d'augmenter et d'autres qui la réduisent ;
 pareillement pour la science.

52

Quand l'intellect se trouve dans une famine de vertu et
 de science, il est sur la terre des étrangers, comme Ruth^a ;
 mais s'il possède les vertus avec la science, il est à Bethléem
 et engendre le Christ.

53

Les séculiers se vantent de leurs richesses, souvent même
 quand ils n'en ont pas, mais il est tellement contre nature
 pour les moines d'avoir de l'or que celui qui en a le cache,
 car il a honte qu'on l'apprenne. En revanche, personne ne
 cache la vertu et la science, car elles ne méritent pas aussi la
 honte.

54

Les vertus corporelles sont : jeûner, veiller, travailler,
 secourir le nécessiteux, et semblables ; les (vertus) psy-
 chiques sont : douceur, charité, abstinence, absence de ran-
 cune, et semblables. Si donc il nous arrive de ne pas jeûner

Moab ; mais une fois la famine terminée, Noémi est retournée à Bethléem,
 avec Ruth, sa belle-fille. Par son mariage avec Booz, Ruth est devenue
 l'aïeule du Christ (cf. la généalogie de Mt 1, 5). Les « Allophytes », nom
 par lequel la Septante désigne les Philistins, symbolisent habituellement
 les démons, voir fin de *Pensées* 20. Le thème de l'enfantement spirituel du
 Christ par l'âme est origénien, voir ORIG., *Fragm.* 281 sur Mt 12, 46-50
 (GCS 41, 1, p. 126).

53. — MAXIME III, 83.

54. Même idée au ch. 88, où l'on retrouve les mots διὰ νόσον ἢ δι'
 ἄλλην αἰτίαν. D'une façon analogue, *Pratique* 49 oppose les vertus corpo-
 relles à la prière continuelle : « Il ne nous a pas été prescrit de travailler, de
 veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est pour nous une loi de

- 5 ἡμᾶς μὴ νηστεύειν μηδὲ ἀγρυπνεῖν διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν, ὁ κύριος τὴν αἰτίαν οἶδε· τὸ δὲ μακροθυμῆσαι καὶ ἀγαπήσαι οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ δεῖ ἡμᾶς φυλάττειν.

νε'

- Ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ οὐ μόνον πάσης ἡδονῆς παρερχομένης ποιεῖ τὸν κτησάμενον καταφρονεῖν, ἀλλὰ καὶ πάσης λύπης καὶ παντὸς πόνου, καθὼς καὶ ὁ ἀπόστολος ἔφη· « ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλύπτεσθαι^a. »

νς'

- Ἡ ἀμαρτία τοῦ λογικοῦ ἐστὶ τὸ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἐμπαθέσι φαντασίαις, ἀρετὴ δὲ τὸ ἐγκρατεῦσθαι καὶ κατέχειν τῶν ἐμπαθῶν φαντασιῶν καὶ ὁρμῶν καὶ μᾶλλον φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῶν καὶ [μὴ] ἀποκροῦσαι αὐτάς ῥαδίως.

νζ'

Δεῖ τὸν μοναχὸν καταφρονῆσαι γαστριμαργίας, φιλαργυρίας, κενοδοξίας, φιληδονίας καὶ φιλαυτίας, ἢ

55. a. Rm 8, 18

56. 1 λογιστικοῦ fortasse melius || 2 τὰς ἐμπαθεῖς φαντασίας Bk || 4 μὴ seclusi || 5 αὐτάς : αὐτὰ Bk

57. 2 φιληδονίας ex cap. Maximi : φιλαρχίας Bk

'prier sans cesse' [1 Th 5, 17] », et il est précisé plus loin que la faiblesse du corps peut en effet empêcher de pratiquer les premières.

— MAXIME II, 57.

55. — MAXIME II, 58.

56. On peut aussi comprendre : « Le péché de la partie rationnelle [...] ». Le vocabulaire est d'inspiration stoïcienne : συγκατατίθεσθαι, φαντασία, ὁρμή. Comparer le début avec *Pratique* 75 : « Le péché du moine, c'est le consentement (συγκατάθεσις) au plaisir défendu que propose la pensée. »

ou de ne pas veiller à cause de la maladie ou pour une autre raison, le Seigneur en sait la raison ; mais la longanimité et la charité, il n'y a pas de moment où nous ne devions les garder.

55

La science de Dieu fait que celui qui l'a acquise méprise non seulement tout plaisir passager, mais encore toute tristesse et toute peine, comme l'Apôtre aussi l'a dit : « Les souffrances du moment présent ne sont rien en comparaison de la gloire qui doit se révéler^a. »

56

Le péché de l'être raisonnable, c'est de consentir aux imaginations passionnées ; sa vertu, de faire preuve d'abstinence et de contenir les imaginations et les pulsions passionnées, ou plutôt de les examiner en philosophe et de les repousser facilement.

57

Il faut que le moine méprise la gourmandise, l'avarice, la vaine gloire, l'amour du plaisir et l'égoïsme, qui est leur

L'expression μὴ συγκατατίθεσθαι τῇ φαντασίᾳ se rencontre dans la schol. 4 ad Ps. 4, 5 (citation littérale de CLÉM. ALEX., *Strom.* V, 28, 2, SC 278, p. 68-71). Le consentement constitue le premier degré du péché, le péché en pensée, voir *Lettre* 25 (éd. Frankenberg, p. 580, 31-36). La définition de la vertu est par ailleurs proche de la définition de l'ἐγκράτεια donnée par CLÉM. ALEX., *Strom.* II, 80, 4 (repris en SVF III, p. 67, n° 275) : ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμὰς ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, « Est chaste celui qui contient les pulsions contraires à la droite raison, ou bien celui qui se contient lui-même de façon ne pas se laisser entraîner contre la droite raison. » Celui qui jouit d'une certaine impassibilité combat les mauvaises pensées avec intelligence et discernement, ce qu'exprime le verbe φιλοσοφεῖν (voir aussi ch. 67).

— MAXIME II, 56.

57. La liste des pensées fondamentales est composite, et Évagre ne retient habituellement que le trio gourmandise - avarice - vaine gloire

πάντων ἐστὶ μήτηρ, ἔτι δὲ καὶ τῆς ἐχθρᾶς τῆ ψυχῆ, 5
 τουτέστι τῆς σαρκός^a. οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ προηγούμε-
 νοι λογισμοί. Καὶ πρότερον μὲν πράως παραβάλλουσι
 τῆ ψυχῆ καὶ πολὺ πιθανῶς καὶ οἰονεὶ ἐλεοῦντες τὸ
 σῶμα καὶ οἰκονομίαν τινὰ ἐπαγγελλόμενοι, ὕστερον δὲ
 ἀναισχύντως ἐπιπηδῶσιν ἐπ' αὐτῆ, μὴ δυναμένης αὐτῆς
 10 τούτους ἀποσπάσασθαι διὰ τὸ προσδέξασθαι αὐτὴν τὰ
 τούτων γεννητικὰ καὶ προηγούμενα πάθη.

νη'

Ὡσπερ ἐπὶ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ
 σώματος ἐνεργοῦσα ἀμαρτάνει, οὕτως καὶ ὁ ἔσω ἄνθρω-
 πος, τουτέστιν ὁ νοῦς, διὰ τῶν νοημάτων τῶν ἐμπαθῶν.
 Καὶ ὡσπερ ὁ ἔξω ἔχει τὰς ἀρετὰς πρὸς παιδείαν ἵνα
 5 γένηται σώφρων, οὕτως καὶ ὁ νοῦς, καθαρῶς ὄρων καὶ
 ἀπαθῶς ὡς γέγονε τὰ πράγματα, σωφρονεῖ· εἰς τοῦτον
 λέγει ὁ Παῦλος οἰκεῖν τὸν Χριστόν^a, ὑπὲρ οὗ καὶ
 ἡτιμᾶσθαι γέγραπται διὰ τοῦ σταυροῦ^b. Καὶ ὡσπερ ὁ
 ἔξω ἄνθρωπος ἀποθνήσκων χωρίζεται τοῦ κόσμου,

57. a. cf. Rm 8, 7

58. a. cf. Ep 3, 17 b. cf. He 12, 2

6 πολυπιθανῶς fortasse melius || 8 ἐπιπηδοῦσιν Bk
58. 7 ὑπὲρ : περὶ Bk

(ainsi en *Pensées* 1, 3, 5 et 22, et ici même ch. 69, 82, 97 et 136), mais il lui arrive d'ajouter la chair ou le corps, comme dans *Pensées* 3, li. 7-11, ou dans la *Lettre* 60 (passage traduit dans la note 2 au ch. 1 de *Pensées*). ~ La seconde partie du chapitre expose la tactique des pensées, et des démons qui les inspirent, avec ses phases conciliantes et violentes. Une des ruses du démon de la gourmandise consiste précisément à suggérer au moine de ménager son corps, voir *Pratique* 7 ; dans ce contexte, l'*oikonomia* est l'assouplissement du régime ascétique et son adaptation aux circonstances, notamment à l'état physique du sujet (sur ce principe, voir *Pratique* 40, et ici-même ch. 88).

— MAXIME II, 59-60.

58. Trois comparaisons fondées sur l'opposition paulinienne entre l'homme extérieur et l'homme intérieur (2 Co 4, 16 ; voir aussi Rm 7, 22 et

mère à tous, et aussi celle qui est l'ennemie de l'âme, c'est-à-dire la chair^a, car ce sont là les pensées fondamentales. Et au début, elles abordent l'âme avec douceur et une grande force persuasive, comme si elles avaient pitié du corps et (lui) promettaient quelque accommodement, mais à la fin, elles se jettent sur elle effrontément, alors qu'elle ne peut plus s'en défaire, parce qu'elle a accueilli les passions fondamentales capables de les engendrer.

58

De même que, chez l'homme extérieur, l'âme pêche en agissant par le corps, de même l'homme intérieur, c'est-à-dire l'intellect, (pêche) par les représentations passionnées. Et de même que l'(homme) extérieur dispose des vertus pour son éducation à devenir chaste, de même l'intellect devient chaste, quand il voit d'un œil pur et impassible les objets tels qu'ils ont été créés ; c'est chez lui que, selon Paul, le Christ vient habiter^a, et c'est pour lui aussi que, selon l'Écriture, celui-ci a subi l'infamie de la croix^b. Et de même

Ep 3, 16). L'accent est bien sûr mis sur l'homme intérieur, identifié à l'intellect — ORIG., *C. Cels.* VII, 38, 15-16 (*SC* 150, p. 100) l'identifiait à l'âme. On retrouve ainsi les trois états successifs de l'intellect, dans un ordre ascendant : état de péché, quand il reçoit des représentations passionnées (voir ch. 56, 158 et 167) ; état de pureté, quand il n'a plus que des représentations simples (voir ch. 31 et 56, et l'emploi de *ψιλόσ* aux ch. 32 et 39) ; état de prière, quand il rejette toutes les représentations liées au monde sensible (voir la définition de la prière comme « rejet des représentations » [ἀπόθεσις νοημάτων] dans *Prière* 71 [Migne 70], et ici-même les ch. 6, 61 et 85). L'allusion à Ep 3, 17 se justifie par la mention de l'homme intérieur au verset précédent, dans la prière de Paul : « 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. » A la seconde allusion scripturaire, seul semble convenir He 12, 2 : « (Jésus) supporta la croix, en méprisant la honte (ὕπεμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας) », bien qu'on y lise le mot *αἰσχόνη* au lieu du mot *ἀτιμία*. Pour le sens de *δοκιμάζειν*, voir aussi *Pensées* 24, li. 14.

10 οὕτως καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος ἀποθνήσκων κατὰ διάνοιαν
χωρίζεται τῶν νοημάτων, ὅπερ δοκιμάσας εὐρήσεις ἐπὶ
τῆς προσευχῆς.

νθ'

Ἡ συνείδησις τετάρτη ἐστίν· ὅταν γὰρ ἁμαρτήσωμεν
καὶ μήτε διὰ φόβον ἀνθρώπων μήτε διὰ τὴν μέλλουσαν
κόλασιν μήτε διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ παυσώμεθα,
τότε ἡ συνείδησις ἡμᾶς τύπτει· εἰ δὲ ἐξ ἀρχῆς ἐπαυσά-
5 μεθα, οὐδ' ἡ συνείδησις ἐπέπληξεν ἄν.

ξ'

Πρῶτος μοναχὸς ὁ μηδὲν κατ' ἐνέργειαν πράττων
κακόν, ὡς λέγει Μωϋσῆς· « οὐ φονεύσεις^a » καὶ τὰ
ἑξῆς· δεύτερος, ὁ μὴ ἐγχερόμενος ἐν τῷ κακῷ λογισμῷ,
ὡς λέγει Σολομών· « ἀποπήδησον καὶ μὴ χρονίσῃς^b »·
5 τρίτος, ὁ τὴν ἰδίαν μορφὴν ἢ ἄλλου τινὸς λυπήσαντος ἢ
γυναικὸς λαμβάνων καὶ μηδὲν λέγων κατὰ διάνοιαν
μηδὲ πράττων ἐμπαθῶς, ὡς ὁ Χριστὸς λέγει· « οὐκ
ἐπιθυμήσεις^c » καὶ « οὐκ ὀργισθήσῃ^d »· ἢ γὰρ ἀπαθῶς
10 κτᾶται ἢ ἐμπαθῶς ἢ οὐ κτᾶται, ἀλλὰ πωλεῖ καὶ τοῖς
πτωχοῖς δίδωσιν^e.

60. a. Dt 5, 18 b. Pr 9, 18a c. cf. Mt 5, 28 d. cf. Mt 5, 22 e. cf. Mt 19, 21

60. 8 ἐπιθυμήσεις [η supra ει] Bk

— Lignes 1-7 : MAXIME II, 64 ; li. 9-12 : MAXIME II, 62 ; cf. aussi IV, 50 (τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ὃ ἐστὶν ὁ νοῦς) et III, 41 (ἀπαθῶς τὰ πράγματα βλέπειν).

59. Sur la conscience, voir aussi le ch. 80 et *Gnostique* 39 : « La conscience du gnostique est pour lui un accusateur sévère. » Le verbe τύπτειν est employé à propos de la conscience en 1 Co 8, 12.

— MAXIME II, 81, qui ajoute un cinquième motif de ne pas pécher : la rétribution future.

que l'homme extérieur se sépare du monde en mourant, de même l'homme intérieur se sépare des représentations en mourant en pensée, état que tu trouveras, après vérification, en rapport avec la prière.

59

La conscience vient en quatrième : en effet, quand nous péchons et que ni le respect humain, ni le châtement futur, ni l'amour de Dieu ne nous font cesser, alors la conscience nous frappe ; mais si nous avons cessé dès le début, la conscience ne nous aurait même pas blâmés.

60

Le premier moine est celui qui ne fait rien de mal en acte, comme dit Moïse : « Tu ne tueras pas^a », etc. Le deuxième, celui qui ne s'attarde pas dans la mauvaise pensée, comme dit Salomon : « Éloigne-toi et ne t'attarde pas^b. » Le troisième, celui qui reçoit sa propre forme, ou celle de quelqu'un d'autre qui l'a chagriné, ou celle d'une femme, et qui ne dit ni ne fait rien intérieurement avec passion, comme dit le Christ : « Tu ne convoiteras pas^c » et « Tu ne te mettras pas en colère^d. » Car ou bien il possède sans passion, ou bien avec passion, ou bien il ne possède pas, mais vend et donne aux pauvres^e.

60. Les trois degrés de l'idéal monastique envisagés du point de vue des interdits. Pour le commentaire de Pr 9, 18a, se reporter à la schol. 115 à ce verset. Les lignes concernant le « troisième moine » comportent plusieurs réminiscences de *Pensées* 25, chapitre dans lequel Évagre expose comment la représentation de notre propre corps et celle du corps d'autrui sont à l'origine de tout mouvement ; voir surtout la définition finale de la pensée démoniaque qui contient les termes communs κατὰ διάνοιαν, ἐμπαθῶς λέγει τι ἢ πράττει. — La fin du chapitre présente une tripartition qui ne recoupe pas celle qui précède. Elle appartenait peut-être à un chapitre indépendant, comme le laisse penser Maxime.

— Lignes 1-8 : MAXIME II, 87 ; li. 8-10 : MAXIME II, 89.

Ξα'

Τὸν πρακτικὸν πολεμοῦσιν οἱ δαίμονες ἵνα κατ' ἐνέργειαν ἀμάρτη· τὸν δὲ θεωρητικὸν ἵνα ἔχη ἐγγυρόν- ζοντας λογισμοὺς, ἐμπαθεῖς δηλονότι· τὸν δὲ εὐχόμενον οἷον δὴ τρόπον ἵνα ψιλὸν νόημα ὅποιουδήποτε
5 πρᾶγματος λάβῃ· τοῦτον διὰ τῶν αἰσθητῶν διασύραι φιλονεικοῦσιν ἵνα τῆς τοῦ θεοῦ μνήμης ἐκκρούσωσιν.

Ξβ'

Τῶν παθῶν ἐπιμέλειαν δεῖ ποιεῖν, καὶ οὕτως εὐκόλως τῶν λογισμῶν περιγενησόμεθα· οἷον ὡς ἐπὶ πορνείας, τῆξιν τοῦ σώματος, νηστείαν, ἀγρυπνίαν, ἀναχώρησιν,
5 ἐπὶ δὲ ὀργῆς καὶ λύπης, καταφρονεῖν τῆς ὕλης καὶ δόξης καὶ ἀτιμίας.

Ξγ'

Ἀγαπᾷ ἀναχώρησιν ὁ ἀπαθῆς πρὸς τὸν κόσμον· ἀγαπᾷ δὲ ἀπαντῆσαι ἀδελφοῖς ὁ μηδενὶ μνησικακῶν

61. 4 οἷον : ὄν Bk || δὴ : δεῖ Bk || ὅπωςδῆποτε Bk

62. 2 περιγενώμεθα Bk

61. Cf. ch. 158. A chaque degré de la vie spirituelle, les démons disposent d'une arme appropriée : le péché en acte pour la pratique, la pensée passionnée pour la contemplation et la simple représentation pour la prière. La μνήμη τοῦ θεοῦ est une autre façon, d'inspiration biblique, de désigner l'état de prière, voir schol. 22 ad Ps. 118, 52 : « En s'attardant intérieurement, la mauvaise pensée distrait l'intellect et le sépare (χωρίζει) du souvenir de Dieu. » Les verbes διασύρειν et ἐκκρούειν conservent leur valeur concrète et pittoresque, et ils évoquent la situation de quelqu'un qui serait sur un arbre ou une échelle et qu'on essaierait de faire tomber en le tirant par les membres ou les vêtements ; emploi similaire d'ἐκκρούειν dans la schol. 2 ad Ps. 108, 4. Sur l'acharnement mis par les démons à faire obstacle à la prière, voir par ex. Prière 47 (Migne 46) : « Le démon est extrêmement jaloux de l'homme qui prie et il met tout en œuvre pour souiller ce vers quoi il aspire. »

— MAXIME II, 90, qui adopte un ordre décroissant et rapporte la dernière phrase du chapitre aux trois catégories de spirituels, au prix d'une

61

Les démons font la guerre au pratique, afin qu'il pêche en acte ; au contemplatif, afin qu'il ait des pensées persistantes, passionnées évidemment ; à celui qui prie d'une manière ou d'une autre, afin qu'il reçoive la représentation simple d'un objet quelconque : ils se disputent pour tirer ce dernier en bas au moyen des (objets) sensibles, afin de le détacher du souvenir de Dieu.

62

Il faut prendre soin des passions, et ainsi nous surmontons facilement les pensées. Par exemple, contre la fornication, (utiliser) épuisement du corps, jeûne, veille, retraite ; contre la colère et la tristesse, mépriser la matière, la gloire et l'infamie.

63

Il aime la retraite celui qui est impassible à l'égard du monde, mais il aime rencontrer des frères celui qui n'a de

simplification : ils ne sont plus séparés de la mémoire de Dieu, mais seulement de Dieu.

62. Le chapitre présente plusieurs réminiscences de *Pensées* 3 : ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ ἐπιμέλειαν ποιησόμενος (li. 2), ἀδύνατον δέ τινα τῶν παθῶν τούτων περιγενέσθαι (li. 7-8). Le mot παθῶν est pris dans le sens de « parties passibles », voir plus loin ch. 67, qui est plus explicite : ἐπιμέλειαν ποιήσεται τῶν παθητικῶν δυνάμεων. La fornication se rapporte en effet à la partie concupiscible, la colère et la tristesse à la partie irascible. L'épuisement (τῆξις) du corps est également mentionné en *Pratique* 11 (li. 6-7). Pour le mépris de la matière, comparer l'expression ἀποτάσσεσθαι ταῖς ὕλαις du ch. 43. Sur les dommages équivalents causés par la gloire et l'infamie, voir *Lettre* 52 : « Je redoute donc autant la gloire que l'infamie, car l'une est suivie par l'orgueil, l'autre par la rancune » (grec C. Guillaumont, p. 217, li. 3-4).

— MAXIME III, 13 ; réminiscence en I, 72 : ὁ μὴ καταφρονῶν δόξης καὶ ἀτιμίας.

63. La vie monastique, qui commence par une rupture avec le monde, aboutit chez le gnostique à la charité envers tous les frères. La première phrase rappelle plus particulièrement *Pratique* 36 : « Aussi la retraite est-

μηδὲ τοὺς ἐξ ὑπονοίας λαμβάνων λογισμούς· ὁ δὲ μὴ
 5 σκανδαλιζόμενος ἐπὶ τοῖς τῶν ἀδελφῶν παραπτώμασιν,
 οὗτος γνώσεως κατηξιώθη.

Ξδ'

Οὐ πρὸς τὰ πράγματα οὐδὲ πρὸς τὰ νοήματα, ἀλλὰ
 πρὸς τὰ πάθη τὰ τούτοις συνεζευγμένα δεῖ ἡμᾶς
 πολεμεῖν.

Ξε'

Πάθος ἐστὶ θυμὸς, ἐπιθυμία καὶ τὰ ἐξῆς, νόημα δὲ
 ἐστὶ μνήμη φιλή, λογισμὸς δὲ ἐστὶ νόημα ἐμπαθές. Τὸν
 οὖν θυμὸν δεῖ μειοῦν ἐλεημοσύνη καὶ συμπαθεία,
 5 ἀμνησικακία τε καὶ ἀγάπη, ἐπιθυμίαν δὲ μειοῖ ὁ πρὸς
 μηδὲν τοῦ κόσμου πάθος ἔχων.

Ξς'

Ἔστι καὶ διὰ νοήματος φιλοῦ ἐκφυγεῖν τὸν ἐμπαθῆ
 λογισμὸν, καὶ δεύτερον διὰ θεωρίας, καὶ τρίτον διὰ
 προσευχῆς.

63. 4 τοῖς : ταῖς Bk

65. Initium adest in Def (pi 183).

1 ἐστὶν ἐπιθυμία θυμὸς Def II τὰ ἐξῆς Bk : τὰ λοιπά sic des. Def II
 4 ἐπιθυμία Bk

elle douce après l'élimination des passions. » Les pensées venant de la suspicion sont également mentionnées en *Pensées* 32, li. 3-4, en compagnie de celles de haine et de rancune. Les rencontres multiples, déconseillées aux débutants (voir *Gnostique* 11, avec le commentaire), sont en revanche une source de joie pour les plus avancés. L'expression γνώσεως καταξιόσθαι, appliquée aux gnostiques, est assez fréquente chez Évagre, et elle figure dans le sous-titre du *Gnostique*. La schol. 77 ad Ps. 118, 165 indique que le scandale affecte seulement « ceux qui ignorent les raisons

rancune pour personne et ne reçoit pas les pensées venant de la suspicion. Quant à celui qui n'est pas scandalisé par les fautes des frères, il a été jugé digne de la science.

64

Ce n'est pas contre les objets ni contre les représentations, mais contre les passions qui leur sont jointes que nous devons combattre.

65

La passion, c'est l'irascibilité, la concupiscence, etc. ; la représentation, le simple souvenir ; la pensée, la représentation passionnée. Il faut donc réduire l'irascibilité par la miséricorde et la compassion, l'absence de rancune et la charité ; et la concupiscence, (seul) la réduit celui qui n'a de passion pour aucune chose du monde.

66

Il est possible d'échapper à la pensée passionnée, (premièrement) par une représentation simple, deuxièmement par la contemplation et troisièmement par la prière.

des événements dont ils se scandalisent », ce qui n'est précisément pas le cas du gnostique.

— MAXIME III, 37. Les pensées provenant de la suspicion sont à nouveau mentionnées en IV, 21.

64. Cf. ch. 118 et 165, et aussi schol. 2 ad Ps. 145, 7 : « Ce ne sont pas les objets ni leurs représentations, mais les représentations passionnées des objets qui enchaînent l'intellect [...] ».

— MAXIME III, 40 (li. 1-2).

65. Trois définitions, suivies des remèdes capables de réduire les passions provenant de l'irascibilité et de la concupiscence (voir ch. 51).

— MAXIME III, 42.

66. — MAXIME III, 43-44.

ΞΖ'

Ἐάν τις χρόνῳ πολλῷ ἐπιμέλειαν ποιήσῃται τῶν παθητικῶν δυνάμεων, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, ἐν καιρῷ τῆς εἰσβολῆς τῶν λογισμῶν, οὐ μόνον οὐ συν-απαχθῆσεται αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφήσει περὶ αὐτῶν.

ΞΗ'

Ἐὰν ὁ νοῦς κατ' ἐνέργειαν ἀμάρτη καὶ κατὰ γνῶσιν μετανοήσῃ, ἔχει συγχώρησιν· ἐὰν δὲ κατὰ διάνοιαν ἀμαρτήσας μὴ μετανοήσῃ γνησίως, οὐκ ἔχει συγχώρησιν· ἢ γὰρ κατὰ διάνοιαν ἀμαρτία αὐτοῦ ὑπερηφάνια εἶναι λέγεται· οὗτος τὸν θεὸν ἀπωθεῖται, δι' οὗ τὰ φυσικὰ σπέρματα ἔχει τὰ συντηροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ.

ΞΘ'

Τρεῖς εἰσιν οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ οἱ ἐκ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ γινόμενοι, γαστριμαργίας καὶ φιλαργυρίας καὶ κενοδοξίας· ἢ γὰρ βρώματα ἢ χρήματα ἢ δόξαν τις ἐπιθυμεῖ. Πλεονεξίας δὲ καὶ κενοδοξίας καὶ <τῶν>

67. 3 εἰσβολῆς Bk

69. 3 κενοδοξίας : δόξης Bk || 4 τῶν restitui ex cap. 130, li. 2

67. L'impassibilité apporte le calme nécessaire à l'observation et au discernement des mauvaises pensées et permet de leur résister efficacement, voir la fin du commentaire au ch. 5 et le ch. 56 où apparaît aussi le verbe φιλοσοφεῖν. Cf. *Pratique* 50 : « (Les démons) ne peuvent supporter ceux qui s'adonnent avec science à la pratique, désireux qu'ils sont de 'frapper dans l'ombre ceux qui ont le cœur droit' [Ps 10, 2]. »

— MAXIME III, 51 ; quelques réminiscences en III, 35.

68. Sur l'orgueil, voir ch. 50 et 210. Quelle que soit sa forme, l'orgueil est toujours mépris et rejet de Dieu et s'apparente au blasphème irrémédiable contre l'Esprit (Mt 12, 31-32). Les mots κατὰ γνῶσιν résultent peut-être d'une faute de copie, et il faudrait lire κατὰ γνησιότητα ou plus simplement γνησίως. Les semences naturelles ne sont pas ici les principes

67

Si pendant longtemps quelqu'un prend soin des puissances passibles, l'irascibilité et la concupiscence, au moment où les pensées font irruption, non seulement il ne sera pas entraîné par elles, mais encore il les examinera en philosophe.

68

Si l'intellect pêche en acte et qu'il se repente sciemment, il obtient le pardon ; mais si après avoir péché en pensée il ne se repent pas sincèrement, il n'obtient pas le pardon, car son péché en pensée est dit être de l'orgueil : celui-ci rejette Dieu, grâce auquel il a les semences naturelles qui maintiennent son essence.

69

Les pensées génériques provenant de la partie concupiscible sont trois : celle de gourmandise, celle d'avarice et celle de vaine gloire, car on désire soit des nourritures, soit de l'argent, soit la gloire ; mais la cupidité, la vaine gloire et

de la vie morale, comme dans les ch. 149, 171 et 178, mais les principes constitutifs de l'essence de l'intellect. Ce dernier est en effet une essence connaissante, capable de recevoir Dieu. D'une façon analogue, KG VI, 59 évoque la providence de Dieu qui maintient la *sustasis* des corps et des incorporels.

69. Chapitre formé de sept propositions indépendantes, apparentées aux *Sentences sur les pensées* qui terminent les *Skemmata* dans la plupart des manuscrits grecs. Le début rappelle *Pratique* 6 : ὀκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοί [...]. Sur les trois pensées fondamentales, voir ch. 57 (avec d'autres références en note). Sur l'égoïsme, comme racine de toutes les pensées, ch. 57 et *Skemmata* 53 : « La première de toutes les pensées est celle d'égoïsme, après laquelle viennent les huit. » L'incompatibilité entre tristesse et plaisir est relevée en *Skemmata* 51 et *Pensées* 12. Que l'orgueil soit pauvre en matières a déjà été dit au ch. 33 (autres références en note). Sur les liens entre tristesse et colère, voir *Pratique* 10 et *Huit esprits* 11

5 τοῦ ἐπιθυμητικοῦ προηγείται φιλαυτία. Μόνος δὲ ὁ τῆς
λύπης λογισμὸς οὐκ ἔχει ἡδονήν. Ὁ δὲ τῆς ὑπερηφανίας
ἄυλός ἐστι. Τῷ δὲ τῆς μνησικακίας καὶ τῆς ὀργῆς
συνέζευκται λύπη. Λήγουσι δὲ πάντες εἰς τὸν τῆς
ὑπερηφανίας, ἀναλύονται δὲ εἰς τὸν τῆς φιλαυτίας. Ὁ
10 οὖν ἀφιλαυτος πάντως καὶ ἀφιλήδονος, πάντων γὰρ
δηλονότι ἐγκρατῆς γεγονῶς ἐπεκράτησεν.

ο'

Οὐκ ἔξεστι τὸ πλημμέλημα τοῦ ἀδελφοῦ εἰπεῖν, εἰ
μὴ πρὸς τὸ θεραπεῦσαι αὐτὸν ἢ πρὸς τὸ ἄλλον διορ-
θῶσασθαι· εἰ δὲ δι' οὐδὲν τούτων, κατὰ κακίαν λέγει ὁ
λέγων.

οα'

Ὡσπερ οὐχ ὁ ἄπαξ ἐγκρατευσάμενος ἀπὸ
γαστριμαργίας καὶ πορνείας καὶ κενοδοξίας καὶ ὀργῆς
καὶ τῶν λοιπῶν ἤδη ἐστὶν ἐγκρατῆς καὶ σώφρων καὶ
ταπεινόφρων καὶ πρᾶος, ἀλλ' ὁ ἀπάθειαν καὶ πᾶσαν
5 γαλήνην ἔχων, <οὕτως καὶ> οὐχ ὁ ἄπαξ γαστριμαρ-
γῆσας ἢ πορνεύσας ἢ κενοδοξήσας ἢ ὀργισθεὶς λέγεται

70. 2 τὸ² : τὸν Bk

71. 5 οὕτως καὶ addidi

(1156 B-C). Dans ce système, l'égoïsme et l'orgueil se situent aux deux extrémités de la chaîne des pensées. Sur l'association de l'égoïsme et du plaisir, voir ch. 57 et 130.

— Lignes 1-5 : MAXIME III, 56 (li. 1-4) ; li. 7-8 : MAXIME III, 89 (li. 1) ; li. 8-9 : MAXIME III, 57 (li. 1).

70. La question de la correction fraternelle est un thème classique de la littérature monastique, voir par ex. BAS. CÉS., *Regulae fusius tractatae* 50-53 (PG 31, 1040-1041). Cette correction doit s'effectuer dans des conditions précises et avec les dispositions d'esprit qui conviennent. ÉVAGRE conseille d'agir avec tact et délicatesse, en évitant de se mettre en colère, voir schol. 108 *ad Prou.* 9, 8 et 339 *ad Prou.* 27, 22 ; *Lettre* 55 (grec Géhin¹, p. 138) ; schol. 1 *ad Ps.* 37, 2. Le ch. 155 marque cependant une certaine

les (autres pensées) de la partie concupiscible sont précédées par l'égoïsme. Seule la pensée de tristesse ne comporte pas de plaisir. Celle d'orgueil est sans matières. A celles de rancune et de colère est liée la tristesse. Toutes aboutissent à celle d'orgueil, mais se ramènent à celle d'égoïsme. Celui donc qui n'est pas égoïste est forcément aussi ennemi du plaisir, car devenu maître de lui, il les a évidemment toutes maîtrisées.

70

Il n'est pas permis de dire la faute d'un frère, sauf si c'est pour le guérir ou pour corriger autrui, mais si ce n'est pour aucun de ces motifs, celui qui parle parle par malice.

71

Ce n'est pas celui qui s'est abstenu une fois de la gourmandise, de la fornication, de la vaine gloire, de la colère et des autres (passions) qui est déjà abstinent, chaste, humble et doux, mais celui qui possède l'impassibilité et une sérénité totale. De même, ce n'est pas celui qui a succombé une fois à la gourmandise, à la fornication, à la vaine gloire ou à

tolérance pour ce qui est de la colère, en admettant que l'enseignant et le médecin ont le droit de se fâcher.

— MAXIME III, 73 (li. 1-3).

71. Chapitre reposant sur la distinction aristotélicienne entre *διάθεσις*, « disposition momentanée, état passager » et *ἔξις*, « disposition permanente, état durable » (*Cat.* 8, 8 b 27 – 9 a 13) ; distinction reprise par ÉVAGRE, schol. 19 *ad Ps.* 67, 32 : « Par les Égyptiens il a laissé entendre la disposition (*διάθεσις*) au mal, par les Éthiopiens il a désigné l'état (*ἔξις*). » La première moitié du chapitre présente quatre couples antithétiques de vices et de vertus conformes à ceux du traité *Des vices opposés aux vertus* (PG 79, 1139 B-1144 D) : l'*ἐγκράτεια*, entendue au sens strict d'abstinence alimentaire, s'oppose à la gourmandise, la *σωφροσύνη* à la fornication, l'humilité à la vaine gloire et la douceur à la colère. ~ Cf. DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* 122 : « Je vous ai déjà dit ailleurs comment on tombe dans une habitude (*εἰς ἔξις*). Car on n'appelle pas coléreux celui qui se met en colère une fois (*ἄπαξ*), ni impudique celui qui commet une

ἐμπαθής, ἀλλ' ὁ ἔξιν ἐμπαθη πρὸς πάσας τὰς ἡδονὰς ἔχων.

οβ'

Πολλά ἐστὶν ἐν ἡμῖν κεκρυμμένα πάθη ἃ οὐ γινώσκουμεν, ὅταν δὲ ἐμπέσωσιν αἱ ὕλαι, ἐλέγχονται· ἄλλο γὰρ ἐστὶ [ν] <τὸ> αἰσχροῦν λογισμῶν ἀπαλλαγῆναι καὶ ἄλλο ἐστὶ τὸ τῶν παθῶν ἀπαλλαγῆναι· οἷον ὁ μὲν Ἰωσήφ^a οὐ μόνον λογισμῶν ἀπηλλάγη, ἀλλὰ καὶ πάθους, οὐκοῦν ἀπαθῶς ἐτεκνοποίησε^b, Γιεζή^c δὲ τάχα λογισμῶν ἀπηλλάγη, ἀλλ' οὐ πάθους, ἐμπεσοῦσης γὰρ τῆς ὕλης, ἠλέγχθη τὸ πάθος· σὺ δέ, ἐμπεσῶν ὕλαις, γίνωσκε πρὸς ποῖον ἔχεις τὸ πάθος.

72. a. cf. Gn 39, 7-12 b. cf. Gn 41, 50-52 c. cf. 4 R 5, 20-27

72. Adest etiam in modo breuiori in schol. 24 ad gradum XIV Scalae Paradisi (uide Appendicem II).
3 τὸ addidi

seule impureté, pas plus qu'on ne dira charitable celui qui fait une seule fois (ἀπαξ) l'aumône. C'est la vertu et le vice pratiqués d'une manière continue qui engendrent une habitude (ἔξιν) dans l'âme » (trad. Regnault – de Préville, SC 92, p. 375).

— MAXIME III, 74.

72. La première phrase correspond presque littéralement au début de KG VI, 52 : Πολλά πάθη κέκρυπται ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν [...] ; même idée exprimée dans le ch. 49 : Ὑπόκειται τὸ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ. Sur le rapport entre pensées et passions, voir ch. 34. L'absence de pensées ne garantit pas un état d'impassibilité. Sur les objets comme révélateurs des passions ou des démons qui leur sont attachés, voir *Pratique* 43, li. 2-3 et *Pensées* 2, li. 10-11 : « En partant de l'objet tu découvriras celui qui est présent et fait des suggestions. » Pour le sens du verbe ἐλέγχειν, voir *Pensées* 2, li. 7 ; 9, li. 26, 34, 37 et 42 ; KG III, 90 (grec). ~ Parce qu'il avait résisté aux avances de la femme de Pétéphrès, Joseph a été considéré comme un parangon de chasteté (voir *Testament de Joseph* sous-titré Περὶ σωφοσύνης ; PHILON, *Legum allegoriae* 236-241 ; ORIG., *C. Cels.* IV, 46 ; ÉVAGRE, schol. 5 ad Ps. 51, 10). Cette chasteté n'est pas remise en cause par son union avec Asnat, dont il aura deux fils, Manassé et Éphraïm, voir ici-même cette remarque du ch. 112 : « [...] les saints, qui avaient des épouses

la colère qui est appelé passionné, mais celui qui possède une disposition passionnée durable envers tous les plaisirs.

72

Nombreuses sont les passions cachées en nous que nous ne connaissons pas, mais, quand se présentent les matières, elles sont dénoncées, car être débarrassé des pensées honteuses est une chose, être débarrassé des passions en est une autre. Par exemple, Joseph^a n'avait pas seulement été débarrassé des pensées, mais aussi de la passion – par conséquent il a procréé^b de façon impassible –, tandis que Giézi^c avait peut-être été débarrassé des pensées, mais pas de la passion, car dès que la matière s'est présentée, la passion a été dénoncée. Toi donc, quand tu rencontres des matières, sache pour quoi tu as une passion.

et du bien, n'ont subi aucun dommage » ; cf. GRÉG. NYSS., *Sur la virginité* VII, 3 (SC 119, p. 356-359), à propos de l'union d'Isaac avec Rébecca. Dans la schol. 3 ad Ps. 123, 7, Évagre compare les comportements d'Abimélek et de Joseph face à la femme étrangère : le premier n'a réussi à échapper qu'au péché en acte, tandis que le second n'a même pas péché en pensée. ~ A l'opposé, Giézi symbolise l'avarice. L'argent proposé par Naaman le Syrien au prophète Élisée, pour le remercier de l'avoir guéri de la lèpre, et refusé par le prophète, a réveillé chez Giézi la passion qui était enfouie en lui. Le personnage est mentionné en passant par ATHAN. ALEX., *Vie d'Antoine* 34, 3 et PALLADE, *HL* 17 (éd. Butler, p. 44, li. 15). CASSIEN, qui distingue en *Institutions* VII, 14 trois formes d'avarice, prend Giézi comme exemple de la première forme : « Giézi, voulant acquérir des richesses qu'il ne possédait pas auparavant, non seulement ne mérita pas le don de prophétie qu'il avait à recevoir de son maître comme droit d'héritage, mais au contraire il fut couvert d'une lèpre éternelle à cause de la malédiction de saint Élisée » (trad. Guy, SC 109, p. 311). Judas l'Isariote d'une part, Ananie et Saphire de l'autre illustrent les deux autres formes d'avarice. Dans les formules de malédiction portées sur les manuscrits byzantins à l'adresse des éventuels voleurs, le nom de Giézi est fréquemment associé à celui de Judas. Sur l'adaptation de ce chapitre dans les scholies à l'*Échelle*, voir Appendice II, p. 291-293.

— MAXIME III, 78 ; voir aussi MAXIME IV, 52, qui fait le rapprochement avec KG VI, 52.

ογ'

Ὁ μεταξὺ τῆς κινήσεως τοῦ πάθους καὶ τοῦ λογισμοῦ
μαχόμενος οὐκ ἔῃ τὸν ἐχθρὸν σταθῆναι, ὁ δὲ μεταξὺ
τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας οὐκ ἔῃ
ἐγχρονίσει· « ἐν γὰρ τῷ σῶζεσθαί σε οὐ στήσεται οὐδὲ
5 χρονίσει^a ».

οδ'

Πᾶν νόημα πράγματος αἰσθητοῦ ἐν ᾧ χρονίζει ὁ νοῦς,
πάντως ὅτι πάθος ἔχει πρὸς αὐτό.

οε'

Ἀγγέλου γὰρ ἔστιν ἀδύνατον παραβαλόντος μὴ
μειώσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ ἀδύνατον δαίμονος
παραβαλόντος μὴ κινήσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· οἱ μὲν
γὰρ ἀγαθῶν εἰσι λειτουργοί, οἱ δὲ πονηρῶν.

ος'

Τῆς κενοδοξίας τρεῖς εἰσι λογισμοὶ τῷ μοναχῷ,
πρώτος μὲν ἐπὶ βίῳ ὀρθῷ, δεύτερος δὲ ὡς δυναμένῳ

73. a. Is 51, 14

74. Adest etiam in duobus scholiis ad Scalum Paradisi : schol. 25 ad gradum II et schol. 50 ad gradum XV.

1 χρονίζει Bk : ἐγχρονίζει Scholia II 2 in fine οὐκ ἐκλείπει οὐδ' ἐν τοῦ οἴκου αὐτοῦ γονορρυῆς καὶ λεπρός, κρατῶν σκυτάλην καὶ πίπτων ἐν ῥομφαίᾳ αὐτοῦ (2 S 3, 29) add. Schol 50

76. 1 τοῦ μοναχοῦ Bk

73. — Cf. MAXIME III, 88.

74. Syntaxe particulièrement maladroite, cf. Maxime : « L'intellect qui s'attarde sur un objet sensible a forcément une passion pour lui. » Pour l'idée, voir ch. 39 et 162. Une des scholies à l'Échelle de Jean Climaque

73

Celui qui combat entre le mouvement de la passion et la pensée ne laisse pas l'ennemi s'arrêter, mais celui (qui combat) entre la pensée et le péché en esprit ne le laisse pas s'attarder, « car, quand tu seras sain et sauf, il ne se s'arrêtera ni ne s'attardera^a ».

74

Toute représentation d'objet sensible, dans laquelle s'attarde l'intellect, c'est forcément qu'il a une passion pour lui.

75

En effet, quand un ange s'approche, il est impossible qu'il ne fasse pas diminuer l'irascibilité et la concupiscence, et quand un démon s'approche, il est impossible qu'il ne mette pas en mouvement l'irascibilité et la concupiscence, car les uns sont les ministres des biens, les autres des maux.

76

Il y a trois pensées de vaine gloire pour le moine : la première (vient) de la rectitude de sa vie, la deuxième de ce

joint au chapitre la malédiction de David contre la maison de Joab (2 S 3, 29) : « Il ne cessera pas d'y avoir dans sa maison gonorrhée et lèpre, quelqu'un tenant le fuseau et tombant sur son glaive » (Degré II, schol. 25 = schol. 18 en PG).

— Cf. MAXIME II, 2, qui s'inspire aussi du ch. 39.

75. Cf. *Pratique* 76 (voir Introduction, p. 87-88). Le mot λειτουργός est sans doute une réminiscence de Ps 103, 4, repris en He 1, 7 (texte cité par ÉVAGRE dans la schol. 189 ad Prou. 19, 4).

— Cf. MAXIME II, 69 (li. 3-5) et III, 92.

76. Ces trois formes de vaine gloire ont été analysées dans *Pratique* 13,

ἀπελάσαι δαίμονας, τρίτος ὡς ἰκανῶ ὄντι ψυχῶν ἐπι-
μελεῖσθαι· ὁ δὲ ἐπὶ τέχνῃ ἢ ἐπιτηδεύματι, οὐκέτι ὡς
5 μοναχὸς κενοδοξεῖ, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος.

οζ

Ὁ νοῦς μόνων νοημάτων ἐστὶ δεκτικὸς καὶ μορφοῦται
πρὸς ἕκαστον νόημα ὡς μορφοῦται ὀφθαλμὸς ἐν ἐσόπ-
τροις ὀπτανόμενος.

οη

Προκόπτων ὁ νοῦς ἐν τῇ πρακτικῇ, κοῦφα ἔχει τὰ
νοήματα τῶν αἰσθητῶν· προκόπτων δὲ ἐν τῇ γνώσει,
ποικίλα ἔξει τὰ θεωρήματα· προκόπτων δὲ ἐν τῇ προσ-
ευχῇ, λαμπρότερον καὶ φαιδρότερον ὄψεται τὸ ἴδιον
5 φῶς.

οθ

Πρῶτος πόλεμος τοῦ νοῦ πρὸς τὴν κατ' ἐνέργειαν
ἀμαρτίαν, δεῦτερος τὸ μὴ ἐγχρονίσαι ἐν αὐτῷ τὸ νόημα,
τρίτος τὸ μὴδὲ ὅλως μορφήν παραδέξασθαι.

4 ὁ: τὸ Bk

consacré à cette pensée. Pour la remarque finale, cf. *Skemmata* 50: « Certaines pensées nous arrivent comme moines, d'autres comme séculiers. »

— MAXIME III, 84 (li. 1-2 + 4-6).

77. Chapitre annonçant le suivant consacré aux métamorphoses de l'intellect au long de son ascension spirituelle. Sur sa capacité à ne recevoir que des représentations, voir aussi ch. 126.

— MAXIME III, 97 (li. 1-2).

78. Le début du chapitre rappelle *Pratique* 87: Ὁ μὲν προκόπτων ἐν πρακτικῇ [...], mais l'ensemble, avec sa structure tripartite, s'inspire plutôt de la première partie de *Skemmata* 20 ou de la fin de *Pensées* 15. L'adjectif κοῦφος, qui remplace ici l'habituel φιλόσ, est peut-être une lointaine réminiscence de PLATON, *Phèdre* 248 c, où le verbe κουφίζεται est appliqué au vol léger de l'âme délestée de tout ce qui l'alourdissait. La variété et la multiplicité sont caractéristiques de la contemplation naturelle, voir ch. 19.

qu'il peut chasser les démons, la troisième de ce qu'il est apte à prendre soin des âmes. Mais si c'est d'un art ou d'une occupation, il ne succombe plus à la vaine gloire comme moine, mais comme homme.

77

L'intellect ne peut recevoir que des représentations, et il prend la forme de chaque représentation, comme l'œil quand il se voit dans les miroirs.

78

Quand l'intellect progresse dans la pratique, les représentations qu'il a des choses sensibles sont légères; quand il progressera dans la science, les contemplations qu'il aura seront variées; quand il progressera dans la prière, sa propre lumière, il la verra devenir plus brillante et plus éclatante.

79

La première guerre de l'intellect est contre le péché en acte; la deuxième empêche que la représentation ne s'attarde en lui; la troisième ne le laisse admettre absolument aucune forme.

Sur la lumière (φῶς, φέγγος ou λαμπρότης) qui apparaît à l'intellect au moment de la prière et sur son origine, voir A. GUILLAUMONT, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien, Spiritualité Orientale* 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 144-150.

— MAXIME III, 97 (li. 2-5).

79. Même progression qu'au ch. 60. Ne plus recevoir de formes caractérise l'état de prière, voir *Prière* 117: « Bienheureux l'intellect qui possède au moment de la prière une parfaite absence de forme (τελείαν ἀμορφίαν). »

— Cf. MAXIME III, 97, où les mots ἀμορφος πάντη sont une réminiscence du chapitre.

π'

Ὁ ἀπαθής οὐκ ἔχει λογισμὸν καταγινώσκοντα αὐτοῦ, ὁμοίως καὶ ὁ ἐμπαθής, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ τὸ μὴ δεδρακέναι κακόν, ὁ δὲ δι' ἀναίσθησίαν· τῶν δὲ μέσων ἐστὶ τὸ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως καταγινώσκεσθαι.

πα'

Πρῶτον ἐνθυμηθῆναι δεῖ τὸ καλόν, δεύτερον καὶ ποιῆσαι αὐτό, καὶ τρίτον διὰ τὸν κύριον ποιῆσαι αὐτό, τέταρτον ἰλαρῶς, πέμπτον ὅτι μισθὸν ἔξεις παρὰ κυρίου· ταῦτα οἷον ὥσπερ δάκτυλοί εἰσι τῆς χειρὸς δι'
5 ἧς ὁ νοῦς παλαίει· καλὸν δὲ λέγω ἐπὶ πάσης ἀρετῆς.

πβ'

Γαστριμαργίας καὶ πλεονεξίας καὶ κενοδοξίας ἐπικράτησον, καὶ οὐ μὴ θυμωθῆς οὐδ' οὐ μὴ λυπηθῆς πώποτε.

πγ'

Πρῶτον δι' ἔργων πολεμεῖ ὁ νοῦς, καὶ δεύτερον διὰ λόγων· οἷον τὸ μὲν πρῶτον προσεύχεται, ψάλλει, ἀναχωρεῖ, <εἰ> ἠδίκησεν ἀποδίδει, εἰ ἐλύπησέ τινα μετανοεῖ αὐτῷ· τὸ δὲ δεύτερον † λειπὸν τῷ λογισμῷ †
5 ἤδη ἀπωθεῖται τὰ πάθη.

81. 3 πέμπτον: πέμπτον Bk

83. 3 εἰ addidi || 4 λειπὸν τῷ λογισμῷ textus desperatus Bk

80. Sur la conscience, voir *supra* ch. 43 et 59. L'insensibilité (ἀναίσθησία) spirituelle empêche de distinguer le bien du mal et rend incrédule à l'égard des vérités de la foi. *Pensées* 11 est consacré à ceavers. Voir aussi ch. 134 et *KG V*, 41.

81. Cf. *Pensées* 30, li. 8-10: « Aussi est-il nécessaire que celui qui pratique un commandement le fasse pour le Seigneur et qu'il l'accomplisse joyeusement, car il est dit: 'Que celui qui exerce la miséricorde le fasse

80

Celui qui est impassible n'a pas de pensée qui le condamne, pareillement celui qui est passionné, mais l'un, c'est parce qu'il ne fait pas le mal, l'autre par insensibilité. C'est le propre de ceux qui sont entre les deux d'être condamnés par la conscience.

81

Il faut premièrement penser au bien, deuxièmement le faire, troisièmement le faire pour le Seigneur, quatrièmement joyeusement, cinquièmement parce que tu recevras un salaire du Seigneur. Ce sont pour ainsi dire comme les doigts de la main avec laquelle lutte l'intellect. Je dis « bien », en ayant en vue n'importe quelle vertu.

82

Maîtrise la gourmandise, la cupidité et la vaine gloire, et jamais plus tu ne t'irriteras ni ne t'attristeras.

83

L'intellect combat en premier par les actes, et en deuxième par les paroles. Par exemple, en premier lieu, il prie, il psalmodie, il fait retraite, s'il a commis un tort, il répare, s'il a attristé quelqu'un, il fait une métanie devant lui; en deuxième lieu, †...† il repousse déjà les passions.

dans la joie' [Rm 12, 8]. » La remarque finale entend dissiper tout malentendu concernant le bien: il ne s'agit pas de bien matériel, mais du bien moral. Cf. schol. 53 *ad Eccl.* 7, 1: « Salomon n'appelle bonne (ἀγαθόν) aucune réalité créée autre que la vertu et la science de Dieu », ou encore schol. 66 *ad Eccl.* 8, 12-13 et 1 *ad Ps.* 38, 3.

82. Sur les trois vices fondamentaux, voir ch. 57 (avec d'autres références en note), et sur leurs liens avec la colère ou la tristesse, voir *Pensées* 1.

83. Les mots λειπὸν λογισμῷ sont une *crux interpretationis*. Liste de pratiques ascétiques comparable à celles des ch. 34 et 62.

πδ'

Ἀμαρτάνει νοῦς, νόημα ἐμπαθὲς λαμβάνων καὶ ἐν τούτῳ ἐγγρονίζων· <...> μετὰ ἐμπαθοῦς νοήματος καὶ ἔτι μὴ δεχόμενος ἐμπαθὲς νόημα, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μετάνοια αὐτοῦ.

πε'

Τὰ τῆς θεωρίας νοήματα οὐ τυποῦσι τὸν νοῦν, ἀλλὰ τὰ νοήματα τῶν αἰσθητῶν· καὶ θεωρῶν μὲν ὁ νοῦς νοεῖν λέγεται, νοήματα δὲ αἰσθητὰ λαμβάνων βλέπειν λέγεται· ἐκάτερα δὲ νοήματά εἰσιν. Ἐπὶ οὖν προσ-
5 εὐχεται, ἀμφοτέρων δεῖ ἀφίστασθαι· οὔτε γὰρ θεώ-
ρημά τί ἐστὶν ὁ θεὸς οὔτε νόημα πράγματος αἰσθητοῦ.

πς'

Ὁ ἔξω μοναχὸς ἀπὸ τῶν πραγμάτων ἀνεχώρησε καὶ ὁ ἔσω ἀπὸ τῶν παθῶν τῶν πραγμάτων· ὁ μὲν γὰρ τὴν γυναῖκα κατέλιπε, ὁ δὲ τὸ πρὸς τὴν γυναῖκα πάθος·
5 καὶ ὁ μὲν τὰ χρήματα, ὁ δὲ τὴν φιλαργυρίαν καὶ τὰ ὅμοια.

πζ'

Περὶ ἀρετῶν καὶ δογμάτων καὶ περὶ πίστεως ἀνάγκη

84. 2 ante μετὰ ἐμπαθοῦς lacunam habet Bk

85. 6 οὔτε : οὐδὲ Bk

84. Texte mal conservé, sans doute lacuneux. Sur le péché de l'intellect, voir ch. 58, et son repentir, voir ch. 68 et 101.

85. Pour le commentaire, voir Introduction, p. 56-57. La question des représentations qui laissent ou non une empreinte et une figure dans l'intellect a été traitée en détail dans *Pensées* 41 et résumée en *Skemmata* 17. Sur les exigences de l'état de prière, voir *supra* ch. 6, 39 et 58. De telles exigences tiennent à la nature même de Dieu, objet de la connaissance qui se réalise dans la prière ; cf. *KG* II, 47 : « La Trinité n'est pas mise avec la

84

L'intellect pêche quand il reçoit une représentation passionnée et qu'il s'y attarde, <...> avec une représentation passionnée et encore quand il ne reçoit pas de représentation passionnée, et c'est là son repentir.

85

Ce ne sont pas les représentations de la contemplation qui donnent une empreinte à l'intellect, mais les représentations des choses sensibles. Et quand l'intellect contemple, on dit qu'il conçoit, mais quand il reçoit des représentations sensibles, on dit qu'il voit : dans les deux cas ce sont des représentations. Donc, quand il prie, il doit s'écarter des unes et des autres, car Dieu n'est ni un objet de contemplation ni une représentation d'objet sensible.

86

Le moine extérieur s'est retiré des objets et le (moine) intérieur des passions pour les objets. En effet, l'un a quitté la femme, l'autre la passion pour la femme ; l'un les richesses, l'autre l'avarice, etc.

87

Quand il s'agit des vertus et des doctrines et de la foi, il

contemplation des sensibles et des intelligibles, et elle n'est pas non plus comptée avec les objets, parce que celle-là est une qualité et ceux-ci sont des créatures ; mais la Trinité sainte est seule science essentielle. »

86. Distinction qui rappelle celle du prologue de *l'Antirrhétique* entre l'homme-moine et l'intellect-moine (éd. Frankenberg, p. 474, 9-11). *Skemmata* 14 définit l'anachorète véritable comme « celui qui vit avec piété et justice dans le monde constitué en pensée ».

— MAXIME IV, 50, qui utilise aussi des éléments tirés des ch. 58 et 92.

87. Chapitre consacré au devoir d'enseignement du gnostique. Pour l'obligation initiale, cf. *Gnostique* 13 : « Il convient de parler aux moines et

ἀποκρίνεσθαι ἔστιν, <ἀλλ' ἔσθ' ὅτε οὐ> ἢ διὰ τὸ ἔχειν ἔσω φροντίδα νοημάτων καὶ περιστάσεώς τινος ἢ διὰ τὸ οὐχ ἀρμόζον τῇ αὐτοῦ καταστάσει εἶναι τὸ ἐρώτημα ἢ
5 δι' ἄλλους παρεστῶτας καὶ μὴ ὄντας ἰκανοὺς ἀκοῦσαι ἢ δι' ἄγνοιαν, οὐ γὰρ πάντα γινώσκομεν· εἰ δὲ δι' ἄλλο τι οὐκ ἀποκρίνεται, οὐκ οἶμαι εὐλόγως ποιεῖν.

πη'

Οὐ πάντοτε δυνατὸν πάσας τὰς ἀρετὰς ἐπιτελεῖν ἢ διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν· τῇ οὖν ἐπιτάσει τῶν ἐνδεχομένων γίνεσθαι, τὸ ἐλλιπὲς τῶν μὴ ἐνδεχομένων γίνεσθαι ἀναπληρώσομεν.

πθ'

Ἀκαθαρσία νοῦ, ἀμαρτία τε καὶ ἀδιακρισία, τὸ ἀλόγως χρᾶσθαι τοῖς πράγμασι, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου.

87. 2 post ἔστιν aliquid desideratur et suppleui ἀλλ' ἔσθ' ὅτε οὐ : αὕτη Bk II 4 ἐρώτημα : ἐνώτημα (sic) Bk II 5 ἄλλους : ἄλλως Bk

aux séculiers de la conduite droite et de leur expliquer partiellement celles des doctrines concernant la physique et la théologie 'sans lesquelles personne ne verra le Seigneur' [He 12, 14]. » Sur la nécessité de partager sa science, voir aussi schol. 269 *ad Prou.* 24, 11 et *Gnostique* 22. Il y a cependant des cas où c'est impossible ou déconseillé : la première et la quatrième raisons invoquées sont objectives, la deuxième et la troisième relèvent de la simple prudence, voir *Gnostique* 23 : « Il est nécessaire parfois de feindre l'ignorance, parce que ceux qui interrogent ne sont pas dignes d'entendre. » La rétention d'information ou l'ignorance feinte renvoient à la question si souvent débattue du mensonge permis, voir *infra* ch. 155.

— Les mots φροντίδα νοημάτων apparaissent en MAXIME IV, 65.

88. Chapitre très proche de *Pratique* 40 : « Il n'est pas possible de se conformer en toute circonstance à la règle habituelle (Οὐκ ἐν παντὶ καιρῷ δυνατὸν ἐκτελεῖν τὸν συνήθη κανόνα), mais il faut avoir égard aux circonstances, et s'efforcer d'accomplir de son mieux les commandements alors praticables (τὰς ἐνεδεχομένας ἐντολάς) » ; dans la suite de ce

est nécessaire de répondre, <mais il arrive que ce ne soit pas possible>, soit parce qu'on est intérieurement pré-occupé par des pensées ou par quelque affaire, soit parce que la question n'est pas adaptée à l'état de celui (qui la pose), soit à cause d'autres personnes présentes, qui ne sont pas en mesure d'entendre, soit par ignorance, car on ne sait pas tout. Si on refuse de répondre pour une autre raison, je ne crois pas qu'on agisse bien.

88

Il n'est pas toujours possible d'accomplir toutes les vertus, soit à cause de la maladie, soit pour une autre raison. Nous comblerons donc par l'intensité de ce qui peut être réalisé le vide laissé par ce qui ne peut pas l'être.

89

L'impureté de l'intellect, son péché et son manque de discernement, c'est de faire des objets un usage contraire à la raison, et réciproquement.

chapitre, les expressions τὰ δυνατὰ γενέσθαι et τὰ μὴ δυνατὰ γενέσθαι correspondent aux expressions τῶν ἐνδεχομένων γίνεσθαι et τῶν μὴ ἐνδεχομένων γίνεσθαι employées dans le nôtre. Le sujet a déjà été abordé au ch. 54 ; voir aussi *Pratique* 49. On sait qu'Évagre lui-même, à la fin de sa vie, à cause de problèmes d'estomac, a été obligé de relâcher la rigueur de son régime alimentaire et de prendre des aliments cuits (PALLADE, *HL* 38, éd. Butler, p. 122, li. 10-14).

89. Sur la notion d'usage, voir ch. 36 (texte et note). Cf. *KG* III, 75 : « Ce qui est impur le devient ou par suite d'un usage contre nature ou par suite de la malice [...] ». Le mot ἀδιακρισία est de création récente : la première attestation se trouve chez GRÉG. NYSS., *Contre Eunome* III, 7, 39 (*GNO* II, p. 229), où il apparaît en compagnie du mot ἀγνώμοσόνη. Plus fréquent dans la littérature pseudo-macarienne et dans l'Éphrem grec, il se retrouve dans des listes de vices postérieures, voir par ex. le développement scolaire du *Syntagma ad politicum* du PS-ATHANASE (*PG* 28, 1397 C 3-6). Sur le discernement, voir ch. 96 et 176.

4

Ὁ φθόνος ἐν ταῖς ἰσότησιν ἔοικεν εἶναι, ἐπὶ μικρόν τι πλεονάσῃ· ὁ τοίνυν φθόνος ἐν ταῖς ὁμοτεχνίαις ἐστίν· οὐ γὰρ φθονεῖ διάκονος τριβούνῳ ἢ χαλκεὺς τέκτονι, ἀλλὰ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ, καὶ τὰ ἐξῆς· ἡ δὲ γε γνῶσις
5 ὑπὸ τῶν ἐχόντων αὐτὴν καὶ μὴ ἐχόντων φθονεῖται, ὡς Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ^a καὶ οἱ μαθηταί^b.

4α

Κενόδοξός ἐστιν ὁ ἐπὶ τῶν συντελούντων πρὸς γνῶσιν θέλων δοξασθῆναι, καὶ ὅμοιός ἐστιν ἰατρῷ οὐκ ἐπὶ τῇ ὑγείᾳ καυχωμένῳ, ἀλλ' ἐπὶ τῶν καταπλάσμάτων ἢ τῶν κολλουρίων.

4β

Ἄλλο ἐστὶν ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἡδονῶν τῶν πραγμάτων καὶ ἄλλο ἀπὸ τῆς ἡδονῆς τῶν λογισμῶν. Ὁ <μὲν> τοῖς πράγμασιν ἀποταξάμενος τὰς ἡδονὰς

90. a. cf. Nb 11, 27-29 b. cf. Lc 9, 49 (?)

90. 2 ταῖς : τις Bk

91. 4 κολλουρίων Bk

92. 3 μὲν addidi

90. Sur l'insertion de la jalousie dans la liste des mauvaises pensées, voir Introduction, p. 61. L'exemple du forgeron et du charpentier fait penser aux vers d'HÉSIODE passés en proverbe : « Le potier en veut (χοτέει) au potier, le charpentier au charpentier, le pauvre est jaloux (φθονεῖ) du pauvre et le chanteur du chanteur » (*Travaux* 25-26, éd. P. Mazon, CUF, Paris 1928, p. 87). On appréciera au passage la façon dont le principe platonicien de l'assimilation du semblable au semblable (cf. par ex. PLATON, *Lois* IV, 716 c 2) se trouve ici détourné. ~ Les deux allusions scripturaires finales sont vagues. La première paraît renvoyer au passage des *Nombres*, dans lequel Jésus fils de Navé intervient auprès de Moïse pour qu'il empêche Eldad et Modad de prophétiser. Moïse lui répond : « Es-tu jaloux pour moi ? (Μὴ ζηλοῖς σὺ μοι;) » Les passages

90

La jalousie, semble-t-il, est dans les choses égales, dès qu'il y a un petit quelque chose en plus. Par conséquent, la jalousie est dans les professions semblables, car le diacre n'est pas jaloux du tribun ni le forgeron du charpentier, mais le semblable l'est du semblable, etc. Mais la science, elle, est l'objet de jalousie de la part de ceux qui la possèdent et de ceux qui ne la possèdent pas, comme Jésus fils de Navé^a et les disciples^b.

91

Le vaniteux est celui qui veut être loué pour ce qui contribue à obtenir la science : il ressemble à un médecin qui se vanterait non pas de la santé, mais des cataplasmes et des collyres.

92

Autre chose est de s'abstenir des plaisirs donnés par les objets, autre chose (de s'abstenir) du plaisir donné par les pensées. Celui qui a renoncé aux objets a retranché les plai-

évangéliques où les disciples se montrent jaloux sont nombreux : on peut penser à Lc 9, 49, où ils veulent empêcher quelqu'un de chasser les démons au nom de Jésus, pour la raison qu'il n'appartient pas à leur groupe.

— Cf. MAXIME IV, 61, qui reprend quelques éléments du chapitre.

91. Cf. KG V, 86 (grec) : « Le vaniteux est celui qui, avant de posséder l'impassibilité, veut être loué par les hommes pour des choses qui se font naturellement (ἐπὶ τοῖς πεφικόσι γίνεσθαι) en vue de l'impassibilité et de la science de Dieu. » Autre définition du vaniteux dans le chapitre supplémentaire 208. Voir aussi *Pratique*, Prologue, § 3 (cité dans le commentaire au ch. 46) et *Pensées* 30.

92. Deux formes de plaisir. Pour le plaisir procuré par la pensée, voir *Pratique* 75 : « Le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée. » Toutes les pensées promettent du plaisir, à l'exception de celle de tristesse : *Skemmata* 51 et 61. En *Pratique* 24, il est dit qu'il est dans la nature de la partie irascible de combattre en vue du

τῶν πραγμάτων ἀπέκοψεν, ὁ δὲ τοῖς πάθεσι τὰς τῶν
 5 λογισμῶν ἠδονάς. Τὴν οὖν φιληδονίαν ἀρχόμεθα κόπ-
 τειν, χρημάτων καταφρονούντες καὶ τῶν ἐξῆς· ἐν δὲ
 τούτῳ γυμναζόμενοι, καὶ τῶν λοιπῶν καταφρονήσομεν.

4γ

Μία ἐστὶν ἡ φυσικὴ κατάστασις, ἥτις ἐπιμελείας μὲν
 τυχοῦσα βελτιωθήσεται, ἀμελείας δὲ χειρῶν ἔσται.
 Ἔλεγε δὲ ὅτι τρεῖς εἰσι καταστάσεις, ἐπεὶ καὶ τρεῖς
 5 δυνάμεις ἔχει ἡ ψυχὴ, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, λογισ-
 τικόν, ἐν οἷς τὸ λογικόν, ταῦτα δὲ τὰ τρία ἄτμητά εἰσιν.
 Ἐπὶ δὲ ἀρξῶνται αἱ κοιναὶ ἔννοιαι ἐγγίνεσθαι,
 τέμνονται ἢ ἐπὶ κρεῖττον ἢ ἐπὶ χειρόν, καὶ οὕτως πολλὰ
 καταστάσεις γίνονται.

4δ

Τοὺς δαίμονας ἔλεγε μὴ δύνασθαι τὸν θυμὸν
 ἐκταράσσειν, εἰ μὴ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος, διότι
 πάθη κινοῦσιν ὧν στερισκόμενοι ὀργιζόμεθα, καὶ οὕτως
 5 τυφλοῦντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἐπιβουλεύουσιν. Διὸ σκοπὸς
 τῶν γραφῶν καὶ πασῶν τῶν ἐντολῶν, ἵνα ἀπάθειαν
 πρὸς τὰ πράγματα ἔχωμεν, δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ διὰ τὸ μὴ

7 καταφρονήσωμεν Bk

93. 5 λογικόν : λογιστικόν Bk

plaisir. L'amour du plaisir est, avec l'égoïsme, à l'origine de toutes les pen-
 sées, voir ch. 57 et 130.

— Réminiscence en MAXIME IV, 50 : Ὁ μὲν τοῖς πράγμασιν ἀπο-
 ταξάμενος (li. 1).

93. Chaque partie du chapitre correspond formellement à un nombre
 croissant d'états : μία, τρεῖς, πολλὰ. L'état physique, donné comme
 unique, oscille entre santé et maladie. L'idée principale est pourtant que la
 pluralité des états moraux n'est pas à mettre au compte de la structure tri-
 partite de l'âme, mais à imputer aux « notions communes » qui se séparent
 vers le bien ou le mal. Le mot ἄτμητος, ou un synonyme, figurait peut-être
 dans l'original grec de *Gnostique* 14, où le mélange des trois parties de
 l'âme est dit « inséparable ». Sur les notions communes, voir par ex. ORIG.,

sirs donnés par les objets, et celui (qui a renoncé) aux pas-
 sions, les plaisirs donnés par les pensées. Nous commençons
 donc par trancher l'amour du plaisir, en méprisant les
 richesses et ce qui suit, et en nous exerçant à cela, nous
 mépriserons aussi le reste.

93

Il y a un seul état physique : il s'améliorera si on en
 prend soin, mais empirera si on le néglige. Or il disait qu'il y
 a trois états, puisque aussi bien l'âme a trois facultés, l'iras-
 cible, la concupiscible et la rationnelle – en elles consiste
 l'être raisonnable –, mais que ces trois sont inséparables.
 Cependant quand les notions communes commencent à
 naître en nous, elles se séparent soit vers le mieux soit vers
 le pire, et ainsi il se forme plusieurs états.

94

Il disait que les démons ne peuvent troubler la partie
 irascible qu'en touchant le corps ; c'est pourquoi ils déclen-
 chent les passions pour les choses dont la privation pro-
 voque notre colère, et ainsi, en aveuglant notre intellect, ils
 conspirent. Aussi le but des Écritures et de tous les com-
 mandements, (à savoir) que nous gardions l'impassibilité à
 l'égard des objets, se ramène-t-il à ceci : que l'intellect ne

C. Cels. I, 4, 5-6 : « Si tous les hommes n'avaient pas, en vertu des notions
 communes, une saine prénotion dans le domaine de la morale [...] » (trad.
 Borret, SC 132, p. 84-85) et VIII, 52, 14-16 : « Car on ne trouverait per-
 sonne qui ait entièrement perdu les notions communes du bien et du mal,
 du juste et de l'injuste » (trad. Borret, SC 150, p. 288-289).

94. Chapitre marquant l'importance de la colère dans la suite des pen-
 sées et insistant sur les dégâts qu'elle cause dans l'intellect. Comme elle est
 souvent provoquée par la privation d'un bien matériel, il convient de pré-
 venir son déclenchement par la maîtrise de la partie concupiscible. Cf.
 ch. 166 et *Pratique* 99 : « Si je retranche les plaisirs, c'est pour enlever tout
 prétexte à la partie irascible. Je sais, en effet, que celle-ci combat toujours
 en vue des plaisirs, qu'elle trouble mon intellect, et qu'elle chasse la

θυμοῦσθαι τὸν νοῦν· ἀλλὰ καὶ ὁ Χριστὸς λέγων « μὴ ἀγαπάτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ^a », οὐδὲν ἄλλο λέγει ἢ μὴ ἀγαπάτε τὰ ὀργῆς δεκτικά· προηγούμενον
 10 γὰρ κακὸν ἢ φιλαυτία εἶναι λέγεται, ἐξ ἧς ἐστὶ τὰ [ἐκ] τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυμοῦ.

4ε'

Τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ δοθέντα οὐκ ἀναιρεῖ ἡ γραφή παντελῶς, οἷον τὸ φαγεῖν καὶ τὸ καθεύδειν καὶ τὰ χρήματα καὶ τὰ ἐξῆς, ἀλλὰ τὰ πλεονασθέντα ἢ μὴ δεδομένα ἐκ θεοῦ παντελῶς ἀναιρεῖ, κακίαν δηλονότι
 5 καὶ ἄγνοιαν.

4ς'

Θυμὸς ἐστὶν ἡ ἔξις, ὀργὴ δὲ ἡ κίνησις αὐτῆς καὶ ἡ ἐνέργεια. Τοῖς δὲ λέγουσιν ὅτι φύσει κακὸς ἐστὶν ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ λογιστικὴ, ἔλεγεν ὅτι, ὡς ἔχομεν ἐκ θεοῦ φυσικῶς τὸ περιπατεῖν καὶ τὸ ταῖς
 5 χερσὶν ἐνεργεῖν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῶν λοιπῶν, οὐχ ὁ δεδωκὼς αἴτιος, ἀλλ'

94. a. 1 Jn 2, 15

94. 10 ἐκ seclusi

96. 2 φύσει κακός : φυσικός Bk || 3 λογιστικὴ : γαστριμαργία Bk

science. » Sur l'action des démons par contact avec le corps, voir ch. 98 et 152, *Pensées* 16 et 33, etc. Le verbe ἐπιβουλεύειν est aussi employé de façon absolue dans le ch. 128 ; autre emploi dans la schol. 1 *ad Ps.* 141, 4 : « Nos ennemis conspirent (ἐπιβουλεύουσι) contre toutes les vertus. Dans le courage, ils cachent le piège (κρύπτουσι τὴν παγίδα) de la lâcheté, dans la continence, celui de la luxure, etc. » ~ Le conseil de 1 Jn 2, 15, attribué par erreur au Christ, est interprété de la même manière au ch. 153 ; sur cette citation, voir aussi plus loin ch. 166 et 183, *Lettres* 4 et 60 (éd. Frankenberg, p. 568, 19 et p. 610, 8-9), *Ant.* VII, 43 (éd. Frankenberg, p. 536, 23-24). Amour du monde, amour du plaisir (φιληδονία) et égoïsme

s'irrite pas. Mais le Christ aussi, en disant : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde^a », ne dit rien d'autre que : « N'aimez pas ce qui est susceptible de colère », car l'égoïsme, d'où partent les (passions) de la concupiscence et de l'irascibilité, est dit être le vice fondamental.

95

L'Écriture ne proscrit pas du tout ce qui a été donné par Dieu, par exemple le manger, le dormir, les richesses, etc., mais elle proscrit totalement ce qui est devenu excessif ou ce qui n'est pas donné par Dieu, évidemment la malice et l'ignorance.

96

L'irascibilité est l'état, la colère son mouvement et son exercice. A ceux qui disent que l'irascibilité, la concupiscence et la partie rationnelle sont mauvaises par nature, il répondait : « De même que nous tenons de Dieu la faculté naturelle de marcher et de travailler de nos mains, de même, quand il s'agit de l'irascibilité, de la concupiscence et de toutes les autres (facultés), ce n'est pas le donateur qui

(φιλαυτία) sont les différentes facettes d'un même mal, dans lequel s'enracinent toutes les autres passions.

95. Cf. *Bases* 10 : « La Parole de Dieu n'a pas interdit (ἐκώλυσε) de manger quelque chose » (*PG* 40, 1264 A 9-10). La création matérielle est bonne et un don de Dieu, seul l'excès est condamnable, voir le ch. 112, et aussi le ch. 130, où l'égoïsme est défini comme un attachement excessif de l'âme pour le corps.

— MAXIME IV, 66.

96. Sur la colère, voir *Pratique* 11. Les facultés de l'âme ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, le mal vient seulement d'un usage contre nature. Cf. *KG* III, 59 (grec) : « Si tout mal provient naturellement de la partie rationnelle, de la partie irascible ou de la partie concupiscible et s'il est possible de faire un bon ou un mauvais usage de ces facultés, c'est évidemment selon l'usage de ces parties que surviennent en nous les maux.

ἡμεῖς οἱ παρὰ φύσιν χρώμενοι· ἡμῖν γὰρ ὁ θυμὸς διὰ τὸ τοῖς δαίμοσιν ὀργίζεσθαι δέδοται καὶ ἡ ἐπιθυμία διὰ τὸ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν, τὸ δὲ λογιστικὸν
10 διὰ τὸ λογίζεσθαι ταῦτα καὶ διακρίνειν τὸ καλὸν ἐκ τοῦ κακοῦ.

4ζ'

Οὐκ ἔστιν ὀργίζεσθαι εἰ μὴ διὰ χρήματα ἢ βρώματα ἢ δόξαν ἢ τι τῶν ὁμοίων· δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι ἐπίσης ἁμαρτάνουσιν οἱ ἐφ' ἐνὶ τούτων κρατούμενοι· σκοπὸς γὰρ τῶν δαιμόνων ἵνα τυφλὸν τὸν νοῦν διὰ οἰασδήποτε
5 προφάσεως ποιήσωσι καὶ εὐχείρωτον εἰς κακὰ ἐπεισάξουσιν.

4η'

Οὐχ ἡ κακία τῶν δαιμόνων βλάπτει ἡμᾶς, ἀλλὰ τὰ σώματα· τῇ γὰρ ἐπαφῇ τοῦ σώματος αὐτῶν πρὸς τὸ ἡμέτερον ἀλλοιοῦται ἡ κρασις τοῦ ἡμετέρου σώματος, καὶ οὕτως ἐξίσταται ὁ νοῦς ἢ πτωματίζεται ἢ κυκλοῦται
5 τόδε τὸ μέλος, καὶ τὰ ἐξῆς.

97. 2 δόξαν : κενοδοξίαν Bk

Si il en est ainsi, rien de ce qui a été produit par Dieu n'est mauvais », ou encore *Pratique* 86 : « L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie concupiscible tend à la vertu, quand sa partie irascible lutte pour elle, et que sa partie rationnelle perçoit la contemplation des êtres. » En *Pensées* 17, le *thumos* et l'*épithumia* sont présentés comme de précieux auxiliaires de l'intellect. Sur l'idée que Dieu ne peut être considéré comme le responsable du mal, voir ch. 118.

97. Sur les trois pensées fondamentales et leur lien avec la colère, voir *Pensées* 1, et ici même ch. 57 (avec d'autres références en note). L'expression ἁμαρτάνειν ἐπίσης rappelle l'idée stoïcienne qu'il n'y a pas plus de degré dans le mal que dans le bien, et que tous les péchés sont égaux (*SVF* III, p. 141, n° 527 et 528). Quel que soit le péché commis, l'action démoniaque aboutit toujours au même résultat, perturber le fonctionnement de

est responsable, mais nous autres, qui en faisons un usage contre nature, car l'irascibilité nous a été donnée pour nous mettre en colère contre les démons, la concupiscence pour aimer la vertu et la vérité, la partie rationnelle pour réfléchir à ces questions et discerner le bien du mal. »

97

Il n'est pas possible de se mettre en colère pour autre chose que des richesses, des nourritures, de la gloire ou quelque chose de semblable. Mais il faut savoir que ceux qui sont vaincus dans une seule de ces choses commettent une faute égale, car le but des démons est de rendre aveugle l'intellect sous n'importe quel prétexte et de l'amener facilement au mal.

98

Ce n'est pas la malice des démons qui nous fait du tort, mais leurs corps, car lorsque leur corps touche le nôtre, la composition de notre corps est modifiée, et ainsi l'intellect sort de son état normal, est pris d'épilepsie, ou fait le tour du membre en question, etc.

l'intellect, voir *supra* ch. 94 où est employé le verbe τυφλοῦν. L'expression σκοπὸς τῶν δαιμόνων se retrouve en *Prière* 137. L'adjectif εὐχείρωτος, qui signifie au propre « facile à attraper », est à rapprocher de l'adjectif ἐδεπίβατος employé au ch. 131.

98. Autres dommages causés à l'intellect par les attaques démoniaques. Sur l'action des démons par contact de leur corps avec le nôtre, voir ch. 94 et 152. Les conséquences ne sont pas seulement physiques (modification de la *crâsis*), mais aussi intellectuelles : l'intellect est en proie au délire, aux convulsions et aux obsessions. Les ch. 73-74 de *Prière* (Migne 72-73) évoquent pareillement les visions illusoires provoquées dans l'esprit de celui qui prie par un démon qui touche le cerveau. Chez ÉVAGRE, le verbe ἐξιστάναι et le substantif correspondant ἐκστασις sont toujours pris en mauvaise part, voir *Pensées* 11 (li. 3) et 23 (li. 4 et 20), ainsi que *Pratique* 14 (texte et note).

40'

Ἀρετή ἐστὶ τὸ εὐλόγως καὶ κατὰ φύσιν τοῖς δεδομένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ μέσοις χρῆσασθαι, κακία δὲ τὸ παρὰ φύσιν αὐτοῖς χρᾶσθαι. Ὁ οὖν καλῶς αὐτοῖς χρησάμενος λήψεται τὴν ἐναποκειμένην ἐν αὐτοῖς ἀληθῆ γνῶσιν· ὁ δὲ κακῶς, ψευδῶς τὰς περὶ αὐτῶν ὑπολήφεται δόξας.

ρ'

Οὐκ ἔστι παραυτίκα ψάλλειν καὶ εὐχεσθαι ἀπερισπάστως· πολλῆς γὰρ προπαρασκευῆς δεῖται καὶ στερήσεως πάντων τῶν παθῶν, ἐπιθυμίας, θυμοῦ, κενοδοξίας καὶ τῶν λοιπῶν.

ρα'

Οὗτος μετανοεῖ ὁ ἀπαθὲς νόημα κτησάμενος ἀντικείμενον τῷ πρώτῳ [ἀντικειμένῳ] ἐμπαθεῖ νοήματι.

99. 2 δεομένοις Bk

100. 1 παραυτὰ Bk

101. 2 πρώτῳ ἀντικειμένῳ Bk : uel secludendum ἀντικειμένῳ uel scribendum πρώτως κειμένῳ

99. Chapitre établissant un lien très net entre vie morale et vie intellectuelle : à l'usage bon ou mauvais des objets correspond la possibilité d'en avoir une connaissance vraie ou fausse, voir de même le ch. 159, et aussi le ch. 125 (avec le supplément des Florilèges damascéniens). Le mot μέσος appartient au vocabulaire stoïcien et désigne tout ce qui est en soi indifférent et neutre, voir schol. 1 ad Ps. 15, 2 : « [...] Peut-être qu'il a appelé 'biens' les choses indifférentes (τὰ μέσα) dont le juste usage nous rend bons » ; même emploi de τὰ μέσα en *Pratique* 89 et de l'équivalent τὰ οὐδέτερα, « les choses neutres », dans la schol. 4 ad Ps. 37, 6. Évagre ne semble pas avoir utilisé le mot ἀδιάφορος. Au sujet de l'expression « la science véritable déposée dans les choses », voir ch. 105. Sur les fausses opinions, voir ch. 115.

— Lignes 1-2 : MAXIME IV, 91 (li. 1-2).

99

La vertu consiste à faire un usage raisonnable et conforme à la nature des choses indifférentes données par Dieu, la malice à en faire un usage contraire à la nature. Celui donc qui en aura fait un bon usage recevra la science véritable déposée en elles, mais celui qui en aura fait un mauvais usage concevra de fausses opinions à leur sujet.

100

Il n'est pas possible sur-le-champ de psalmodier et de prier sans distraction, car cela nécessite une longue préparation et la suppression de toutes les passions, concupiscentia, irascibilité, vaine gloire et autres.

101

Celui-là se repent qui a acquis une représentation impassible, opposée à la représentation passionnée précédente.

100. L'adverbe ἀπερισπάστως est commun aux deux verbes, comme le confirme le parallèle de *Pratique* 69 : « C'est une grande chose de prier sans distraction, mais c'en est une plus grande de psalmodier aussi sans distraction. » Pour le sens de l'expression « psalmodier sans distraction », voir schol. 1 ad Ps. 137, 1 : « 'Psalmodier en présence des anges', c'est psalmodier sans distraction, soit que la partie maîtresse de notre âme reçoive seulement les impressions données par les objets signifiés par le psaume, soit qu'elle ne reçoive aucune impression. » Psalmodie et prière sans distraction exigent une impassibilité plus ou moins grande.

101. Si l'on tient à conserver le mot ἀντικειμένῳ, on peut aussi corriger le texte ainsi : τῷ πρώτῳ κειμένῳ ἐμπαθεῖ νοήματι, « à la représentation passionnée placée en premier » ; cf. les expressions τῷ πρώτῳ τεθέντι λογισμῷ et τῶν πρότερον τεθέντων λογισμῶν de *Pensées* 7 (li. 4 et 14-15), chapitre traitant des pensées qui se coupent les unes les autres. La représentation impassible correspond à la simple représentation (ψιλὸν νόημα) évoquée ailleurs. Dans la lutte intérieure contre les pensées, il faut chasser les mauvaises pensées par les bonnes, parfois même chasser une mauvaise pensée par une autre mauvaise pensée, incompatible avec la première, voir *Pratique* 58 et *Pensées* 7.

ρβ'

Τριχῶς τρέπεται ὁ νοῦς, ἀπὸ κακίας ἐπ' ἀρετήν, καὶ ἀπὸ ἀρετῆς ἐπὶ γνῶσιν, καὶ ἀπὸ τῆς γνώσεως ἐπὶ τὴν εὐχήν.

ργ'

Τὸν αὐτὸν ζιζάνιον καὶ σίτον^a εἶπεν, οἶον ὅτε ἐδίωκεν ὁ Παῦλος^b ζιζάνιον ἦν· εἰ δὲ ἔτιλαν αὐτόν, ποταπὸν σίτον ἔτιλλον ἄν· ὁμοίως καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης^c καὶ οἱ ἐξῆς.

ρδ'

Ὁ Χριστὸς πρακτικῶν μὲν βασιλεὺς ἐστὶ, γνωστικῶν δὲ ἱερεὺς. Ὁ Χριστὸς τρισσῶς ἐπιφαίνεται κατὰ τὴν πρακτικὴν, πρῶτον μὲν τὴν κατ' ἐνέργειαν παύων ἁμαρτίαν, ἔπειτα τὴν κατὰ διάνοιαν, καὶ ἔτι μὴ ἑῶν
5 ἐγχρονίσαι τὰ νοήματα.

ρε'

Ἔστι τις κατάστασις τοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρώντος ἕως σταδίων πέντε ἢ δέκα, πολλὰ δὲ λανθάνει μετὰ τὸ τοῦ διαστήματος· ἐπὶ δὲ ἄλλος δεῖξῃ αὐτὰ αὐτῷ, ὄψεται πολλὰ. Οὕτως εἰσὶ μέτρα τινὰ τῆς ἀνθρωπίνης

103. a. cf. Mt 13, 24-30 b. cf. Ac 8, 3; 9, 1-2 c. cf. Mt 10, 3; Lc 5, 27

103. 2 ἔτιλαν : ἔτιλλαν Bk

104. 5 νοήματα : πάθη Bk

103. Matthieu le publicain, Paul le persécuteur et le bon larron sont les exemples habituellement choisis pour illustrer la conversion ; la venue du Christ a fait disparaître l'élément mauvais présent en eux et révélé leur vertu, voir schol. 13 *ad Prou.* 1, 26 (Matthieu et le larron), 355 *ad Prou.* 28, 28 (Matthieu), 5 *ad Ps.* 17, 8-9 (le larron, Matthieu et Paul). Le verbe τίλλειν provient de l'épisode des épis arrachés le jour du sabbat (Mt 12, 1

102

L'intellect effectue trois révolutions : de la malice à la vertu, de la vertu à la science, de la science à la prière.

103

Il a dit de la même personne qu'elle est ivraie et blé^a. Par exemple, lorsqu'il persécutait^b, Paul était de l'ivraie, mais s'ils l'avaient arraché, quel blé ils auraient arraché ! Pareillement pour Matthieu le publicain^c et les autres.

104

Le Christ est le roi des pratiques, et le prêtre des gnostiques. Le Christ se manifeste de trois manières dans la pratique : d'abord en faisant cesser le péché en acte, ensuite le (péché) en pensée, et enfin en ne laissant pas s'attarder les représentations.

105

Il y a un certain état de celui qui voit avec ses yeux jusqu'à cinq ou dix stades et à qui beaucoup de choses échappent dans l'intervalle, mais si un autre les lui montre, il en verra beaucoup. De même, il y a certaines limites

et synoptiques), et non de la parabole de l'ivraie et du bon grain, qui a le verbe ἐκριζοῦν.

104. Le verbe ἐπιφαίνεσθαι rappelle la fête de l'Épiphanie, dont le ch. 49 a donné une interprétation symbolique. Il semble qu'il manque le second volet annoncé au début : comment le Christ se manifeste dans la science. Les titres de « roi » et de « prêtre » figurent parmi les *épinotai* du Christ.

105. La contemplation physique accessible aux hommes a des limites, mais certains hommes d'exception peuvent, avec l'aide des anges, parvenir dès ici-bas à une connaissance plus complète et ainsi anticiper leur condition angélique future. A ces hommes ÉVAGRE applique le verset 25 du *Psaume* 77 : « L'homme a mangé le pain des anges », voir schol. 103 *ad*

- 5 καταστάσεως πρὸς τὸ γινῶναι τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν· ἐπὶ δὲ τύχη ἀγγελικῆς βοήθειας, ὄψεται τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον, καίπερ <μη> πεφυκότα ὑπὸ ἀνθρωπίνης καταστάσεως καταλαμβάνεσθαι.

ρς'

Δύο εἰσὶ δικαιοσύναι, ἡ μὲν κατὰ διάνοιαν, ἡ δὲ κατ' ἐνέργειαν· καὶ τὴν μὲν κατ' ἐνέργειαν ἀνθρώποις χρεωστούμεν, τὴν δὲ κατὰ διάνοιαν τῷ θεῷ· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁμοίως ἔχει.

ρζ'

Γυναῖκες ἀλλόφυλοι αἱ χεῖρισται ἔξεις, ἐξ ὧν γεννῶνται τέκνα ἀλλότρια, τουτέστιν αἱ κατ' ἐνέργειαν κακίαι, δαιμόνων γεννήματα· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου «ὁ ἐκβάλλων γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ»^a.

107. a. Pr 18, 22a

105. 7 μὴ addidi

Prou. 9, 2 et *KG I*, 23. Seuls les anges ont une connaissance complète des créatures qui leur sont inférieures : à *KG I*, 23 ajouter *Gnostique* 16 et 40. ~ L'expression « la connaissance de la vérité présente dans les êtres », qui qualifie la contemplation physique, provient des définitions traditionnelles de la philosophie ou de la sagesse, telles qu'on les enseignait à l'école ; celle-ci est avec d'autres aussi attribuée à Pythagore ; voir par exemple NICOMACHE DE GÉRASA, *Introduction arithmétique*, Livre I, 1, 2 : « Et cette sagesse, (Pythagore) la définissait comme 'la science de la vérité qui est dans les êtres' (ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας) » (trad. J. Bertier, Paris 1978, p. 53), ou encore JAMBLIQUE : « C'est (Pythagore) donc qui le premier a employé le nom de 'philosophie', et il disait que c'était 'un désir de sagesse' et, pour ainsi dire, 'un amour de la sagesse', tandis que par sagesse il entendait la 'science de la vérité présente dans les êtres' (ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας) » (*Vie de Pythagore* 159 ; trad. L. Brisson - A.-Ph. Segonds, Paris 1996, p. 89). On trouve des formules équivalentes dans les ch. 35 (τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθοῦς γνώσεως) et 99 (τὴν ἐναποκειμένην ἐν αὐτοῖς ἀληθῆ γνώσιν). C'est encore une for-

imposées à l'état humain pour la connaissance de la vérité présente dans les êtres, mais s'il obtient l'aide angélique, il verra ce qui dépasse l'homme, bien que normalement cela ne puisse pas être compris par l'état humain.

106

Il y a deux justices, l'une en pensée, l'autre en acte. Nous devons aux hommes la justice en acte, et à Dieu celle qui est en pensée. Et pour les autres vertus, il en va de même.

107

Les femmes étrangères, ce sont les états mauvais, desquels sont engendrés les enfants étrangers, c'est-à-dire les vices en action, rejetons des démons. Et à l'inverse, « Celui qui chasse une femme bonne chasse le bien^a. »

mule de ce genre qui devait figurer en *Gnostique* 49, dont le grec est perdu : « (Le but) de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres. » Cette définition traditionnelle sous-tend ainsi toute la conception évagienne de la *physikè*. On en trouve un écho chez CLÉM. ALEX., *Strom.* VIII, 22, 4 (éd. O. Stählin, *GCS* 17, Berlin 1970, p. 94) ou chez GRÉG. NYSS., *Sur la virginité* VI, 2 (*SC* 119, p. 348-349, li. 36-37).

107. L'expression γυναῖκες ἀλλόφυλοι n'apparaît pas comme telle dans la Septante, mais résulte d'un amalgame entre des expressions bibliques apparentées : « filles des Philistins » (θυγατέρες τῶν ἀλλοφύλων), cf. Jg 14, 1, 2 ; 2 S 1, 20 ; Ez 16, 27, 57 et « femmes étrangères » (γυναῖκες ἀλλότρια), cf. 3 R 11, 1, 4, 7 ; 2 Esd 10, 2, 11, 14, etc. Au singulier, la femme étrangère (ἀλλότρια) désigne dans les *Proverbes* la prostituée (Pr 5, 20 ; 7, 5 ; 23, 33). L'expression τέκνα ἀλλότρια apparaît une fois, en Os 5, 7. Cf. schol. 83 *ad Prou.* 6, 29 : « Il appelle 'femme mariée' la malice, car son mari est le diable qui lui donne des enfants illégitimes. Et dans les Évangiles, le Sauveur dit aux juifs : 'Vous êtes issus du diable, votre père' [Jn 8, 44] », ou schol. 20 *ad Ps.* 105, 39 : « L'âme se prostitue quand elle reçoit ses semences de la puissance adverse et qu'elle donne naissance à des enfants mauvais (τέκνα πονηρά) » ; voir aussi schol. 7 *ad Ps.* 26, 9-10. Dans la schol. 187 *ad Prou.* 18, 22, la « femme bonne » est interprétée de la sagesse.

ρη'

Τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων συγκέκραται· ἐπὶ οὖν ἐν τούτων πλεονάσει, ἀλλοιοῦται ἢ κρᾶσις. Ἡ δὲ κατάστασις τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν ἀρετῶν· ἐπικρατούσης γὰρ τῆς ἀρετῆς, οἷον πραότητος, πραῶς λέγεται, 5 ἀνδρείας δὲ ἀνδρείος, καὶ τὰ ἐξῆς.

ρθ'

Λέγεται ὁ θεὸς φοβερός εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὡς θανασίμου θηρίου ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ ζωὴ^a καὶ αὐτοαγαθότης. Πῶς οὖν <ἄν> φοβηθῆμεν φῶς ἢ ζωὴν ἢ ἀλήθειαν ἢ ἀνάστασιν^b; πῶς οὖν δεῖ φοβεῖσθαι ἡμᾶς; ὡςπερ ἕαν τις ἦ ἐπὶ ὑψηλὸν 5 παλάτιον ἢ οἶκον, οὐ τὸν οἶκον φοβεῖται ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐξ αὐτοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν φοβεῖσθαι οὐ τὸν θεὸν ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς ἐκεῖνης.

109. a. cf. Jn 1, 4-5; 8, 12 b. cf. Jn 1, 4-5; 8, 12; 11, 25; 14, 6

108. 2 ἐν : ἐκ Bk

109. Adest etiam in Flor (F2) quae praebent textum paulum disrepantem.

3 καὶ ζωὴ καὶ αὐτοαγαθότης Bk : καὶ τὰ ἐξῆς Flor || 3-4 ἄν φοβηθῆμεν : φοβηθῶμεν Flor || 4-5 πῶς — ἡμᾶς om. Flor || 5 ὡςπερ Bk : ὡς Flor || 6 παλάτιον Bk : ὄρος Flor || οἶκον¹ + καὶ λέγεται φοβεῖσθαι αὐτὰ Flor || τὸν οἶκον Bk : τὸ ὄρος Flor || 7 ἐξ om. Flor || αὐτοῦ Flor : αὐτῶν Bk || οὕτως Bk : τοῖνον Flor || 7-8 ὀφείλομεν φοβεῖσθαι Bk : φοβοῦμεθα Flor || 8 οὐ om. Flor || ἀλλὰ τὸ Bk : φοβοῦμενοι Flor || ἐκ om. Flor || 9 ἐκεῖνης Bk : καὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως Flor

108. Les vertus sont à l'âme ce que les quatre éléments matériels sont au corps, mais leur déséquilibre n'a pas les mêmes conséquences. Dans le cas de l'âme, la prédominance d'une vertu sur les autres sert simplement de principe de dénomination. Les vertueux sont en effet désignés par la vertu dominante, cf. schol. 4 ad Ps. 51, 10 : « [...] de la même façon, nous disons que Job était courageux, Joseph chaste, etc., en les nommant à

108

Le corps est composé des quatre éléments : quand donc l'un d'eux devient excessif, (sa) composition est modifiée ; mais l'état de l'âme (est composé) des vertus : quand en effet une vertu prédomine, par exemple la douceur, on est appelé doux, quand c'est le courage, courageux, etc.

109

Il est dit que Dieu est redoutable, mais il n'inspire pas la même crainte qu'une bête venimeuse ou un homme cruel, car Dieu est lumière, vie^a et bonté en soi. Comment alors craindrions-nous la lumière, la vie, la vérité ou la résurrection^b ? Comment devons-nous craindre alors ? Si quelqu'un est sur un palais ou une maison d'une certaine hauteur, il ne craint pas la maison, mais d'en tomber ; de la même façon, nous aussi, nous devons craindre non pas Dieu, mais de tomber de la lumière et de cette vie-là.

partir de la vertu prédominante (ἀπὸ τῆς ἐπικρατούσης ἀρετῆς ὀνομάζοντες αὐτούς) ». Sur le principe de « dénomination par prédominance », ses origines et ses diverses applications, voir P. HADOT, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », dans Plotin, Porphyre. *Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, p. 143-145.

109. L'adjectif φοβερός est appliqué par la Septante de nombreuses fois à Dieu lui-même, à son nom ou à ses œuvres (voir par ex. Ps 46, 3; 65, 5; 75, 8, etc.). Même idée chez CLÉM. ALEX., *Strom.* II, 40, 2 : « On ne craint pas Dieu, mais on craint de le perdre (τὸ ἀποπεσεῖν τοῦ θεοῦ) », et plus loin 53, 4 : « mais non pas comme je crains une bête féroce et la hais [...] » (SC 38, p. 65 et 77). Cette forme supérieure de crainte est le propre des parfaits ; cf. le développement de DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* 47 : « Car il craint et il garde la volonté de Dieu, non plus à cause des coups, ni pour éviter le châtement, mais parce qu'ayant goûté la douceur d'être avec Dieu, comme nous l'avons dit, il redoute de la perdre (φοβεῖται μὴ ἐκπέση αὐτῆς), il redoute d'en être privé » (trad. Regnault – de Préville, SC 92, p. 220-222). L'adjectif θανάσιμος s'applique plus particulièrement aux serpents venimeux (pour ce sens, voir aussi Mc 16, 18) ; comparer θηρία ἰοβόλα en *Pratique* 11 et ἰοβόλα καὶ σαρκοβόρα θηρία en *Pratique* 54.

ρι'

Ὁ πλούσιον τιμῶν διὰ τὸ εἶναι πλούσιον τὸν πλοῦτον τιμᾶ, ὡσπερ <τὴν> ιατρικὴν ὁ τὸν ιατρόν· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου ὁ πτωχὸν ἐξουθενῶν· καὶ ἐπὶ δικαίου καὶ σοφοῦ καὶ τὰ ἐξῆς.

ρια'

Τότε γνώση ὅτι ἀφῆκέ σοι κύριος τὰς ἀμαρτίας σου, ὅταν ἀπάθειάν σοι χαρίσῃται.

ριβ'

Ὁὐ τὸ ἔχειν πράγματα βλάπτει ἡμᾶς, ἀλλὰ τὸ ἐμπαθῶς ἔχειν· πλεονάσασα γὰρ ἡ τοῦ ἀγροῦ μέριμνα^a καὶ ἡ πρὸς τὴν γυναῖκα ἀγάπη^b ἀλλοτριούς τῆς γνώσεως ἡμᾶς ποιεῖ. Οἱ οὖν ἅγιοι γυναῖκας ἔχοντες καὶ
5 πλοῦτον οὐδὲν ἐβλάβησαν, καὶ γὰρ ὁ Ἰὼβ τὰ τέκνα ἀπολέσας ἐφιλοσόφει καὶ τοὺς φίλους διωρθοῦτο, ἅτε πάθη μὴ ἔχων.

ριγ'

Ψυχὴ ψυχῇ ὁμοούσιον καὶ σῶμα σώματι, ἡ δὲ κρᾶσις οὐχ ἡ αὐτῆ, τοῦτο δὲ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοῦ

112. a. cf. Lc 14, 18 b. cf. Lc 14, 20

110. 2 τὴν addidi

112. 4 ἔχοντας Bk^{ac}

113. 1 ψυχῆ: ψυχῆς Bk || σώματι: σώματος Bk

111. Voir ch. 32.

112. Idée déjà suggérée au ch. 95. Les biens matériels sont indifférents, seuls le mauvais usage et l'attachement excessif sont condamnables. C'est précisément cet attachement excessif qui a empêché les invités de la parabole évangélique de participer au repas nuptial, considéré comme un symbole de la science, voir *Pensées* 22, li. 12-20. Les saints sont ceux de

110

Celui qui honore le riche parce qu'il est riche honore la richesse, comme (il honore) la médecine celui qui (honore) le médecin. Et inversement, celui qui méprise le pauvre ; de même pour le juste et le sage, etc.

111

Tu sauras alors que le Seigneur t'a remis tes péchés, quand il te fera don de l'impassibilité.

112

Ce n'est pas la possession des objets qui nous fait du tort, mais leur possession passionnée, car lorsque le souci d'un champ^a et l'amour pour une épouse^b sont devenus excessifs, ils nous rendent étrangers à la science. Les saints, qui avaient des épouses et du bien, n'ont donc subi aucun tort, et en effet Job, qui avait perdu ses enfants, philosophait et corrigeait ses amis, parce qu'il n'avait pas de passions.

113

Une âme est consubstantielle à une âme, et un corps à un corps, mais la composition n'est pas la même : cela est venu

l'Ancien Testament. Il a déjà été dit au ch. 72 que Joseph avait engendré sans passions. Le cas de Job est emblématique : son impassibilité est telle qu'il est insensible aussi bien à la possession qu'à la privation. Les mots ἐφιλοσόφει καὶ τοὺς φίλους διωρθοῦτο renvoient aux longues réponses qu'il fait aux discours de ses trois amis, Éliphas, Baldad et Sophar. Ce faisant, Job devient une figure du gnostique. Sur les possessions, voir aussi la fin du ch. 60.

113. Le chapitre ne s'attarde pas sur l'aspect physique et cosmologique de la question – à la suite de la chute, des combinaisons différentes ont donné naissance à plusieurs ordres de créatures : anges, hommes, démons, voir *KG* I, 68 –, mais s'intéresse davantage à l'aspect moral, comme dans le ch. 108. La prédominance d'une vertu sur les autres

δημιουργοῦ γέγονεν· ἡ γὰρ κρᾶσις κατὰ πλεονασμὸν τῶν στοιχείων ἢ κατ' ἔλλειψιν γίνεται, τῆσδε ἢ τῆσδε τῆς ἀρετῆς· διὸ καὶ πολλοὶ μακαρισμοί^a, ἐπεὶ καὶ πολλαὶ καταστάσεις· μακάριοι οὖν οἱ τοιάνδε κατάστασιν ἔχοντες, ὅτι τοιόνδε χάρισμα ἢ τοιάνδε χάριν λήφονται.

ριδ'

Πᾶς νοῦς <οὐ> καθὸ νοῦς ἐστὶν υἱὸς θεοῦ, ἀλλὰ καθὸ κατὰ τὴν γνῶσιν πεποιῶται τοῦ θεοῦ· κατὰ γὰρ τὴν γνῶσιν εἴωθε μόνον ἀλλήλοις συνάπτεσθαι τὰ ἀσώματα.

ριε'

Σῶμα καθαρὸν, τὸ μηδὲν κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτάνον· νοῦς δὲ καθαρὸς, ἐν μὲν πρακτικῇ <ὁ> μὴ ἔχων ἐμπαθῆ νοήματα, κατὰ δὲ θεωρίαν ὁ μηδὲν ψευδὲς δόγμα ἔχων καὶ μηδὲν ἀγνοῶν.

113. a. cf. Mt 5, 3-10

114. 1 οὐ addidi || υἱὸς : οἶος (sic) Bk

115. Adest etiam in Def (sigma 100).

1 καθαρὸν + ἐστὶ Def || μηδὲν ... ἀμαρτάνον Bk : μηδὲν φαῦλον ... πρᾶττον Def || 2 μὲν om. Def || ὁ Def : om. Bk || 4 καὶ + δεῦτερον ὁ Def

produit une pluralité d'états moraux qui explique la pluralité des béatitudes du Discours sur la montagne (au nombre de huit chez *Matthieu*). La dernière phrase fournit en quelque sorte la matrice dans laquelle elles ont toutes été formées. La notion de libre arbitre est rendue par l'expression stoïcienne τὸ ἐφ' ἡμῖν, une expression familière à ÉVAGRE, voir schol. 15 *ad Prou.* 1, 30, avec les références en note ; même emploi substantivé au ch. 149.

114. Le titre de « fils de Dieu » donné à l'intellect ne tient pas à sa nature incorporelle, mais à sa capacité à recevoir la science de Dieu. L'union entre les incorporels (Dieu et l'intellect) se réalise en effet dans la science. Même idée en *KG VI*, 73 : « Ce n'est pas parce que l'intellect est incorporel qu'il est à la ressemblance de Dieu, mais c'est parce qu'il a été

du créateur à la suite de notre libre arbitre. La composition varie en effet selon l'abondance ou le manque des éléments, de telle ou telle vertu. C'est pourquoi il y a plusieurs béatitudes^a, puisqu'il y a aussi plusieurs états. Bienheureux donc ceux qui ont tel état, parce qu'ils recevront tel charisme ou telle grâce !

114

Tout intellect est fils de Dieu, <non pas> en tant qu'intellect, mais en tant qu'il est qualifié dans la science de Dieu, car c'est dans la science seulement que les incorporels sont habituellement unis les uns aux autres.

115

Le corps pur, c'est celui qui en rien ne pèche en action. L'intellect pur : dans la pratique, celui qui n'a pas de représentations passionnées, mais dans la contemplation, celui qui en rien n'a de fausse doctrine et en rien n'est ignorant.

fait susceptible de lui. » Comparer la fin avec *Pratique* 56, où il est cette fois question de l'union des hommes avec les anges : « [...] la science, qui seule a coutume de nous unir (συνάπτειν ... εἴωθεν) aux puissances saintes, puisque l'union entre les incorporels (ἢ τῶν ἀσωμάτων συνάφεια) résulte naturellement d'une disposition semblable. » Le verbe ποιῶν, qui exprime la qualité (ποιότης), apparaît à plusieurs reprises chez ÉVAGRE, voir des expressions comme τῆ σοφία ποιῶνται en *KG VI*, 51 ou bien τοῖς τῆς σοφίας ποιούμενος θεωρήμασιν dans la schol. 30 *ad Prou.* 3, 15 (avec d'autres références en note).

115. Noter l'insistance sur μηδέν. L'erreur est le péché du gnostique, comme il est dit en *Gnostique* 43 : « Le péché du gnostique est la science fausse des objets eux-mêmes et de leur contemplation. » Sur les conceptions (ὑπολήψεις) ou les doctrines (δόγματα, δόξαι) erronées, voir ici-même ch. 99, *Gnostique* 42, *KG IV*, 25 et V, 38, schol. 344 *ad Prou.* 28, 7. Le passage de l'erreur à l'ignorance est souligné par l'adverbe δεῦτερον dans le texte des Définitions et le parallèle maximien.

— Ligne 1 : MAXIME III, 36 ; li. 2-4 : MAXIME III, 34 (li. 1-2).

ρις'

Ὁ ἔξω ἄνθρωπος μοναχὸς ὢν οὐ μοιχεύει, οὐ πλεονεκτεῖ, οὐ δέρει τινά, οὐκ ὀργίζεται· ὡσαύτως καὶ ὁ ἔσω εἰ μόνος εἶη οὐ μοιχεύει οὐδὲ μάχεται· ἐὰν γὰρ γυνή ἢ χρυσὸς μετὰ τοῦ ἔξω εὐρεθῆ, ὑπὸ ἀνθρώπων καταλαμβάνεται· οἱ δὲ ἄγγελοι τὸν ἔσω εὐρίσκουσιν ἢ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς βλέπει αὐτόν.

ρις'

Ἐἴ τις τὸν ἐν ἑαυτῷ δαίμονα ἐξέβαλεν, τοῦτον οἱ δαίμονες φοβοῦνται, ὡς οἱ πατέρες λέγουσι, καὶ ὁ τὰ ἐν ἑαυτῷ πάθη νικήσας, τούτου καὶ ὁ λόγος τοὺς ἐμπαθεῖς καταλύσσει· εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου.

ριή'

Εἰ τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων κακία εἰσίν, ὁ τοιοῦτον τὸν νοῦν κατασκευάσας αἴτιος, καὶ εἰ τὰ πράγματα κακία ἦσαν, ὁ δημιουργήσας αὐτὰ αὐτὸς ἂν εἶη αἴτιος· ἀλλ' οὔτε τὰ νοήματα οὔτε τὰ πράγματα

116. 3 μάχεται : μοιχᾶται Bk

116. Distinction identique à celle des ch. 58 et 86. L'homme intérieur, c'est-à-dire l'intellect, est sous la surveillance des anges et le regard de Dieu. Ici, μόνος doit être compris dans le sens de la locution κατὰ μόνος. Sur le couple μοιχεύειν/μάχεσθαι, voir le parallèle de *Pensées* 2 (li. 16-19) qui a permis de corriger le texte du manuscrit : « C'est en effet à cause du trouble de ces puissances (à savoir les parties irascible et concupiscible) que l'intellect commet en esprit adultère et violence (μοιχεύει καὶ μάχεται), devenu incapable de recevoir l'image du Dieu qui lui a imposé sa loi. »

117. La référence aux Pères est vague, mais on peut penser à certains passages de la *Vie d'Antoine* dans lesquels ATHANASE évoque la crainte des démons à l'égard d'Antoine (voir par ex. ch. 6, SC 400, p. 146-149). Le verbe καταλύσσειν, qui signifie au propre « piquer », est lié au sentiment de componction (κατάλυσις) qui touche le pécheur repentant. ÉVAGRE, qui utilise le substantif à trois reprises (*Pratique* 57, *Prière* 43 [Migne 42] et

116

L'homme extérieur, s'il est moine, ne commet pas d'adultère, ne cherche pas à avoir plus, ne maltraite personne, ne se met pas en colère. De même l'(homme) intérieur, s'il est à soi seul, ne commet ni adultère ni violence. En effet, si on trouve une femme ou de l'or avec l'(homme) extérieur, ce sont des hommes qui se saisissent de lui, mais l'(homme) intérieur, ce sont les anges qui le découvrent ou aussi Dieu lui-même qui le voit.

117

Si quelqu'un a chassé le démon qui est en lui, les démons le craignent, comme disent les Pères, et celui qui a vaincu les passions qui sont en lui, sa parole aussi invite à la componction les passionnés. S'il en est ainsi, l'inverse est également vrai.

118

Si les représentations des objets sont le mal, celui qui a fabriqué l'intellect d'une telle façon est responsable, et si les objets étaient le mal, celui qui les a créés serait lui-même responsable. Mais ni les représentations ni les objets

schol. 11 *ad Ps.* 29, 13), est le témoin de l'évolution sémantique du mot et de son adoption par le monde monastique ; sur le sujet, voir M. HARL, « Les origines grecques du mot et de la notion de 'componction' dans la Septante et chez ses commentateurs », dans *La langue de Japhet*, Paris 1992, p. 77-95.

118. La création incorporelle et la création corporelle sont bonnes, et le mal ne peut être imputé au créateur (voir *supra* ch. 96). Le thème platonicien du θεὸς ἀναίτιος (voir PLATON, *République* II, 379, b 15 – c 7 ; X, 617 e ; *Timée* 42 d 2-4) a été souvent repris, voir par ex. PHILON, *De opificio mundi* 75, *Quaestiones in Genesim* I, 100 ; CLÉM. ALEX., *Strom.* V, 136, 4 (SC 278, p. 240-241). BASILE DE CÉSARÉE a consacré au sujet un traité entier, le *Quod deus non est auctor malorum* (PG 31, 329-353). Sur le libre arbitre, voir ici même ch. 113, 149 et 165.

5 κακία εἰσι δηλονότι, ἀλλ' ἡ κίνησις τοῦ αὐτεξουσίου ἢ πρὸς τὰ χεῖρονα.

ριβ'

Εἰ ἔστι κακίας ὑπόστασις, ἔστι καὶ ἀρετῆς· αὐταὶ δὲ ἐν λογικῇ ψυχῇ πεφύκασι γίνεσθαι, ἅμα δὲ εἰδέναι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.

ρκ'

Ἐνδέχεται, ἔτι ἀκαθάρτων οὐσῶν τῶν ψυχῶν, ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ· ἐν δὲ τῷ μέλλοντι ἀδύνατον, εἴπερ ἀληθὲς τὸ « οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως οὐ ἀποδώσεις τὸν ἔσχατον κοδράντην^a. »

ρκα'

Ὁ προσάγων ἀμαρτωλὸν τῇ ἀρετῇ ἔριφον^a προσφέρει, ὁ δὲ γε καθαρὰν ψυχὴν τῇ γνώσει ἄρνον^a προσφέρει.

120. a. Mt 5, 26

121. a. cf. Lv 1, 10

119. 2 εἰδέναι : fortasse scribendum εἶναι

120. 2 ἐκ τούτου τοῦ κόσμου Bk

121. Adest etiam in Syr (S4).

2 τῇ γνώσει Syr : τὴν γνώσιν Bk || ἄρνον Syr : ἔριφον Bk || 2-3 προσφέρει om. Syr

119. La contradiction avec les ch. 35-36 affirmant le caractère non-substantiel du mal n'est qu'apparente, car le mal comme la vertu ne sont pas dans des objets mais dans l'âme. Le principe de non-simultanéité des contraires est énoncé par ARISTOTE, *Cat.* 5 b 34 – 6 a 11 ; il se retrouve chez ÉVAGRE en *Pratique* 18 : Ὡς ζωὴν καὶ θάνατον ἅμα συμβῆναι τῷ αὐτῷ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν, « Que la mort et la vie arrivent au même individu en même temps fait partie des choses qu'on ne peut admettre. » Le verbe εἰδέναι constitue ici une difficulté d'interprétation, sauf si on lui accorde le sens « biblique » d'expérimenter, voir schol. 8 bis *ad Ps.* 34, 11 : « Maintenant, j'appelle connaissance l'expérience, car l'expérience est

ne sont le mal, évidemment, mais c'est le mouvement du libre arbitre vers le pire.

119

S'il y a une substance de la malice, il y en a aussi une de la vertu. Elles existent naturellement dans l'âme raisonnable, mais il est impossible de les connaître en même temps.

120

Il peut arriver qu'étant encore impures les âmes soient déliées des corps en ce monde, mais dans le monde à venir ce sera impossible, si cette parole dit vrai : « Tu ne sortiras pas de là, tant que tu n'auras pas acquitté le dernier quart d'as^a. »

121

Celui qui amène un pécheur à la vertu offre un chevreau^a, mais celui qui (amène) une âme pure à la science offre un agneau^a.

aussi appelée connaissance ; 'Adam, est-il dit, connut Ève sa femme' [Gn 4, 1]. »

120. Ici-bas, le changement d'état (mort physique) peut intervenir avant la purification complète de l'âme (on pourra alors parler de mort prématurée, voir schol. 63 *ad Eccl.* 7, 16-18 et 57 *ad Prou.* 5, 5) ; dans l'autre monde, la purification complète précèdera nécessairement le changement d'état (retour à la condition originelle). Dans le système métaphysique d'Évagre, le monde à venir représente le premier temps de l'eschatologie, au cours duquel la malice et l'ignorance disparaîtront complètement. Le texte de Mt 5, 26, est utilisé dans le même contexte en *KG* IV, 34 : « Il n'est pas possible dans le siècle à venir que quelqu'un s'échappe de sa propre prison, car il est dit qu'on ne sortira pas de là, tant qu'on n'aura pas déposé le dernier quart d'as, ce qui est une souffrance minime » (grec Géhin², p. 64, corrigé par la version syriaque S²).

121. Interprétation des prescriptions concernant l'holocauste de petit bétail dans le *Lévitique*.

ρκβ'

Ἄσα ἡ φύσις συνέζευξε^a, ταῦτα μόνον ἔνεκα τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀποζεύγνυται, οἶον γυνὴ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ υἱὸς καὶ θυγάτηρ^b καὶ τὰ ἐξῆς.

ρκγ'

Εἰ μέλλεις τὸν θεὸν ἰδεῖν, <ἦ> ἐν τῇ σωματικῇ κτίσει ἴδοις αὐτόν – « ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται^a » – ἢ ἐν τῇ ἀσωμάτῳ ἢ αὐτὸν καθ' αὐτόν· ὁ οὖν λέγων μέρος θεοῦ
5. βλέπειν, οὗτος μερίζει τὸν θεόν, ἀκατάληπτον καὶ καταληπτόν <αὐτόν> ὀνομάζων.

ρκδ'

Ἡ σανὶς οὐκ ἔοικε τῷ βασιλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῶν χρωμάτων δέχεται εἰκόνα βασιλέως ἢ εἰκόνα λέοντος· οὕτως καὶ ὁ νοῦς διὰ πράξεως καὶ γνώσεως γίνεται

122. a. cf. Mt 19, 6 (?) b. cf. Mt 10, 35.37 ; Lc 14, 26

123. a. Sg 13, 5

122. 1 Ὅσους Bk

123. 1 μέλοις Bk || ἦ addidi || 5-6 καταληπτόν : ἀκατάληπτον Bk || 6 αὐτόν addidi

122. Seule la recherche de la science de Dieu autorise à rompre les liens établis par la nature, voir ch. 112, avec l'allusion à la parabole des invités au repas de noces (Lc 14, 15-24). Cela concerne au premier chef les moines, qui doivent quitter leur famille pour assurer leur salut. La *Lettre* 55 indique, de façon paradoxale, que cette rupture n'a en définitive rien d'extraordinaire, puisque les païens eux-mêmes n'ont pas hésité à faire de même pour une mauvaise cause : « Ne crois pas que ce soit une grande chose d'abandonner ceux de sa famille pour la science de Dieu, car beaucoup de ceux qui ont cru aux idoles 'ont immolé leurs fils et leurs filles aux démons' [Ps 105, 37] » (éd. Frankenberg, p. 602, 30-31). L'expression τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἔνεκεν, très fréquente chez ÉVAGRE, invite à ne jamais

122

Tout ce que la nature a uni en couples^a n'est désuni qu'en vue de la science de Dieu, par exemple la femme de son mari, le fils et la fille^b, etc.

123

Si tu dois voir Dieu, tu pourras le voir soit dans la création corporelle – car « à partir de la grandeur et de la beauté des créatures on contemple par analogie l'auteur de l'ouvrage^a » –, soit dans la (création) incorporelle, soit en lui-même. Celui donc qui dit voir une partie de Dieu, celui-là partage Dieu, en le nommant incompréhensible et compréhensible.

124

La tablette ne ressemble pas au roi, mais par les couleurs reçoit l'image d'un roi ou celle d'un lion. De même l'intellect devient par la pratique et la science « à l'image du

perdre de vue l'objectif ultime, voir par ex. *KG* I, 50 et 78 ; III, 36 ; IV, 12 et 72.

123. Trois degrés dans la connaissance de Dieu : à partir des corps, à partir des incorporels et en lui-même (voir schol. 3 *ad Ps.* 138, 7). Pour les deux premiers degrés, cf. *KG* IV, 11. Un schéma plus étendu, à cinq termes, ajoute la connaissance de la providence et du jugement, voir par ex. *KG* I, 27 et schol. 2 *ad Prou.* 1, 1. Le passage de Sg 13, 5 est toujours cité à propos de la physique, qui n'apporte encore qu'une connaissance indirecte et analogique de Dieu, voir schol. 7 *ad Ps.* 17, 12 (qui lui associe Rm 1, 20) et *Lettre sur la foi* 12, 39-40. La remarque finale a déjà été faite à la fin du ch. 19.

124. Voir ch. 23. A la pratique et à la science s'opposent la malice et l'ignorance. Les deux premières contribuent à former l'image de l'homme céleste, à la ressemblance du Christ, et les deux autres l'image de l'homme terrestre.

– Cf. MAXIME II, 79.

5 « κατ' εικόνα τοῦ κτίσαντος^a »· καὶ ὁ μὴ φορῶν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ^b διὰ κακίας καὶ ἀγνοίας.

<ρκεδ' bis>

Εἰ φυσικῶς κατ' εἰκόνα θεοῦ ἦν ἄνθρωπος, οὐκ ἂν ἔλεγεν ὁ ἀπόστολος· ἵνα γένησθε « κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος^a ». Οὐκοῦν προαιρετὸν τὸ κατ' εἰκόνα, ἐπειδὴ καὶ τὸ φορεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ^b.

ρκε'

Ὁ καθαρὸς νοῦς πέφυκε θεωρεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ ὁ θεὸς τούτῳ πέφυκεν ἐμφανίζεσθαι. Ὅσοι οὖν περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐσφάλησαν^a, παρὰ τὸ κακῶς βιώσαι ἐσφάλησαν· δεῖ οὖν ἡμᾶς τούτου ἐπιμελεῖσθαι.

ρκες'

Ὁ νοῦς νοήμασιν ὑπόκειται, τὸ δὲ σῶμα κράσει καὶ σχήμασι καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ ὡσπερ ἀδύνατον τὸ σῶμα ὑποκεῖσθαι νοήμασιν, οὕτως ἀδύνατον τὸν εὐχόμενον νοῦν κρατεῖσθαι τοῖς τοῦ σώματος ιδιώμασιν.

124. a. Col 3, 10 b. cf. 1 Co 15, 49

124 bis. a. Col 3, 10 b. cf. 1 Co 15, 49

125. a. cf. 2 Tm 2, 18

124. Adest etiam in Syr (S6).

4 κατ' εἰκόνα Bk : εἰκῶν Syr

124 bis. 3 προαιρετικὸν Bk || 4 φορούμενον Bk || ἡ εἰκῶν Bk

125. Adest etiam in Flor (F3) quae praebent textum ampliorem.

4 δεῖ — ἐπιμελεῖσθαι Bk : om. Flor

126. 3 τὸν : τὴν Bk

124 bis. Chapitre non numéroté, complétant le précédent. L'image n'est pas donnée au départ et son acquisition réclame un acte de la

créateur^a » ; et celui qui ne porte pas l'image du céleste porte l'image du terrestre^b, par sa malice et son ignorance.

<124 bis>

Si l'homme était naturellement à l'image de Dieu, l'Apôtre ne dirait pas : « Puissiez-vous devenir 'à l'image du créateur^a'. » Par conséquent le « à l'image » relève d'un libre choix, tout comme le « porter l'image du terrestre^b ».

125

L'intellect pur contemple naturellement la vérité, et Dieu se manifeste naturellement à lui. Tous ceux donc qui ont achoppé sur la vérité^a ont achoppé du fait d'une vie mauvaise. Il nous faut donc y prendre garde.

126

L'intellect est le support des représentations, le corps celui des compositions, des figures, etc. Et de même qu'il est impossible que le corps serve de support aux représentations, de même il est impossible que l'intellect en prière soit dominé par les propriétés du corps.

volonté. Le chapitre ne s'inscrit donc pas dans la problématique habituelle de l'image et de la ressemblance, fondée sur Gn 1, 26, et dont BASILE DE CÉSARÉE est un bon représentant, voir par ex. *Sur l'origine de l'homme* I, 16 : « Nous possédons (l'image) par la création, nous acquérons (la ressemblance) par la volonté » (SC 160, p. 206).

125. Quand il est pur, l'intellect retrouve son fonctionnement naturel. La contemplation de la vérité se situe au niveau de la physique (cf. la définition du ch. 105) et la manifestation divine au niveau de la science de Dieu. Ceux qui ont achoppé sur la vérité (le texte de 2 Tm 2, 18 a ἡστόχησαν au lieu de ἐσφάλησαν) sont les hérétiques. Leur fourvoiement prend son origine dans leur immoralité (voir le supplément au ch. 125).

126. Voir ch. 77.

ρκζ'

Οἱ τῶν αὐτῶν φίλοι οὐ πάντως καὶ ἀλλήλων εἰσὶ φίλοι,
μόνοι δὲ οἱ τοῦ θεοῦ φίλοι καὶ ἀλλήλων εἰσὶ φίλοι.

ρκη'

Ἔχομεν πασῶν τῶν ἀρετῶν δύναμιν καὶ ἐπιτη-
δειότητα ἐκ τοῦ δημιουργοῦ, οἷον πιστευτικὴν δύναμιν
καὶ ἐλπιστικὴν καὶ ἀγαπητικὴν καὶ τὰ ἐξῆς. Πιστεύομεν
γούν καὶ ἀνθρώποις καὶ ἐλπίζομέν τινα, καὶ ἔστι τοῦτ'
5 ἀπροαίρετον· κἂν γὰρ μὴ θέλωμεν, φυσικῶς αὐτὰ ἔχομεν.
Τὸ οὖν θέλειν καλῶς ἐνεργῆσαι ἐφ' ἡμῖν ἔστι καὶ τούτω
<τῶ> θέλειν συμβοηθεῖ ὁ θεὸς διὰ τοὺς ἐπιβουλεύοντας·
χωρὶς γὰρ βοηθείας θεοῦ ἀδύνατόν ἐστι κατορθῶσαι
ἡμᾶς τι· διὸ εἴρηται· « οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχον-
10 τος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ^a. »

ρκθ'

Ἡμᾶς ὁ θεὸς δυσὶν εὐλογίαις ἠυλόγησε, τοὺς δὲ
δαίμονας οὐδεμιᾶ· ἐστέρηνται γούν καὶ τῶν αἰσθητῶν

128. a. Rm 9, 16

127. 1 τῶν αὐτῶν: ἑαυτῶν Bk || 2 δὲ: εἰ (sic) Bk || εἰσὶ: εἰσὲ (sic) Bk

128. 7 τῶ addidi

129. 2 οὐδεμιᾶ: οὐδεμιᾶς Bk

127. L'amitié de Dieu, c'est-à-dire sa science, est seule capable de réa-
liser la charité parfaite. L'idée est exprimée, dans les mêmes termes, dans
les schol. 120 *ad Prou.* 10, 18 et 304 *ad Prou.* 25, 10a. L'amitié réciproque
unissant les sages est un thème stoïcien: CLÉM. ALEX., *Strom.* V, 95, 2, rap-
porte un propos de Zénon, disant que « tous les hommes de bien sont amis
les uns des autres » (*SC* 278, p. 182-183); voir aussi GRÉG. NAZ., *Lettre* 11,
2: « Ceux qui vivent selon Dieu et qui suivent le même Évangile sont tous
amis et parents les uns des autres. »

128. Les vertus sont la mise en œuvre volontaire des bonnes disposi-
tions naturelles. A cause des attaques des démons (« les conspirateurs », cf.

127

Les amis des mêmes personnes ne sont pas nécessaire-
ment aussi les amis les uns des autres; seuls les amis de
Dieu sont aussi les amis les uns des autres.

128

Nous tenons du créateur la faculté et l'aptitude à toutes
les vertus, par exemple la faculté de croire, d'espérer, d'ai-
mer, etc. De fait, nous mettons notre confiance même dans
les hommes et nous espérons certaines choses, et cela sans
choix préalable, car même si nous ne le voulons pas, nous
les possédons naturellement. Donc vouloir faire de bonnes
actions dépend de nous, et Dieu vient en aide à ce vouloir, à
cause des conspirateurs, car sans l'aide de Dieu il nous est
impossible de réussir quoi que ce soit; c'est pourquoi il est
dit: « Ce n'est pas le fait de celui qui veut ni de celui qui
court, mais de Dieu qui a pitié^a. »

129

Dieu nous a accordé deux bénédictions, mais aux
démons aucune; de fait, ils sont privés en même temps des

ch. 94), l'aide de Dieu reste cependant indispensable. La réussite dépend
ainsi de l'heureuse conjonction de la liberté humaine et de la grâce divine,
cf. l'expression ἐκ χάριτος προσγινομένη θεοῦ καὶ σπουδῆς τοῦ ἀνθρώ-
που, « résultant de la grâce de Dieu et du zèle de l'homme », qui se lit dans
la schol. 12 *ad Ps.* 17, 21 (et avec quelques variantes en *KG* I, 79 et *Pensées*
26, li. 21-22), ou encore l'expression stéréotypée τὴν πρακτικὴν σὺν θεῷ
κατορθοῦν (*Pratique* 66; *Pensées* 29, li. 8-9; *KG* II, 6; avec quelques
variantes, schol. 3 *ad Ps.* 43, 4). ORIGÈNE commente longuement Rm 9, 16
dans la section du *De principiis* consacrée au libre arbitre (III, 1, 19).
Quand il veut souligner la nécessité de la grâce divine, ÉVAGRE préfère
citer le Ps 126, 1, seul ou en compagnie d'autres textes psalmiques: Pro-
logue au *Pratique*, § 2; *Exhortation* I, 5 (*PG* 79, 1236 B 4-6); schol. 54 *ad*
Prou. 4, 27b et 212 *ad Prou.* 20, 9c; *Ant.* VIII, 30 (éd. Frankenberg, p. 540,
1-3 *ab imo*).

129. Parce qu'ils sont privés à la fois des biens corporels et des biens

ἀγαθῶν καὶ τῶν νοητῶν ὡς ἀνάξιοι. Ἐξ ὧν γοῦν
 ὑποβάλλουσιν ἡμῖν ποιῆσαι κακῶν, νοήσομεν ὅποιοί εἰσι
 5 καί, εἰ ἠδύναντο [ἀν] αὐτό, τί ἂν οὐκ ἐποίουν ἡμῖν
 κακόν· ἀνθρωπίνου γὰρ ὄργάνου ἔστερημένοι, διδάσ-
 κουσιν ἡμᾶς τοῖς δοθείσι κακῶς χρῆσθαι ἢ προτιμᾶν
 αὐτὰ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως· τὸν οὖν πατέρα ἢ κύριον
 10 ἔχοντα, τὸν πατέρα καὶ τὸν κύριον ὑβρίζειν πείθουσι,
 τὸν δ' ἀποταξάμενον τὸν πατέρα καὶ τὸν κύριον τῆς τοῦ
 θεοῦ γνώσεως προτιμᾶν συμβουλεύουσι· καὶ πρῶτον
 μὲν πείθουσιν ἡμᾶς κτήσασθαι χρήματα καὶ κτησαμένους
 κακῶς χρήσασθαι· ἢ γὰρ χρήσις δευτέρα τῆς κτήσεώς
 ἐστίν.

ρλ'

Ἡ κενοδοξία εἰ <καὶ> ἐκ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους
 ἐστίν, ἀλλ' οὖν γε ἔσχατόν τι τῶν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ· τὸ
 δὲ αἴτιον τῆς καθόλου ἐπιθυμίας, γαστριμαργίας τε καὶ
 πορνείας, φιλαργυρίας τε καὶ κενοδοξίας, καὶ τῶν ἐξῆς,
 5 ὁ πλεονασμός ἐστι τοῦ φυσικοῦ φίλτρου οὗ ἔδωκεν ὁ
 θεὸς τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ σῶμα· καὶ διὰ τὸ μὴ καρτερεῖν ἐν
 τῇ κατὰ φύσιν ἐνδεία καὶ πόνω, ἀλλὰ τὸ πολὺ
 φιλαυτεῖν, ἔπεται καὶ τὸ φιληδονεῖν· « φιλαυτοὶ γὰρ,

3 ἀνάξιοι : ἄξιοι Bk || 5 ἀν¹ clausi || 11 συμβουλέγουσι (sic) Bk

130. Adest etiam in Nicetae Catena (C3e) quae praebet textum
 breuiorem et in fine discrepantem.

1 κενοδοξία + μέντοι Cat || καὶ Cat : om. Bk || 2 οὖν Cat : οὐ Bk ||
 γε om. Cat || τι Cat : ἐστὶ Bk || 3 δ' Cat || 3-4 γαστριμαργίας — τῶν
 ἐξῆς om. Cat || 6 πρὸς Cat : πρὸ Bk || post σῶμα habet τούτου γὰρ
 πλεονάζοντος, τὰ πάθη γεννᾶται Cat et his uerbis desinit

spirituels, les démons poussent les hommes soit à faire mauvais usage des
 biens matériels, soit à les préférer aux biens spirituels. Pour l'emploi du
 verbe προτιμᾶν, voir KG I, 86 (grec) : « La charité est l'état excellent de
 l'âme raisonnable, dans lequel elle ne préfère aucune des choses corrupti-

biens sensibles et des biens intelligibles à cause de leur indig-
 nité. A partir des méfaits qu'ils nous suggèrent de com-
 mettre, nous comprendrons de quelle sorte ils sont et, s'ils
 le pouvaient, quel est le mal qu'ils ne nous feraient pas.
 Étant en effet privés d'organisme humain, ils nous appren-
 nent à faire un mauvais usage de ce qui nous a été donné ou
 bien à le préférer à la science de Dieu. Celui donc qui a un
 père ou un maître, ils le persuadent de traiter avec inso-
 lence ce père et ce maître, et à celui qui a renoncé ils
 conseillent de préférer ce père et ce maître à la science de
 Dieu. Et ils nous persuadent d'abord d'acquérir des
 richesses et, une fois que nous les avons acquises, d'en
 faire mauvais usage, car l'usage est second par rapport à
 l'acquisition.

130

La vaine gloire, si elle provient de la partie concupiscible,
 est du moins la dernière parmi les (passions) de la partie
 concupiscible ; mais la cause de la concupiscence en général
 – gourmandise et fornication, avarice et vaine gloire, etc. –,
 c'est un excès de l'attachement naturel que Dieu a donné à
 l'âme pour le corps ; et parce qu'elle ne supporte pas le
 besoin et la fatigue conformes à sa nature, mais qu'elle
 s'aime plus qu'il ne faut, l'amour du plaisir suit aussi, car il

bles à la science de Dieu » (texte paraphrasé par MAXIME I, 1, voir Intro-
 duction, p. 81) et schol. 3 ad Ps. 149, 8 où il est question de « la charité spi-
 rituelle qui ne préfère rien à la science de Dieu (μηδὲν προτιμῶσα τῆς
 γνώσεως τοῦ θεοῦ) ».

130. La vaine gloire est rattachée *in extremis* à la partie concupiscible,
 comme dans le ch. 69, alors qu'elle est reliée à la partie rationnelle au
 ch. 177. Le mal est dans un attachement excessif au monde sensible.
 L'égoïsme a été présenté comme le vice fondamental (προηγούμενον
 κακόν) au ch. 94. Dans 1 Tm 6, 10, c'est l'avarice qui est « la racine de tous
 les maux ».

10 φησίν, ἔσονται καὶ φιλήδονοι^a »· « ῥίζα οὖν πάντων τῶν κακῶν^b » ἐστὶν ἡ φιλαυτία.

ρλα´

5 Ἀποσπᾶ νοῦν ἀπὸ προσευχῆς καὶ θεώρημα ψιλὸν καὶ μνήμη νοήματος ἐμπαθοῦς καὶ πράγματος αἰσθητοῦ λογισμὸς· ἢ γὰρ <ἀπὸ> τοῦ χθεσινοῦ λογισμοῦ ἐφαντάσθης ἢ ἵνα εὐεπίβατον τὸν νοῦν πρὸς τὴν αὐριον ἐτοιμάσωσιν.

ρλβ´

Οἶκος νοῦ ἡ τελεία ἐστὶ κατάστασις ἐξ ἀρετῶν οἰκοδομηθεῖσα· ὅταν δὲ λογισμὸς ἐγγένηται, ἀφῆ λέπρας ἐστὶν ἐν τῷ λίθῳ καὶ ἐξοίσεις τὸν λίθον^a καὶ ἀπαθῆ οἰκοδομήσεις.

ρλγ´

Εὐεργετῶν ἡμᾶς ὁ θεὸς οὐ χαρίζεται ἡμῖν γινῶσιν, ὁρῶν ἀμελεστερούς ὄντας πρὸς τὸ καλόν· « ὁ γὰρ

130. a. 2 Tm 3,2 b. 1 Tm 6,10

132. a. cf. Lv 14, 33-48

9 φασιν (sine acc.) Bk

131. 3 ἀπὸ addidi

132. 3 ἐξοίσης Bk || 4 οἰκοδομήσης Bk

131. Énumération des obstacles habituels à la prière, mais disposés dans un ordre décroissant, avec un doublement entre sensation immédiate et souvenir. Le verbe ἀποσπᾶν rappelle le verbe ἐκκρούειν du ch. 61. Les images qui se forment dans l'intellect au moment de la prière peuvent avoir leur origine dans le passé proche ou bien préparer le terrain pour de futures attaques (l'adjectif εὐεπίβατος est un terme de tactique militaire). Le passage s'éclaire par comparaison avec *Pensées* 27, qui traite de l'activité onirique : « Ces imaginations, ils les amènent, soit en se frayant, comme je l'ai dit, une voie pour le jour suivant (εἰς τὴν ἑξῆς), soit

est dit : « Ils seront égoïstes et amis du plaisir^a. » L'égoïsme est donc « la racine de tous les maux^b ».

131

Ce qui arrache l'intellect à la prière, c'est à la fois une contemplation simple, le souvenir d'une représentation passionnée, et la pensée d'un objet sensible. En effet, ou bien tu as été en proie à des imaginations dues à une pensée de la veille, ou bien c'est pour que (les démons) rendent le lendemain l'intellect facilement accessible.

132

La maison de l'intellect, c'est l'état parfait construit avec les vertus ; mais quand une pensée survient, il y a attaque de lèpre dans la pierre ; tu retireras la pierre^a et tu construiras une maison impassible.

133

Parce qu'il nous veut du bien, Dieu ne nous fait pas don de la science quand il nous voit négligents pour le bien, car

dans le dessein d'humilier le plus possible durant la nuit ceux qui ont été préalablement troublés le jour précédent (τῆ προτέρῃ) » ; voir aussi *Pratique* 21 : « [...] de peur qu'ils ne rendent l'intellect plus lâche pour le combat, le lendemain (τῆ ἐπιούσῃ) ». Pour le sens de φαντάζεσθαι, cf. aussi *Pratique* 65 : « L'intellect a toute sa force quand il n'imagine (φανταζόμενος) aucune des choses de ce monde au moment de la prière. »

132. Interprétation symbolique de la lèpre des pierres (le salpêtre), identique à celle de PHIL. ALEX., *Deterius* 16, où les pierres lépreuses symbolisent les passions.

133. Dieu diffère le don gracieux de la science non par manque de générosité, mais pour notre bien. La citation de *Luc* est utilisée pour exprimer la même idée à la fin de la schol. 36 *ad Eccl.* 5, 3-4. Cf. aussi *Pensées* 26, li. 7-10 : « Car il n'est pas possible de recevoir la science de choses plus nombreuses si on néglige (ἀμελοῦντα) celles qui sont déjà connues,

γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας δαρήσεται
πολλάς^a », καὶ τὰ ἐξῆς.

ρλδ'

Ὁ ἐν κακίᾳ ὢν οὐδὲ τὴν ἀρετὴν βλέπει καὶ τὴν
κακίαν, καὶ ὁ ἐν ἀγνωσίᾳ ὁμοίως· ὁ δὲ ἐν ἀρετῇ ὢν καὶ
τὴν ἀρετὴν βλέπει καὶ τὴν κακίαν, ἐξ ἧς καὶ φυλάσσει
ἑαυτὸν· ἔτι δὲ ἐπὶ τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἀληθείας
5 ὡσαύτως ἔχει.

ρλε'

Τοῖς νεωστὶ ἀποταξαμένοις ὁ τῆς πορνείας εἰσβάλλει
εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν, ἔτι παχείας οὔσης· τοῖς δὲ ἤδη
ἀσκήσασιν τὰ περὶ λογισμῶν διαφόρων διὰ μακροῦ
ἄρχεται ὕλας κομίζειν, ἵνα ἐμφανῶς ἐπὶ τὴν πορνείαν
5 αὐτοῦς ὑποσύρη.

ρλς'

Τὸ προπετῶς λαλήσαι τινα ἢ διὰ σῶμα ἢ διὰ βρώ-
ματα ἢ διὰ κτήματα ἢ διὰ κενοδοξίαν ἐστίν· εἰ γὰρ καὶ
ὑπὸ θυμοῦ ἢ λύπης λαλήσει τις, ἀλλ' οὖν αἱ ὕλαι εἰσι τῶν
εἰρημένων.

133. a. Lc 12, 47

134. 4 δὲ : τε Bk

135. 3 διαφορῶν Bk || 4 ἐμφανῶς conieci : ἐμφυῶς Bk

136. 1 προπετῶσι Bk

de peur que, commettant de nombreuses transgressions, on n'ait à rendre
compte (ὀπεύθυνος γένηται) de plus nombreux péchés. »

134. Celui qui fait le mal souffre de l'insensibilité évoquée au ch. 80.
Idée voisine exprimée de façon paradoxale dans *Pratique* 62 : « Les vertus
aussi bien que les vices rendent l'intellect aveugle : celles-là, pour qu'il ne
voie pas les vices, ceux-ci en revanche, pour qu'il ne voie pas les vertus. »

135. Le démon de la fornication procède différemment, selon qu'il a
affaire à des novices ou à des ascètes chevronnés. Sur l'adjectif παχύς et

« celui qui a connu la volonté du Seigneur et qui n'a pas agi
recevra un grand nombre de coups^a », etc.

134

Celui qui est dans la malice ne voit ni la vertu ni la
malice, et celui qui est dans l'ignorance pareillement ; mais
celui qui est dans la vertu voit et la vertu, et la malice dont
il se garde aussi. Il en est encore de même pour le men-
songe et la vérité.

135

Chez ceux qui ont renoncé depuis peu, le (démon) de la
fornication pénètre dans leur cœur, parce qu'il est encore
épais ; mais chez ceux qui se sont déjà exercés depuis long-
temps en ce qui concerne les diverses pensées, il commence
par fournir les matières, afin de les tirer au grand jour vers
la fornication.

136

Quand quelqu'un parle précipitamment, c'est soit à
cause d'un corps, soit à cause de nourritures, soit à cause de
biens, soit par vaine gloire. Car même si on parle sous le
coup de la colère ou de la tristesse, les matières sont du
moins parmi celles qui viennent d'être dites.

ses dérivés, voir ch. 8 et *Pratique* 41 (texte et note). Le verbe ὑποσύρειν est
employé ici dans la même fonction que le verbe κατακάμπτειν en *Prat-*
tique 8, chapitre consacré à la fornication.

136. Plusieurs passages de l'Ancien Testament mettent en garde
contre la précipitation en paroles (Pr 10, 14 ; 13, 3 ; Si 9, 18), et de
nombreux écrivains ecclésiastiques connaissent le verset d'Ec 5, 1, selon la
version de Symmaque : Μὴ προπετῆς γίνου τῷ στόματί σου. Les nourri-
tures, les biens et la gloire sont les matières qui alimentent les trois pen-
sées fondamentales (voir ch. 57, avec d'autres références en note).

ρλζ'

Οὐκ ἔστιν ὀργισθῆναι δικαίως εἰ μὴ τὸ πρὸς δαίμονας μόνον, τὰ δὲ ἄλλα παρὰ φύσιν ἐστίν· « ἐνδεικνυμένους γάρ, φησί, πᾶσαν πραύτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους^a » ὀργισθῆναι παρὰ φύσιν ἐστίν.

ρλη'

Πᾶς ἐμπαθῆς λογισμὸς δαιμονιώδης ἐστί, καὶ ὁ χρόνιζων καὶ ὁ ἐκτυπωτέραν τὴν μορφήν παριστῶν, καὶ ὁμοῦ πᾶς ὁ εἰς κτῆσιν ἢ εἰς κοινωνίαν ἀθέμιτον κινῶν τὸν νοῦν, ὡς ἐπὶ χρημάτων καὶ γυναικῶν.

ρλθ'

Ὅσα ἀφ' ἑαυτοῦ λογίζεται ὁ νοῦς, ταῦτα ἀπαθῆ λέγονται· ὅσα δὲ ἐνοχλούμενος ἐκ τοῦ σώματος, ταῦτα ἐμπαθῆ λέγονται ὡς πρὸς τὸν νοῦν· ὅσα δὲ μὴ

137. a. Tt 3, 2

137. 1 τὸ : τι Bk

138. 2-3 πᾶς ὁμοῦ Bk

139. Adest etiam in schol. 60 ad gradum XV Scalae Paradisi.

1 ταῦτα ἀπαθῆ Bk : πάθη Schol || 2 λέγεται Schol || ἐκ Bk : ὅτι Schol || 3 ἐμπαθῆ post νοῦν Schol || λέγονται om. Schol || ὅσα δὲ μὴ Bk : τὰ δὲ μὴ Schol

137. La question de la juste colère a souvent été débattue chez les moines, et nous la retrouvons, associée à celle du mensonge légitime, au ch. 155. Seule la colère contre les démons est admise. Cf. la fin de *Pensées* 13 : « Aussi faut-il surveiller, autant que possible, le chien qui est en nous (c'est-à-dire le *thumos*) et lui apprendre à ne faire périr que les loups et à ne pas dévorer les brebis, faisant preuve de toute douceur envers tous les hommes. » La haine contre les démons est même la marque d'un haut degré spirituel (voir *Pensées* 10) ; elle correspond à l'activité naturelle de la partie irascible (voir ch. 96).

137

Il n'y a pas de colère juste, sauf celle qui est dirigée contre les démons ; les autres sont contre nature ; car « pour ceux qui font preuve de toute douceur envers tous les hommes^a » se mettre en colère est contre nature.

138

Toute pensée passionnée est démoniaque ; aussi celle qui s'attarde et celle qui présente une forme bien nette ; et également toute (pensée) qui pousse l'intellect vers l'acquisition ou vers une union illicite, comme c'est le cas avec les richesses et les femmes.

139

Toutes les choses que l'intellect pense par lui-même sont dites impassibles ; toutes celles qu'il pense en étant embarrassé par le corps sont dites passionnées, sous le rapport de

138. Analyse des différentes formes prises par la pensée démoniaque, annonçant la distinction du ch. 140 entre pensées humaines, démoniaques et angéliques. Pour le sens d'ἐκτυπώτερος, voir *Pratique* 55 qui évoque les images plus ou moins précises (ὀρισμένα) des rêves : les images floues sont le signe d'une passion ancienne, les images bien nettes, d'une blessure récente.

139. Chapitre d'interprétation difficile, malgré le secours de la tradition indirecte. Nous avons emprunté à cette tradition la leçon σύστασιν, nettement préférable à la leçon ὑπόστασιν, voir *KG* VI, 59 : « Double est la providence de Dieu ; une partie, on dit qu'elle garde la *sustasis* des corps et des incorporels [...] ». Nous avons aussi cherché à corriger la fin du chapitre à partir du texte différent donné par la scholie à l' *Échelle* : Τὰ δὲ μὴ πρὸς σύστασιν τοῦ σώματος λογιζόμενα κακίαί τοῦ νοῦ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται, « Les choses qui ne sont pas pensées en vue de la subsistance du corps sont appelées et sont effectivement des vices de l'intellect » (Degré XV, schol. 60 = schol. 45 en *PG*). Le chapitre semble établir une distinction entre trois sortes de pensées produites par l'intellect : celles qui résultent de sa propre activité (qui sont impassibles), celles qui résultent de son

5 συντελοῦντα πρὸς σύστασιν τοῦ σώματος, [καί] ταῦτα
ἐμπαθῆ λέγονται καὶ κακίαι τοῦ νοῦ, ἔσθ' ὅτε καὶ
προστιθεμένων τῶν δαιμόνων.

ρμ'

Ἀνθρώπινος λογισμὸς ὁ ἀπαθῆς ὡς <πρὸς> τὰ παι-
δία, δαιμονιώδης δὲ ὁ ἐμπαθῆς· ὁ δὲ [εἰς] τὴν ἔννοιαν
τῶν πνευματικῶν τῆς γραφῆς ἡμᾶς διδάσκων ἀγγελικός,
ὡς καὶ ἐπὶ πρακτικῆς ὁ διδάσκων ἡμᾶς τοὺς πονηροὺς
5 λογισμοὺς ἀποθέσθαι καὶ τοὺς ἐπαινετοὺς ἀναλαβεῖν.

ρμα'

Ὅσα διὰ τῆς ἐπιβολῆς τῶν αἰσθήσεων κινοῦνται
πάθη, ταῦτα φόβῳ παύονται· ὅσα δὲ κατὰ διάνοιαν καὶ
κατὰ ἀνάμνησιν <ὑπὸ> τῶν δαιμόνων κινοῦνται, ὁ τῆς
πίστεως θυρεὸς σθένυσιν^a.

141. a. cf. Ep 6, 16

4 συντελοῦντα correxi: συντελοῦνται Bk om. Schol || σύστασιν
Schol: ὑπόστασιν Bk || σώματος + λογιζόμενα Schol || καὶ seclusi || 4-
5 καὶ ταῦτα ἐμπαθῆ om. Schol || 5 λέγονται καὶ κακίαι τοῦ νοῦ
scripsi: λέγονται κατὰ κακίαν τοῦ νοῦ Bk κακίαι τοῦ νοῦ καὶ εἰσι
καὶ λέγονται Schol || 5-6 ἔσθ' ὅτε — δαιμόνων om. Schol

140. 1 πρὸς addidi || 2 εἰς seclusi || 4 καὶ: δὲ Bk || 5 ἀποθέσθαι
Bk

141. 3 ὑπὸ addidi

union avec le corps (qui marquent une passion de la part de l'intellect), et
celles qui ne contribuent pas au maintien du corps (qui sont mauvaises).

140. Sur cette triple distinction, voir *Pensées* 8 et 31 (avec d'autres
références dans les notes). Pour la pensée humaine, cf. *Pensées* 31 (li. 4-6):
« (c'est) celle qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de
laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents. »

l'intellect; toutes celles qu'il (pense) ne contribuant pas à
la subsistance du corps sont dites passionnées et vices de
l'intellect, quand parfois aussi les démons s'en mêlent.

140

Pensée humaine, celle qui est impassible, comme celle
qu'on a pour ses enfants; démoniaque, celle qui est pas-
sionnée; celle qui nous apprend à saisir le contenu spirituel
de l'Écriture est angélique, comme celle qui, au niveau de la
pratique, nous apprend à rejeter les mauvaises pensées
pour retenir les bonnes.

141

Toutes les passions provoquées par la perception des
sens cessent avec la crainte, mais toutes celles qui sont
provoquées dans la pensée et la mémoire par les démons,
le bouclier de la foi les éteint^a.

Ce qui concerne la pensée démoniaque a été détaillé dans le ch. 138. Les
pensées angéliques permettent d'interpréter spirituellement l'Écriture et
de ne nourrir que des bonnes pensées. Le texte du manuscrit ὁ δὲ εἰς τὴν
ἔννοιαν τῶν πνευματικῶν τῆς γραφῆς ἡμᾶς διδάσκων n'est pas satis-
faisant. Si l'on tient à conserver la préposition εἰς, il faudra corriger
διδάσκων en un autre participe comme ἄγων (le copiste a peut-être anti-
cipé le mot διδάσκων qui apparaît à la ligne suivante).

141. Il est plus facile de venir à bout des passions qui ont une origine
sensorielle immédiate que de celles qui sont produites dans la pensée ou la
mémoire par les démons. Cf. *Pratique* 34, qui a cette conclusion: « Car plus
difficile que la guerre matérielle est l'immatérielle. » *Skemmata* 59 met sur
le même plan les trois causes des passions: « Parmi les passions déclen-
chées, les unes le sont à partir de la mémoire, les autres à partir de la sen-
sation, les autres à partir des démons. » Le bouclier de la foi désigne
vraisemblablement l'impassibilité ou la science qui l'accompagne, voir la
définition symbolique de *KG* V, 31: « Le 'bouclier' intelligible est la
science pratique qui garde indemne la partie passible de l'âme. »

ρμβ´

Ἐὰν τὰ εἶδωλα ἀρχαῖα ᾧσι, τὸ πάθος οὐκ ἀπέθου οὐπω· ἐὰν δὲ νέα ᾧσι, πειράζῃ· ἐὰν δὲ τὴν τάξιν σου τηροῦντος ἐπίτασις παθῶν γένηται, δαίμων διεδέξατο ἰσχυρότερος^a· εἰ δὲ μή γε, ἡτάκτησας.

ρμγ´

Οὗτος φυλάσσει τὸ ῥῆμα, ὁ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων τὰ τοῦ σώματος τῷ σώματι καὶ τὰ τῆς ψυχῆς τῇ ψυχῇ.

ρμδ´

Ἡ κακία, μηδὲν ἀξιόλογον ἔχουσα, ἡδονὴν ἐπαγγέλλεται· ἡ δὲ ἀρετή, καίπερ μεγάλας ἐπαγγελίας ἔχουσα, τὸν πόνον προτίθησι· καὶ αἰρούμεθα ταύτην μετὰ πόνου μετελθεῖν ἢ μεθ' ἡδονῆς τὴν κακίαν.

ρμε´

Δεῖ τὸν νοῦν οὕτως ἐξετάζειν ἑαυτὸν μήπως ἔχη ἀγάπην πρὸς τι αἰσθητὸν καὶ ἀποβάλλειν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα· τοῦτο δὲ ποιήσας ἅπαξ καὶ δῖς, ἀπαθῆς μανθάνει εἶναι.

142. a. cf. Lc 11, 22

145. 1 μήπω Bk

142. Cf. *Pratique* 55, qui tire parti de la netteté des images dans les rêves pour diagnostiquer l'ancienneté des passions. Sur les tensions (ἐπιτάσεις) et les relâches (ἀνέσεις) des pensées, voir *Pratique* 50. L'expression δαίμων διεδέξατο ἰσχυρότερος s'inspire de Lc 11, 22 ; on la retrouve en *Pensées* 34, li. 7-8 : χαλεπώτερος ἡμᾶς τοῦ προτέρου διεδέξατο δαίμων. Le renforcement des attaques démoniaques peut avoir deux causes : une résistance à toute épreuve de l'ascète, ce qui entraîne l'arrivée d'un démon encore plus redoutable (voir *Pratique* 45 et 59), ou au contraire sa négligence. Pour la métaphore militaire (et

142

Si les images sont anciennes, c'est que tu n'as pas encore rejeté la passion ; mais si elles sont nouvelles, c'est que tu es tenté. Et si, alors que tu gardes ton poste, les passions redoublent d'intensité, c'est qu'un démon plus puissant^a a succédé ; sinon, c'est que tu as déserté.

143

Celui-là garde la parole qui assigne selon ce qui leur revient au corps les choses du corps et à l'âme celles de l'âme.

144

La malice, qui n'a rien de remarquable, promet du plaisir, mais la vertu, quoique porteuse de grandes promesses, propose de la fatigue. Et nous préférons poursuivre cette dernière qui s'accompagne de fatigue plutôt que la malice qui s'accompagne de plaisir.

145

Il faut que l'intellect s'examine pour voir si par hasard il n'a pas d'amour pour quelque chose de sensible et qu'il rejette l'objet lui-même. Quand il a fait cela une fois ou deux, il apprend à être impassible.

socratique !), voir *Pratique* 21 où est employé le mot λειποτάκτης, « déserteur ».

143. Adaptation originale de la doctrine de la justice distributive (voir *supra* ch. 7 et 106). La formulation finale fait penser à Mt 22, 21 : « Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. » Il est possible que le mot ῥῆμα désigne ce *logion* de Jésus.

— MAXIME IV, 44 (li. 1-2).

144. Souvenir du célèbre apologue de Prodicos (XÉNOPHON, *Mémoires* II, I, 21-34).

ρμς'

Οὗτός ἐστι πρακτικὸς ὁ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς καταφρονῶν ἢ ὁ τοῖς δεδομένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ εὐλόγως χρώμενος ἢ ὁ μηδὲν ἐμπαθῶς ἔχων πρὸς τι τῶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐπαινουμένων.

ρμζ'

Κινεῖται νοῦς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπ' ἀρετὴν καὶ γνῶσιν, καὶ ἀπὸ ἐμπαθῶν λογισμῶν ἐπὶ φιλοῦς λογισμοῦς, ἀπὸ δὲ φιλῶν ἐπὶ θεωρίαν, καὶ ἀπὸ θεωρημάτων ἐπὶ τὴν ἀνείδειον κατάστασιν.

ρμη'

Ψυχῆς ὀλοκληρία ἐστὶν ἡ κατάστασις ἡ φιλὰ νοήματα λαμβάνουσα καὶ [ἡ] θεωροῦσα τὰ τῆς γνώσεως μυστήρια καὶ τῆς τοιαύτης εὐχῆς κατάστασιν ἔχουσα, καὶ τὰ ἐξῆς.

ρμθ'

Ὅν ἀπαιτούμεθα ἀρετῶν τὴν ἐνέργειαν, τούτων τὰ σπέρματα ἔχομεν φυσικῶς, οἷον πίστεως, ἀγάπης,

146. Finis capituli adest etiam in Def (pi 67).

3 ἢ: πρακτικὸς ἐστὶν sic inc. Def II ὁ μηδὲν ... πρὸς τι τῶν: ὁ πρὸς μηδὲν ... τῶν Def

147. 2-3 φιλοῦς λογισμοῦς: φιλῶν καὶ μεγάλων Bk

148. 2 ἢ seclusi II 3 εὐχῆς: ἀρχῆς Bk

146. Trois définitions du pratique. Pour la première, cf. schol. 54 ad Ps. 118, 121: « [...] le juste sait mépriser le corps et les possessions. » Le corps et les choses extérieures: allusion à la répartition aristotélicienne des biens, en biens de l'âme, biens du corps et biens extérieurs, voir ch. 216. La deuxième définition est proche de *Skemmata* 15: « L'homme pratique est celui qui fait un usage correct des choses données par Dieu (ὁ τοῖς παρὰ θεοῦ δοθεῖσι κεχορημένος ὀρθῶς). » La troisième définition, d'une expression plus alambiquée, concerne celui qui a atteint l'impassibilité. La

146

Celui-là est pratique qui méprise le corps et les choses extérieures, ou bien qui fait un usage raisonnable des choses données par Dieu, ou bien qui n'est en rien passionné pour une des choses qui sont louées contre la droite raison.

147

L'intellect se meut de la malice et de l'ignorance vers la vertu et la science, et des pensées passionnées vers les pensées simples, des simples vers la contemplation, des contemplations vers l'état sans forme.

148

L'intégrité de l'âme, c'est l'état qui reçoit des représentations simples et qui contemple les mystères de la science et qui possède l'état d'une telle prière, etc.

149

Les vertus dont on nous réclame la pratique, nous en possédons naturellement les semences, par exemple celles

droite raison, notion stoïcienne, apparaît fréquemment chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, voir en particulier *Le Pédagogue* I, XIII, 101 (SC 70, p. 290-291), où la faute est définie comme un acte contraire à la droite raison (παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν).

148. Les mystères de la science correspondent à la physique, voir *infra* ch. 192, où l'échelle de Jacob symbolise « la révélation des mystères de Dieu », et schol. 210 ad *Prou.* 20, 9a: « Le Christ qui parlait en Paul se faisait le père des Éphésiens en leur révélant les mystères de la sagesse. » Les mots καὶ τὰ ἐξῆς paraissent superflus, puisqu'il n'y a rien au delà de l'état de prière. L'idée d'intégrité a peut-être été suggérée par le précepte de Dt 27, 6: « Avec des pierres entières (ὀλοκλήρους) tu bâtiras un autel pour le Seigneur ton Dieu. »

149. La vertu est la mise en œuvre des bonnes semences données par la nature, voir ch. 128. Aux trois vertus déjà nommées au ch. 128 (foi,

μακροθυμίας, ἀνεξικακίας, ἐγκρατείας, ἐλπίδος, καὶ τὰ
 5 ἐξῆς· ἐξ ὧν γὰρ πιστεύομεν τισι καὶ ἀγαπῶμεν καὶ
 πρᾶυτητα ἐνδεικνύμεθα καὶ ἀνεξικακοῦμεν οἶον πατρὶ
 ἢ ἀδελφῶ ἢ ἐγκρατευόμεθα ἀπὸ μητρὸς καὶ ἀδελφῆς,
 πρόδηλοι ἐσμεν ὅτι καὶ πρὸς πάντας δυνάμεθα
 ἐγκράτειαν ἔχειν· εἰ γὰρ πρὸς ἓνα, καὶ πρὸς πολλούς·
 10 εἰ δ' οὐ πρὸς ἓνα, οὐδὲ πρὸς πολλούς. Ἐν δὲ τῷ
 ἐγκρατεῦσθαι ἡμᾶς, ἐνεργοῦσιν οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ
 πρὸς ἀνάληψιν αἰεὶ τῆς ἀρετῆς καὶ οὐκ ἀφιᾶσιν ἡμᾶς
 ἀδικεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. Οὐκοῦν ἡ κακία ἐξ ἡμῶν
 ἐστὶ διὰ τὸ αὐτεξουσίους εἶναι· ὁ γὰρ συνεργῶν καὶ
 15 βοηθῶν ἐργαζομένῳ θεῷ συνεργάζεται, καθὼς φησιν ὁ
 ἀπόστολος· «θεοῦ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον^a»,
 καὶ τὰ ἐξῆς· καὶ διὰ μὲν τοῦ ἐνεργεῖν, τὸ ἐφ' ἡμῖν· διὰ
 δὲ τῆς εὐχῆς, τὸν θεὸν βοηθοῦντα ἔχομεν. Ὡν δὲ πάλιν
 τὰ σπέρματα κατὰ φύσιν οὐκ ἔχομεν, τούτων τὴν ἐνέρ-
 20 γειαν παῦσαι προστασσοῦμεθα· καὶ ἐπὶ πάντων οὕτως
 νοεῖν ἡμᾶς χρή.

ρν'

Ὁ νοῦς ἢ ἐν τοῖς νοήμασι τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων
 ἢ ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν εὐρεθήσεται· καὶ ἐν μὲν τοῖς

149. a. 1 Co 3, 9

149. 11 ἀφιοῦσιν Bk

150. 1 τῶν post κόσμου Bk

espérance et charité) s'en ajoutent trois autres. L'ἀνεξικακία, la patience à toute épreuve, n'apparaît pas dans les listes d'Évagre, mais l'idée est exprimée autrement. L'ἐγκράτεια désigne précisément l'abstinence sexuelle, nommée ailleurs σωφροσύνη (voir ici-même les emplois de σώφρων et de ses dérivés : ch. 58, 71, 161 et 178). Sur la prohibition de l'inceste comme donnée naturelle et fondement de la virginité, voir Introduction, p. 50. La suite du chapitre évoque les différents facteurs intervenant dans la

de la foi, de la charité, de la longanimité, de la patience, de l'abstinence, de l'espérance, etc. C'est à partir d'elles, en effet, que nous croyons en certains, que nous aimons, que nous faisons preuve de douceur et que nous sommes patients, par exemple à l'égard d'un père ou d'un frère, ou bien que nous nous abstenons d'une mère et d'une sœur, et qu'évidemment nous pouvons aussi être abstinentes envers tous, car si nous pouvons l'être envers un seul, nous pouvons l'être aussi envers plusieurs, mais si nous ne pouvons pas l'être envers un seul, nous ne pouvons pas l'être non plus envers plusieurs. Quand nous sommes abstinentes, les anges de Dieu agissent pour que nous retenions toujours cette vertu et ils ne nous laissent pas maltraiter par les ennemis. Par conséquent, le mal vient de nous, parce que nous disposons de libre arbitre ; car celui qui collabore et aide quelqu'un au travail travaille avec Dieu, comme le dit l'Apôtre : « Nous sommes les collaborateurs de Dieu, le champ de Dieu^a », etc. Et dans l'action, nous avons comme secours notre liberté, mais dans la prière, nous avons Dieu. En revanche, ce dont la nature ne nous a pas donné les semences, on nous ordonne d'en cesser la pratique. Et pour tout, nous devons penser qu'il en est de même.

150

L'intellect sera trouvé soit dans les représentations des objets du monde, soit dans leurs contemplations. Et quand

pratique de la vertu : la liberté humaine, l'assistance des anges, destinée à contrer l'action des démons, et la grâce de Dieu. La proposition finale est l'antithèse de la proposition initiale : ce dont nous n'avons pas reçu les semences à l'origine, c'est le mal.

150. La connaissance du monde créé se dédouble en représentation et contemplation, voir par ex. la formule γνώσις αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἢ τῆς θεωρίας αὐτῶν présente dans la schol. 5 ad Ps. 143, 7 ; elle devait aussi se trouver en *Gnostique* 43, conservé uniquement en syriaque. Dans

νοήμασιν ὧν τοῖς πάθεσι ἀπαντᾷ, ἐν δὲ ταῖς θεωρίαις
ταῖς πλάναις.

ρνα'

Όταν γνῶς σεαυτὸν μηδὲν ἀμαρτάνοντα, τότε κατη-
γόρει σεαυτοῦ ἐπὶ τοῖς προγεγονόσιν^a. οὕτως γὰρ ἂν
« ὁ δίκαιος », καίπερ δίκαιος ὧν, ἐπὶ τοῖς προγεγονόσι
« κατηγοροῖ ἐν πρωτολογία ἑαυτοῦ^b » εἰς παρα-
5 φυλακὴν ἀρετῶν.

ρnb'

Τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας οἱ ἔξω ἔρωτα καλοῦσιν,
οὗτος δὲ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος ἀλλοιῶν τὴν
κρᾶσιν νόημα τῆς ποτὲ ἑωραμένης ἐντίθησι καὶ [τὸ
μόριον ψηλαφῶν] τὸ πάθος ἐξάπτει· ὡσαύτως καὶ τὰ
5 ἄλλα πνεύματα ἕτερα πάθη κινουῦσιν· διὰ γὰρ τῆς
ἐπαφῆς τὴν κρᾶσιν ἀλλοιουῦντες ἐντιθοῦσι λογισμοὺς
ἐμπαθεῖς· ἔσθ' ὅτε δὲ τὸ μόριον ψηλαφῶν ὁ τῆς
πορνείας δι' αὐτοῦ τὸ νόημα ἐντίθησιν ἤτοι ἡμέρας ἢ
νυκτός.

151. a. cf. Rm 3, 25 b. Pr 18, 17

151. 2 σεαυτὸν Bk II 3 καίπερ : καὶ Bk II 4 κατηγορεῖ Bk
152. 3-4 τὸ μόριον ψηλαφῶν perperam anticipatum seclusi

un cas, le danger est le déclenchement des passions, dans l'autre, l'erreur
(voir ch. 115).

151. Conseil donné à l'impassible, afin qu'il ne succombe pas à l'orgueil. Cf. *Pratique* 33 : « Rappelle-toi ta vie d'autrefois, et tes anciennes fautes, comment tu étais sujet aux passions, toi qui, par la miséricorde du Christ, es parvenu à l'impassibilité [...] ».

152. Les démons ne peuvent agir que sur la composition (κρᾶσις) du corps humain par contact avec leur propre corps, voir ch. 94 et 98. L'anticipation des mots τὸ μόριον ψηλαφῶν (repris plus loin) dans le manuscrit Bénaki ne permet pas de distinguer les deux modes d'action analysés ici. Dans le premier cas, selon un processus complexe, la modification de la *crâsis* corporelle produit dans l'esprit une représentation, en l'occurrence

il est dans les représentations, il rencontre les passions ;
quand il est dans les contemplations, les erreurs.

151

Quand tu sais que tu ne commets aucun péché, alors accuse-toi des (fautes) passées^a, ce faisant, en effet, « le juste », bien qu'étant juste, pourra « s'accuser en prenant la parole le premier^b » pour des (fautes) passées, afin de protéger ses vertus.

152

L'esprit de fornication, les païens l'appellent éros. Celui-ci, en modifiant par le toucher du corps sa composition, dépose la représentation d'une (femme) aperçue autrefois et allume la passion. De la même façon, les autres esprits déclenchent d'autres passions ; c'est en effet par le toucher qu'ils modifient la composition et déposent les pensées passionnées. Mais parfois, c'est en palpant le sexe que le (démon) de la fornication dépose par son intermédiaire la représentation, soit le jour, soit la nuit.

un souvenir, qui à son tour va déclencher la passion ; dans le second cas, c'est l'excitation de la chair qui réveille la passion et produit la représentation. On retrouve ces deux modes opératoires dans *Pensées* 16, presque entièrement consacré au démon de la fornication, et qui offre de nombreuses similitudes avec notre chapitre : « (L'esprit de fornication) introduit des hommes et des femmes qui badinent ensemble, et il rend l'anachorète spectateur d'actions et d'attitudes honteuses [...]. Parfois aussi (Ἔστι δὲ ὅτε) il touche (ἐφάπτεται) les chairs et les fait céder à un embrasement animal. » Dans un cas la représentation précède l'excitation physique, dans l'autre elle la suit. Cela rejoint la question plus générale posée par ÉVAGRE en *Pratique* 37 : « Est-ce la représentation qui déclenche les passions, ou les passions qui déclenchent la représentation ? Cela demande réflexion. Certains en effet sont pour la première opinion, certains pour la seconde. » *L'Antirrhétique* évoque à plusieurs reprises l'action directe des démons sur les parties sexuelles, voir par ex. *Ant.* II, 11, 45 et 55 (éd. Frankenberg, p. 486, 3-6, p. 490, 24-26 et p. 492, 7-15).

— Cf. MAXIME II, 85 (li. 1-2).

ρνγ'

« Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ^a. »
 διατί; ἵνα μὴ στερισκόμενοι λυπηθῆσεσθε· ἡδοναὶ γὰρ
 ἀποτυχοῦσαι λύπην γεννώσιν.

ρνδ'

Οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ θεοῦ, Χριστοῦ δὲ μαθητῆ, λυπη-
 θῆναι, κἂν πάντα τὰ αὐτοῦ ἀρθῆ, κἂν ἀτιμασθῆ ἢ μέλος
 ἀποβάλῃ ἢ ἄλλο τι πάθῃ, τάχα δὲ οὐδ' ὀργισθῆναι οὐδὲ ἐν
 τῶν παθῶν τὸ σύνολον κινεῖν.

ρνε'

Ἔλεγέ τις ὅτι μόνῳ τῷ ἱατρῷ ἔξεστι θυμοῦσθαι ἢ
 ψεύδεσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ τῷ διδασκάλῳ καὶ τοῦτο δι'
 οἰκονομίαν τινά, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.

ρνς'

Ἡ ἄκρα ἐγκράτεια καὶ ἡ πραότης καὶ ἡ ἐλεημοσύνη
 καὶ τὸ διηνεκῶς προσεύχεσθαι παντὸς κακοῦ τὸν νοῦν
 ἐλευθεροῖ.

ρνζ'

Πρὶν ἢ τὴν κατὰ διάνοιαν τελεσθῆναι ἀμαρτίαν, δύο

153. a. 1 Jn 2, 15

153. Voir ch. 94, 166 et 183. *Euloge 7* a une formule voisine : ἐπιθυμία ἀποτυχοῦσαι φευτέουσι λύπας (PG 79, 1104 A 4-5).

154. Les dommages évoqués ici font penser à *Job*, dont le ch. 112 a vanté l'exceptionnelle impassibilité. Dans le ch. 137, il a été dit qu'il n'y avait qu'une colère juste, celle qui est dirigée contre les démons. Sur le couple triste et colère, voir ch. 82.

155. Tout comme le médecin, le maître spirituel, c'est-à-dire le

153

« N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde^a. »
 Pour quelle raison ? Pour ne pas vous attrister si vous
 en êtes privés, car les plaisirs non satisfaits engendrent
 la tristesse.

154

Il n'est pas permis à l'homme de Dieu, disciple du Christ,
 de s'attrister, même si tous ses biens lui ont été enlevés,
 même s'il a été déshonoré, s'il a perdu un membre ou subi
 quelque chose d'autre, ni peut-être même de se mettre en
 colère, ni en général de déclencher une des passions.

155

Quelqu'un disait : « Seul le médecin a le droit de se
 fâcher ou de mentir », pareillement le maître, et cela par
 une certaine économie, mais personne d'autre.

156

Une stricte abstinence, la douceur, la miséricorde et la
 prière continuelle délivrent l'intellect de tout mal.

157

Avant l'accomplissement du péché en pensée, il disait

gnostique, peut mentir ou se fâcher sous certaines conditions. Sur ce débat ancien, voir le commentaire de *Gnostique 23* (SC 356, p. 125-126). Dans le domaine juridique, le principe d'économie permet d'adapter la loi aux situations particulières. Ici, il s'agit de s'adapter aux conditions particulières de l'enseignement. Pour ce sens d'*οἰκονομία*, voir aussi ch. 57.

157. Même processus que celui qui est décrit au ch. 49. L'interprétation du passage des *Proverbes* concernant la prostituée a été donnée dans

ἔλεγεν εἶναι τεκμήρια καὶ οἶονεὶ προοίμια· αὐτὸ τὸ πάθος καὶ οἱ περὶ αὐτὸ λογισμοί· καὶ ἐπὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν ὁμοίως δύο· ὁ λογισμὸς καὶ αἱ περὶ αὐτὸν 5 πράξεις. Τὸ γὰρ εὑρεθῆναι ἐν τῇ πλατείᾳ^a καὶ « παραπορευόμενον παρὰ γωνίαν οἴκων αὐτῆς^b » καὶ τὸ ὑπ' αὐτῆς εὑρεθῆναι καὶ ὅλη ἡ διάλεξις ἦν ἐποιήσατο ἡ πόρνη^c ἁμαρτίαι μὲν οὐκ ἦσαν τέλειαι, παραφθοραὶ δὲ ἦσαν ἀρετῶν, καὶ τὰ ἐξῆς.

ρνη

Ἄκαθαρσία πρακτικοῦ αἱ ἁμαρτίαι εἰσί, νοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὰ ἐμπαθη νοήματα, γνωστικοῦ δὲ τὰ ψιλὰ νοήματα.

ρνηθ

Ἐπὶ εὐλόγως τοῖς πράγμασι χρῆσται ὁ νοῦς, καλῶς τὰ νοήματα αὐτῶν λαμβάνει· οἷς δὲ καλῶς ἐχρήσατό τε καὶ ἐνόησεν αὐτά, τούτων ὄψεται τὴν θεωρίαν· ὄψεται δὲ καὶ γινώσεται πρῶτον οἶον· χάριν 5 τίνος ὁ γάμος ἐδόθη, χρήματά τε καὶ βρώματα, διατί ὧδέ ἐσμεν, τί ἐκάστη τῶν ἐντολῶν ἐνεργεῖ καὶ ποῖον πάθος θεραπεύει, καὶ τὰ ἐξῆς.

157. a. cf. Pr 7, 12 b. Pr 7, 8 c. cf. Pr 7, 13-20

157. 2-3 αὐτὸ τὸ πάθος : αὐτὸς ὁ ἐμπαθῆς λογισμὸς Bk || 3 αὐτὸ : αὐτὸν Bk || 4 αὐτὸν : αὐτὴν Bk || 6 οἶκον Bk

158. 1-2 θεωρητικοῦ : πρακτικοῦ Bk

159. 2 λαμβάνη [ει supra η] Bk || 3 τε : τότε Bk

les scholies 89-97 à ce livre. Le préfixe de παραφθορά indique une altération incomplète et non définitive.

158. Voir ch. 61. La correction de πρακτικοῦ en θεωρητικοῦ s'appuie sur le ch. 190.

159. Le bon usage des objets garantit une connaissance correcte, aussi bien au niveau de la représentation que de la contemplation, voir ch. 99 et

qu'il y a deux indices et comme deux préliminaires : la passion elle-même et les pensées qui l'entourent ; et pour le péché en acte, qu'il y en a pareillement deux : la pensée et les actions qui l'entourent. Car le fait de se trouver sur la place^a et « rasant l'angle de sa maison à elle^b », le fait d'être découvert par elle, et tout le discours tenu par la prostituée^c, n'étaient pas des péchés accomplis, mais des altérations des vertus, etc.

158

Les péchés sont l'impureté du pratique, les représentations passionnées celle de l'intellect contemplatif, et les représentations simples celle du gnostique.

159

Si l'intellect fait un usage raisonnable des objets, il reçoit bien leurs représentations ; et ce dont il aura fait bon usage et qu'il se sera bien représenté, il en verra la contemplation. Il verra et connaîtra d'abord, par exemple, dans quel but ont été donnés mariage, richesses et nourritures, pour quelle raison nous sommes dans cette situation, quelle est l'action de chacun des commandements et quelle passion il soigne, etc.

150. Les exemples choisis concernent l'étape pratique, cf. *Pensées* 8, li. 4-6 : les pensées inspirées par les anges « scrutent la nature des choses et en poursuivent les raisons spirituelles. Par exemple, dans quel but (τίνος χάριν) l'or a été créé, pourquoi (διὰ τί) il est sablonneux [...] ». Il y a pour chaque passion un commandement adapté, voir *Pratique* 82 : « [...] l'intellect, exerçant son activité propre, apprend à connaître ses puissances (c'est-à-dire le *thumos* et l'*épathumia*) et, par celle qui l'entrave, découvre le commandement capable de la guérir (τὴν θεραπευτικὴν αὐτῆς ἐντολήν). »

ρξ

Χρίσμα ιερατικόν^a εἰσι πρακτικὴ καὶ φυσικὴ καὶ θεολογικὴ, <καὶ> ὁ τοῦτο ἔχων νοῦς οἶδε λέπραν ἄλλου νοῦ καθαρῖσαι^b.

ρξα

Τότε πραότης ἐγγίνεται ἐν τῷ θυμῷ, ἐπὶ τὰ αἷτια τοῦ θυμοῦ πράγματα ἢ πάθη ἐκκόψωμεν. Εὐκατορθωτότερον <δὲ> τὴν σωφροσύνην ἔλεγεν εἶναι τοῦ <ἐγκρατῆ γενέσθαι> θυμοῦ· ἀπὸ ὀλίγων γὰρ ἐγκρατευσάμενος, σώφρων γίνεται ὁ ἄνθρωπος· θυμοῦ δὲ ἵνα ἐγκρατῆς γένηται, ἀπὸ μυρίων δεήσει ἐγκρατεῦσθαι, διότι πολυύλος ἐστὶν ὁ θυμός.

ρξβ

Ἐν οἷς πράγμασιν ἢ νοήμασιν ἔχει πάθος ὁ νοῦς, ἐν τούτοις περικαθέζεται· ἐκ δὲ τούτων δυσέκσπαστός ἐστιν, ἐπειδὴ ἐχρόνισεν.

160. a. cf. Ex 29, 7 et 40, 15 b. cf. Lv 13-14

160. 1 Χρίσμα : χρῆμα Bk II 2 καὶ addidi

161. 2 ἐκκόψωμεν Bk II 3 δὲ addidi II 4 ἐγκρατῆ γενέσθαι suppleui

160. Interprétation symbolique du sacerdoce d'Aaron, dans laquelle l'onction représente les trois degrés de la vie spirituelle ; cf. la définition du christianisme en *Pratique* 1 (texte et commentaire). Le gnostique est le prêtre véritable, capable de purifier les autres intellects. Cette onction dif-fère de l'onction spécifique du Christ, qui consiste à être oint de la science de l'Unité, voir schol. 7 *ad Ps.* 44, 8 et *KG IV*, 18 et 21 ; mais il est entendu que toutes les créatures raisonnables peuvent devenir d'autres christes, par participation à la science de celui qui est l'Oint par excellence, voir schol. 10 *ad Ps.* 104, 15.

161. La douceur est la vertu propre de la partie irascible. Évagre, qui lui accorde une grande place, en fait une des formes privilégiées de la cha-

160

L'onction sacerdotale^a est la pratique, la physique et la théologie, et l'intellect qui la possède sait purifier la lèpre^b d'un autre intellect.

161

La douceur se produit dans la partie irascible, quand on a retranché les objets ou les passions responsables de l'irascibilité. Et il disait que la chasteté est plus facile à atteindre que <la maîtrise> de l'irascibilité, car il suffit à l'homme de s'abstenir de peu de choses pour devenir chaste, mais pour devenir maître de son irascibilité, il devra s'abstenir de mille choses, parce que l'irascibilité a beaucoup de matières.

162

Les objets ou les représentations pour lesquels l'intellect a une passion, il s'y installe ; et on peut difficilement l'en retirer, puisqu'il s'est attardé.

rité, voir en particulier *Pensées* 13 (avec les références dans les notes). Qu'il soit plus difficile de venir à bout de la colère que de la concupiscence représente un enseignement constant d'ÉVAGRE, voir par ex. *Pratique* 38 : « La partie irascible a besoin de plus de remèdes que la concupiscible » (paraphrasé par MAXIME I, 66). La raison invoquée est le caractère très matériel (πολύυλος) de la colère. Dans le classement des pensées selon leur matérialité en *Skemmata* 44, c'est toutefois la vaine gloire qui est qualifiée de πολύυλος (de même dans *Pensées* 14) ; la pensée de fornication est en revanche bien considérée comme ὀλιγόυλος, puisque sa seule matière est le corps.

162. Voir ch. 39, 74 et 145. L'adjectif δυσέκσπαστος est absent des dictionnaires, à la différence de δυσσάπσαστος (cf. MAXIME III, 69, dans un autre contexte). Rapprocher l'emploi de περικαθέζεσθαι de celui de προσκαθέζεσθαι dans la schol. 4 *ad Ps.* 61, 10.

ρξγ'

Ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχειν ἡμᾶς τελείαν ἀγάπην γίνονται οἱ ἐξ ὑποψίας λογισμοί. Ἔλεγε δὲ μέγα εἶναι καὶ ἀδύνατον τὸν νοῦν ἐν ἀγάπῃ τελειωθῆναι^a. οὐ γὰρ εἰ ἐπὶ τοῦδε τοῦ πράγματος οὐκ ὠργίσθησιν οὐδὲ ἐλυπήθησιν οὐδὲ ἐκενοδόξησας, ἤδη ἀόργητος καὶ ἄλυπος καὶ ἄδοξος γέγονας, οὐδὲ εἰ πρὸς τόδε καὶ τόδε ἢ πρὸς τήνδε καὶ τήνδε ἐπιθυμίαν οὐκ ἔσχες, ἤδη καὶ πάσης ἐπιθυμίας γέγονας ὑπεράνω, ἀλλ' ὅταν πάντας ἀνθρώπους ὡς ἀγγέλους θεοῦ^b βλέπῃς καὶ ὡς σεαυτὸν ἀγαπᾷς^c, τότε ὑπεράνω πάντων τῶν παθῶν γέγονας.

ρξδ'

Οὕτως ἐπιστήκει εὐκαιρῶς^a, ὁ τοὺς ἀμαρτάνοντας προτρέπων εἰς μετάνοιαν: ἀκαιρῶς δὲ ἐπιστήκει^a ὁ προλέγων τὰ προφυλακτικὰ τοῦ μὴ ἐξαμαρτάνειν τὸν λαόν.

ρξε'

Κακία οὐκ ἔστιν ὁ νοῦς οὐδὲ τὸ πρᾶγμα οὐδὲ τὸ νόημα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πάθος τὸ συνεζευγμένον τῷ νοήματι· ἐγὼ δὲ αἴτιος τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς, ἐπειδὴ καὶ τῆς ἀναιρέσεως αὐτῆς.

163. a. cf. 1 Jn 4, 18 b. cf. Ga 4, 14 c. cf. Lv 19, 18; Mt 19, 19

164. a. cf. 2 Tm 4, 2

164. 1 Οὕτως Bk

163. Sur la difficulté de parvenir à la charité parfaite (un thème qui a retenu l'attention de Maxime), voir aussi *Pratique* 100: « Il n'est pas possible d'aimer également tous les frères, mais il est possible d'agir avec impassibilité dans nos rapports avec tous, en étant exempts de rancune et de haine »; dans la suite de ce chapitre, Évagre recommande d'aimer les prêtres après le Seigneur et d'honorer les anciens comme des anges. Cf. aussi *Prière* 122 (Migne 123): « Bienheureux le moine qui considère tous les hommes comme dieu après Dieu. » Les pensées de suspicion ont déjà été mentionnées au ch. 63. La charité parfaite suppose l'acquisition de

163

Les pensées de suspicion viennent de ce que nous n'avons pas une charité parfaite. Et il disait que c'est une grande chose, voire une chose impossible, que l'intellect parvienne à la perfection de la charité^a. Car ce n'est pas parce que tu ne t'es pas mis en colère ni attristé ni vanté à propos de telle chose que tu as déjà été délivré de la colère, de la tristesse et de la vaine gloire, et ce n'est pas parce que tu n'as pas eu de désir pour telle et telle chose ou pour telle et telle (femme) que tu as déjà surmonté toute concupiscence, mais c'est quand tu regardes tous les hommes comme des anges de Dieu^b et que tu les aimes comme toi-même^c, qu'alors tu as surmonté toutes les passions.

164

Celui-là intervient à temps^a qui exhorte les pécheurs à la pénitence, mais il intervient à contre-temps^a celui qui dit à l'avance les moyens de prévenir le péché du peuple.

165

Le mal, ce n'est pas l'intellect ni l'objet ni la représentation de l'objet, mais la passion jointe à la représentation. Et c'est moi qui suis responsable de son existence, puisque je le suis aussi de sa disparition.

l'impassibilité; selon la formule de *Pratique* 81, « La charité est fille de l'impassibilité. »

164. Chapitre exégétique supposant la distinction médicale entre remèdes curatifs (διορθωτικά) et remèdes préventifs (προφυλακτικά).

165. Voir ch. 64, 118 et 119. En *Pensées* 19, ÉVAGRE, qui cherche à isoler l'élément mauvais de la pensée d'avarice, conclut (ll. 14-19): « Il s'ensuit donc que c'est le quatrième (élément) qui est responsable du péché, ce qui n'est ni un objet subsistant essentiellement ni la représentation d'un objet ni non plus l'intellect incorporel, mais un plaisir ennemi de l'homme, engendré par le libre arbitre, qui contraint l'intellect à faire un mauvais usage des créatures de Dieu. »

— Cf. MAXIME II, 15.

ρξς'

Οἱ τῆς ἐπιθυμίας λογισμοὶ προηγούμενοι εἰσιν, οἱ δὲ ἐκ τοῦ θυμικοῦ ἐπόμενοι. Ὅσοι οὖν λογισμοὶ ἀγάπην ἐμποιοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ^a τῆς ἐπιθυμίας εἰσὶ· κατὰ στέρησιν δὲ τούτων πεφύκασιν οἱ 5 τοῦ θυμικοῦ ἐπισυμβαίνειν, ὥστε εἰ οὐδὲν ἡγαπῶμεν ἢ ἐπεθυμοῦμεν, οὐκ ἂν ὠργιζόμεθά ποτε, στερισκόμενοι τούτων. Ἐὰν οὖν ἴδῃς τινὰ ὀργιζόμενον ἢ μνησικακοῦντα ἢ λυπούμενον ἢ φθονοῦντα, γίνωσκε ποίου τῶν τῆς ἐπιθυμίας παθῶν προητήθη.

ρξζ'

Ἡ ἁμαρτία καὶ νοῦ καὶ σώματός ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ νοήματα ἐμπαθῆ λαμβάνει, τὸ δὲ πάσχει. Δεῖ οὖν ἀμφοτέρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι καὶ τὸν μὲν νοῦν διὰ λόγων κρατεῖν, οἷον « πόρνους καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ 5 θεός^a », καὶ ἕτερα τοιούτοτροπα, μετ' εὐχῆς δέ, τὸ δὲ σῶμα ἐν νηστεία καὶ ἀγρυπνία καὶ κόπῳ· « οὐ γὰρ ἄλλως ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστεία^b »· νοῦ γὰρ οὐ καθάπτεται νηστεία οὐδὲ λόγος τοῦ σώματος.

ρξη'

Ὅταν μὴ πείσωσί σε οἱ δαίμονες ὀργισθῆναι, ἄλλον πείθουσι παροργίσει σε ἢ διὰ ὕβρεως ἢ ἀδικίας τίνος,

166. a. cf. 1 Jn 2, 15

167. a. He 13, 4 b. Mt 17, 21 ; Mc 9, 29

166. 5 ὥστε : ὡς Bk II 6 ἐπιθυμοῦμεν Bk II 8 ποίων Bk

167. 4 κρίνει Bk

166. Cf. *Skemmata* 41 : « Parmi les pensées, les unes précèdent, les autres suivent. Celles qui viennent de la concupiscence précèdent, celles qui viennent de l'irascibilité suivent. » Sur le même sujet, voir ch. 94 et 153. Expression finale à comparer avec *Pratique* 58, li. 13-14 : « car tu sauras en même temps par quelle passion tu es le plus affecté ».

167. Le péché de l'intellect et celui du corps requièrent des remèdes appropriés. Pour ceux de l'intellect on utilisera une forme de méthode

166

Les pensées de la concupiscence précèdent, celles qui viennent de la partie irascible suivent. Donc toutes les pensées qui provoquent en nous de l'amour pour le monde et ce qu'il contient^a relèvent de la concupiscence, mais avec la privation de ces choses surviennent naturellement celles de la partie irascible, de sorte que, si nous n'aimions ou ne désirions rien, nous ne nous mettrions jamais en colère à cause de leur privation. Si donc tu vois quelqu'un se mettre en colère ou garder rancune ou s'attrister ou jalouser, cherche à savoir par laquelle des passions de la concupiscence il a d'abord été vaincu.

167

Le péché affecte aussi bien l'intellect que le corps, car l'un reçoit des représentations passionnées, l'autre pâtit. Il faut donc prendre soin de l'un et de l'autre : maîtriser d'un côté l'intellect par des paroles, par exemple « Dieu jugera les débauchés et les adultères^a », et d'autres du même genre, avec la prière aussi, et de l'autre le corps par le jeûne, la veille et la fatigue ; car « il ne sort pas autrement que par la prière et le jeûne^b » ; le jeûne ne s'adresse pas à l'intellect ni la parole au corps.

168

Quand les démons ne te persuadent pas de te mettre en colère, ils persuadent un autre de t'irriter, soit par un

antirrhétique et la prière, et pour ceux du corps les pratiques ascétiques habituelles (jeûne, veille et travail ont été cités parmi les vertus corporelles au ch. 54). Sur les représentations passionnées comme péchés de l'intellect, voir ch. 158.

168. Voir *Pratique* 5 : « Contre les anachorètes, les démons combattent sans armes ; mais contre ceux qui s'exercent à la vertu dans les monastères ou dans les communautés, ils arment les plus négligents des frères. »

ἵνα ὀργίλον τι λαλήσης ἢ δράσης ἢ κατὰ διάνοιαν
 5 μνησικακίης. Δεῖ οὖν ἀπάθειαν καὶ πραότητα ἔχειν
 καὶ πάντοτε εὐχεσθαι^a.

ρξθ'

Ἀδύνατον ἐν παντὶ ἐμπαθῆ εἶναι τινα, τὸ δὲ πρὸς πᾶν
 πράγμα ἀπαθῆ εἶναι τῶν πάνυ σπανίων ἐστίν.

ρο'

Οὗτός ἐστιν εὐφυῆς νοῦς ὁ ἐν τοῖς πράγμασιν τοῦ
 κόσμου, τουτέστιν ἐν τοῖς νοήμασιν αὐτοῦ, ἀβλαβῶς καὶ
 ἀπαθῶς μετερχόμενος.

ροα'

Ἄρετή ἐστιν ἡ τῶν ἐναποκειμένων ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν
 σπερμάτων πρὸς πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐνέργεια.

ροβ'

Χοϊκὸς νοῦς ἐστίν ὁ πρὸς θάνατον ἀμαρτάνων^a.
 ψυχικὸς ἐστίν ὁ τῶν κατ' ἐνέργειαν μόνων παυσάμενος

168. a. cf. Lc 18, 1

172. a. cf. 1 Jn 5, 16

168. 3 λαλήσεις Bk

170. 1 ἀφυῆς Bk

171. Adest etiam in Def (alpha 113 et 159).

1 αὐποκειμένων Def^{1,2} || ἀγαθῶν om. Def¹ || 2 σπερμάτων + κατὰ
 φύσιν Def¹ || πρὸς — ἀνθρώπους om. Def¹ || τοὺς om. Def²

172. Adest partim in quinque Def (nu 29 [νοῦς χοϊκός], nu 30 [νοῦς
 ψυχικός], nu 31 [νοῦς πνευματικός], nu 65 [νοῦς χοϊκός uel νοῦς πνευ-
 ματικός], pi 192 [πνευματικός]).

1 νοῦς χοϊκός Def^{1,4} || ἀμαρτάνων + τουτέστιν κατ' ἐνέργειαν
 Def^{1,4} || 2 ψυχικός Bk : νοῦς ψυχικός Def² || ὁ + ἤδη Def² || μόνων Bk :
 μὲν ἀμαρτιῶν Def²

outrage, soit par quelque injustice, afin que tu parles ou
 agisses sous le coup de la colère ou que tu gardes de la ran-
 cune dans ton esprit. Il faut donc rester impassible et doux,
 et sans cesse prier^a.

169

Il est impossible d'être passionné en tout, mais être
 impassible devant chaque objet fait partie des choses tout à
 fait rares.

170

Celui-là est un intellect vigoureux qui se déplace parmi
 les objets du monde, c'est-à-dire parmi ses représentations,
 sans subir de dommage ni éprouver de passion.

171

La vertu est la mise en œuvre envers tous les hommes
 des bonnes semences déposées en nous.

172

L'intellect terrestre est celui qui commet le péché con-
 duisant à la mort^a ; le psychique est celui qui a seulement

Comparer l'expression ἵνα ὀργίλον τι λαλήσης ἢ δράσης avec *Prière* 137 :
 ἵνα ... εἴπης ἢ δράσης τι ἄποπον.

170. L'adjectif εὐφυῆς, dont il existe deux attestations dans la Sep-
 tante (Sg 8, 19 ou 1 Esd 8, 3), évoque l'heureuse constitution naturelle, la
 vigueur. Cf. *Pratique* 65 : « L'intellect a toute sa force (ἔρρωται) quand il
 n' imagine aucune des choses de ce monde au moment de la prière. »

172. Les mots χοϊκός, ψυχικός et πνευματικός apparaissent en 1 Co
 15, 44-49, dans un schéma binaire opposant ce qui est terrestre et psy-
 chique à ce qui est spirituel et céleste (ἐπουράνιος). Le ch. 124, qui a la
 même référence scripturaire, oppose également le « terrestre » au
 « céleste ». La distinction de trois degrés était toutefois classique dans le

καὶ πνευματικὰ θεωρήματα μὴ παραδεχόμενος· πνευμα-
 5 τικός ἐστὶν ὁ τὴν κατὰ διάνοιαν καθαρότητα κατ-
 ορθώσας καὶ πνευματικοῖς θεωρήμασιν ἐπακολουθῶν,
 πνεῦμα δὲ θεοῦ ἔχων εὐχόμενος.

ρογ

Τὸ ὠφελῆσαι ἄνθρωπον καὶ ὠφεληθῆναι διττόν ἐστιν,
 ἦτοι στῆσαι αὐτοῦ τὴν κακίαν ἢ μειῶσαι διὰ προκοπῆς·
 καὶ ἐπὶ γνώσεως ὡσαύτως· στήκει δ' ἢ γνώσις τοῦ μὴ
 προσλαμβάνοντος θεωρήματα.

ροδ

Τὰ πάθη ἡμῶν κινουῦσιν ἢ ἄνθρωποι ἢ δαίμονες· ὁ
 οὖν τὰ ὑπὸ τῶν δαιμόνων κινούμενα πάθη νικῶν, οὗτος
 οὐδέποτε ἠττηθήσεται, κἄν πάντες ἄνθρωποι ἐρεθίσωσι
 πρὸς ὀργήν.

ροε

Ὅπου ὁ νοῦς καθ' ὄραν καὶ μὴ θέλοντός σου εὐρίσ-

3 καὶ πνευματικὰ Bk : πνευματικὰ δὲ Def² || 3-4 πνευματικός Bk
 Def⁵ : νοῦς πνευματικός Def^{3,4} || 6 δὲ Bk Def^{3,5} : τοῦ Def⁴ || ἔχων
 Def^{3,4,5} : ἔχειν Bk

173. 1 διττῶς Bk || 3 ἐπιγνώσεως Bk

gnosticisme, avec la variante possible ὕλικός pour le premier degré (voir par ex. CLÉM. ALEX., *Extraits de Théodote* 50-57, SC 23, p. 162-175). On notera que l'état psychique intermédiaire est ici défini de façon purement négative par rapport aux états qui l'encadrent. ~ Le péché menant à la mort n'est pas le péché mortel irrémissible, mais le péché en acte, assimilé à une mort spirituelle, voir la façon dont ÉVAGRE cite Ez 18, 4 et 20 (« L'âme pécheresse mourra ») : *Pensées* 18, schol. 77 ad Prou. 6, 17 et 2 ad Ps. 87, 5. L'expression « s'attacher aux contemplations spirituelles » a une saveur platonicienne, cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, ch. 69 : εἰς τὸ ἔχθος ἐπιβάλλοι τῶν θείων θεωρημάτων (SC 5 bis, p. 129). A la fin du chapitre, la leçon ἔχων donnée par les Défini-

cessé de pécher en acte et qui ne reçoit pas de contemplations spirituelles ; le spirituel est celui qui a réalisé la pureté intérieure et qui s'attache aux contemplations spirituelles, et aussi qui prie, parce qu'il a l'Esprit de Dieu.

173

Le profit qu'on apporte à un homme et celui qu'on retire est double : soit arrêter sa malice, soit la réduire par le progrès. Et pour la science, de même ; mais la science de celui qui ne reçoit plus de nouvelles contemplations s'arrête.

174

Nos passions sont provoquées soit par les hommes, soit par les démons. Celui donc qui triomphe des passions provoquées par les démons, celui-là ne sera plus jamais vaincu, même si tous les hommes l'excitent à la colère.

175

Là où ton intellect se trouve à chaque instant et contre

tions s'impose, car il est impossible d'être appelé spirituel avant de posséder l'Esprit. La coopération de l'Esprit dans la prière est évoquée dans plusieurs passages du Nouveau Testament : Rm 8, 26, ou encore Ep 6, 18 (« priant à tout moment dans l'Esprit ») et Jude 20 (« priant dans l'Esprit saint »).

173. Le verbe ὠφελεῖν évoque le profit spirituel, voir aussi ch. 185. Sur les deux phases de tout combat, voir ch. 45 (texte et note). La malice et l'ignorance décroissent à mesure que la vertu et la science croissent, et vice versa, voir schol. 12 quater ad Ps. 9, 26 : « Ceux qui progressent progressent en réduisant la malice (κατὰ μείωσιν τῆς κακίας) », et schol. 23 ad Ps. 88, 49 : « L'augmentation de la vertu et de la science provient de la réduction progressive de tous les vices et de l'ignorance », ou encore *Pratique* 87 : « Celui qui progresse dans la pratique réduit ses passions, celui qui progresse dans la contemplation réduit son ignorance. » Même emploi du verbe προσλαμβάνειν en *Pensées* 15, li. 13 (ποικίλων προσλαμβάνομεν πλῆθος θεωρημάτων) et dans la scholie 4 ad Ps. 138, 12.

175. Voir ch. 145. L'impératif ἔκκοψον rappelle le *logion* évangélique

κεται, πρὸς τὸ ἐκεῖ πρᾶγμα πάθος ἔχεις· μὴ οὖν ἀμέλει, ἀλλ' ἔκκοψον αὐτὸ ταχέως.

ρος'

Καθαρὸς ὢν ὁ νοῦς, ἔσοπτρόν ἐστι καλόν, καὶ ὁ τοιοῦτος διακρίσεως καταξιούται· καὶ οὕτως ὡς ἐν κατόπτρῳ ἐν ἑαυτῷ θεωρήσει τὰς ἐπιβολὰς καὶ διαβάσεις τῶν λογισμῶν τῶν δαιμόνων.

ροζ'

Τριττὸν εἶδος λογισμῶν ἐκ τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου, τουτέστιν ἀκηδία, κενοδοξία καὶ ὑπερηφανία· ἐπισυμβαίνουνσι δὲ ἐπὶ τούτους ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ἢ τοῦ θυμοῦ νικήσει τις λογισμοῦς.

ροη'

Τὸ πρὸ καιροῦ ζητῆσαι καρπὸν ἐν τῇ συκῆ^a, τὸ αἰε μακροθυμεῖν θέλειν καὶ σωφρονεῖν καὶ ἐλεεῖν καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ μὴ μόνον ὅταν τὸν κάμνοντα ὀρῶμεν· τοῦτο

178. a. cf. Lc 13, 6-7 + Mc 11, 13

175. 3 αὐτῷ Bk

176. 2 καί: κἄν Bk || 3 ἑαυτῷ: αὐτῷ Bk || θεωρήσει Bk || ἐπιβουλάς Bk

177. 1 τρίτον Bk

concernant le membre qui fait scandale (Mt 5, 30 et 18, 8). Pour l'expression ἐκκόπτειν τὸ πάθος, voir aussi la fin du ch. 34.

176. L'intellect pur reçoit le don de discernement des esprits (cf. 1 Co 12, 10). PALLADE, *HL* 38 (éd. Butler, p. 120, li. 13-14) nous dit qu'Évagre lui-même possédait ce don: καθαρεύσας εἰς ἄκρον τὸν νοῦν κατηξιώθη χαρίσματος γνώσεως καὶ σοφίας καὶ διακρίσεως πνευμάτων, « Ayant purifié au plus haut point son intellect, il fut jugé digne du don de science, de sagesse et de discernement des esprits. » ÉVAGRE n'emploie cependant le mot que trois fois (*Pensées* 26, *Prière* 147 et schol. 2 ad *Ps.* 141, 5), mais

ton gré, c'est que tu as de la passion pour l'objet qui est là. Ne sois donc pas négligent, mais coupe-la vite.

176

Quand l'intellect est pur, il est un bon miroir, et un tel (intellect) est jugé digne du discernement. Et ainsi il contempera en lui-même, comme dans un miroir, les irruptions et les passages des pensées des démons.

177

Trois espèces de pensées viennent de l'homme raisonnable, à savoir l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil, et elles surviennent quand on a triomphé des pensées qui viennent de la concupiscence ou de l'irascibilité.

178

Chercher du fruit sur le figuier avant la saison^a, c'est vouloir être toujours longanime, chaste, miséricordieux, etc., et pas seulement quand on voit quelqu'un souffrir, car

la finesse et la pertinence de ses analyses psychologiques suffisent à montrer que cette réputation, rapportée par Pallade, n'est pas usurpée. La métaphore du miroir, très prisée des Pères, a son origine aussi bien dans le platonisme que dans les Épîtres de saint Paul.

177. L'acédie, la vaine gloire et l'orgueil sont ici explicitement rattachées à la partie rationnelle de l'âme; dans les ch. 69 et 130, la vaine gloire était au contraire reliée à la partie concupiscible. A rapprocher de *Pensées* 18, li. 1-9, et *Skenmata* 40 (qui montre que le statut de l'acédie est plus complexe).

178. Chercher du fruit avant la saison, c'est vouloir être vertueux en toute circonstance, et pas seulement quand s'en présente l'occasion (le *kairos*). La pointe du chapitre est dans les mots αἰε et θέλειν. La vertu se distingue en effet du mouvement naturel, qui fait aussi agir les païens, par son aspect volontaire et son déploiement en direction de tous les hommes (voir ch. 149 et 171). L'expression ἐκ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινούμενος est à rapprocher des expressions analogues de *Pratique* 57 et

5 γὰρ καὶ ἐθνικὸς ποιεῖ^b, ἐκ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινούμενος.

ροθ'

Ὁ κοσμικὸς καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ ὑπὸ δαιμόνων κινεῖται πρὸς τὰ πάθη· ὁ δὲ τέλειος μοναχὸς ἀπὸ φθόνου τῶν δαιμόνων· τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἀρχαρίων νοεῖν χρή.

ροπ'

Ἐκ τῶν σημείων τοῦ σώματος οἱ προνοοῦντες ἄγγελοι γινώσκουσιν ὁποῖαν κατάστασιν λελήθαμεν ἔχοντες.

ροπα'

Ἐπὸν στερηθῶμέν τινος ἢ λυπηθῶμεν ἐπὶ τινι, μνησθῶμεν τοῦ ῥητοῦ, τοῦ Πέτρου λέγοντος πρὸς τὸν κύριον καὶ ἀκούοντος τὸ « ἕως ἑβδομηκοντάκις <ἑπτὰ>^a ».

b. cf. Mt 5, 47

181. a. Mt 18, 22

178. 4 ποιεῖ: ἐπει Bk

180. 2 ἐληλύθαμεν Bk

181. 3 ἑπτὰ suppl. eui

Skemmata 46 (texte du *Scorialensis*), où le verbe ἀναδίδοσθαι remplace ἀνακινεῖσθαι.

179. Opposition entre séculier et moine, comme au ch. 53. La jalousie est, avec la colère, un des principaux traits de caractère des démons. Ils jalouent d'autant plus l'ascète parfait que ce dernier possède tout ce dont ils sont privés (voir ch. 129). Leur jalousie se manifeste particulièrement au moment de la prière, voir *Prière* 47 (Migne 46): *Λίαν βασκαίνει ὁ δαίμων ἀνθρώπου προσευχομένου καὶ πάση χροῖται μηχανῇ λυμῆνασθαι τὸν τούτου σκοπόν*, « Le démon est extrêmement jaloux de l'homme qui prie et il met tout en œuvre pour souiller ce vers quoi il aspire », et également *Prière* 69 (Migne 68) et 90, où le démon est qualifié de φθονερός. Le mot ἀρχάριος, au sens de « novice » (5 exemples dans la Collection

cela, le païen le fait aussi^b, en étant mû à partir des semences naturelles.

179

Le séculier est poussé vers les passions et par lui-même et par les démons, mais le moine parfait, par la jalousie des démons. Et il faut penser cela aussi à propos des novices.

180

C'est à partir des signes du corps que les anges dans l'exercice de leur providence savent quel état nous avons à leur insu.

181

Si nous sommes privés de quelque chose ou attristés pour quelque chose, souvenons-nous du passage dans lequel Pierre s'adresse au Seigneur et entend: « Jusqu'à soixante-dix-sept fois^a. »

systematique des *Apophtegmes*, voir SC 498, p. 280, s. u.), est inconnu d'ÉVAGRE, qui utilise simplement les mots νεός ou νεώτερος (*Gnostique* 25, 31 et 36; *Prière* 117); au ch. 135, les novices sont désignés par la périphrase τοῖς νεωστὶ ἀποταξαμένοις. Les démons sont également jaloux des novices, parce qu'ils échappent à leur emprise en se soumettant à d'autres maîtres qu'eux, ce que laisse entendre ce passage d'*Euloge* 27: « Les démons sont particulièrement jaloux de ceux qui brillent comme des éclairs dans leur soumission à un père (spirituel) et ils grincent des dents contre eux, parce qu'ils n'ont pas eu de difficulté à joindre soumission et renoncement » (*PG* 79, 1129 B 2-6).

180. Comme les démons, les anges ne sont pas « cardiognostes », car la connaissance intime des créatures est réservée à leur créateur, voir *Pensées* 37 (avec les parallèles donnés en note). Dans l'exercice général de la providence divine, les anges sont délégués à l'administration du monde sensible, voir schol. 38 *ad Eccl.* 5, 7-11: « Sache en effet que Dieu veille sur tout par le Christ et que ce dernier à son tour exerce sa providence sur tout par l'intermédiaire des saints anges qui possèdent en surabondance la science de ce qui est sur terre », ou schol. 7 *ad Ps.* 16, 13: « La main agissante de Dieu, ce sont les saints anges, par lesquels il exerce sa providence sur le monde sensible. »

ροβ'

Ἡ κενοδοξία καὶ πρὶν <ἢ> ποιῆσαι τὴν ἐντολὴν καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι ἔρχεται· διὸ ἀσφαλίσασθαι χρῆ.

ρογ'

Τοῦτο ὀφείλει ὁ μοναχὸς αἰεὶ λογιζέσθαι, ὅτι μικρὸν ἄρτον καὶ ὕδωρ καὶ ὕπνου μικρὸν δέξασθαι ἀρκεῖ μοι πρὸς τὸ ζῆν καὶ οὐδὲν ἄλλο, καὶ ὅτι πρὸς οὐδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου ἔξω ἀγάπην^a.

ροδ'

Οὐδὲν ἄλλο λέγουσιν οἱ δαίμονες πλὴν φάγετε καὶ ὀργίσθητε, εἰδότες ὅτι τούτοις πολλὰ κακὰ ἀκολουθεῖ.

ροε'

Οἱ παραβαλόντες διχῶς ὠφελοῦνται, ἥτοι ὑπὸ πρακτικῶν θεωροῦντες αὐτούς ἢ ὑπὸ διδασκάλων τῶν διδασκόντων αὐτούς.

ρος'

Ὁ τῆς πορνείας δαίμων ἄνωθεν μὲν ζητεῖ τὸν πτύε-

183. a. cf. 1 Jn 2, 15

182. 1 ἢ addidi

183. 2 μικρὸν Bk^{pc} : μικροῦ Bk^{ac}

185. 1 παραλαβόντες Bk

182. La vaine gloire, considérée comme une pensée très subtile (*Pratique* 13) et très matérielle (*Pensées* 14), précède ou suit la vertu. Avant l'acquisition de la vertu, le moine se vante des moyens mis en œuvre pour l'obtenir (voir ch. 91), et après, il ne résiste pas au désir de publier son succès (voir ch. 76, la première forme de vaine gloire).

183. Cf. les propos de Macaire (l'Alexandrin) rapportés dans *Pratique* 94 : « Courage, mon enfant ! dit-il. Pendant vingt années pleines, je n'ai

182

La vaine gloire vient aussi bien avant la pratique du commandement qu'après sa pratique ; c'est pourquoi il faut être sur ses gardes.

183

Le moine doit toujours avoir à l'esprit cette pensée : « Recevoir un peu de pain et d'eau et un peu de sommeil, et rien d'autre, me suffit pour vivre », et (cette autre) : « Je n'aurai d'amour pour aucune des choses de ce monde^a. »

184

Les démons ne disent rien d'autre que : « Mangez et mettez-vous en colère », sachant bien que beaucoup de maux s'ensuivent.

185

Les visiteurs tirent profit de deux manières : soit de ceux qui s'exercent à la pratique, en les observant, soit des maîtres qui les enseignent.

186

Le démon de la fornication cherche (à provoquer) en

pris mon content ni de pain, ni d'eau, ni de sommeil. En effet, je pesais le pain que je mangeais, je mesurais l'eau que je buvais, et, m'appuyant contre le mur, je dérobais une petite part de sommeil. » Sur le régime alimentaire des moines, voir aussi *Pratique* 16 et 17, *Pensées* 35 (li. 12-16), etc. Sur l'amour des biens du monde, voir ch. 94, 153 et 166.

186. Symptômes permettant de reconnaître l'action du démon de la fornication. On sait le cas de conscience que représentaient pour les moines les pollutions nocturnes, voir le long commentaire à *Pratique* 17 (SC 171, p. 543-545), où sont évoquées certaines croyances populaires

λον, κάτωθεν δὲ τὴν μεμιασμένην ἔκρυσιν· φθείρεται δὲ ἐν λιμῶ καὶ δίψει καὶ ἀγρυπνία.

ρπζ'

Ὡσπερ πρὸς γυναῖκα δεσμός, οὕτως οἱ ὄροι δηλονότι τῆς ἀρετῆς· τότε δὲ λύσσονται τοῦ τόπου, ὅταν σταθερὰ <ἦ> ἡ μεσημβρία τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης^a.

ρπη'

Μακάριος ὁ πειραζόμενος καὶ ὑπομένων, ὅτι ὡς λέων οὕτος ἔσται τῶν θηρίων πάντων βασιλεύς, τουτέστι τῶν ἰδίων παθῶν.

ρπθ'

Ὅταν ἀρξῆται ὁ νοῦς καθαρῶς τὴν εὐχὴν ποιεῖν, τότε οἱ δαίμονες οὐ παύονται καταπλήσσοντες τὸ ἡγεμονικόν, βουλόμενοι αὐτὸ σαθρῶσαι.

187. a. cf. MI 3, 20

186. 2 μεμιασμένην uel μεμιαμμένην : μεμιαμένην Bk

187. 1 Ὡσπερ : ὡς γὰρ Bk II 3 ἢ suppléui

188. 2 βασιλεύων Bk

189. 3 αὐτὸ Bk^{PC} : αὐτῶ Bk^{ac}

associant les démons à l'élément liquide. Sur les trois pratiques ascétiques susceptibles de maîtriser le corps, voir aussi ch. 167 et 183.

187. Chapitre énigmatique, peut-être mal conservé. La perfection de la science donnée par le Christ, Soleil de justice, mettra fin à toutes les limites de la pratique. Il y a sans doute là une allusion à la situation eschatologique. Sur le Soleil de justice, voir par exemple *Pratique*, Épilogue 5 : « Mais quand le Soleil de justice brillera sur nous dans son zénith (σταθερὸς ἡμῖν ἐπιλάμψει) et que la grappe sera mûre, alors nous boirons aussi son vin qui 'réjouit le cœur de l'homme' [Ps 103, 15] », ou schol. 49 *ad Prou.* 4, 18 : « Les vertus nous précèdent et nous éclairent, jusqu'à ce que le Soleil de justice fasse briller sur nous son jour. » Le mot

haut la salive, en bas l'écoulement immonde ; mais il est détruit par la faim, la soif et la veille.

187

Comme le lien avec une épouse, ainsi évidemment les limites de la vertu, mais elles seront affranchies du lieu, quand ce sera le plein midi du Soleil de justice^a.

188

Bienheureux celui qui est tenté et qui tient bon, parce que, comme le lion, il règnera sur tous les animaux, c'est-à-dire sur ses propres passions.

189

Quand l'intellect commence à pratiquer la prière avec pureté, alors les démons ne cessent de frapper la partie maîtresse, dans l'intention de la délabrer.

μεσημβρία reçoit une interprétation semblable, mais cette fois en relation avec l'apparition des trois anges à Abraham (Gn 18, 1-8), dans la schol. 6 *ad Ps.* 54, 18 et la schol. 189 *ad Prou.* 19, 4. L'expression σταθερὰ μεσημβρία, également présente en *Pratique* 94, se lit chez PLATON, *Phèdre* 242 a.

188. Macarisme du même type que ceux qui apparaissent en *Prière* 117-123. Le thème du lion, roi des animaux, appartient au bestiaire traditionnel, et la comparaison des mouvements de l'âme à des fauves remonte à PLATON, *République* IX, 588 b - 592 a.

189. Incipit presque semblable à celui de *Pratique* 63 : « Ὅταν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ἀρξῆται ποιῆσθαι τὰς προσευχάς, τότε [...]. L'hostilité des démons redouble, quand l'intellect atteint l'état de prière ou cherche à s'y maintenir, voir par ex. *Prière* 10. Une idée voisine est exprimée en *KG* III, 90 : οὐ παύονται τὸν γνωστικὸν συκοφαντοῦντες οἱ δαίμονες, « Les démons ne cessent de calomnier le gnostique. » Le verbe σαθροῦν est une allusion à la folie dans laquelle les démons voudraient précipiter les plus parfaits.

ρ4

Ὡσπερ ἀετὸς παραχρῆμα καταναλίσκει τὴν ἐμπεσοῦσαν αὐτῷ ἄγραν, οὕτως νοῦς θεωρητικὸς τὴν [ἐμπεσοῦσαν] κακίαν.

ρ4α

Ἀρχὴ γνώσεως ἀληθοῦς ψυχῆ ἐνθουσιασμὸς πνεύματος ἁγίου.

ρ4β

Κλίμαξ οὐρανοῦ^a, ἀποκάλυψις μυστηρίων θεοῦ, διῶν προβαίνων ὁ νοῦς κατὰ βαθμὸν πρὸς θεὸν ὑφούται.

ρ4γ

Θεὸν ἀθετοῦμεν^a ἁμαρτάνοντες· οἱ γὰρ λειτουργοὶ θεοῦ^b δίκαιοι ὁσίως λέγονται· καὶ γὰρ « δίκαιος καὶ ὁσῖος ὁ κύριος^c » οὗ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν^d.

192. a. cf. Gn 28, 12

193. a. cf. 1 Th 4, 8 b. cf. Rm 13, 6 c. Dt 32, 4 d. cf. Col 3, 10

190. 2-3 ἐμπεσοῦσαν perperam iteratum seclusi

191. Adest etiam in Syr (S9) et in Arm (Epist. 30 et KGSuppl. 13).

1 ἀληθοῦς Syr : ἀγαθῆς Bk || ψυχῆ uel ἐν ψυχῆ Syr : ψυχῆς Bk

192. Adest etiam in Syr (S10 et KGSuppl. 43) et in Arm (Epist. 30 et KGSuppl. 14).

193. Adest etiam in Syr (S13) et in Arm (Epist. 30 et KGSuppl. 17).

191. La vie contemplative se réalise sous l'impulsion du Saint-Esprit (voir texte cité en note au ch. 192). Ici, la science véritable désigne précisément la contemplation physique. L'expression ἐνθουσιασμὸς πνεύματος ἁγίου peut surprendre, quand on sait l'usage qu'en feront les messaliens : ils voulaient expulser de l'âme le démon pour y établir le Saint-Esprit, et on les nommait parfois « Enthousiastes ». L'enthousiasme, ce transport divin qui inspire les prophètes et les poètes ou qui s'empare des initiés aux

190

De même que l'aigle tue sur le coup la proie qui s'est offerte à lui, de même l'intellect contemplatif, la malice.

191

Le commencement de la science véritable pour l'âme, c'est l'enthousiasme donné par le Saint-Esprit.

192

L'échelle du ciel^a, c'est la révélation des mystères de Dieu, grâce auxquels, en progressant par degrés, l'intellect s'élève jusqu'à Dieu.

193

Nous rejetons Dieu^a quand nous péchons, car les ministres de Dieu^b sont dits saintement justes. Et en effet, « il est juste et saint, le Seigneur^c » à l'image de qui nous sommes devenus^d.

mystères, n'a pas reçu chez les auteurs chrétiens un accueil très favorable : deux attestations chez Clément d'Alexandrie (mais dans des citations), quelques attestations chez Origène (le plus souvent en rapport avec le thème de l'inspiration de l'Écriture). ORIG., *C. Cels.* VII, 44, note cependant que la connaissance de Dieu réclame une grâce divine qui se produit dans l'âme « par une sorte d'enthousiasme » (SC 150, p. 116-117). Le mot n'apparaît pas chez Évagre.

192. L'échelle de Jacob est susceptible de symboliser n'importe quelle forme de progrès dans l'ascèse ou dans la science, comme il est indiqué en KG IV, 43 ; elle symbolise ici la contemplation physique qui mène à la science de Dieu. Pour l'expression « les mystères de Dieu », voir *supra* ch. 148, KG IV, 66 et schol. 59 *ad Ps.* 118, 131 : « Celui qui a ouvert son cœur par la pratique attire le Saint-Esprit qui lui révèle les mystères de Dieu. »

193. Pour le thème de l'assimilation à l'image du Christ, voir les ch. 23, 124 et 124 bis. Selon PLATON, *Théétète* 176 b, l'assimilation à Dieu consiste précisément à devenir « juste et saint avec prudence ».

ρ4δ'

Ὡσπερ ἀλογώτατον τὸ μὴ ἔασθαι πρὸς τῶν πολλῶν
τινάς θεοσεβεῖν, οὕτως δικαιοτάτον συνεργεῖν πᾶσι τοῖς
τὸ δικαίως ζῆν προαιρουμένοις.

ρ4ε'

Ὁ μὲν βασιλεὺς νόμος ἐστὶν ἔμφυχος· ὁ δὲ νόμος
βασιλεὺς ἐστὶ δίκαιος· ὀφείλει οὖν ὁ νομοθετῶν μὴ τὰ
ἀνθρώπινα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα συνεπισκοπεῖν.

ρ4ς'

Ἐν τῷ τολμᾶν τὸν ἀκάθαρτον λογισμὸν εἰσελθεῖν εἰς
τὴν καθαρότητα τοῦ νοῦς ἡμῶν ἐν προσχήματι γυναικός,
βοήσωμεν πρὸς τὸν κύριον λέγοντες· ὁ καταξιώσας
ἡμᾶς γενέσθαι ὑποδιακόνους καὶ διὰ τοῦ μυστικοῦ φραγ-
5 γελλίου σου ἐκβαλὼν ἐκ τοῦ οἴκου σου τοὺς ἀτι-
μάσαντας τὸν ναὸν σου^a, ἔκβαλε καὶ ταύτην ἵνα ἐν
καθαρότητι καὶ ἀγιασμῷ λειτουργήσωμέν σοι ὡς ἡγά-
πησας.

196. a. cf. Jn 2, 15-16

194. Adest etiam in Syr (S17) et in Arm (Epist. 30 et KGSuppl. 21).

1 πολλῶν Syr : δαιμόνων Bk

195. Adest etiam in Syr (S18) et in Arm. (Epist. 30 et KGSuppl. 22).

1 νόμος¹ Syr : νοῦς Bk

196. 4 ὑποδιάκονος Bk

194. Ce chapitre est certainement formé d'une ou deux citations, comme le suivant, mais nous n'avons pas réussi à les identifier. La leçon πολλῶν que suppose le syriaque semble dès lors préférable à la leçon δαιμόνων du manuscrit Bénaki, qui apparaît comme une faute de copie ou comme l'adaptation monastique d'une sentence jugée trop profane.

195. Citation presque littérale de PHILON, *De uita Mosis* II, 4-5 : ὡς εὐθὺς εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμφυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον. Βασιλεὺς δὲ καὶ νομοθέτης ὀφείλει μὴ τὰνθρώπεια μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα συνεπισκοπεῖν, « Si bien que le roi est une loi vivante,

194

De même qu'il est tout à fait absurde que ceux qui veulent rendre un culte à Dieu en soient empêchés par la multitude, de même il est tout à fait juste de coopérer avec tous ceux qui choisissent de vivre selon la justice.

195

Le roi est une loi vivante, et la loi est un roi juste. Le législateur doit donc considérer non seulement les choses humaines, mais aussi les choses divines.

196

Quand la pensée impure ose s'introduire dans la pureté de notre intellect sous l'apparence d'une femme, crions vers le Seigneur en disant : « Toi qui nous as jugés dignes d'être à ton service et qui avec ton fouet mystique as chassé de ta maison ceux qui avaient déshonoré ton temple^a, chasse-la aussi, afin que nous accomplissions notre ministère pour toi dans la pureté et la sainteté, comme tu l'as aimé. »

et la loi un roi juste. Mais le roi et législateur doit considérer non seulement les choses humaines, mais aussi les choses divines. » Il est étonnant de rencontrer ici ce thème de philosophie politique qui remonte à la période hellénistique. PARAMELLE, « Chapitres », p. 10, note avec raison que cette sentence « aurait plutôt sa place dans les *Capita admonitoria* d'Agapet ou dans quelque autre 'Miroir des princes' que dans un texte qui s'adresse aux moines. » Moïse est qualifié de νόμος ἔμφυχος par CLÉM. ALEX., *Strom.* I, 167, 3 (SC 30, p. 166).

196. Prière d'exorcisme destinée à repousser le démon de la fornication. La pureté de l'intellect est assimilée à la pureté rituelle requise pour la célébration de la liturgie. Pour une intériorisation de la liturgie, voir aussi *Gnostique* 14. Le terme d'ὑποδιάκονος doit certainement être entendu dans un sens vague (il ne peut en tout cas pas renvoyer à Évagre, qui était diacre) ; il y a malgré tout une discrète allusion à une des fonctions liturgiques du diacre, celle de faire sortir les catéchumènes, les possédés et les pénitents au début de la liturgie eucharistique. Une autre allusion à l'épisode des vendeurs chassés du Temple se lit dans *Gnostique* 24.

ρζζ

Τὸν κατὰ θεὸν ἀγωνιζόμενον ἀσφαλίζεσθαι δεῖ κατ' ἰδίαν μὲν εἰς τὸν νοῦν, ἐν συντυχίαις δὲ εἰς τὴν γλῶσσαν, ἐν θεωρίαις δὲ αἰσθητῶν εἰς τὸ ἐπιθυμητικόν, ἐν κινήσει λόγων [καὶ πραγμάτων] εἰς τὸ θυμικόν, ἐν τοῖς ἐγκωμίοις εἰς τὴν ταπεινοφροσύνην, ἐν τοῖς ὀνειδισμοῖς εἰς τὴν κατὰ θεὸν χαράν, ἐν θλίψεσιν εἰς τὴν προσδοκωμένην ἐλπίδα, ἐν φιλαυτίᾳ εἰς τὴν κατὰ θεὸν ἀγάπην, ἥτις τελείως πληροφροεῖ τὴν ψυχὴν ἐν πάσαις ταῖς θλίψεσιν αὐτῆς.

ρζη

Πίστεως δεῖται ὁ νοῦς ἵνα ἐπ' ἐλπίδι ἀγαθῆ τὸν θεῖον δέξηται νόμον εἰς κάθαρσιν τελείαν τῆς ἐναρέτου πολιτείας, ὅπως καταλάβῃ τὴν πρὸ τῆς κινήσεως ἀρχαίαν κατάστασιν, ἐν ἧ διὰ τῆς τελείας ἀγάπης^α ἐνωθήσεται τῷ ἀρχετύπῳ <ἐν> ἀγίῳ πνεύματι, ὅπου συνάφεια ὑποστάσεων καὶ ἐξαλοφῆ ἀριθμῶν καὶ

198. a. cf. 1 Jn 4, 18

197. Adest etiam in Syr sub titulo : De uigilantia eius qui in deum ducitur (S19).

1 ἀγωνιζόμενον Bk : ἀγόμενον Syr || 4 καὶ πραγμάτων deest in Syr et seclusi || τοῖς : ταῖς Bk || 6 χαράν Syr : χάριν Bk || 6-7 προσδοκωμένην om. Syr || 7 ἐν φιλαυτίᾳ Bk : ἐν τῷ πολέμῳ τῆς φιλαυτίας Syr || ἀγάπην hic des. Syr

198. Adest etiam in Syr sub titulo : De admonitione mentis (S20).

1 ἵνα + μετὰ χαρᾶς Syr || ἀγαθῆ Bk : ἀγαθῶν Syr || 3 τὴν πρὸ τῆς Syr : τῆς πρώτης Bk || 5 ἐν addidi secundum Syr || 6 ἐξαλοφῆ ἀριθμῶν Syr : ἐξαλείφει ἀριθμὸν Bk

198. Même si la collection transmise par le manuscrit Bénaki est incomplète, ce chapitre forme une conclusion idéale, puisqu'il évoque dans un même mouvement la perfection atteinte au terme de la vie spirituelle et le retour des créatures à leur état originel. Le mouvement est le nom par lequel Évagre, à la suite d'Origène, désigne la chute, cf. *KG I*, 49, 50, 51, III, 22, etc. Sur cet état originel, voir par ex. *Lettre sur la foi* 10, 21

197

Celui qui combat selon Dieu doit prendre garde, en privé, à l'intellect ; dans les relations, à la langue ; dans les contemplations des choses sensibles, à la partie concupiscible ; dans le mouvement des paroles, à la partie irascible ; dans les éloges, à l'humilité ; dans les injures, à la joie selon Dieu ; dans les tribulations, à l'espérance attendue ; dans l'égoïsme, à la charité selon Dieu, laquelle donne une parfaite assurance à l'âme au milieu de toutes ses tribulations.

198

L'intellect a besoin de foi pour recevoir avec bon espoir la Loi divine en vue de la purification parfaite de sa conduite vertueuse, de façon à retrouver l'état originel, antérieur au mouvement, dans lequel, par la charité parfaite^a, il sera uni à son archétype dans l'Esprit saint ; là où il y a union des hypostases, suppression des nombres,

(τῆς προτέρας καὶ μακαρίας ἕξεως) ou schol. 23 *ad Prou.* 2, 17 (τὴν προτέραν αὐτοῦ κατάστασιν). La charité parfaite unira la créature à son modèle, le Christ. Le syriaque a rendu le mot ἀρχετύπος par une périphrase : « l'image véritable selon laquelle il a été fait ». Le Christ est désigné comme « archétype » en *Gnostique* 50 et comme « prototype » en *Pratique* 89. ~ La seconde partie du chapitre énumère les différents aspects de ce retour à état originel à la fin des temps. Cf. *KG II*, 17 : « A la science qui concerne les êtres raisonnables font suite la destruction des mondes, l'abandon des corps et la suppression des nombres ; il y aura l'identité de la science comme l'identité des hypostases » (texte grec conservé dans les anathématismes antiorigénistes de 553). « L'union des hypostases » et « la suppression des nombres » évoquent plus particulièrement le retour des êtres raisonnables à l'unité primitive (*Lettre sur la foi* 7, 54-56). La suite évoque la disparition de tout ce qui était accidentel, comme la mutabilité, la capacité à recevoir les contraires (cf. *KG I*, 2 et 4), la possibilité de régresser en faisant le mal (cf. schol. 18 *ad Ps.* 88, 37-38). L'« achèvement de la croissance des enfants » marque le plein épanouissement spirituel, en des termes qui rappellent Ep 4, 13, où il est question de l'homme parfait qui est parvenu à la mesure de la taille de la plénitude du Christ. ~ A la fin du chapitre, la correction de γνώσεως en γνώσις

ἀποδρασμὸς τροπῆς καὶ παῦσις ἐναντιώσεως καὶ <...>
 μειώσεως καὶ πλήρωμα προκοπῆς τῶν παιδῶν καὶ
 10 ἀγίας τριάδος ἐν δυνάμει γνῶσις καὶ ἀγίας μονάδος
 αὐτῆς ἀπολέμητος καὶ εἰρηνικῆ βασιλεία.

7-8 ante μειώσεως desideratur uerbum quod adest in Syr II 9 γνῶσις
 Syr : γνώσεως Bk

permet d'accorder le grec au syriaque. Sur la paix qui règne dans l'Unité, voir *KG I*, 65 : « Dans la science de ceux qui sont seconds par leur genèse, des mondes divers sont constitués et d'indicibles combats se poursuivent. Mais dans l'Unité rien de cela n'arrive ; c'est une paix indicible et il n'y a que des intellects nus qui toujours se rassasient de son insatiabilité [...] ».

abandon de la mutabilité, cessation de l'opposition et de la déficience, achèvement de la croissance des enfants, science de la sainte Trinité avec puissance et règne sans lutte et pacifique de l'Unité sainte elle-même.

~ L'ensemble doit être rapproché d'un chapitre d'*Evagriana Syriaca XI*, dont l'original grec a été retrouvé récemment dans les recueils de Définitions : « Le Royaume de Dieu, c'est la perfection de l'édifice du Christ, la plénitude de la Loi et de la grâce, la perfection des enfants de Dieu, la science de ses héritages inespérés, l'accomplissement de sa volonté dans le Christ [corriger la mélecture εὐχῆ en ἐν Χριστῷ], l'union indivisible de lui-même et de sa créature raisonnable, Trinité unissant tout et Unité sans dualité, car il pourra être tout, 'le Dieu qui est béni dans les siècles, amen' [Rm 9, 5] » (éd. Furrer-Pilliod, p. 92, *bêta* 34).

II. CAPITA ALIA

A. CAPITA CATENAE NICETAE IN EVANGELIVM SECVNDVM LVCAM

199 (C1a)

Ὁ μὲν Μωϋσῆς τὸν ἄνθρωπον ἐκ τῆς κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτίας ἐξάγει· ὁ δὲ Ἰησοῦς διαδεχόμενος ἐκ δευτέρου περιτέμνει^a, τουτέστι τὸ κατὰ διάνοιαν ἁμάρτημα.

200 (C1b)

[Διὰ τοῦτο ἴσως·] Ὁ μὲν ἱερεὺς οὐκ ἐθεράπευσεν, ὁ δὲ Σαμαρείτης τὸν ἡμιθνήτα^a, ὃς οὐδὲ λέγει ὡς ὁ προφητικὸς λόγος· « οὐκ ἔστι μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους^b »· ὅτι δὲ προνοία ἦλθε, 5 δῆλον ἐκ τοῦ καταδέσμους ἔχειν, οἶνον, ἔλαιον^c· διὰ πολλοὺς γὰρ τραυματίας ἐπήγετο ταῦτα.

199. a. cf. Jos 5, 2

200. a. cf. Lc 10, 30-33 b. Is 1, 6 c. cf. Lc 10, 34

200. 1 Διὰ τοῦτο ἴσως add. auctor Catenae || 2 Σαμαρείτης Y : -ρεῖτις XZ || 5 οἶνον : οἶον XYZ

199. Ici, c'est la sortie d'Égypte qui symbolise la suppression du péché en acte, et la seconde circoncision celle du péché en pensée. Ailleurs, l'opposition s'établit entre la Loi juive et l'Évangile (schol. 70 ad Prou. 6, 4) ou entre la philosophie profane et l'enseignement du Christ (ici-même, ch. 7).

II. CHAPITRES ATTESTÉS EN DEHORS DE LA COLLECTION ATHÉNIENNE

A. CHAPITRES DE LA CHAÎNE DE NICÉTAS SUR L'ÉVANGILE DE LUC

199 (C1a)

Moïse fait sortir l'homme hors du péché en acte, mais Jésus, son successeur, fait une seconde circoncision^a, celle du péché en pensée.

200 (C1b)

Ce n'est pas le prêtre, mais le Samaritain qui a soigné l'homme à demi-mort^a, lui qui aussi ne répète pas la parole prophétique : « On ne peut lui appliquer ni cataplasme ni huile ni bandages^b. » Qu'il ait prévu de venir, cela ressort à l'évidence du fait qu'il avait bandages, vin, huile^c, car il les avait pris à cause du grand nombre de blessés.

Le chapitre joue sur l'homonymie entre Jésus et Josué, que le grec ne distingue pas. Dans le texte des Septante, la leçon ἐκ δευτέρου est propre au codex *Alexandrinus*. Pour une interprétation de la seconde circoncision, voir ORIG., *Hom. sur Josué XXVI*, 2 (SC 71, p. 492-495).

200. Interprétation symbolique de la parabole du bon Samaritain. Le caténiste a lié ce chapitre au précédent par la transition Διὰ τοῦτο ἴσως. Le bon Samaritain est une figure du Christ, venu providentiellement sauver les hommes. Le thème du Christ médecin des âmes se poursuit dans les chapitres suivants. L'homme à demi-mort représente l'humanité, qui gît dans un état intermédiaire, entre vie et mort, voir ch. suivant.

201 (C1c)

Ζώντων μὲν [οὖν] λόγον ἐπέχουσιν οἱ ἄγγελοι, νεκρῶν δὲ οἱ δαίμονες, νοσοῦντων δὲ οἱ ἄνθρωποι πρὸς οὓς καὶ ὁ ἰατρὸς ἦλθε.

202 (C1d)

Πρὸς [δὲ] τὰ ὑποκείμενα πράγματα ὀνομάζεται ὁ σωτήρ· ἐὰν γὰρ ἄρρωστον εἴπῃς τὴν λογικὴν φύσιν, ἰατρὸς λέγεται· ἐὰν πρόβατον, ποιμὴν· ἀνθρώπων δὲ βασιλεύς.

203 (C1e)

5 Τρία [γε μὴν] εἰσὶ πράγματα, ὁ ἰατρὸς, τὰ φάρμακα, ὁ πάσχων· ὁ οὖν λαβὼν τὸ φάρμακον καὶ μὴ λαθεῖς, ἦτοι παρὰ τὴν τοῦ ἰατροῦ πρόσταξιν ἢ παρὰ τὴν τῶν φαρμάκων ἀσυμφορίαν ἢ παρὰ τὴν ἰδίαν οὐκ
 5 ἰάθη ἀταξίαν· ὁ δὲ τῶν ψυχῶν ἰατρὸς καταλλήλως προστάσσει, καὶ τοῖς πάθεσιν αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ καταλλήλοι· παρ' ἰδίαν τοιγαροῦν ἀταξίαν ὁ ἄρρωστος οὐχ ὑγιαίνει.

201. 1 οὖν add. auctor Catenae

202. Adest etiam in Syr (S2).

1 δὲ add. auctor Catenae || 2 εἴπῃς Syr : εἴπῃ XYZ || 4 βασιλεύς + καὶ τὰ ἐξῆς Syr

203. 1 γε μὴν add. auctor Catenae || 2 οὖν XY : γοῦν Z

201. Sur la position intermédiaire des hommes, entre les anges et les démons, voir le commentaire aux ch. 11 et 13. A noter le tour ἐπέχειν λόγον + génitif, auquel ÉVAGRE a aussi recours dans ses scholies exégétiques (schol. 5 *ad Prou.* 1, 7 ; 72 *ad Prou.* 6, 8ab ; 203 *ad Prou.* 19, 24, etc.) ; il se retrouve *infra* dans le ch. 206.

202. Développement classique, depuis Origène, sur les ἐπίνοιοι du Christ. Voir les listes de *KG VI*, 20 (cité *supra* dans la note au ch. 2) et de

201 (C1c)

C'est à des vivants que correspondent les anges, à des morts les démons, à des malades les hommes vers lesquels aussi est venu le médecin.

202 (C1d)

C'est en fonction des objets sous-jacents que le Sauveur est nommé ; en effet, si tu dis la nature raisonnable malade, il est appelé médecin ; mais si c'est une brebis, pasteur ; et des hommes, (il est dit) le roi.

203 (C1e)

Il y a trois choses : le médecin, les médicaments, le patient. Celui donc qui a pris le médicament et n'a pas été guéri ne l'a pas été soit à cause de l'ordonnance du médecin, soit à cause de l'inefficacité des médicaments, soit à cause de sa propre indiscipline. Mais le médecin des âmes adapte son ordonnance à chaque cas, et ses commandements sont adaptés aux passions ; c'est par conséquent à cause de sa propre indiscipline que le malade ne recouvre pas la santé.

Lettre sur la foi 8, 5-7 : « De même qu'il est devenu voie, de même porte, pasteur, ange, brebis et encore grand-prêtre et apôtre, les noms étant donnés les uns selon un point de vue, les autres selon un autre (ἄλλων κατ' ἄλλην ἐπίνοιαν τῶν ὀνομάτων κειμένων) ». Concernant les titres de roi et de pasteur, la schol. 241 *ad Prou.* 22, 11-12 ajoute cette précision relative à l'eschatologie : « Mais s'il est le roi des rois et le pasteur des brebis, le jour viendra où il ne sera plus que roi, parce que les brebis seront parvenues à la dignité royale. »

203. Développement comparable chez DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* 113 (SC 92, p. 356-359, li. 17-33).

— Lignes 5-7 : cf. MAXIME II, 44 (li. 2-4).

204 (C1f)

Ἐκαστον τῶν μελῶν ἔγραψαν οἱ ἰατροὶ πῶς δεῖ
θεραπεύεσθαι· ὁ δὲ σωτῆρ συντομον φάρμακον τὸ
« ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου^a » εἶπε καὶ πρότερόν γε τὸ
« ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου^b », δι' οὗ δυνατόν καὶ
5 τὰς ἄλλας τηρεῖν ἐντολάς.

205 (C1g)

Καὶ εἶη ἂν τὰ δύο δηνάρια^a ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ θεολογικὴ
θεωρία, ἡγουν πίστις καὶ ἔργα, ἀγάπη θεοῦ καὶ ἀγάπη
τοῦ πλησίον.

206 (C1h)

[Καὶ χρὴ εἶδέναι ὅτι] ὅσα προστάσσει ἡμῖν ὁ νόμος,
ταῦτα δεῖ κατὰ ἀνάγκην φυλάσσειν· φόρου^a γὰρ λόγον
ἐπέχει, ὡς ἡ ἀγάπη· διὸ εἴρηται· « μηδενὶ μηδὲν
ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν^b. » Ὅσα δὲ ἐκ προαιρέσεως,
5 οἷον παρθενία, ἀναχώρησις, δῶρά εἰσι καὶ ξενίου λόγον
ἐπέχει· ξένιον δὲ οὐ προσφέρεται κατὰ ἀνάγκην, εἰ
δὲ μὴ οὐκ ἔστι ξένιον· « ὁ γὰρ ὠφείλομεν ποιῆσαι,
πεποιθήκαμεν^c. »

204. a. Mt 22, 39 b. Mt 22, 37

205. a. cf. Lc 10, 35

206. a. cf. Lc 20, 22 b. Rm 13, 8 c. Lc 17, 10

204. 1 οἱ X : om. YZ

206. Adest etiam in Flor (F4).

1 Καὶ χρὴ εἶδέναι ὅτι add. auctor Catenae et abest in Flor || 2 φόρου
γὰρ Cat : ταῦτα δὲ φόρου Flor || 3-4 ὡς ἡ ἀγάπη — ἀγαπᾶν om. Flor ||
7-8 ὁ γὰρ — πεποιθήκαμεν om. Flor || 7 ὠφείλομεν XY : ὀφείλομεν Z

204. — Cf. MAXIME I, 66 (li. 2-3).

205. Il s'agit des deux deniers déboursés par le bon Samaritain (voir ch. 200). La double glose introduite par ἡγουν n'est peut-être pas originale. La mention de l'amour de Dieu et du prochain renvoie en tout cas au chapitre précédent.

— MAXIME IV, 75.

204 (C1f)

Les médecins ont consigné par écrit la façon dont
chaque membre doit être soigné, mais le Sauveur a donné
comme médicament condensé le « Tu aimeras ton prochain^a »,
et avant lui le « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu^b »,
grâce auquel on peut observer aussi les autres comman-
dements.

205 (C1g)

Et les « deux deniers^a » sont probablement la vertu et la
contemplation théologique, c'est-à-dire la foi et les œuvres,
l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

206 (C1h)

Tout ce que la Loi nous ordonne, cela, il faut nécessaire-
ment l'observer, car cela correspond à l'« impôt^a », comme
la charité ; c'est pourquoi il est dit : « N'ayez de dettes
envers personne, sinon celle de la charité^b. » Mais tout ce
qui vient d'un libre choix, par exemple la virginité, l'ana-
chorèse, c'est un cadeau et cela correspond au présent
d'hospitalité ; et le présent n'est pas offert sous la
contrainte, sinon ce n'est pas un présent, car « nous avons
fait ce que nous devons faire^c ».

206. Même distinction dans la schol. 47 ad Ps. 118, 108, où sont cités
comme actes volontaires (ἐκούσια) la virginité, le fait de s'abstenir de
nourritures et de boissons, l'anachorèse, la vie dans les lieux désertiques.
L'idée que la virginité n'est pas un commandement apparaît également
dans le chapitre supplémentaire 212. Voir déjà ORIGÈNE, commentant Ps
118, 108, dans la Chaîne palestinienne (SC 189, p. 366-367) et, plus tard,
DOROTHÉE DE GAZA, Instr. 11-12 (SC 92, p. 162-165), qui joue sur l'oppo-
sition entre annone (obligatoire) et cadeaux (volontaires). Le mot ξένιον
apparaît sept fois dans la Septante, par ex. en Si 20, 29 : ξένια καὶ δῶρα
ἀποτυφλοῖ ὀφθαλμούς σοφῶν.

— MAXIME IV, 67.

207 (C2)

Εὐνοεῖ [δέ] τις καὶ τῷ ἀντιδίκῳ^a αὐτοῦ νόμῳ τὰ ἐναντία ὧν ὑποβάλλει κακῶν ὁ διάβολος πράσσων.

208 (C3b)

Οὗτος κενόδοξός ἐστιν ὁ διὰ δόξαν ἀνθρώπων ζητῶν τὸν μισθὸν καὶ τὰ ἄθλα τῆς ἀρετῆς· πληροῦται δ' εἰς αὐτὸν τὸ γεγραμμένον· « αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖτε^a. »

209 (C3c)

Κενοδοξίας [δέ] τις καταφρονεῖ γνώσεως τυχῶν τῆς πάντων ἡδυτάτης ἢ ὁ ἀεὶ τὸν κίνδυνον καὶ τὸ κρίμα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων ἢ ὁ μηδὲν πράττων τῶν πρὸς τὸ τυχεῖν δόξης συντελούντων.

210 (C3d)

Ἔστι [δὲ] τῆς ὑπερηφανίας ἴδιον πρῶτον μὲν τὸ ἐπαίρεσθαι καὶ ἐξουθενεῖν τοὺς λοιπούς· δεύτερον δὲ τὸ ἐαυτῷ ἐπιγράφειν τὰ κατορθώματα καὶ ἀπωθεῖν τὴν βοήθειαν τοῦ θεοῦ, πρὸς ὃν λέγεται· « ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος
5 ὃς οὐκ ἔθετο τὸν θεὸν βοηθὸν αὐτοῦ^a. »

207. a. cf. Mt 5, 25

208. a. Jc 4, 3

210. a. Ps 51, 9

207. 1 δέ add. auctor Catenae

208. 1 διὰ δόξαν — ζητῶν post 2 ἀρετῆς transp. X

209. 1 δέ add. auctor Catenae

210. 1 δέ add. auctor Catenae || 4 ὁ YZ : om. X

208. Voir ch. 46.

— MAXIME II, 34 (li. 3-5).

207 (C2)

On s'entend aussi avec la partie adverse^a, la loi, quand on fait le contraire des maux que suggère le diable.

208 (C3b)

Celui-là est vaniteux qui cherche dans la gloire humaine le salaire et la récompense de la vertu ; mais pour lui s'accomplit ce qui est écrit : « Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal^a. »

209 (C3c)

On méprise la vaine gloire quand on a obtenu la science, qui est la plus douce de toutes les choses, ou quand on a sans cesse devant les yeux le danger et le jugement, ou quand on ne fait rien de ce qui contribue à obtenir de la gloire.

210 (C3d)

Le propre de l'orgueil est premièrement de se vanter et de mépriser les autres, deuxièmement de s'attribuer les bonnes actions et de repousser le secours de Dieu. C'est à (cet homme) qu'il est dit : « Voici l'homme qui n'a pas placé en Dieu son secours^a. »

209. Trois raisons de mépriser la vaine gloire. Sur le plaisir spirituel procuré par la science, voir *KG* III, 64 : « [...] il n'y a rien de tout ce qui est sur terre qui donne autant de plaisir que la science de Dieu. » Pour la formule finale, cf. *Pensées* 14, li. 16-18 : le démon de la vaine gloire « est mis en fuite par une prière intense et par le refus de faire ou de dire volontairement quoi que ce soit qui contribue à la gloire maudite (τῶν συντελούντων πρὸς τὴν ἐπάρατον δόξαν) ».

210. Sur ces deux formes d'orgueil, voir ch. 50 (texte et note).

— MAXIME III, 84 (li. 2-4).

211 (C4)

Ἡ συκαμινέα τὴν μετάνοιαν σημαίνει, ὁ δὲ ὄχλος τὰ πάθη· ὁ τοίνυν ταῦτα διασχὼν καὶ διὰ μετάνοιαν ὑψωθεὶς ὄρα ἔν ἐαυτῷ τὸν Ἰησοῦν καὶ ὄραται ὑπ' αὐτοῦ καὶ ὑποδέχεται αὐτὸν παρ' αὐτῷ σκηνοῦμενον καὶ
5 λαμβάνει τὴν σωτηρίαν καὶ υἱὸς Ἀβραάμ γίνεται ^a.

211. a. cf. Lc 19, 2-10

211. 1 συκαμινέα Z: συκαμίνη XY

211. Interprétation symbolique de l'épisode de Zachée, bien dans la

211 (C4)

Le mûrier désigne la pénitence, et la foule les passions. Par conséquent celui qui les a écartées et qui s'est élevé par la pénitence voit en lui-même Jésus et il est vu de lui ; il le reçoit chez lui sous son toit, il obtient le salut et devient fils d'Abraham ^a.

manière de ces *Chapitres*. Il y a simplement une erreur sur la nature de l'arbre : le texte de *Luc* mentionne un sycomore (συκομορέα) et non un mûrier. Il s'agit certainement d'une distraction de copiste, car il est question de mûrier un peu plus haut dans le texte évangélique (Lc 17, 6).

CAPITA FLORILEGIORVM DAMASCENORVM

125 cum supplemento (F3)

Ὁ καθαρὸς νοῦς πέφυκε θεωρεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ ὁ
θεὸς τούτῳ πέφυκεν ἐμφανίζεσθαι. Ὅσοι οὖν περὶ τὴν
ἀλήθειαν ἐσφάλησαν^a, παρὰ τὸ κακῶς βιώσαι ἐσφά-
λησαν. Κολάζονται οὖν οἱ αἱρετικοὶ οὐχ ὅτι αἱρε-
5 τικοὶ εἰσιν, ἀλλ' ὅτι γεγονάσι κακῶς βιώσαντες· οὐκ ἔστι
γὰρ αἱρετικὸν γενέσθαι μὴ κακῶς βιώσαντα εἴτε λόγῳ
εἴτε πράξει. Δικαίως οὖν κριθήσονται οὐχ ὅτι προσ-
κόπτουσιν, ἀλλ' ὅτι ἑαυτοὺς διὰ μέθης, ἀπειθείας καὶ φιλ-
αργυρίας τυφλοῦντες « ἐν σκότει διαπορεύονται^b ».

212 (F5)

Εἰ ἡ παρθενία ὑπὲρ γάμον ἐστίν, ὁ δὲ γάμος κατὰ
φύσιν, ἡ παρθενία ἄρα ὑπὲρ φύσιν ὑπάρχει· οὐδεὶς
δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν τίθεται νόμος, οὐδεὶς ἄρα νόμος παρ-
θενίας ἐστίν· διόπερ τὴν παρθενίαν ἐκούσιον ἀγαθὸν
5 δικαίως ἂν τις προσαγορεύσειεν.

125 suppl. a. cf. 2 Tm 2, 18 b. Ps 81, 5

125 suppl. LeQuien G. — Εὐαγγρίου LeQuien G. — 6 λόγος
LeQuien || 9 τυφλωθέντες G

212. C Gesner H. — Εὐαγγρίου Gesner Εὐάγγελου C Anon. H. —
1-4 Εἰ — παρθενίας ἐστίν om. Gesner || 1 γάμον correxi : φύσιν CH ||
1-2 ὁ δὲ γάμος κατὰ φύσιν om. C || 3 οὐδεὶς + δὲ H || 4-5 διόπερ —
προσαγορεύσειεν : παρθενία ἐστίν ἐκούσιον ἀγαθὸν Gesner.

125 suppl. Le supplément semble authentique. Il a déjà été question
d'hérétiques et d'hérésies au ch. 28. Le verbe προσκόπτειν fait écho au
verbe σφαλλέσθαι utilisé au début du chapitre. L'ivresse, la désobéissance
et l'avarice donnent un échantillon des griefs généralement faits aux
hérétiques.

B. CHAPITRES
DES FLORILÈGES DAMASCÉNIENS
(F1 = ch. 42 ; F2 = ch. 109 ; F4 = C1h <206>)

125 suppl. (F3)

L'intellect pur contemple naturellement la vérité, et
Dieu se manifeste naturellement à lui. Tous ceux donc qui
ont achoppé sur la vérité^a ont achoppé du fait d'une vie
mauvaise. Les hérétiques sont donc châtiés, non pas parce
qu'ils sont hérétiques, mais parce qu'ils ont mené une vie
mauvaise, car il n'est pas possible de devenir hérétique si
l'on n'a pas mené une vie mauvaise, soit en parole soit en
action. Ils subiront donc un juste jugement, non pas parce
qu'ils trébuchent, mais parce que, en s'aveuglant par
l'ivresse, la désobéissance et l'avarice, « ils avancent dans
l'obscurité^b ».

212 (F5)

Si la virginité est au-dessus du mariage, et si le mariage
est conforme à la nature, la virginité se trouve donc au-
dessus de la nature. Mais puisque rien de ce qui est au-
dessus de la nature n'est imposé par la Loi, il n'y a donc
aucune loi de la virginité. C'est pourquoi on aura raison
d'appeler la virginité un bien volontaire.

212. La forme syllogistique de ce chapitre et son accord avec le
ch. supplémentaire 206 plaident pour l'authenticité. Les recueils de Définitions transmettent un texte anonyme concordant : Παρθενία ἐστίν ἡ
τοῦ σώματος ὑπερφυῆς ἐκούσιος πράξις δώρου λόγον ἐπέχουσα, « La
virginité est l'action volontaire qui dépasse le corps, correspondant à un
don » (éd. Furrer-Pilliod, p. 168, pi 25).

C. CHAPITRES SYRIAQUES

HUIT CHAPITRES DES DISCIPLES

(éd. A. Guillaumont)

213 (S1)

Ce monde-ci, pour ceux qui livrent le Verbe, est le jeudi, mais pour ceux qui se préparent à la science du (monde) à venir, le vendredi, car pour ceux qui, comme les apôtres, ont la science, (c'est) le samedi. Mais le (monde) à venir sera connu de la même façon : quand ce monde-ci est le vendredi, le (monde) à venir est le samedi, dans lequel Dieu se repose^a ; et quand celui-ci est le samedi, le (monde) à venir

213. a. cf. Gn 2, 2-3

213. Deux interprétations symboliques des jours de la semaine. La première interprétation, qui concerne le jeudi, le vendredi et le samedi, porte sur le monde présent. Le jeudi est associé à ceux qui vivent dans le mal et l'ignorance, le vendredi à ceux qui se sont engagés sur la voie de la pratique des vertus, et le samedi à ceux qui ont acquis la science. Judas, visé à travers la périphrase « ceux qui livrent le Verbe », est à la tête des premiers, et les apôtres des derniers. Sur Judas, voir aussi la schol. 43 *ad Eccl.* 5, 17-19 : « Le traître Judas a reçu une richesse intelligible et des biens spirituels, mais il n'a pas eu la faculté d'en (disposer) puisqu'il a, en vue d'un gain, trahi la Sagesse et la Vérité de Dieu. » ~ La seconde interprétation, qui concerne, cette fois, le vendredi, le samedi et le dimanche, embrasse la totalité du temps cosmique, le monde présent et les deux moments de l'eschatologie ; cette distinction prend chez ÉVAGRE plusieurs formes équivalentes : vendredi, samedi et dimanche (*KG V*, 83 et *VI*, 7) ; aujourd'hui, demain et le troisième jour, distinction qui s'inspire de *Lc 13*, 32 (*KG I*, 90 et *IV*, 26) ; six années, année sabbatique et huitième année, ce qui s'inspire d'*Ex 23*, 10-11 (*KG V*, 8 ; schol. 208 *ad Prou.* 20, 4). Selon cette

est le huitième (jour) et la résurrection, car les êtres raisonnables ressusciteront.

202 (S2 = C1d)

C'est en fonction des choses qui se produisent que notre Sauveur est nommé. Si tu dis la nature raisonnable malade, il est appelé médecin ; mais si c'est une brebis, pasteur ; et des hommes, (il est) le roi, etc.

214 (S3)

A plusieurs reprises l'intellect est dit l'aire, les vertus le blé, les passions la paille et les maîtres les boeufs. Il est dit : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule^a. » Or sur l'aire d'Aran le Jésuséen, David construisit un autel^b ; par conséquent, dans l'âme qui était tenue par l'adversaire sera construit un temple pour Dieu, et dans le désert qui avait

214. a. Dt 25, 4 b. cf. 2 S 24, 18-25

seconde interprétation, le monde présent est celui de la pratique des vertus, le monde futur celui du châtement et de la destruction du mal, le monde dernier celui de la résurrection et du retour des créatures raisonnables à leur état originel.

214. Par sa purification, l'intellect devient un autel, un temple ou une tente pour Dieu (voir *KG V*, 84). L'original grec devait comporter un adverbe comme πολλοχού ou πολλόχως pour indiquer que les quatre mots interprétés (= grec ἄλων, σίτον, ἄχυρον et βοῦς) se lisent en plusieurs endroits de l'Écriture ; dans cet usage, voir les schol. 1 *ad Ps.* 33, 1 ; 11 *ad Ps.* 71, 16, etc. Pour l'interprétation, cf. *KG II*, 26 : « Si 'les blés' correspondent à la vertu et 'la paille' à la malice, le monde à venir correspond au succin qui attirera la paille à lui » (trad. modifiée) ; voir aussi schol. 220 *A ad Prou.* 20, 26. Pour le symbolisme des bœufs, voir *Explication des Proverbes 24* : « Les 'bœufs' sont les prêtres et les maîtres » (éd. Géhin, *SC* 340, p. 485). L'Exode du peuple hébreu avait déjà illustré l'ambivalence du désert, à la fois lieu de l'idolâtrie et lieu de l'Alliance. Cette ambivalence se retrouve dans les interprétations symboliques, voir par ex. schol. 227 *ad Prou.* 21, 19 (interprétation positive) et schol. 6 *ad Ps.* 28, 8 (interprétation négative). Pour le passage d'une valeur négative à une valeur positive, voir aussi la schol. 7 *ad Ps.* 77, 19 (« Dieu ne pourra-t-il pas dresser une table dans le désert ? »).

été dévasté jadis par la malice, la loi de Dieu a planté la tente^c.

121 (S4)

Celui qui offre un pécheur à la vertu offre un chevreau ; mais celui qui (offre) une âme pure à la science, un agneau.

215 (S5)

Le corps est baptisé dans l'eau, mais l'intellect dans la science, quelle qu'elle soit. Il est dit : « Vous, vous serez baptisés dans l'Esprit saint et dans le feu^a. »

124 (S6)

La tablette ne ressemble pas au roi, mais par les couleurs elle reçoit l'image d'un roi ou l'image d'un lion. De même, l'intellect, par la pratique et la science, devient « l'image de son créateur » ; et celui qui ne revêt pas la ressemblance du céleste, par sa malice et son ignorance, revêt la ressemblance du terrestre.

216 (S7)

Notre Sauveur nous enseigne à mépriser le corps quand il dit : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-

c. cf. Gn 26, 25

215. a. Mt 3, 11

215. Le « baptême dans l'Esprit et le feu » annoncé par Jean-Baptiste figure le baptême dans la science. L'addition « quelle qu'elle soit », qui doit traduire le grec ἡτινιοῦν (cf. *Pratique* 24, li. 1, et schol. 12 *ad Ps.* 138, 22) ou οἰαδήποτε, indique que ce baptême se fait à chaque degré de la science. Le sacerdoce spirituel, exercé par les gnostiques, consiste à baptiser les âmes dans la vertu et la science de Dieu (*Lettre* 49, éd. Frankenberg, p. 598, 1-4).

216. Quatre choses qu'il faut mépriser pour être sauvé : le corps, les biens extérieurs au corps, les liens naturels et sa propre vie. Les biens

lui aussi l'autre^a » ; et « S'il te force à faire un mille, fais-en deux avec lui^b » ; ce qui est hors du corps quand il dit : « Si quelqu'un veut se quereller avec toi et te prendre ta tunique, laisse-lui aussi ton manteau^c » ; ce qui appartient à la nature quand il dit : « Celui qui vient à moi et qui ne hait pas son père et sa mère^d » ; et la vie qui est en nous quand il dit : « même son âme^d ».

217 (S8)

Le fait que Gabriel « se tienne debout^a » et que « les séraphins se tiennent autour^b » a fait connaître leur science à travers leurs attitudes.

216. a. Mt 5, 39 b. Mt 5, 41 c. Mt 5, 40 d. Lc 14, 26
217. a. Dn 8, 15 b. Is 6, 2

extérieurs au corps sont désignés en grec par l'expression τὰ περίε τοῦ σώματος dans les schol. 36 *ad Eccl.* 5, 3-4 et 12 *ter ad Ps.* 9, 26 et par l'expression τὰ ἐκτός dans le ch. 146 – cela renvoie à la distinction aristotélicienne des trois sortes de biens. Les choses qui relèvent de la nature sont les liens familiaux, voir ch. 112 et 122. Cf. *Lettre* 55 : « Peut-être diras-tu que lorsque je prends soin de la vie des miens, je ne transgresse pas le commandement. Comprends la ruse du Malin qui, par le bien, provoque en toi la mort et obscurcit ton intellect par les pensées naturelles. Regarde le médecin des âmes qui, par une guerre profitable, détruit ces pensées en disant : 'Celui qui vient à moi et qui ne hait pas son père et sa mère, ses frères, sa femme et ses enfants, et même son âme, ne peut être mon disciple' [Lc 14, 26], pour la simple raison que son cœur s'obscurcit à cause de ces soucis. Ne crois pas que ce soit une grande chose d'abandonner ceux de sa famille pour la science de Dieu, car beaucoup de ceux qui ont cru aux idoles 'ont immolé leurs fils et leurs filles aux démons' [Ps 105, 37] » (éd. Frankenberg, p. 602, 25-31).

— En I, 62, MAXIME cite *in extenso* Mt 5, 39-41, mais ne semble pas se souvenir de notre chapitre.

217. Les attitudes corporelles (σχήματα) symbolisent des degrés de science, voir aussi schol. 317 *ad Prou.* 25, 26. Les différentes créatures ne se distinguent pas entre elles par leur nature, mais par leur degré de science (voir les définitions de l'archange et de l'ange en *KG V*, 4 et 7). Gabriel est également mentionné en compagnie des chérubins en *KG III*, 54. Cf. l'interprétation concernant les chérubins dans la schol. 1 *ad Ps.* 79, 2 : « Ici Dieu est assis sur les chérubins, ailleurs 'il a chevauché un chérubin et s'est envolé' [Ps 17, 11]. Par la station assise il désigne l'état ferme (τὴν σταθερῶν ἔξιν) des chérubins, par le vol il laisse entendre leur activité rapide (τὴν ταχέϊαν ἐνέργειαν). »

DIX CHAPITRES
(éd. Muyltermans)

191 (S9)

Le commencement de la science véritable dans l'âme, c'est sa motion par le Saint-Esprit.

192 (S10)

L'échelle du ciel, c'est la révélation des mystères de Dieu, qui est révélée à l'âme en fonction de (son) progrès ; et graduellement, par les vertus, ceux-ci la font monter jusqu'à l'union parfaite avec Dieu.

218 (S11)

Nous devons « combattre contre les principautés, les puissances et les maîtres de ce monde de ténèbres qui est sous le ciel et contre les esprits mauvais^a », d'abord avec adresse et ensuite avec constance. Avec adresse, c'est-à-dire discerner les choses naturelles de celles qui sont contraires à la nature, connaître celles qui viennent de Dieu, donner à la nature et à la profession celles qui sont utiles, exceller dans les distinctions de la contemplation des réalités sensi-

218. a. Ep 6, 12

218. Le passage d'Ep 6, 12, emblématique du combat de la vie ascétique (voir ATHAN. ALEX., *Vie d'Antoine* 21, 2-3), est souvent cité par Évagre. On peut supposer que les deux adverbies syriaques correspondent au grec ἐμπείρως et καρτερῶς (ou καρτερικῶς). Les périphrases « la pratique des commandements », « la vision des natures » et « les raisons concernant la divinité » traduisent les mots grecs πρακτικὴ, φυσικὴ et θεολογικὴ (ou θεολογία). Sur la constance réclamée par le combat spirituel, cf. *Prière* 136 : « Ne crois pas avoir acquis la vertu tant que tu n'as pas combattu pour elle jusqu'au sang, car il faut résister au péché jusqu'à la

bles et intelligibles, dans lesquelles sont connues les figures de la pratique des commandements, la vision des natures et les raisons concernant la divinité. Avec constance, c'est-à-dire « combattre jusqu'à la mort pour la vérité^b » de Dieu d'abord, et ensuite pour chacune des vertus que nous pratiquons par elle, et pour la science véritable qui est dans la nature et au-dessus de la nature, par lesquelles le salut nous est préparé avec l'aide de Dieu.

219 (S12)

La perfection de la vie, c'est la méditation de la mort pour Dieu, car cela amène notre intellect à s'unir à Dieu. En effet, avec la puissance de l'espérance, c'est la même chose que mourir pour Dieu et vivre en Dieu, comme il est écrit : « Tous ceux qui ont été baptisés dans le Christ, c'est-à-dire dans sa mort, ont revêtu le Christ^a », lui qui est vraiment la résurrection de l'âme. Au dernier jour, il ressuscitera par sa puissance toute chair, il rendra parfaits en lui tous ceux qui participent à lui et il les unira au Père

b. Si 4, 28

219. a. Ga 3, 27 + Rm 6, 3

mort avec combativité et de façon irréprochable (ἀγωνιστικῶς καὶ ἀνεγκλήτως), selon le divin Apôtre [cf. He 12, 4]. » Pour l'attachement à la vérité, voir *Gnostique* 44 : « (La tâche) du courage est de persévérer dans ce qui est vrai (ἐγκατατερεῖν τοῖς ἀληθείαι), même s'il faut combattre [...] ».

219. Mourir avec le Christ et vivre avec lui forment une seule et même réalité (voir *Pensées* 38, avec d'autres références en note). Sur le thème de la « méditation de la mort » (μελέτη θανάτου) et ses origines philosophiques, voir *Pratique* 52, avec le commentaire des pages 620-621. La contamination de Ga 3, 27 par Rm 6, 3 n'est pas attestée chez Évangre. L'expression « au dernier jour, il ressuscitera » rappelle la parole prononcée par Jésus à quatre reprises au ch. 6 de l'*Évangile de Jean* (versets 39, 40, 44 et 54), et commentée par ÉVAGRE dans *Lettre sur la foi* 7, 27-29 : « 'Et moi je le ressusciterai au dernier jour', appelant 'résurrection' le passage de la connaissance matérielle à la contemplation immatérielle, nommant 'dernier jour' cette connaissance après laquelle il n'y en a pas d'autre. » La phrase « Il les unira au Père dans la perfection de son corps » rappelle la thématique d'Ep 4, 12-13 sur le corps mystique.

dans la perfection de son corps, « pour la louange de la gloire^b » de sa Trinité sainte.

193 (S13)

Nous faisons du tort à Dieu quand nous péchons, car ceux qui sont les serviteurs de Dieu sont dits saintement justes. Il est en effet écrit : « Il est juste et droit, le Seigneur » à l'image et à la ressemblance (cf. Gn 1, 26) de qui nous sommes devenus par sa miséricorde.

220 (S14)

Parmi les cinq, il y en a un qui est rapide, c'est la vue, mais plus ancien que lui est le souffle, dans lequel se trouve l'origine du mouvement vital qui est la figure de notre souffle spirituel, comme il est écrit : « L'esprit de notre face, c'est l'Oint du Seigneur^a. »

221 (S15)

Parmi les quatre, ceux qui sont subtils sont rapides, et on estime qu'ils arrivent les premiers en un clin d'œil^a.

b. Ep 1, 12

220. a. Lm 4, 20

221. a. cf. 1 Co 15, 52

220. Ce chapitre et les deux suivants proposent une série d'énigmes sur les cinq sens et les quatre éléments, telles qu'on en trouve dans les *Képhalaia gnostica*. Voir en particulier *KG I*, 15 : « Quand seront enlevés les quatre, seront enlevés aussi les cinq ; mais, quand seront enlevés les cinq, ne seront pas enlevés avec eux les quatre », et *KG I*, 16 : « Ce qui a été séparé des cinq n'est pas séparé des quatre ; mais ce qui a été séparé des quatre est délivré aussi des cinq. » Sur les appréciations portées sur chaque sens, voir *Prière* 150 (« la vue est le meilleur de tous les sens »), *Skemmata* 19 (l'ouïe est le sens le plus pénible) ou *KG II*, 35 (le toucher est le plus sûr). Plus ancien que la vue, le souffle vital est la figure de la science accordée par le Christ, voir schol. 221 *ad Prou.* 20, 27 et schol. 10 *ad Ps.* 150, 6.

221. Les deux éléments visés sont l'air et le feu. L'expression ἐν ὀπιπῇ ὀφθαλμοῦ donne lieu à diverses spéculations concernant la création ou les temps derniers, voir par ex. *KG III*, 47 et 54.

222 (S16)

Parmi les quatre, il semble que dans l'un l'activité soit plus vive ; c'est ainsi que le créateur des créatures l'a disposé.

194 (S17)

De même que c'est le signe d'un manque de science qu'il soit empêché par la multitude celui qui décide d'honorer Dieu, de même c'est un signe de justice et de science que chacun aide rapidement celui qui a décidé de pratiquer la justice.

195 (S18)

Le roi est une loi vivante et raisonnable, mais la loi est un roi juste. Celui-ci doit en légiférant considérer non seulement les choses humaines, mais surtout les choses divines.

222. Ici, il s'agit vraisemblablement du feu. Sur les propriétés du feu, voir ch. 3.

DEUX CHAPITRES AUTONOMES

(éd. Muyldermans)

197 (S19)

Sur la vigilance de celui qui vit en Dieu. Celui qui vit en Dieu doit veiller, quand il est seul, à son intellect ; dans les relations, à sa langue ; dans la contemplation des choses sensibles, à sa partie concupiscible ; dans le mouvement des paroles, à sa partie irascible ; au moment des éloges, à son humilité ; au moment de l'injure, à sa joie en Dieu ; au moment de la tribulation, à son espérance ; au moment de la guerre de l'égoïsme, à son amour pour Dieu.

198 (S20)

Sur l'exhortation de l'intellect. L'intellect a besoin de foi pour recevoir joyeusement, dans l'espérance des biens, la loi de Dieu, c'est-à-dire pour la purification parfaite de sa conduite vertueuse, afin de mériter de parvenir à son état premier, antérieur au mouvement, état dans lequel il atteindra la charité parfaite et sera, dans l'Esprit saint, un avec l'image véritable à laquelle il est devenu semblable ; là où il y a union des hypostases, suppression des nombres, fin des changements, absence de l'opposition, cessation de la déficience, achèvement de la croissance des fils, science de la Trinité sainte avec puissance, règne pacifique et sans lutte de l'Unité sainte.

ANNEXE

ÉDITION DES CHAPITRES DES FLORILÈGES COMMUNS À LA COLLECTION ATHÉNIENNE OU À LA CHAÎNE DE NICÉTAS

F1 = 42

Ἡ ἀγάπη τῶν ἀνθρώπων εἰς τρία μερίζεται πρόσωπα·
ὁ μὲν διὰ θεὸν ἀγαπᾷ ὃν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ ἐπεὶ πλούσιός
ἐστι χάριν λήψεως δώρων, ὁ δὲ ἐμπαθῶς. Καὶ ὁ μὲν
εἰλικρινῶς δοξάζει ὃν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ διὰ πλεονεξίαν, ὁ δὲ
5 χάριν ἡδονῆς.

C LeQuien E F G H. — Εὐαγρίου C H τοῦ αὐτοῦ [= Εὐαγρίου] E
Anon. cett. — 1 τὸν ἄνθρωπον LeQuien || 2 δ¹: δς H || ὁ μὲν — ἀγαπᾷ²
om. C || δ²: δς H || ἐπὶ C || 3 δ¹: δς H || δ²: δς H || 4 ὃν + μὲν C || δ¹:
δς H || δ²: δς H

F2 = 109

Λέγεται ὁ θεὸς φοβερός εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὡς θανασίμου
θηρίου ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς
ἐστὶ καὶ τὰ ἐξῆς. Πῶς οὖν φοβηθῶμεν φῶς ἢ ζωῆν ἢ
ἀλήθειαν ἢ ἀνάστασιν; ὡς ἐάν τις ἦ ἐπὶ ὑψηλὸν ὄρος ἢ

D LeQuien E F G H. — Ἐκ τῶν Εὐαγρίου μαθημάτων τοῦ τιε
κεφαλαίου (li. 1-3) et τοῦ αὐτοῦ (li. 3-9) F Εὐαγρίου D τοῦ
αὐτοῦ [= Εὐαγρίου] LeQuien E Anon. G H. — 1 ὡς οὐχὶ H || 2 θηρίου:
χωρίου H || ἔχειν LeQuien || 3 καὶ τὰ ἐξῆς om. F || 4 ἐπιψηλον (sic) F
|| ἡ² om. D LeQuien

- 5 οἶκον καὶ λέγεται φοβεῖσθαι αὐτά, οὐ τὸ ὄρος φοβεῖται, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ. Τοίνυν καὶ ἡμεῖς φοβούμεθα τὸν θεὸν φοβούμενοι μὴ ἐκπεσεῖν τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως.

5 οἰκίαν E οἰκῶν D LeQuien || αὐτό D LeQuien G || 6 τὸ : τοῦ D LeQuien G || καὶ om. H || 7 μὴ om. LeQuien || 8 καὶ τῆς σοφίας om. D LeQuien G || 9 ἐπιγνώσεως E F

F4 = C1h <206>

- Ἔσα προστάσσει ἡμῖν ὁ νόμος, ταῦτα δεῖ κατ' ἀνάγκην φυλάσσειν· ταῦτα δὲ φόρου^a λόγον ἐπέχει. Ἔσα δὲ ἐκ προαιρέσεως, οἷον παρθενία, ἀναχώρησις, δῶρά εἰσι καὶ ξενίου λόγον ἐπέχει· ξένιον δὲ οὐ προσφέρεται κατ' ἀνάγκην, εἰ δὲ μὴ οὐκ ἔστι ξένιον.

D LeQuien F G. — Ἐκ τῶν Εὐαγγελίου μαθημάτων F Εὐαγγελίου cett. — 1 ὑμῖν G || ὁ om. F || κατὰ F || 4 καὶ δῶρα F || 5 κατὰ F

APPENDICES

I. « L'IDOLE DU PÉCHÉ »

Le chapitre 49 est un hapax dans la collection, d'abord par sa forme de question-réponse, ensuite par le symbolisme de l'Épiphanie qu'il développe. La question posée est constituée de deux éléments complémentaires : pourquoi le début de l'hiver précède-t-il la fête de l'Épiphanie, et pourquoi l'Épiphanie tombe-t-elle en plein hiver ? La réponse à la première question permet d'exposer le processus du péché, qui va du déclenchement d'une passion enfouie dans l'âme jusqu'à la consommation du péché en acte. Le point intéressant porte sur les conséquences du péché dans l'intellect : le péché laisse en effet une trace, l'image/idole du péché. A la longue, ces images finissent par s'accumuler dans l'âme et par obscurcir totalement la pensée : l'hiver représente symboliquement l'accumulation de ces images du péché. C'est alors que le Christ Verbe se manifeste à point nommé et vient nettoyer l'âme de tout ce qui l'encombrait.

Le chapitre frappe par son étrangeté dans la collection des *Chapitres des disciples* ; l'adaptation qu'en fait Maxime dans le chapitre 31 de sa deuxième *Centurie sur la charité* est encore plus surprenante. En voici la traduction :

« Des passions sous-jacentes dans l'âme les démons tirent les occasions de déclencher en nous les pensées passionnées ; ensuite en combattant par elles l'intellect, ils le forcent à consentir au péché. Une fois vaincu, ils le mènent au péché en esprit ; et une fois ce dernier commis, ils le conduisent alors prisonnier jusqu'à l'acte. Après cela, ceux qui ont semé la désolation dans l'âme avec les pensées se retirent alors en même

temps qu'elles, et il ne reste plus dans l'intellect que l'image du péché, au sujet de laquelle le Seigneur a dit : 'Quand vous verrez l'abomination de la désolation se tenir dans le lieu saint, que le lecteur comprenne' [Mt 24, 15]. Le lieu saint et le temple de Dieu, c'est l'intellect de l'homme, dans lequel les démons qui ont semé la désolation dans l'âme par les pensées passionnées ont érigé l'idole du péché. Que cela se soit déjà produit dans l'histoire, aucun de ceux qui ont lu les écrits de Josèphe, je pense, ne le conteste ; mais certains disent que cela se produira encore sous l'antéchrist. »

Le processus du péché présenté ici s'accorde avec celui de notre ch. 49, mais les références ont changé. Il n'est plus question d'interprétation symbolique de l'Épiphanie. Peut-être que Maxime a voulu éviter de prêter le flanc à la critique : on reprochait en effet aux origénistes de donner une interprétation symbolique des fêtes et des sacrements chrétiens. En fait, le second volet du ch. 49 – c'est-à-dire la libération des images du péché par l'épiphanie du Christ dans l'âme – a tout simplement été escamoté. Maxime se réfère à la prise du Temple par Titus, telle que la raconte Flavius Josèphe dans le livre VI de son *De bello Iudaico*, et dont les paroles de *Matthieu* sont considérées comme la prophétie. Jouant sur le double sens du mot *eidolon*, Maxime assimile cette image/idole qui reste dans l'intellect après le péché à l'idole dressée dans le Saint des saints par les Romains, un acte qui ne faisait que renouveler la profanation accomplie par Antiochus Épiphanes le 8 décembre 167 av. J.-C. (cf. 1 M 1, 54). L'expression biblique « abomination de la désolation », présente en Dn 9, 27 et reprise dans la prophétie de *Matthieu*, désigne l'idole elle-même. En lecteur attentif d'Évagre, Maxime n'a guère eu de peine à voir dans le sanctuaire et le Temple le symbole de l'intellect.

Ce changement de références est-il une pure fantaisie de Maxime ou bien a-t-il été suggéré par certains détails de notre chapitre 49 ? L'hiver est bien mentionné à la fin de la prophétie de *Matthieu*, au verset 20 : « Priez pour que votre fuite ne tombe pas en hiver ni un sabbat », mais cela semble

être une simple coïncidence, et il est assez peu vraisemblable que l'hiver ait assuré le passage d'une référence à l'autre. Le ch. 49 présente une expression inhabituelle : « dans l'intellect de l'âme » (ἐν τῷ νῶ τῆς ψυχῆς), expression qui doit être conservée (cf. note *ad loc.*). On peut seulement se demander si Maxime n'a pas lu « dans le temple de l'âme » (ἐν τῷ ναῶ τῆς ψυχῆς). Cette possible variante, jointe à la compréhension du mot εἶδωλον dans le sens d'idole, aurait pu rappeler à Maxime l'épisode de la prise de Jérusalem tel que le rapporte Josèphe.

A titre de curiosité, on signalera qu'Évagre se réfère aussi au même passage de Josèphe dans ses *Scholies aux Psaumes*. Pour commenter Ps 73, 7 (« Ils ont mis le feu à ton sanctuaire »), il inscrit ces deux scholies :

Schol. 1. « Toutes ces choses se sont accomplies dans la prise de Jérusalem, dont l'historien Josèphe offre le récit détaillé. »

Schol. 2. « Extrait de ce que dit Josèphe au sujet de la prise : 'Alors que le Temple et tout ce qui était autour brûlaient, les Romains apportèrent les enseignes dans le lieu saint et les placèrent face à la porte orientale ; ils leur offrirent sur place des sacrifices et par de formidables acclamations déclarèrent Titus empereur' » (*De bello Iudaico* VI, VI, 1, éd. B. Niese, vol. 6, p. 419, § 316).

Évagre cite simplement Josèphe sans chercher un sens symbolique à l'épisode.

II. SUR L'UTILISATION DU CH. 72 DANS LES SCHOLIES À L'ÉCHELLE

Le chapitre 72 apparaît à deux reprises dans les scholies à l'*Échelle*, sous une forme résumée et associé à des éléments étrangers. Il s'agit d'ailleurs à chaque fois de réminiscences plutôt que de citations. Dans la deuxième attestation, quelques mots sont aussi extraits du ch. 64. Ce qui vient des *Chapitres* est en **caractères gras** dans le français.

a) Forme résumée : schol. 14 *ad gradum* XIV (Coislin 262, f. 67, Εὐαγγρίου) :

Πρὸ τῆς ὕλης πάθος οὐχ ὁρᾶται ὁ γὰρ Γιεζῆ ἔσθ' ὅτε ἀπηλλάσσετο λογισμῶν, οὐ παθῶν ἐμπεσοῦσης δὲ τῆς ὕλης, ἤλεχθη τὸ πάθος καὶ κατηγωνίσσατο τὸν ἕως τότε συγκατατιθέμενον λαυθανόντως.

« Avant la matière la passion n'est pas visible, en effet **Giézi** était parfois **débarrassé des pensées, mais non des passions ; lorsque la matière s'est présentée, la passion a été dénoncée** et a eu le dessus sur celui qui jusqu'alors consentait en secret. »

b) Forme interpolée : schol. 44 *ad gradum* XV (Coislin 262, f. 74v, Anon.) :

Οἶμαι, αὐτὸν τὸν Νόννον λέγει τὸν τὴν ἁγίαν Πελαγίαν βαπτίσαντα· οὗτος γὰρ πρὸς τὰ συνεζευγμένα πάθη τοῖς πράγμασιν καὶ νοήμασιν ἐκπολεμήσας τῆς ἀπαθείας ἐνεδύσατο τὴν στολήν ἐμπεσοῦσης γὰρ τῆς ὕλης, οὐκ ἤλεχθη ἐμπαθῆς καὶ γὰρ ἀπήλλακτο ταύτης· τὰ δὲ ἄνω κάλλη πάντως ἐνωπτρίζετο, οἱ δὲ φιλήδονοι τὸ ἐναντίον.

« Selon moi, il vise précisément ce Nonnos qui a baptisé sainte Pélagie. Ce dernier, en effet, après avoir fait la guerre **aux passions qui sont liées aux objets et aux représentations**, avait revêtu la tunique de l'impassibilité ; **en effet, lorsque la matière s'est présentée**, il ne s'est pas montré en proie à la passion, car **il en était débarrassé**, et bien sûr il n'avait d'yeux que pour les beautés d'en haut, au contraire des amis du plaisir. »

c) La première scholie est enchâssée dans le Commentaire d'Élie de Crète au Degré XIV (*Laurentianus 9.11*, f. 152v) :

Πρὸ δὲ τῆς ὕλης πάθος οὐχ ὁρᾶται· ὁ γὰρ Γιεζή ὑπηρέτης ὢν Ἐλισσαίου, ἔστι μὲν ὅτε λογισμῶν ἀπηλλάσσετο, παθῶν δὲ οὐδαμῶς ἐμπεσοῦσης δὲ τῆς ὕλης, ἤλεχθη τὸ πάθος καὶ κατηγωνίσσατο τὸν ἕως τότε λαυθανόντως τοῖς ἀισχροῖς συγκατατιθέμενον Γιεζή.

Ἦλθον δὲ νοεῖ μοι τὸν χρυσοῦν ὃν ἀπὸ Νεεμᾶν ἔλαβε τοῦ Σύρου παρὰ γνώμην Ἐλισσαίου, δι' ὃν δὴ χρυσοῦν καὶ λελέπρωται, ὡς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Βασιλειῶν γέγραπται. Θαῦμα οὖν ιδέσθαι νοῦν ἀσώματον ὑπὸ τῶν σωματικῶν παθῶν μολυνόμενον καὶ σκοτούμενον καὶ πάλιν διὰ τῆς καθάρσεως τοῦ σώματος καὶ ἐγκρατείας τὸν ἄυλον νοῦν ἀνακαθαίρομενόν τε καὶ λεπτινόμενον.

« Avant la matière la passion n'est pas visible, en effet **Giézi**, le serviteur d'Élisée, **était** parfois **débarrassé des pensées**, mais absolument **pas des passions** ; **lorsque la matière s'est présentée**, **la passion a été confondue** et a eu le dessus sur Giézi, qui jusqu'alors donnait en secret son consentement aux choses honteuses.

Comprends que la matière est l'or qu'il avait reçu de Naaman le Syrien contre l'avis d'Élisée, or à cause duquel il devint lépreux, ainsi qu'il est écrit dans le quatrième livre des *Règnes*. Quel étonnement de voir un intellect incorporel souillé et obscurci par les passions corporelles et en retour (de voir) l'intellect immatériel retrouver sa pureté et sa subtilité grâce à la purification du corps et à l'abstinence ! »

Remarques

Dans la seconde scholie, l'auteur a substitué à l'exemple biblique – celui du chaste Joseph qui résiste aux avances de

la femme de Pétéphrès – un exemple hagiographique : celui de l'évêque Nonnos qui a baptisé l'ancienne prostituée Pélagie. Nous avons ici un nouveau témoignage du succès de cette légende (voir P. PETITMENGIN *et alii*, *Pélagie la Pénitente, Métamorphoses d'une légende*, t. 1 et 2, Paris 1981 et 1984). L'impassibilité de Nonnos s'est manifestée dès la première apparition, en grand arroi, de Pélagie-Marguerite : « [...] elle passa, assise sur un âne, parée avec un grand luxe si bien qu'on ne voyait sur elle qu'or, perles et pierres précieuses ; et la nudité de ses pieds était couverte d'or et de perles. » Tous les évêques réunis détournent alors leur visage comme d'un grand péché ; seul Nonnos ose la fixer et la contempler avec les yeux de l'esprit (τοῖς τῆς διανοίας ὀφθαλμοῖς), car il ne voit pas en elle la prostituée, mais la future pénitente qu'il va baptiser.

Le commentaire d'Élie de Crète révèle deux orientations, historique et philosophique. D'un côté, le commentateur prend soin d'explicitier les allusions scripturaires ; de l'autre, il souligne le paradoxe de l'intellect : un élément de nature incorporelle et immatérielle est souillé, puis purifié par le corps.

TABLES DE CONCORDANCE

1. CHAPITRES DE LA COLLECTION
PRÉSENTS DANS D'AUTRES TÉMOINS

Bénaki	Chaîne	Florilèges	Scholies	Définitions	Syriaque
42		F1			
50	C3a				
65				x	
72			x		
74			x		
109		F2			
115				x	
121					S4
124					S6
125		F3			
130	C3e				
139			x		
146				x	
171				x	
172				x	
191					S9
192					S10
193					S13
194					S17
195					S18
197					S19
198					S20

2. CHAPITRES SUPPLÉMENTAIRES
 ABSENTS DE LA COLLECTION ATHÉNIENNE

Chapitre	Chaîne	Florilèges	Scholies	Définitions	Syriaque
199	C1a				
200	C1b				
201	C1c				
202	C1d				S2
203	C1e				
204	C1f				
205	C1g				
206	C1h	F4			
207	C2				
208	C3b				
209	C3c				
210	C3d				
211	C4				
212		F5			
213					S1
214					S3
215					S5
216					S7
217					S8
218					S11
219					S12
220					S14
221					S15
222					S16

3. TABLE DE CONCORDANCE
ENTRE LES *CENTURIES SUR LA CHARITÉ*
DE MAXIME LE CONFESSEUR ET LES *CHAPITRES*

I, 25	46	60	57	78	72
32	31	62	58	83	53
66	204	64	58	84	76 + 210
72	62	69	75	88	73
78	28	79	124	89	69
84	32	81	59	92	75
		85	152	97	77-79
		87	60		
II, 2	39 et 74	89	60	IV, 15	10
4	39	90	61	21	63
8	41	97	31	42	6
9	42			43	6
10	44	III, 8	41	44	143 et 7
11	45	13	62	45	10
15	165	34	115	46	12
23	48	36	115	47	18
25	47	37	63	48	34
31	49	40	64	50	86 ; 92 ; 58
34	208 + 46	41	58	52	72
35	46	42	65	61	90
38	50	43	66	64	11
39	50	44	66	65	87
44	203	45	17	66	95
47	51	51	67	67	206
56	56	56	69	74	7
57	54	57	69 et 41	75	205
58	55	73	70	90	46
59	57	74	71	91	99

INDEX SCRIPTURAIRE

Les allusions sont signalées par l'*italique*.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		Josué	
2, 2-3	213	3, 14-17	21
16	4	5, 2	199
21, 9-21	4		
26, 25	214	Ruth	
28, 12	192	1	52
39, 7-12	72	2 Samuel (=2 Règnes)	
41, 50-52	72	24, 18-25	214
Exode		3 Règnes (=1 Rois)	
3, 14	2	17, 9-16	38
14, 21	21	4 Règnes (=2 Rois)	
17, 6	<i>9 (?), 21</i>	4, 1-7	38 (?)
29, 7	160	5, 20-27	72
40, 15	160	6, 5-6	21
Lévitique		Psaumes	
1, 10	<i>121 (bis)</i>	15, 10	27
13-14	160	51, 9	210
14, 33-48	132	81, 5	125 suppl.
19, 18	163	89, 2	2
Nombres		113, 1	4
11, 27-29	90	Proverbes	
22, 28-30	10	7, 8	157
Deutéronome		7, 12	157
5, 18	60	7, 13-20	157
25, 4	214	9, 18a	60
32, 4	193	18, 17	151
		18, 22a	107

Sagesse		6, 2	217
13, 5	123	7, 14	4
Siracide		51, 14	73
4, 28	218	52, 4	14
		53, 8	27
		66, 14	44
Amos			
8, 2	4	Jérémie	
		1, 11	4
Jonas		1, 13	4
2	4		
Zacharie		Lamentations	
11, 15	4	4, 20	220
Malachie		Ézéchiel	
3, 20	187	8, 9-18	40
Isaïe		Daniel	
1, 6	200	8, 15	217

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu		17, 21	167
1, 23	4	18, 22	181
3, 11	215	19, 6	122 (?)
5, 3-10	113	19, 17	46
5, 22	60	19, 19	163
5, 25	207	19, 21	60
5, 26	120	22, 37	204
5, 28	60	22, 39	204
5, 39	216	28, 19	29
5, 40	216		
5, 41	216	Marc	
5, 47	178	6, 48-49	27
10, 3	103	8, 22-26	21
10, 16	11	9, 29	167
10, 35	122	11, 13	178
10, 37	122		
12, 38-42	4	Luc	
13, 24-30	103	4, 30	27

5, 27	103	9, 16	128
9, 26	26 (bis)	13, 6	193
9, 49	90 (?)	13, 8	206
10, 30-33	200		
10, 34	200	1 Corinthiens	
10, 35	205	3, 9	149
11, 22	142	15, 49	124, 124 bis
12, 47	133	15, 52	221
13, 6-7	178		
14, 18	112	2 Corinthiens	
14, 20	112	4, 4	23
14, 26	122, 216 (bis)	5, 17	23
17, 10	206	11, 25	12, 13
18, 1	168		
19, 2-10	211	Galates	
20, 22	206	3, 27	219
		4, 14	163
Jean		4, 21-31	4
1, 1	22	4, 24	4
1, 4-5	109		
1, 14	22	Éphésiens	
2, 15-16	196	1, 12	219
8, 12	109	3, 10	19
9, 1-7	21	3, 17	58
11, 1-44	21	6, 12	218
11, 25	109	6, 16	141
14, 6	109		
15, 26	22	Colossiens	
20, 25	27	3, 10	23, 124, 124 bis, 193
Actes		1 Thessaloniens	
1, 11	26	4, 8	193
8, 3	103		
9, 1-2	103	1 Timothée	
12, 6-7	21	6, 10	130
12, 10	21	6, 20	13
		2 Timothée	
Romains		2, 18	125, 125 suppl.
3, 25	151	3, 2	130
6, 3	219	4, 2	164 (bis)
8, 7	57		
8, 18	55		
8, 21	24		

Tite	137	Jacques	4, 3	208
3, 2				
Hébreux		1 Jean		
2, 14	24, 24	2, 15	94, 153, 166, 183	
9, 28	27	4, 18	163, 198	
12, 2	58	5, 16	172	
13, 4	167			

INDEX DES MOTS GRECS

Cet index dresse un inventaire assez complet des mots grecs du texte, y compris de ceux qui sont placés entre crochets droits. On y trouvera tous les substantifs, tous les verbes (à l'exception de γίγνεσθαι, εἶναι, ἔχειν, λέγειν), les adjectifs et adverbess remarquables.

Les chiffres en caractères **gras** renvoient aux numéros des chapitres, les chiffres en caractères maigres aux lignes.

A. — NOMS PROPRES

Ἀβραάμ 4, 2; 211, 5	Ἰωσήφ 72, 5
Αἴγυπτος 4, 4; 14, 3, 6	Λάζαρος 21, 5
Ἀσσύριοι 14, 7	Λουκάς 26, 6
Βαλαάμ 10, 2	Ματθαῖος 103, 3
Βηθλεέμ 52, 3	Μωϋσῆς 60, 2; 199, 1
Γιεζή 72, 6	Ναυή 90, 6
Δαυίδ 27, 23	Παῦλος 58, 7; 103, 2
Ἑβραῖος 14, 4	Πέτρος 21, 8; 181, 2
Θαμμούζ 40, 3	Ῥούθ 52, 2
Θωμᾶς 27, 2	Σαμαρείτης 200, 2
Ἰησοῦς (τοῦ Ναυῆ) 90, 6	Σολομών 60, 4
Ἰησοῦς 26, 3; 199, 2; 211, 3	Χριστός 7, 5; 23, 4 (<i>bis</i>), 7;
Ἰορδάνης 21, 11	24, 3; 27, 17; 28, 2; 49,
Ἰσραήλ 4, 3	13; 52, 4; 58, 7; 60, 7;
Ἰώβ 112, 5	94, 7; 104, 1, 2; 154, 1
Ἰωνᾶς 4, 6	

B. — MOTS GRECS

ἀβλαβῶς 170, 2	149, 4; 153, 1; 163, 9;
ἄβυσσος 12, 5; 13, 1	166, 5; 196, 7-8; 204, 3,
ἀγαθός 46, 1; 50, 9; 75, 4;	4; 206, 4
107, 4 (<i>bis</i>); 129, 3; 171,	ἀγάπη 7, 6; 42, 1; 51, 2;
1; 198, 1; 212, 4	54, 3; 59, 3; 65, 4; 112,
ἀγαπᾶν 42, 2 (<i>bis</i>), 4; 54, 7;	3; 145, 2; 149, 2; 163, 1,
63, 1, 2; 94, 8, 9; 96, 9;	3; 166, 2; 183, 4; 197,

- 7; 198, 4; 205, 2 (bis); 206, 3
 ἀγαπητικός 128, 3
 ἀγγελικός 105, 6; 140, 3
 ἄγγελος 10, 1; 11, 1, 3, 8; 13, 4; 26, 5; 75, 1; 116, 5; 149, 10; 163, 9; 180, 1-2; 201, 1
 ἄγγος 4, 8
 ἄγειν 14, 7
 ἀγιασμός 196, 7
 ἄγιος 5, 3, 4; 22, 11; 26, 5; 27, 16; 29, 2, 4, 6, 7; 30, 7; 112, 4; 191, 2; 198, 5, 9 (bis)
 ἀγνωεῖν 115, 4
 ἄγνοια 14, 3, 5; 35, 3, 5, 6; 87, 6; 95, 5; 124, 6
 ἀγνωσία 12, 4; 134, 2; 147, 1
 ἄγρα 190, 2
 ἄγρός 112, 2
 ἀγρυπνεῖν 54, 1-2, 5
 ἀγρυπνία 62, 3; 167, 6; 186, 3
 ἀγωνίζεσθαι 197, 1
 ἀδελφή 149, 6
 ἀδελφός 50, 6, 7; 63, 2, 4; 70, 1; 149, 6
 ἀδιακρισία 89, 1
 ἀδιακρίτως 9, 9-10
 ἀδικεῖν 83, 3; 149, 12
 ἀδικία 12, 4; 168, 2
 ἄδοξος 163, 5
 ἀδύνατος 27, 26; 39, 1; 75, 1, 2; 119, 3; 120, 3; 126, 2, 3; 128, 8; 163, 2; 169, 1
 ἀετός 190, 1
 ἀηδία 32, 4
 ἀήρ 12, 2, 5; 21, 8, 10
 ἀθέμιτος 138, 3
 ἀθετεῖν 193, 1
 ἄθλον 208, 2
 αἶμα 24, 8
 αἰνιγμα 4, 7
 αἰρεῖν 144, 3

- αἰρεῖν 154, 2
 αἵρεσις 28, 1
 αἵρετικός 125 suppl., 4, 4-5, 6
 αἰσθησις 141, 1
 αἰσθητός 4, 10; 9, 8; 27, 5; 61, 5; 74, 1; 78, 2; 85, 2, 3, 6; 129, 2; 131, 2; 145, 2; 197, 3
 αἰσθητῶς 9, 9
 αἰσχρός 6, 2; 72, 3
 αἰσχύνειν 53, 4
 αἰσχύνη 53, 5
 αἰτεῖν 208, 3, 4
 αἰτία 54, 6 (bis); 88, 2
 αἴτιος 96, 6; 118, 2, 4; 130, 3; 161, 1; 165, 3
 αἰχμάλωτος 14, 2
 αἰών 2, 10 (bis)
 ἀκαθαρσία 89, 1; 158, 1
 ἀκάθαρτος 14, 4; 32, 5; 40, 2; 120, 1; 196, 1
 ἀκαιρῶς 164, 2
 ἀκατάληπτος 19, 9; 123, 5
 ἀκηδία 177, 2
 ἀκημήν 32, 5
 ἀκοή 5, 2
 ἀκολουθεῖν 184, 2
 ἀκόπως 47, 3
 ἀκούειν 5, 3 (bis); 31, 2; 87, 5; 181, 3
 ἄκρος 156, 1
 ἀκρίς 20, 1, 5
 ἀλήθεια 13, 3; 96, 9; 105, 6; 109, 4; 125, 1, 3; 134, 4; 125 suppl., 1, 3
 ἀληθής 5, 1; 35, 6; 99, 4; 120, 3; 191, 1
 ἀλληγορεῖν 4, 3
 ἀλλοιοῦν 27, 27; 98, 3; 108, 2; 152, 2, 6
 ἀλλότριος 107, 2; 112, 3
 ἀλλόφυλος 52, 2; 107, 1
 ἄλογος 9, 8; 10, 2; 11, 5; 36, 2; 194, 1

- ἀλόγως 89, 1-2
 ἄλυπος 163, 5
 ἄλυσις 21, 8
 ἄμα 1, 1 (bis); 3, 1, 2; 22, 8, 15; 29, 1; 119, 2
 ἄμαρτάνειν 32, 6; 49, 5; 50, 3; 58, 2; 59, 1; 61, 2; 68, 1, 3; 84, 1; 97, 3; 115, 1; 151, 1; 164, 1; 172, 1; 193, 1
 ἄμαρτημα 199, 3
 ἄμαρτία 7, 4, 7; 27, 32; 32, 3; 49, 6, 7, 8; 56, 1; 68, 4; 73, 3; 79, 2; 89, 1; 104, 4; 111, 1; 157, 1, 8; 158, 1; 167, 1; 199, 2
 ἄμαρτωλός 121, 1
 ἀμέλεια 93, 2
 ἀμελεῖν 175, 2-3
 ἀμελής 133, 2
 ἀμέριστος 27, 33
 ἀμνηστικαία 51, 1; 54, 4; 65, 4
 ἀναβαίνειν 32, 4
 ἀναγιγνώσκειν 34, 3-4
 ἀνάγκη 14, 5; 87, 1; 206, 2, 6
 ἀναιρεῖν 95, 1, 4
 ἀναιρέσεις 165, 4
 ἀναισθησία 80, 3
 ἀναισχύντως 57, 8
 ἀνακινεῖν 178, 5
 ἀναλαμβάνειν 26, 3, 7; 27, 20; 140, 5
 ἀνάληψις 149, 11
 ἀναλόγως 123, 3
 ἀναλύειν 69, 9
 ἀναμέσον 11, 1 (bis)
 ἀνάμνησις 141, 3
 ἀνάξιος 129, 3
 ἀναπληροῦν 88, 4
 ἀναρχος 2, 8
 ἀνάστασις 24, 11; 27, 1, 9, 11; 109, 4
 ἀνατολή 40, 1
 ἀναφέρειν 32, 2

- ἀναχωρεῖν 83, 3; 86, 1
 ἀναχώρησις 62, 3; 63, 1; 206, 5
 ἀνδρεία 108, 5
 ἀνδρείος 108, 5
 ἀνείδεος 39, 4, 7; 147, 4
 ἄνεμος 21, 2
 ἀνεξικακεῖν 149, 5
 ἀνεξικακία 149, 3
 ἀνεπίδεκτος 30, 9, 11
 ἀνήρ 122, 2
 ἀνθιστάναι 21, 2
 ἀνθρώπινος 27, 12-13; 48, 1; 105, 4, 7-8; 129, 6; 140, 1; 195, 3
 ἄνθρωπος 7, 7; 11, 2, 3; 13, 5; 15, 2; 16, 3; 23, 3; 42, 1; 50, 5; 58, 1, 2-3, 9, 10; 59, 2; 76, 5; 105, 1; 106, 2; 109, 2; 116, 1, 4; 124 bis, 7; 128, 4; 137, 3; 154, 1; 161, 5; 163, 8; 171, 2; 173, 1; 174, 1, 3; 177, 1; 199, 1; 201, 2; 202, 3; 208, 1; 210, 4
 ἀνοίγειν 21, 9
 ἀντιδικός 207, 1
 ἀντικεισθαι 13, 1; 21, 1, 4; 101, 1-2, 2
 ἀντιλέγειν 28, 2
 ἀνυπόστατος 30, 9-10, 12
 ἄνωθεν 186, 1
 ἀξία 7, 3; 143, 1
 ἀξιόλογος 144, 1
 ἄξιος 53, 5; 55, 4
 ἀόργητος 163, 5
 ἀπάγειν 14, 3
 ἀπάθεια 6, 8; 18, 1; 33, 2; 39, 3; 47, 3; 71, 4; 94, 5; 111, 2; 168, 4
 ἀπαθής 63, 1; 80, 1; 101, 1; 132, 4; 139, 1; 140, 1; 145, 3; 169, 2
 ἀπαθῶς 23, 9; 58, 6; 60, 8;

72, 6; 170, 3
 απαιτεῖν 36, 2; 149, 1
 απαλλάσσειν 49, 14; 50, 9;
 72, 3, 4, 5, 7
 ἀπαλός 21, 1
 ἀπαντᾶν 63, 2; 150, 3
 ἀπαξ 71, 1, 5; 145, 3
 ἀπείθεια 125 *suppl.*, 8
 ἀπειρος 4, 6
 ἀπελαύνειν 76, 3
 ἀπεριόριστος 27, 17
 ἀπερισπάστως 39, 6; 47, 5;
 100, 2
 ἀπέρχεσθαι 29, 5
 ἀπέχεσθαι 48, 2; 92, 1
 ἀπλοῦς 25, 1
 ἀποβάλλειν 145, 2; 154, 3
 ἀποδιδόναι 83, 3; 120, 4
 ἀποδρασμός 198, 7
 ἀποζευγνύναι 122, 2
 ἀποθνήσκειν 58, 9, 10
 ἀποκαλύπτειν 55, 5
 ἀποκάλυψις 192, 1
 ἀποκόπτειν 92, 4
 ἀποκρίνεσθαι 87, 2, 7
 ἀπόκρισις 49, 3
 ἀποκρούειν 34, 1, 2; 56, 4
 ἀπολέμητος 198, 10
 ἀπολλύναι 112, 6
 ἀπολύεσθαι 120, 1-2
 ἀπονέμειν 143, 1
 ἀπονεμητικός 7, 2
 ἀποπηδᾶν 60, 4
 ἀποσπᾶν 57, 9; 131, 1
 ἀποστέλλειν 2, 9
 ἀπόστολος 12, 7; 55, 4; 124
bis, 2; 149, 15
 ἀποτάσσεσθαι 32, 5; 43, 1-2,
 4; 92, 3; 129, 10; 135, 1
 ἀποτελεῖν 9, 10
 ἀποτιθέναι 27, 21 (*bis*); 41, 1,
 2; 140, 5; 142, 1
 ἀποτυγχάνειν 153, 3
 ἀπροαίρετος 128, 5

ἀπωθεῖν 68, 5; 83, 5; 210, 3
 ἀρετή 7, 2, 6; 14, 1; 23, 3;
 33, 3; 45, 1; 52, 1, 3; 53,
 4; 54, 1; 56, 2; 58, 4; 81,
 5; 87, 1; 88, 1; 96, 9; 99,
 1; 102, 1, 2; 106, 4; 108,
 3, 4; 113, 5; 119, 1; 121,
 1; 128, 1; 132, 1; 134, 1,
 2, 3; 144, 2; 147, 1; 149,
 1, 11; 151, 5; 157, 9; 171,
 1; 187, 2; 205, 1; 208, 2
 ἀριθμός 198, 6
 ἀρκεῖν 183, 2
 ἀρμόζειν 87, 4
 ἀρόνος 121, 2
 ἄρρωστος 202, 2; 203, 7
 ἄρτος 183, 1
 ἀρχαῖος 142, 1; 198, 4
 ἀρχάριος 179, 3
 ἄρχειν 43, 1; 92, 5; 93, 6;
 135, 4; 189, 1
 ἀρχέτυπον (τὸ) 198, 5
 ἀρχή 2, 4, 6; 22, 4, 8; 29, 1,
 2; 59, 4; 191, 1
 ἀσκεῖν 135, 3
 ἀσυμφορία 203, 4
 ἀσύνθετος 25, 2
 ἀσφαλιζεσθαι 182, 2; 197, 1
 ἀσώματος 1, 5, 6; 24, 2; 28,
 3; 114, 3; 123, 4
 ἀτακτεῖν 142, 4
 ἀταξία 203, 5, 7
 ἀτιμάζειν 58, 8; 154, 2; 196,
 5-6
 ἀτιμία 62, 5
 ἀτμητος 93, 5
 αὔλος 69, 7
 αὐξάνειν 45, 3
 αὔξειν 51, 4
 αὔριον 131, 4
 αὐτεξούσιον (τὸ) 118, 5
 αὐτεξούσιος 149, 13
 αὐτοαγαθότης 109, 3
 αὐτομάτως 21, 8

ἀφή 132, 2
 ἀφθαρσία 27, 23
 ἀφθαρτος 24, 13; 27, 8
 ἀφθόνως 24, 11
 ἀφιέναι 111, 1; 149, 11
 ἀφιλαυτος 69, 10
 ἀφιλήδονος 69, 10
 ἀφιστάναι 49, 7-8; 85, 5
 ἀφραστος 27, 33
 βαθμός 192, 2
 βαπτίζειν 29, 5
 βασιλεία 198, 10
 βασιλεύς 104, 1; 124, 1, 2;
 188, 2; 195, 1, 2; 202, 4
 βελτιοῦν 93, 2
 βία 14, 7
 βιάζεσθαι 44, 2
 βίος 23, 8; 76, 2
 βιοῦν 125, 3; 125 *suppl.*, 3, 5, 6
 βλάπτειν 98, 1; 112, 1, 5
 βλέπειν 31, 1; 85, 3; 116, 6;
 123, 5; 134, 1, 3; 163, 9
 βοᾶν 196, 3
 βοήθεια 105, 6; 128, 8; 210, 4
 βοηθεῖν 10, 1; 54, 2; 149, 14, 17
 βοηθός 50, 7; 210, 5
 βούλεσθαι 189, 3
 βρῶμα 15, 2; 69, 3; 97, 1;
 136, 1-2; 159, 5
 γαλήνη 71, 5
 γάμος 159, 5; 212, 1 (*bis*)
 γαστήρ 4, 5
 γαστριμαργεῖν 71, 5-6
 γαστριμαργία 15, 6; 57, 1;
 69, 2; 71, 2; 82, 1; 130, 3
 γεγονότα (τὰ) 30, 9, 12
 γελᾶν 10, 6
 γενεά 27, 34
 γενεσιουργός 123, 3
 γενικός 69, 1
 γεννᾶν 38, 2; 49, 4, 9; 52, 4;
 107, 1-2; 153, 3

γέννημα 107, 3
 γεννητικός 57, 10
 γεννητός 22, 11
 γεώργιον 149, 15
 γῆ 52, 2
 γιγνώσκειν 9, 9; 19, 3, 4, 7;
 32, 3; 53, 4; 72, 2, 9; 87,
 6; 105, 5; 111, 1; 133, 3;
 151, 1; 159, 4; 166, 8;
 180, 2
 γλώσσα 197, 2
 γνησίως 68, 3
 γνώσις 2, 9; 6, 9; 12, 4; 13,
 3; 14, 1; 17, 3 (*bis*); 18, 2;
 19, 2 (*ter*), 6, 8; 22, 15;
 24, 5, 6, 7; 29, 9-10; 30, 3,
 8 (*bis*), 11, 13, 14, 16; 35,
 1, 2, 7; 39, 4, 9; 47, 5; 51,
 5; 52, 1, 3; 53, 4; 55, 1;
 63, 5; 68, 1; 78, 2; 90, 4;
 91, 2; 99, 5; 102, 2 (*bis*);
 112, 3-4; 114, 2, 3; 121,
 2; 122, 2; 124, 3; 129, 8,
 11; 133, 1; 147, 2; 148, 2;
 173, 3 (*bis*); 191, 1; 198, 9;
 209, 1
 γνωστικός 6, 1; 104, 1; 158, 2
 γράφειν 27, 34; 58, 8; 204,
 1; 208, 3
 γραφή 94, 5; 95, 1; 140, 3
 γυμνάζειν 92, 7
 γυνή 32, 1; 60, 6; 86, 3
 (*bis*); 107, 1, 4; 112, 3, 4;
 116, 4; 122, 2; 138, 4;
 187, 1; 196, 2
 γωνία 157, 6
 δαιμονιώδης 138, 1; 140, 2
 δαίμων 5, 3; 11, 1, 3, 6; 13,
 5; 50, 2; 61, 1; 75, 2; 76,
 3; 94, 1; 96, 8; 97, 4; 98,
 1; 107, 3; 117, 1, 2; 129,
 2; 137, 1; 139, 6; 141, 3;
 142, 3; 168, 1; 174, 1, 2;

- 176, 4; 179, 1, 3; 184, 1;
186, 1; 189, 2; 201, 2
δάκτυλος 9, 2; 81, 4
δαπανᾶν 16, 2
δεικνύειν 105, 3
δεῖν 47, 1, 4; 54, 7; 57, 1; 62,
1; 64, 2; 65, 3; 81, 1; 85,
5; 97, 2; 100, 2; 109, 5;
125, 4; 145, 1; 161, 6;
167, 2; 168, 4; 197, 1;
198, 1; 204, 1; 206, 2
δέκα 105, 2
δεκτικός 24, 6; 30, 8, 13; 77,
1; 94, 9
δεξιὰ (ἡ) 27, 3
δέρειν 116, 2; 133, 3
δεσμός 187, 1
δεσπότης 24, 8
δεύτερος 1, 3; 6, 3, 7; 30, 2,
4; 60, 3; 66, 2; 76, 2; 79,
2; 81, 1; 83, 1, 4; 129, 13;
199, 2-3; 210, 2
δέχεσθαι 84, 3; 124, 2; 183,
2; 198, 2
δηλονότι 24, 13; 26, 6; 27,
19, 22; 61, 3; 69, 11; 95,
4; 118, 5; 187, 1
δῆλος 200, 5
δημιουργεῖν 2, 7; 22, 14; 29,
9; 118, 3
δημιουργός 2, 4, 6; 22, 16;
29, 7, 13; 30, 1; 113, 3;
128, 2
δημόσιος 16, 1
δηνάριον 205, 1
διάβασις 176, 3-4
διάβολος 15, 5; 207, 2
διάγειν 10, 10
διαδέχεσθαι 142, 3; 199, 2
διάθεσις 27, 31
διάκονος 90, 3
διακρίνειν 96, 10
διάκρισις 47, 2; 176, 2
διάλεξις 157, 7
διάνοια 6, 2; 7, 7; 49, 5; 58,
10; 60, 6; 68, 2, 4; 73, 3;
104, 4; 106, 1, 3; 141, 2;
157, 1; 168, 3; 172, 4;
199, 3
διαπορεύεσθαι 125 *suppl.*, 9
διάστημα 3, 3; 12, 7; 105, 3
διασύρειν 61, 5
διαφθορά 27, 24
διάφορος 135, 3
διδασκαλία 7, 5
διδάσκαλος 155, 2; 185, 2
διδάσκειν 5, 4; 129, 6-7;
140, 3, 4; 185, 3
διδόναι 15, 7; 16, 3; 27, 24;
40, 2, 4; 60, 10; 95, 1, 4;
96, 6, 8; 99, 2; 129, 7;
130, 5; 146, 2; 159, 5
διέρχεσθαι 27, 7
διέχειν 211, 2
διηγείσθαι 27, 34
διηλεκώς 156, 2
διστάναί 3, 3
δίκαιος 110, 3; 151, 3 (*bis*);
193, 2 (*bis*); 194, 2; 195, 2
δικαιοσύνη 7, 1; 12, 4; 106,
1; 187, 3
δικαίως 137, 1; 194, 3; 125
suppl., 7; 212, 5
διορθοῦν 70, 2-3; 112, 6
δίς 145, 3
διττός 173, 1
διχῶς 185, 1
δίψος 186, 3
διώκειν 103, 1
δόγμα 18, 2; 47, 4; 87, 1;
115, 3
δοκεῖν 27, 1; 32, 5
δοκιμάζειν 6, 1; 58, 11
δόξα 26, 4, 6; 55, 5; 62, 4;
69, 3; 97, 2; 99, 6; 208,
1; 209, 4
δοξάζειν 42, 4; 91, 2
δουλεία 24, 10

- δρᾶν 80, 2; 168, 3
δύναμις 13, 2; 18, 1; 67, 2;
93, 4; 128, 1, 2; 198, 9
δύνασθαι 39, 7; 57, 8; 76, 2;
94, 1; 129, 5; 149, 7
δυνατός 88, 1; 204, 4
δύο 21, 6; 106, 1; 129, 1;
157, 1, 4; 205, 1
δυσέκσπαστος 162, 2
δύσκολος 6, 8
δῶρον 42, 3; 206, 5
ἐάν 51, 4; 73, 2, 3; 104, 4;
194, 1
ἐβδομηκοντάκις 181, 3
ἐγγίγνεσθαι 93, 6; 132, 2;
161, 1
ἐγκράτεια 47, 1; 48, 2; 54,
3-4; 149, 3, 8; 156, 1
ἐγκρατεύεσθαι 56, 2; 71, 1;
149, 6, 10; 161, 4-5, 6
ἐγκρατής 69, 11; 71, 3; 161,
4, 6
ἐγκώμιον 197, 4-5
ἐγχρονίζειν 60, 3; 61, 2-3;
73, 4; 79, 2; 84, 2; 104, 5
ἐθνικός 178, 4
εἰδέναι 27, 5; 50, 7; 54, 6;
97, 2; 119, 2; 160, 2; 184,
2; 206, 1
εἶδος 4, 1; 9, 4; 21, 6; 26, 2;
177, 1
εἶδωλον 49, 8, 10, 13; 142, 1
εἰκοσιτέσσαρες 12, 8
εἰκὼν 23, 1, 3, 4, 6, 8; 124, 2
(*bis*), 4, 5 (*bis*); 124 *bis*, 1,
2, 3, 4; 193, 3
εἰλικρινῶς 42, 4
εἰρηνικός 198, 10
εἶς 21, 1; 33, 3; 93, 1; 97, 3;
108, 2; 149, 8, 9; 154, 3
εἰσάγειν 30, 2
εἰσβάλλειν 135, 1
εἰσβολή 67, 3
εἰσέρχεσθαι 196, 1
εἰσπράττεσθαι 16, 2
εἰωθέναι 114, 3
ἐκβάλλειν 107, 4 (*bis*); 117,
1; 196, 5, 6
ἐκείθεν 120, 4
ἐκκόπτειν 7, 8; 34, 2, 5; 161,
2; 175, 3
ἐκκρούειν 61, 6
ἐκούσιος 212, 4
ἐκπίπτειν 35, 6; 109, 7, 8
ἐκπορεύεσθαι 22, 6
ἐκρυσίς 186, 2
ἐκταράσσειν 94, 2
ἐκτός (τὰ) 146, 1
ἐκτος 9, 2
ἐκτυπος 138, 2
ἐκφέρειν 132, 3
ἐκφεύγειν 66, 1
ἐκχειν 9, 5
ἐλαιον 38, 4; 200, 4, 5
ἐλέγγειν 43, 4; 72, 2, 8
ἐλεεῖν 57, 6; 128, 10; 178, 2
ἐλεημοσύνη 46, 2; 51, 3; 65,
3; 156, 1
ἐλευθερία 24, 9
ἐλευθεροῦν 156, 3
ἐλλειψίς 113, 4
ἐλλιπής 88, 3
ἐλπίζειν 128, 4
ἐλπίς 149, 3; 197, 7; 198, 1
ἐλπιστικός 128, 3
ἐμμένειν 49, 8
ἐμπαθής 32, 4; 49, 4; 56, 2,
3; 58, 3; 61, 3; 65, 2; 66,
1; 71, 7 (*bis*); 80, 2; 84, 1,
2; 3; 101, 2; 115, 2; 117,
3; 131, 2; 138, 1; 139, 3,
5; 140, 2; 147, 2; 152, 7;
158, 2; 167, 2; 169, 1
ἐμπαθῶς 42, 4; 60, 7, 9; 112,
2; 146, 3
ἐμπίπτειν 72, 2, 7, 8; 190,
1-2, 2-3

- ἐμπιστεύειν 16, 3-4 ; 36, 1
 ἐμποιεῖν 166, 3
 ἐμφανίζεσθαι 125, 2 ; 125
 suppl., 2
 ἐμφανῶς 135, 4
 ἐμφυχος 195, 1
 ἐναντίος 12, 1 ; 89, 2 ; 107, 3 ;
 110, 3 ; 117, 4 ; 207, 2
 ἐναντίως 198, 7
 ἐναποκείσθαι 99, 4 ; 171, 1
 ἐνάρετος 198, 2
 ἐνατενίζειν 20, 2
 ἐνδεια 130, 7
 ἐνδεικνύειν 137, 2 ; 149, 5
 ἐνδέχεσθαι 19, 3, 4, 4-5 ; 24,
 4 ; 27, 15, 16 ; 88, 3 (*bis*) ;
 120, 1
 ἐνδοξος 27, 23
 ἐνέργεια 2, 2 ; 7, 4 ; 10, 8 ; 49,
 6 ; 60, 1 ; 61, 2 ; 68, 1 ; 79,
 1 ; 96, 2 ; 104, 3 ; 106, 2
 (*bis*) ; 107, 2 ; 115, 1 ; 149,
 1, 18-19 ; 157, 4 ; 171, 2 ;
 172, 2 ; 199, 1
 ἐνεργεῖν 1, 2 ; 3, 2 ; 11, 5 ; 58,
 2 ; 96, 5 ; 128, 6 ; 149, 10,
 16 ; 159, 6
 ἐνεργητικῶς 2, 4
 ἐνθουσιασμός 191, 1
 ἐνθυμείσθαι 81, 1
 ἐνιαυσιαῖος 9, 3
 ἐννοεῖν 27, 29
 ἐννοια 93, 6 ; 140, 2
 ἐνοῦν 27, 29, 33 ; 198, 5
 ἐνοχλεῖν 139, 2
 ἐντιθεῖν 152, 6
 ἐντιθέναι 152, 3, 8
 ἐντολή 18, 1 ; 43, 3, 5 ; 94, 5 ;
 159, 6 ; 182, 1 ; 203, 6 ;
 204, 5
 ἐνωσις 24, 4 ; 27, 33
 ἐξάγειν 199, 2
 ἐξαλοιφή 198, 6
 ἐξαμαρτάνειν 164, 3
 ἐξάπτειν 152, 4
 ἐξείναι 70, 1 ; 155, 1
 ἐξέρχεσθαι 38, 3 ; 120, 3 ;
 167, 7
 ἐξετάζειν 145, 1
 ἐξεταστέον 19, 3 ; 27, 14
 ἐξῆς 4, 5, 7, 9 ; 10, 7 ; 26, 4 ;
 31, 2 ; 32, 2 ; 38, 5 ; 40, 1 ;
 41, 3 ; 43, 6 ; 44, 3 ; 51, 3 ;
 60, 3 ; 65, 1 ; 90, 4 ; 92, 6 ;
 95, 3 ; 98, 5 ; 103, 4 ; 108,
 5 ; 110, 4 ; 122, 3 ; 126, 2 ;
 128, 3 ; 130, 4 ; 133, 4 ;
 148, 4 ; 149, 4, 16 ; 157, 9 ;
 159, 7 ; 178, 3
 ἔξις 71, 7 ; 96, 1 ; 107, 1
 ἐξιστάναι 27, 25 ; 98, 4
 ἔξοδος 4, 3
 ἐξουθενεῖν 50, 6, 8 ; 110, 3 ;
 210, 2
 ἔξω 5, 1 ; 7, 1 ; 20, 6 ; 58, 1, 4,
 9 ; 86, 1 ; 116, 1, 4 ; 152, 1
 εἰοικέναι 90, 1 ; 124, 1
 ἐπαγγελία 144, 2
 ἐπαγγέλλεσθαι 57, 7 ; 144,
 1-2
 ἐπάγεσθαι 200, 6
 ἐπαινεῖν 146, 4
 ἐπαινετός 140, 5
 ἐπαίρεσθαι 210, 2
 ἐπακολουθεῖν 172, 5
 ἐπαναβαίνειν 20, 3
 ἐπαφή 94, 2 ; 98, 2 ; 152, 2, 6
 ἐπεισάγειν 97, 5-6
 ἐπεσθαι 27, 4, 12 ; 130, 8 ;
 166, 2
 ἐπέχειν 49, 12 ; 201, 1 ; 206,
 3, 6
 ἐπιβολή 141, 1 ; 176, 3
 ἐπιβουλεύειν 94, 4 ; 128, 7
 ἐπιγίγνεσθαι 50, 1-2
 ἐπιγράφειν 50, 4 ; 210, 3
 ἐπιδεικνύειν 27, 1
 ἐπιθυμεῖν 60, 8 ; 69, 4 ; 166, 6

- ἐπιθυμητικόν (τὸ) 6, 6 ; 69, 2,
 5 ; 130, 2 ; 197, 3
 ἐπιθυμητικός 93, 4 ; 130, 1
 ἐπιθυμία 39, 2 ; 65, 1, 4 ; 67,
 2 ; 75, 2, 3 ; 94, 11 ; 96, 3,
 6, 8 ; 100, 3 ; 130, 3 ; 163,
 7 (*bis*) ; 166, 1, 4, 9 ; 177, 3
 ἐπιχράτεια 27, 27-28
 ἐπικρατεῖν 21, 9 ; 69, 11 ; 82,
 2 ; 108, 3
 ἐπιμέλεια 62, 1 ; 67, 1 ; 93, 1 ;
 167, 3
 ἐπιμελεῖσθαι 76, 3-4 ; 125, 4
 ἐπινοεῖν 2, 5, 6, 8
 ἐπιπηδᾶν 57, 8
 ἐπιπλήρσσειν 59, 5
 ἐπίσης 97, 2
 ἐπισκεπτεσθαι 43, 5
 ἐπιστήκειν 164, 1, 2
 ἐπισυμβαίνειν 33, 1 ; 166, 5 ;
 177, 2-3
 ἐπίτασις 88, 2 ; 142, 3
 ἐπιτελεῖν 88, 1
 ἐπιτηδειότης 1, 4 ; 37, 2 (*bis*) ;
 128, 1-2
 ἐπιτήδευμα 76, 4
 ἐπιτιθέναι 200, 3
 ἐπιφαίνεσθαι 49, 12 ; 104, 2
 ἐπιφάνεια (τὰ) 49, 1, 2, 12
 ἐπουράνιος 124, 5
 ἐπτὰ 181, 3
 ἐργάζεσθαι 54, 2 ; 149, 14
 ἔργον 83, 1 ; 205, 2
 ἐρεθίζειν 174, 3
 ἔρημος 21, 7
 ἔριφος 121, 1
 ἔρχεσθαι 26, 5 ; 182, 2 ; 200,
 4 ; 201, 3
 ἔρωσ 87, 4
 ἐρώτημα 87, 4
 ἐσθίειν 95, 2 ; 184, 1
 ἔσοπτρον 23, 2, 5 ; 77, 2-3 ;
 176, 1
 ἔσχατος 120, 4 ; 130, 2
 ἔσω 7, 7 ; 58, 2, 10 ; 86, 2 ; 87,
 3 ; 116, 3, 5
 ἑτεροδοξία 28, 1
 ἑτοιμάζειν 131, 5
 εὐαγγέλιον 26, 6
 εὐεπίβατος 131, 4
 εὐεργετεῖν 133, 1
 εὐκαιρῶς 164, 1
 εὐκατόρθωτος 161, 2-3
 εὐκόλως 62, 1
 εὐλογεῖν 129, 1
 εὐλογία 129, 1
 εὐλογος 36, 2
 εὐλόγως 87, 7 ; 99, 1 ; 146, 2 ;
 159, 1
 εὐνοεῖν 207, 1
 εὐρίσκειν 16, 2 ; 58, 11 ; 116,
 4, 5 ; 150, 2 ; 157, 5, 7 ;
 175, 1-2
 εὐφυής 170, 1
 εὐχείρωτος 97, 5
 εὐχερῶς 41, 2
 εὐχεσθαι 11, 7 ; 61, 3 ; 100, 1 ;
 126, 3 ; 168, 5 ; 172, 6
 εὐχή 102, 3 ; 148, 3 ; 149, 17 ;
 167, 5 ; 189, 1
 ἐχθρός 57, 3 ; 73, 2 ; 149, 12
 ζηλοῦν 51, 1
 ζημιοῦν 6, 3
 ζῆν 183, 3 ; 194, 3 ; 201, 1
 ζητεῖν 178, 1 ; 186, 1 ; 208, 1
 ζιζάνιον 103, 1, 2
 ζώη 12, 2 ; 109, 3, 4, 9
 ζῶον (τὸ) 12, 3
 ἡγεμονικόν (τὸ) 189, 2-3
 ἡδονή 42, 5 ; 55, 1 ; 69, 6 ; 71,
 7 ; 92, 1, 2, 3, 5 ; 144, 1, 4 ;
 153, 2
 ἡδύς 209, 2
 ἡλιος 20, 1, 3 ; 187, 3
 ἡλος 27, 2
 ἡμέρα 13, 3, 4 ; 152, 8

ἡμιθνής 200, 2
 ἡνίοχος 50, 4
 ἡρεμία 21, 3, 4, 9, 11
 ἡττάσθαι 174, 3
 θάλασσα 21, 3; 27, 7
 θανάσιμος 109, 1
 θάνατος 12, 3; 24, 11; 172, 1
 θαῦμα 10, 1; 27, 8
 θαυμάζειν 4, 9; 5, 1
 θεᾶσθαι 26, 7; 27, 15
 θεῖος 24, 10; 195, 3; 198, 1
 θέλειν 14, 5; 20, 1, 6; 29, 13;
 91, 2; 128, 5, 6, 7, 9; 175,
 1; 178, 2
 θέλημα 43, 2; 133, 3
 θεολογεῖν 11, 7
 θεολογική (ἡ) 160, 2
 θεολογικός 205, 1
 θεός 1, 3, 6; 2, 1, 5; 10, 9;
 15, 8; 16, 4; 17, 3; 18, 2;
 19, 2, 3, 6, 7; 20, 5, 6; 23,
 5 (*bis*); 27, 4, 29; 30, 2, 3;
 35, 1; 36, 1; 40, 2, 4; 42,
 2; 46, 1; 50, 4; 55, 1; 59,
 3; 61, 6; 68, 5; 85, 6; 95,
 1, 4; 96, 4; 99, 2; 106, 3;
 109, 1, 2, 8; 114, 1, 2; 116,
 6; 122, 2; 123, 1, 4, 5;
 124, 7; 125, 2; 127, 2;
 128, 7, 8, 10; 129, 1, 8, 11;
 130, 6; 133, 1; 146, 2;
 149, 10, 14, 15 (*bis*), 17;
 154, 1; 163, 9; 167, 5;
 172, 6; 192, 1, 2; 193, 1,
 2; 197, 1, 6, 7; 204, 4;
 205, 2; 210, 4, 5; 125
 suppl., 2
 θεοσεβεῖν 194, 2
 θεραπεύειν 1, 3; 70, 2; 159,
 7; 200, 1; 204, 2
 θερμός 21, 5
 θέσις 29, 11, 12; 30, 4, 6
 θεωρεῖν 10, 9; 11, 8; 12, 1;

20, 5; 85, 2; 123, 3; 125,
 1; 148, 2; 176, 3; 185, 2;
 125 suppl., 1
 θεωρήμα 5, 5; 6, 5-6; 78, 3;
 85, 5-6; 131, 1; 147, 4;
 172, 3, 5; 173, 4
 θεωρητικός 61, 2; 158, 1-2;
 190, 2
 θεωρία 13, 1; 30, 9, 11; 35,
 2; 39, 4, 9; 66, 2; 85, 1;
 115, 3; 147, 3; 150, 2, 3;
 159, 4; 197, 3; 205, 2
 θηρίον 109, 2; 188, 2
 θλίψις 197, 6, 8-9
 θυγάτηρ 122, 3
 θυμικόν (τὸ) 6, 7; 93, 4; 161,
 1; 166, 2, 5; 197, 4
 θυμός 51, 2; 65, 1, 3; 67, 2;
 75, 2, 3; 94, 1, 11; 96, 1, 3,
 5, 7; 100, 3; 136, 3; 161,
 2, 4, 5, 7; 177, 3
 θυμοῦσθαι 82, 2; 94, 7; 155, 1
 θύρα 21, 9
 θυρεός 141, 4
 ἰᾶσθαι 203, 2, 5
 ἰατρική (ἡ) 1, 1; 110, 2
 ἰατρικός 1, 4
 ἰατρός 1, 1 (*bis*); 50, 9; 91,
 2; 110, 2; 155, 1; 201, 3;
 202, 3; 203, 1, 3, 5; 204, 1
 ἰδιάζειν 22, 1, 3, 6 (*bis*)
 ἴδιος 13, 4; 23, 2; 50, 7; 60,
 5; 78, 4; 188, 3; 197, 2;
 203, 4, 7; 210, 1
 ἰδίωμα 126, 4
 ἱερατικός 160, 1
 ἱερεύς 104, 2; 200, 1
 ἱκανός 76, 3; 87, 5
 ἱλαρός 81, 3
 ἱξευτής 4, 8
 ἵππος 50, 3
 ἰσότης 90, 1

ἰσάναι 51, 2 (*bis*); 73, 2, 4;
 173, 2
 ἱστορία 4, 2
 ἰσχύειν 50, 2
 ἰσχυρός 142, 4
 ἴσως 200, 1
 καθάπτεσθαι 167, 8
 καθαρίζειν 7, 7; 160, 3
 καθαρός 14, 1; 31, 2; 115, 1,
 2; 121, 2; 125, 1; 176, 1;
 125 suppl., 1
 καθαρότης 40, 1; 172, 4;
 196, 2; 196, 7
 κάθαρσις 198, 2
 καθαρός 58, 5; 189, 1
 καθεύδειν 11, 4; 95, 2
 καθῆσθαι 27, 3
 καθόλου 130, 3
 καίειν 3, 1, 3
 καινός 23, 7
 καιρός 9, 4; 55, 5; 67, 2;
 178, 1
 κακία 14, 2, 3; 36, 3, 4; 70,
 3; 95, 4; 98, 1; 99, 2;
 102, 1; 107, 3; 118, 1, 3,
 5; 119, 1; 124, 6; 134, 1,
 2, 3; 139, 5; 144, 1, 4;
 147, 1; 149, 12; 165, 1;
 173, 2; 190, 3
 κακός 60, 3; 80, 3 (*bis*); 94,
 10; 96, 2, 11; 97, 5; 129,
 4, 6; 130, 10; 156, 2; 184,
 2; 207, 2
 κακῶς 6, 4; 99, 5; 125, 3;
 129, 7, 13; 208, 4; 125
 suppl., 3, 5, 6
 καλεῖν 22, 13; 152, 1
 καλλονή 123, 2
 καλός 46, 2 (*bis*), 3 (*bis*); 81,
 1, 5; 96, 10; 133, 2; 176, 1
 καλῶς 99, 3; 128, 6; 159, 2;
 159, 2
 κάμνειν 178, 3
 καρδία 44, 3; 135, 2
 καρπός 178, 1
 καρτερεῖν 130, 6
 καρύϊνος 4, 9
 καταβαίνειν 14, 6
 καταγιγνώσκειν 80, 1, 4
 κατάδεσμος 200, 4, 5
 καταλαμβάνειν 105, 8; 116,
 5; 198, 3
 καταλείπειν 86, 3
 καταληπτός 19, 8; 123, 5-6
 κατάληψις 13, 3
 κατάλληλος 203, 6-7
 καταλλήλως 203, 5-6
 καταναλίσκειν 190, 1
 κατανούσσειν 117, 4
 καταξιούειν 20, 6; 29, 10; 63,
 5; 176, 2; 196, 3
 καταπίνειν 24, 3, 12
 κατάπλασμα 91, 3
 κατάπλησσειν 189, 2
 κατασκευάζειν 118, 2 (*bis*)
 κατάστασις 37, 2-3; 87, 4;
 93, 1, 3, 8; 105, 1, 5, 8;
 108, 3; 113, 6 (*bis*); 132,
 1; 147, 4; 148, 1, 3; 180,
 2; 198, 4
 κατακρρονεῖν 15, 3-4; 34, 6;
 55, 2 (*bis*); 57, 1; 62, 4;
 92, 6, 7; 146, 2
 κατέρχεσθαι 14, 4
 κατέχειν 56, 3
 κατηγορεῖν 151, 1-2, 4
 κάτοπτρον 176, 3
 κατορθοῦν 39, 7; 50, 6; 128,
 8; 172, 4-5
 κατόρθωμα 50, 1, 4; 210, 3
 κατόρθωσις 33, 2
 κάτωθεν 186, 2
 καυχᾶσθαι 53, 1; 91, 3
 κείσθαι 4, 10
 κενοδοξεῖν 71, 6; 76, 5; 163,
 4-5
 κενοδοξία 6, 7; 39, 3; 46, 3;

- 57, 2; 69, 3, 4; 71, 2; 76, 1; 82, 1; 100, 4; 130, 1, 4; 136, 2; 177, 2; 182, 1; 209, 1
 κενόδοξος 91, 1; 208, 1
 κίνδυνος 209, 2
 κινεῖν 11, 5; 15, 6; 21, 10; 75, 3; 94, 3; 138, 3; 141, 1, 3; 147, 1; 152, 5; 154, 4; 174, 1, 2; 179, 2
 κίνησις 21, 2, 4, 9, 11; 73, 1; 96, 1; 118, 5; 197, 3; 198, 3
 κίσσα 9, 11
 κλίμαξ 192, 1
 κοδράντης 120, 4
 κοιμάσθαι 10, 6
 κοινός 93, 6
 κοινωνεῖν 24, 7-8
 κοινωνία 138, 3
 κολάζειν 125 *suppl.*, 4
 κόλασις 59, 3
 κολλύριον 8, 2; 91, 4
 κομίζειν 135, 4
 κόπος 167, 6
 κόπτειν 92, 5-6
 κοσμικός 53, 1; 179, 1
 κόσμος 58, 9; 63, 1; 65, 5; 94, 8 (*bis*); 120, 2; 150, 1; 153, 1 (*bis*); 166, 3; 170, 2; 183, 4
 κοῦφος 78, 1
 κρᾶσις 21, 5; 27, 27; 98, 3; 108, 2; 113, 1, 3; 126, 1; 152, 3, 6
 κρατεῖν 97, 3; 126, 4; 167, 4
 κρείττων 93, 7
 κρίμα 209, 2
 κρίνειν 2, 7; 167, 4; 125 *suppl.*, 7
 κρίσις 28, 4; 50, 8
 κριτής 2, 5, 6
 κρύπτειν 53, 3, 5; 72, 1
 κτάσθαι 45, 1; 55, 2; 60, 9 (*bis*); 101, 1; 129, 12 (*bis*)
 κτήμα 15, 2; 136, 2
 κτήνος 11, 3, 5
 κτήσις 129, 13; 138, 3
 κτίζειν 23, 6; 124, 4; 124 *bis*, 3
 κτίσις 2, 4; 23, 7; 30, 8; 123, 1
 κτίσμα 20, 4; 30, 1, 12-13; 123, 2-3
 κυκλοῦν 98, 4
 κύριος 27, 13, 32; 54, 6; 81, 2, 4; 111, 1; 129, 8, 9, 11; 133, 3; 181, 3; 193, 3; 196, 3; 204, 4
 λαλεῖν 10, 1, 7; 136, 1, 3; 168, 3
 λαμβάνειν 4, 6; 9, 8; 23, 9; 27, 12, 19, 31; 47, 2, 5; 60, 6; 61, 5; 63, 3; 84, 1; 85, 3; 99, 4; 113, 7; 148, 2; 159, 2; 167, 2; 203, 2; 208, 3; 211, 5
 λαμπρός 78, 4
 λανθάνειν 105, 2; 180, 2
 λαός 14, 6; 164, 4
 λέβης 4, 9
 λείπειν 83, 4
 λειτουργεῖν 196, 7
 λειτουργός 75, 4; 193, 1
 λέπρα 132, 3; 160, 2
 λέων 124, 2; 188, 1
 λήγειν 69, 8
 λῆψις 42, 3
 λίθος 132, 3 (*bis*)
 λιμός 52, 1; 186, 3
 λογίζεσθαι 96, 10; 139, 1; 183, 1
 λογικόν (τὸ) 10, 7, 8; 12, 5; 56, 1; 177, 1
 λογικός 22, 15; 24, 2; 29, 11, 12; 30, 4, 6, 7 (*bis*); 93, 5; 119, 2; 202, 2
 λογισμός 15, 6; 34, 1, 3; 49, 4, 5, 10; 57, 5; 60, 3; 61,

- 3; 62, 2; 63, 3; 65, 2; 66, 2; 67, 3; 69, 1, 6; 72, 3, 5, 7; 73, 1, 3; 76, 1; 80, 1; 83, 4; 92, 2, 5; 131, 3 (*bis*); 132, 2; 135, 3; 138, 1; 140, 1, 5; 147, 2, 3; 152, 6; 157, 3, 4; 163, 2; 166, 1, 2; 176, 4; 177, 1, 4; 196, 1
 λογιστικόν (τὸ) 93, 4-5; 96, 9
 λογιστικός 96, 3
 λογοθετεῖν 16, 1-2
 λόγος 4, 4, 10; 5, 1; 9, 10; 10, 2, 4, 9; 16, 3; 20, 5; 49, 11, 13; 83, 2; 117, 3; 146, 4; 167, 4, 8; 197, 4; 200, 3; 201, 1; 206, 2, 5; 125 *suppl.*, 6
 λύειν 187, 2
 λυπεῖν 6, 4; 32, 2; 60, 5; 82, 2; 83, 3; 153, 2; 154, 1-2; 163, 4; 166, 8; 181, 1
 λύπη 32, 6; 39, 3; 41, 3; 55, 3; 62, 4; 69, 6, 8; 136, 3; 153, 3
 μαθητής 27, 10; 90, 6; 154, 1
 μακάριος 113, 6; 188, 1
 μακαρισμός 113, 5
 μακροθυμεῖν 54, 6; 178, 2
 μακροθυμία 149, 3
 μακρός 135, 3
 μάλαγμα 200, 3
 μανθάνειν 145, 3
 μαρτός 15, 4
 μάχεσθαι 73, 2; 116, 3
 μέγας 144, 2; 163, 2
 μέγεθος 123, 2
 μέθη 125 *suppl.*, 8
 μειοῦν 45, 5; 51, 2, 5; 65, 3, 4; 75, 2; 173, 2
 μείωσις 198, 8
 μέλλειν 22, 13; 55, 5; 59, 2; 120, 3; 123, 1
 μέλος 98, 5; 154, 2; 204, 1
 μένειν 32, 5
 μερίζειν 42, 1; 123, 5
 μέριμνα 112, 2
 μέρος 19, 8, 9; 123, 4; 130, 1
 μεσάζειν 49, 2
 μεσημβρία 187, 3
 μέσος 11, 3; 27, 7; 49, 7; 80, 3; 99, 2
 μεταβάλλειν 34, 5
 μεταλαμβάνειν 29, 10
 μετανοεῖν 68, 2, 3; 83, 4; 101, 1
 μετάνοια 84, 4; 164, 2; 211, 1, 2
 μεταξύ 30, 15; 73, 1, 2; 105, 2
 μετασχηματισμός 27, 22
 μεταπιθέσθαι 27, 21
 μετέρχεσθαι 17, 2; 144, 4; 170, 3
 μετέχειν 22, 14; 24, 9
 μετεωρίζειν 34, 5
 μέτρον 105, 4
 μήτηρ 57, 3; 149, 6
 μαινείν 15, 8; 186, 2
 μικρός 90, 1; 183, 1, 2
 μιμνήσκων 181, 1-2
 μισθός 47, 2, 5; 81, 3; 208, 2
 μνήμη 9, 8; 32, 2; 61, 6; 65, 2; 131, 2
 μνησικακεῖν 6, 3, 4; 11, 6; 63, 2; 166, 7-8; 168, 4
 μνησικακία 69, 7
 μοιχεύειν 116, 1, 3
 μοιχός 167, 4
 μονάς 8, 3; 198, 9
 μοναχός 53, 3; 57, 1; 60, 1; 76, 1, 5; 86, 1; 116, 1; 179, 2; 183, 1
 μονογενής 22, 9
 μονοειδής 19, 2, 5
 μονοειδώς 19, 7
 μόνος 2, 8; 10, 8; 22, 2, 3, 4, 5, 10; 27, 13, 30; 39, 7;

- 49, 8; 55, 1; 67, 3; 69, 5;
72, 5; 77, 1; 114, 3; 116,
3; 122, 1; 127, 2; 137, 2;
155, 1; 172, 2; 178, 3;
195, 3
μόριον 152, 4, 7
μορφή 60, 5; 79, 3; 138, 2
μορφοῦν 77, 1, 2
μυρίοι 161, 6
μυστήριον 148, 2-3; 192, 1
μυστικός 4, 10; 196, 4

ναός 40, 4; 196, 6
νεκρός 21, 4; 201, 1
νέος 142, 2
νεωστί 135, 1
νηστεία 62, 3; 167, 6, 7, 8
νηστεύειν 54, 1, 5
νικᾶν 117, 3; 174, 2; 177, 4
νοεῖν 21, 12; 85, 3; 129, 4;
149, 20; 159, 3; 179, 4
νοερός 1, 5
νόημα 6, 5; 9, 8; 22, 9; 23,
9; 32, 1; 39, 4; 58, 3, 11;
61, 4; 64, 1; 65, 1, 2; 66,
1; 74, 1; 77, 1, 2; 78, 2;
79, 2; 84, 1, 2, 3; 85, 1, 2,
3, 4, 6; 87, 3; 101, 1, 2;
104, 5; 115, 3; 118, 1, 4;
126, 1, 3; 131, 2; 148, 1;
150, 1, 3; 152, 3, 8; 158,
2, 3; 159, 2; 162, 1; 165,
2, 3; 167, 2; 170, 2
νοητός 129, 3
νομοθετεῖν 195, 2
νόμος 7, 4; 195, 1 (*bis*); 198,
2; 206, 1; 207, 1; 212, 3
(*bis*)
νοσεῖν 201, 2
νόσος 12, 3; 54, 5; 88, 2
νοῦς 14, 1; 20, 3; 25, 2; 31,
3; 37, 1, 2; 39, 1, 5; 40, 1;
47, 1; 49, 9; 52, 1; 58, 3;
5; 68, 1; 74, 1; 77, 1; 78,
1; 79, 1; 81, 5; 83, 1; 84,
1; 85, 1, 2; 89, 1; 94, 4, 7;
97, 4; 98, 4; 102, 1; 114, 1
(*bis*); 115, 2; 118, 2; 124,
3; 125, 1; 126, 1, 4; 131,
1, 4; 132, 1; 138, 4; 139,
1, 3, 5; 145, 1; 147, 1;
150, 1; 156, 2; 158, 1;
159, 1; 160, 2, 3; 162, 1;
163, 3; 165, 1; 167, 1, 3,
7; 170, 1; 172, 1; 175, 1;
176, 1; 189, 1; 190, 2;
192, 2; 196, 2; 197, 2;
198, 1; 125 *suppl.*, 1
νύξ 13, 2, 5; 152, 9
νυχθήμερος 12, 5, 9; 13, 5-6
νώτον 40, 2, 3

ξένιον 206, 5, 6, 7
ξενοδοχεῖν 43, 6
ξηραίνειν 3, 2; 21, 3
ξύλον 21, 10

ὀδοῦς 9, 3
οἶεσθαι 87, 7
οἰκεῖν 58, 7
οἰκοδομεῖν 132, 2, 4
οἰκονομία 27, 12, 19, 20 (*bis*),
31; 57, 7; 155, 3
οἶκος 109, 6 (*bis*); 132, 1;
157, 6; 196, 5
οἶνος 200, 5
ὀλίγος 161, 4
ὀλοκληρία 148, 1
ὄλως 79, 3
ὄμοιος 2, 11; 54, 3, 4; 86, 5;
90, 4 (*bis*); 91, 2; 97, 2
ὀμολογεῖν 27, 30
ὀμοούσιος 113, 1
ὀμοουσίως 2, 3
ὀμοτεχνία 90, 2
ὄνειδισμός 197, 5
ὄνομα 29, 6
ὀνομάζειν 123, 6; 202, 1

- ὄνομασία 29, 3
ὄνος 10, 2
ὄντα (τὰ) 17, 3; 19, 1; 35, 1,
6; 105, 5
ὄπτάνεσθαι 77, 3
ὄραν 4, 4, 8; 20, 1, 6, 7; 27,
24; 31, 3; 58, 5; 78, 4;
105, 1, 4, 6; 123, 1, 2;
133, 2; 152, 3; 159, 3, 4;
166, 7; 178, 3; 210, 4;
211, 3 (*bis*)
ὄργανον 129, 6
ὄργή 39, 2; 41, 3; 62, 4; 69,
7; 71, 2; 94, 9; 96, 1; 174, 4
ὄργιζεσθαι 11, 6; 60, 8; 71,
6; 94, 3; 96, 8; 97, 1;
116, 2; 137, 1, 4; 154, 3;
163, 4; 166, 6, 7; 168, 1;
184, 2
ὄργίλος 168, 3
ὄρθός 76, 2; 146, 4
ὄρμη 56, 3
ὄρος 187, 1
ὄσιος 27, 24; 193, 3
ὄσιως 193, 2
ὄστοῦν 27, 3
ὄστρακον 38, 4
οὐρανός 192, 1
οὖς 31, 2
οὐσία 2, 2; 21, 6; 22, 11, 12;
30, 15, 16; 38, 3; 68, 6
οὐσιώδης 2, 8; 19, 7; 24, 5;
29, 3; 30, 3, 14, 15
ὀφείλειν 109, 7; 183, 1; 195,
2; 206, 4, 7
ὀφθαλμός 8, 1; 12, 2; 20, 1;
31, 1; 77, 2; 105, 1; 209, 3
ὄφης 11, 1
ὄχλος 211, 1
ὄφιος 44, 1

πάθημα 24, 9; 55, 4
παθητικός 67, 2
πάθος 11, 5; 32, 3; 34, 2, 5;
39, 2; 41, 1, 2; 43, 2; 45,
4, 5; 47, 2; 48, 2; 49, 3,
9; 50, 8; 51, 4; 57, 10;
62, 1; 64, 2; 65, 1, 5; 72,
1, 4, 6, 7, 8, 9; 73, 1; 74, 2;
83, 5; 86, 2, 3; 92, 4; 94,
3; 100, 3; 112, 7; 117, 3;
141, 2; 142, 1, 3; 150, 3;
152, 4, 5; 154, 4; 157, 3;
159, 7; 161, 2; 162, 1;
163, 10; 165, 2; 166, 9;
174, 1, 2; 175, 2; 179, 2;
188, 3; 203, 6; 211, 2
παιδαγωγεῖον 24, 7
παιδεία 58, 4
παιδεύειν 7, 3
παιδίον 24, 7; 140, 1-2
παῖς 198, 8
παλαίειν 81, 5
παλάτιον 109, 6
παντελῶς 95, 2, 4
πάντως 17, 1; 69, 10; 74, 2;
127, 1
πάνυ 169, 2
παραβάλλειν 57, 5; 75, 1, 3;
185, 1
παραδέχεσθαι 79, 3; 172, 3
παρακείσθαι 35, 4
παραπορεύεσθαι 157, 5-6
παραπτώμα 63, 4
παραντίκα 100, 1
παραφθορά 157, 8
παραφυλακή 151, 4-5
παραχρημα 190, 1
παρέρχεσθαι 55, 2
παρέχειν 24, 12
παρθενία 206, 5; 212, 1, 2,
3-4, 4
παρθένος 4, 4; 38, 2
παριστᾶν 138, 2
παριστάναι 87, 5
παροργίζειν 168, 2
παρουσία 28, 2
πάσχειν 8, 1; 154, 3; 167, 2;

203, 2
 πατήρ 2, 4, 6; 22, 1, 2 (*ter*), 3
 (*bis*), 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14,
 16; 26, 4, 7; 27, 3; 29, 1
 (*ter*), 6, 11, 12, 13, 14; 30,
 2 (*bis*), 3, 4, 5, 6 (*bis*), 15;
 117, 2; 129, 8, 9, 10; 149, 5
 πατρίς 14, 1
 παύειν 59, 3, 4-5; 104, 3;
 141, 2; 149, 19; 172, 2;
 189, 2
 παύσις 198, 7
 παχυμερής 27, 3
 παχύς 135, 2
 παχύτης 8, 4
 πείθειν 50, 2; 129, 9, 12;
 168, 1, 2
 πειράζειν 142, 2; 188, 1
 πειρασμός 13, 2
 πέμπτος 81, 3
 πέντε 15, 1; 105, 2
 περιαιρείν 7, 4
 περιγίγνεσθαι 62, 2
 περιεκτικός 7, 1, 6
 περικαθέζεσθαι 162, 2
 περιορίζεσθαι 27, 11
 περιοριστός 27, 14, 15
 περιπατεῖν 27, 7; 96, 4
 περισπᾶν 34, 4
 περίστασις 87, 3
 περιστερά 11, 2
 περιτέμνειν 199, 3
 πέτρα 9, 5; 21, 7
 πιθανώς 57, 6
 πίνειν 11, 4
 πιστεύειν 16, 1; 128, 3; 149, 4
 πιστευτικός 128, 2
 πίστις 18, 2; 27, 30; 47, 4;
 87, 1; 141, 4; 149, 2; 198,
 1; 205, 2
 πλάνη 150, 4
 πλατύς 157, 5
 πλεονάζειν 90, 2; 95, 3; 108,
 2; 112, 2

πλεονασμός 113, 3; 130, 5
 πλεονεκτεῖν 116, 1-2
 πλεονεξία 42, 5; 69, 4; 82, 1
 πλημμέλημα 70, 1
 πληροῦν 27, 19; 208, 2
 πληροφορεῖν 197, 8
 πληροφοροῖα 27, 9
 πλήρωμα 198, 8
 πλησίον (ὁ) 204, 3; 205, 3
 πλούσιος 42, 3; 110, 1 (*bis*)
 πλοῦτος 110, 1; 112, 5
 πνεῦμα 2, 3; 22, 5, 7, 11; 29,
 2, 5, 7; 30, 7; 152, 1, 5;
 172, 6; 191, 1-2; 198, 5
 πνευματικός 12, 6; 27, 6, 8,
 11, 14; 140, 3; 172, 3, 3-4, 5
 ποιεῖν 6, 2; 12, 6, 8; 27, 5;
 35, 1; 39, 3; 43, 5; 50, 6;
 55, 2; 62, 1; 67, 1; 81, 2
 (*bis*); 87, 7; 97, 5; 112, 4;
 129, 4, 5; 133, 3; 145, 3;
 157, 7; 167, 3; 178, 4;
 182, 1, 2; 189, 1; 206, 7, 8
 ποικίλος 78, 3
 ποιμήν 4, 6; 202, 3
 ποιότης 1, 4, 5; 23, 2
 ποιῶν 114, 2
 πολεμῶν 45, 2 (*bis*), 4, 5; 47,
 1, 3, 4, 6; 61, 1; 64, 3; 83, 1
 πόλεμος 79, 1
 πολιτεία 198, 3
 πολλάκις 5, 4; 53, 1
 πολυποίκιλος 19, 1
 πολύτροπος 49, 11
 πολυῦλος 161, 7
 πονηρός 15, 5; 75, 4; 140, 4
 πόνος 55, 3; 130, 7; 144,
 3 (*bis*)
 πορνεία 15, 7; 62, 2; 71, 2;
 130, 4; 135, 1, 4; 152, 1,
 8; 186, 1
 πορνεύειν 71, 6
 πόρνη 157, 8
 πόρνος 167, 4

ποσόν (τὸ) 10, 3 (*bis*)
 ποταπός 103, 2
 πράγμα 10, 9; 12, 1; 15, 1;
 18, 2; 20, 2, 3, 4, 7; 24, 1;
 31, 3; 34, 6; 35, 3, 4, 5;
 36, 1; 39, 1; 49, 7; 58, 6;
 61, 5; 64, 1; 74, 1; 85, 6;
 86, 1, 2; 89, 2; 92, 2, 3, 4;
 94, 6; 112, 1; 118, 1, 3, 4;
 131, 2; 145, 2-3; 150, 1;
 159, 1; 161, 2; 162, 1;
 163, 4; 165, 1, 2; 169, 2;
 170, 1; 175, 2; 197, 4;
 202, 1; 203, 1
 πρακτική (ἡ) 15, 1; 17, 2; 39,
 6; 78, 1; 104, 3; 115, 2;
 140, 4
 πρακτικός 5, 5; 61, 1; 104,
 1; 146, 1; 158, 1; 160, 1;
 185, 2
 πράξις 124, 3; 157, 5; 125
 suppl., 7
 πρᾶος 71, 4
 πραότης 51, 1; 54, 3; 108, 4;
 156, 1; 161, 1; 168, 4
 πράττειν 60, 1, 7; 207, 2;
 209, 3
 πραῦς 108, 4
 πραύτης 137, 3; 149, 5
 πράως 57, 5
 πρεσβύτερος 40, 3
 προαιρείν 194, 3
 προαίρεσις 29, 9, 14; 206, 4
 προαιρετικῶς 14, 4
 προαιρετός 124 bis, 3
 προβαίνειν 192, 2
 πρόβατον 202, 3
 προγίγνεσθαι 151, 2, 3
 πρόδηλος 149, 7
 προηγεῖσθαι 57, 4-5, 10; 69,
 5; 94, 9; 166, 1
 προηττάσθαι 166, 9
 προκοπή 173, 2; 198, 8
 προκόπτειν 78, 1, 2, 3

προκρίνειν 7, 2
 προλέγειν 43, 4; 164, 3
 προνοεῖν 2, 7; 180, 1
 προνοητής 2, 5, 6-7
 πρόνοια 28, 4; 200, 4
 προοίμιον 157, 2
 προπαρασκευάζειν 39, 8
 προπαρασκευή 100, 2
 προπετῶς 136, 1
 προσάγειν 121, 1
 προσαγορεύειν 212, 5
 προσδέχεσθαι 57, 9
 προσδοκᾶν 197, 6-7
 προσεύχεσθαι 6, 6; 34, 3; 39,
 6; 83, 2; 85, 4-5; 156, 2
 προσευχή 39, 8; 58, 12; 66,
 3; 78, 3-4; 131, 1; 167, 7
 προσκόπτειν 125 suppl., 7-8
 προσκυνεῖν 40, 3
 προσλαμβάνειν 173, 4
 πρόσταξις 203, 3
 προστάσεις 7, 5; 149, 19;
 203, 6; 206, 1
 προστιθέναι 139, 6
 προσφέρειν 121, 1-2, 2-3;
 206, 6
 πρόσχημα 196, 2
 πρόσωπον 23, 2-3; 26, 1;
 42, 2
 πρότερος 14, 7; 25, 1; 57, 5;
 204, 3
 προτιθέναι 144, 3
 προτιμᾶν 129, 7, 11
 προτρέπειν 164, 2
 προϋπάρχειν 25, 3
 πρόφασις 97, 5
 προφηεῖα 4, 1
 προφητικός 200, 3
 προφορικός 9, 10; 10, 3
 προφορικῶς 10, 7
 προφυλακτικός 164, 3
 πρωτολογία 151, 4
 πρῶτος 1, 2 (*bis*), 4; 6, 2, 6;
 15, 7; 22, 13; 29, 12; 30,

- 1, 5; 47, 1, 3; 60, 1; 76, 2;
79, 1; 81, 1; 83, 1, 2; 101,
2; 104, 3; 129, 11; 159,
4; 210, 1
πτύελος 186, 1-2
πτωματίζειν 98, 4
πτωχός 60, 10; 110, 3
πῦρ 3, 1
πώγων 9, 4
πωλεῖν 60, 9

ράβδος 4, 9
ράδιως 56, 5
ῥῆμα 143, 1
ῥητόν (τὸ) 181, 2
ρίζα 130, 9

σαθροῦν 189, 3
σανίς 23, 1; 124, 1
σάρξ 24, 8; 27, 2; 57, 4
σθενῦναι 141, 4
σημαίνειν 26, 1; 37, 1; 211, 1
σημεῖον 21, 2; 38, 4; 180, 1
σίδηρος 21, 10
σίτος 103, 1, 3
σκανδαλίζειν 63, 4
σκεῦος 4, 6
σκηνοῦν 211, 4
σκοπός 94, 4; 97, 3
σκότος 12, 2; 125 *suppl.*, 9
σοφία 19, 1
σοφός 110, 4
σπάνιος 169, 2
σπέρμα 5, 2; 68, 6; 149, 2,
18; 171, 2; 178, 4
στάδιον 105, 2
σταθερός 187, 2
σταυρός 58, 8
σταυροῦν 43, 1
στερεῖν 129, 2, 6; 181, 1
στέρσις 100, 3; 166, 4
στερίσκειν 94, 3; 153, 2;
166, 6
στήκειν 173, 3

στοιχεῖον 27, 28; 108, 1; 113, 4
στοχάζεσθαι 12, 7
συγκάμνειν 43, 6
συγκατατιθέναι 50, 5; 56, 1
συγκεραυνῶναι 108, 1
συγχωρεῖν 32, 3
συγχώρησις 68, 2, 3-4
συζευγῦναι 64, 2; 69, 8;
122, 1; 165, 2
συκαμινέα 211, 1
συκῆ 178, 1
σύλληψις 38, 3
συλλογιστικῶς 27, 25
συμβαίνειν 10, 6; 39, 5; 54, 4
συμβοηθεῖν 128, 7
συμβολικῶς 21, 12
σύμβολον 24, 1
συμβουλεύειν 129, 11
συμπάθεια 65, 3
σύμφορος 7, 3
συναπάγεσθαι 67, 3-4
συνάπτειν 114, 3
συνάφεια 10, 5; 21, 5-6; 198,
6
συνεθίζειν 39, 5
συνείδησις 43, 3; 59, 1, 4, 5;
80, 4
συνεῖναι 3, 1
συνεπισκοπεῖν 195, 3
συνεργάζεσθαι 149, 14
συνεργεῖν 149, 13; 194, 2
συνεργός 149, 15
σύνθετος 19, 6; 25, 1; 30,
13-14
συνιστάναι 49, 4-5, 6
σύνολον 154, 4
συντελεῖν 91, 1; 139, 4; 209, 4
συντηρεῖν 68, 6
σύντομος 204, 2
συντυχία 197, 2
σύστασις 139, 4
σφάλλειν 28, 2; 125, 3, 3-4;
125 *suppl.*, 3, 3-4
σχῆμα 23, 2; 26, 2; 126, 2

- σφάζειν 73, 4
σῶμα 8, 3; 10, 5; 15, 2, 3;
24, 6 (*bis*), 12; 25, 1, 3;
27, 4, 5, 6, 11, 13, 14, 15, 17,
19, 24, 25; 30, 10; 41, 1;
57, 7; 58, 2; 62, 3; 94, 2;
98, 2 (*bis*), 3; 108, 1; 113,
1 (*bis*); 115, 1; 120, 2;
126, 1, 2, 4; 130, 6; 136,
1; 139, 2, 4; 143, 2 (*bis*);
146, 1; 152, 2; 167, 1, 6,
8; 180, 1
σωματικός 9, 5, 11; 10, 3, 4;
24, 2; 25, 4; 27, 27; 28,
3; 30, 8; 37, 1; 38, 1; 54,
1; 123, 1
σωτήρ 202, 2; 204, 2
σωτηρία 211, 5
σωφρονεῖν 58, 6; 178, 2
σωφροσύνη 161, 3
σώφρων 58, 5; 71, 3; 161, 5

τάξις 142, 2
ταπεινοφροσύνη 197, 5
ταπεινόφρων 71, 4
ταχέως 50, 8, 9; 175, 3
τεκμήριον 6, 9; 157, 2
τέκνον 107, 2; 112, 5
τεκνοποιεῖν 72, 6
τέκτων 90, 3
τελεῖν 49, 7; 157, 1
τέλειος 132, 1; 157, 8; 163,
1; 179, 2; 198, 2, 4
τελειοῦν 163, 3
τελειώς 197, 8
τελώνης 103, 3
τέμνειν 1, 3; 9, 9; 93, 7
τέσσαρες 27, 28; 108, 1
τέταρτος 4, 7; 6, 5, 8; 59, 1;
81, 3
τετράστοιχον 9, 7
τετραχῶς 4, 1
τέχνη 76, 4
τῆξις 62, 3

τηρεῖν 142, 3; 204, 5
τιθέναι 210, 5; 212, 3
τίλλειν 103, 2, 3
τιμᾶν 110, 2
τιμῆ 110, 1
τίμιος 15, 3, 7
τιοιούτροπος 167, 5
τολμᾶν 196, 1
τόπος 27, 4, 18; 34, 4 (*bis*);
187, 2
τραυματίας 200, 6
τρεῖς 22, 9; 24, 1; 29, 3; 42,
1; 69, 1; 76, 1; 93, 3 (*bis*),
5; 203, 1
τρέπεσθαι 102, 1
τρέχειν 128, 9-10
τριάς 22, 13, 15; 24, 1, 3; 27,
16; 28, 1; 29, 7; 198, 9
τριβῦνος 90, 3
τρισῶς 104, 2
τρίτος 4, 5; 6, 4, 7; 9, 4; 27,
18; 60, 5; 66, 2; 76, 3;
79, 3; 81, 2
τριττός 177, 1
τριχῶς 102, 1
τροπή 198, 7
τρόπος 26, 2; 61, 4
τρώγειν 10, 6; 11, 4
τυγχάνειν 93, 2; 105, 6; 209,
1, 3
τυπικῶς 4, 5
τύπος 27, 2
τυποῦν 23, 1, 9; 85, 1
τύπτειν 59, 4
τυφλός 21, 6; 97, 4
τυφλοῦν 94, 4; 125 *suppl.*, 9

ὕβριζειν 129, 9
ὕβρις 168, 2
ὕγεια 8, 4; 12, 3; 91, 3
ὕγιαίνειν 8, 2; 31, 1; 203, 8
ὕγρός 21, 1
ὕδωρ 9, 5; 21, 3, 7; 183, 2
ὕιοθεσία 29, 10

υἰός 2, 3; 22, 1, 4 (*bis*), 5
 (*ter*), 7, 10 (*bis*), 12; 29, 2,
 6, 11 (*ter*); 30, 1, 4, 5 (*bis*),
 6, 10, 17; 114, 1; 122, 3;
 211, 5
 ὕλη 15, 1; 25, 2; 33, 1; 43,
 2; 62, 4; 72, 2, 8 (*bis*);
 135, 4; 136, 3
 ὕλώδης 8, 4
 ὑπάρχειν 2, 8, 9; 27, 17, 26;
 212, 2
 ὑπεράνω 163, 8, 10
 ὑπερηφανία 33, 1; 50, 1; 68,
 4-5; 69, 6, 9; 177, 2; 210, 1
 ὕπνος 183, 2
 ὑποβάλλειν 15, 5; 50, 3; 129,
 4; 207, 2
 ὑποδεής 17, 1
 ὑποδέχεσθαι 211, 4
 ὑποδιάκονος 196, 4
 ὑποκεισθαι 15, 1; 49, 3; 126,
 1, 3; 202, 1
 ὑπολαμβάνειν 99, 5-6
 ὑπομένειν 188, 1
 ὑπόνοια 63, 3
 ὑποπίπτειν 10, 4
 ὑπόστασις 22, 9; 29, 4; 35,
 4; 119, 1; 165, 3; 198, 6
 ὑποσύρειν 135, 5
 ὑποψία 163, 2
 ὑφιστάναί 35, 1, 3; 36, 3
 ὑφιστάνειν 36, 3
 ὑψηλός 109, 5
 ὑψοῦν 192, 2; 211, 3

 φαιδρός 78, 4
 φαίνεσθαι 27, 10
 φάναι 29, 5; 55, 4; 130, 9;
 137, 3; 149, 14
 φανταζέσθαι 131, 3-4
 φαντασία 56, 2, 3
 φάρμακον 203, 1, 2, 4; 204, 2
 φέρειν 9, 3
 φθαρτός 30, 11

φθείρειν 186, 2
 φθονεῖν 51, 1; 90, 3, 5; 166, 8
 φθόνος 90, 1, 2; 179, 3
 φθορά 24, 10
 φιλανθρωπία 51, 3
 φιλαργυρία 57, 1-2; 69, 2-3;
 86, 4; 130, 4; 125 *suppl.*,
 8-9
 φιλαυτεῖν 130, 8
 φιλαυτία 41, 2; 57, 2; 69, 5,
 9; 94, 10; 130, 10; 197, 7
 φίλαυτος 130, 8
 φιληδονεῖν 130, 8
 φιληδονία 57, 2; 92, 5
 φιληδονος 130, 9
 φιλονεικεῖν 61, 6
 φίλος 112, 6; 127, 1 (*bis*),
 2 (*bis*)
 φιλοσοφεῖν 56, 4; 67, 4; 112, 6
 φίλτρον 130, 5
 φοβεῖν 109, 4, 5, 6, 7-8; 117, 2
 φοβερός 109, 1
 φόβος 48, 1; 59, 2; 109, 2;
 141, 2
 φονεύειν 60, 2
 φορεῖν 124, 4, 5; 124 *bis*, 4
 φόρος 206, 2
 φραγγέλιον 196, 4-5
 φροντίς 87, 3
 φύειν 9, 7; 21, 10; 50, 1;
 105, 7; 119, 2; 125, 1, 2;
 166, 4; 125 *suppl.*, 1, 2
 φυλακή 45, 2
 φυλάσσειν 54, 7; 134, 3;
 143, 1; 206, 2
 φυσική (ἡ) 160, 1
 φυσικός 5, 2; 68, 6; 93, 1;
 130, 5; 178, 4
 φυσικῶς 36, 4; 96, 4; 124
bis, 1; 128, 5; 149, 2
 φύσις 8, 1, 3; 9, 1, 6 (*bis*), 11;
 10, 4 (*bis*); 22, 10; 24, 2,
 13; 25, 4; 27, 26, 27, 29,
 32; 28, 3; 29, 12; 30, 3,

5; 37, 1; 38, 1 (*bis*), 2, 3;
 46, 1, 2 (*bis*); 53, 2; 96, 2,
 7; 99, 1, 3; 122, 1; 130, 7;
 137, 2, 4; 149, 18; 202, 2;
 212, 2 (*bis*), 3
 φωνή 9, 9
 φῶς 12, 2; 31, 1; 78, 5; 109,
 2, 4, 8
 φωτίζειν 3, 1, 2

 χαίρειν 44, 1, 2, 3
 χαλκεύς 90, 3
 χαρά 197, 6
 χαρίζεσθαι 111, 2; 133, 1
 χάρις 113, 7
 χάρισμα 113, 7
 χειμών 49, 1, 2, 11
 χεῖρ 81, 4; 96, 5
 χείριστος 107, 1
 χείρων 93, 2, 7; 118, 6
 χθεσινός 131, 3
 χοϊκός 124, 5; 124 *bis*, 4;
 172, 1
 χρᾶσθαι 89, 2; 99, 3
 χρεία 8, 4; 54, 2
 χρεωστεῖν 43, 5; 106, 2-3
 χρῆμα 15, 2; 32, 1; 53, 1;
 69, 3; 86, 4; 92, 6; 95, 3;
 97, 1; 129, 12; 138, 4;
 159, 5
 χρῆναι 149, 20; 179, 4; 182,
 2; 206, 1
 χρῆσθαι 35, 2; 96, 7; 99, 2,
 4; 129, 7, 13; 146, 3; 159,
 1, 3
 χοῆσις 36, 2, 3, 4; 129, 13

χρίσμα 160, 1
 χρονίζειν 39, 1; 60, 4; 73, 5;
 74, 1; 138, 1-2; 162, 3
 χρονικός 29, 2
 χρόνος 9, 3; 12, 7; 21, 6; 25,
 3 (*bis*); 67, 1
 χρυσίον 53, 3
 χρυσός 116, 4
 χρώμα 124, 1-2
 χωρεῖν 27, 30
 χωρίζεσθαι 58, 9, 11

 ψάλλειν 11, 7; 34, 3; 83, 2;
 100, 1
 ψεύδεσθαι 155, 2
 ψευδής 115, 3
 ψεῦδος 134, 4
 ψευδώνυμος 13, 2-3
 ψευδῶς 99, 5
 ψηλαφᾶν 152, 4, 7
 ψιλός 32, 2; 39, 3; 61, 4; 65,
 2; 66, 1; 131, 1; 147, 2, 3;
 148, 1; 158, 2
 ψιττακός 9, 10
 ψυχή 8, 2; 24, 3, 4; 49, 3, 9,
 11, 13; 57, 3, 6; 58, 1; 76,
 3; 93, 4; 108, 3; 113, 1
 (*bis*); 119, 2; 120, 1; 121,
 2; 130, 6; 143, 2 (*bis*);
 148, 1; 191, 1; 197, 8;
 203, 5
 ψυχικός 54, 3; 172, 2

 ὤμος 109, 2
 ὄρα 12, 8; 175, 1
 ὄφελειν 173, 1 (*bis*); 185, 1

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

cités dans l'Introduction,
les Notes et les Appendices

Sauf indication contraire, les renvois sont faits aux numéros des chapitres. Le signe * signale une citation complète (et non un simple renvoi).

I. ŒUVRES D'ÉVAGRE

<p>Antirrhétique (éd. Frankenberg)</p> <p>Prologue (p. 474, 9-11) 86</p> <p>II, 11 (p. 486, 3-6) 152</p> <p>II, 25 (p. 488, 8-13) 34</p> <p>II, 45 (p. 490, 24-26) 152</p> <p>II, 55 (p. 492, 7-15) 34 ; 152</p> <p>IV, 55 (p. 510, 1-3) 49</p> <p>V, 6 (p. 512, 1-3 <i>ab imo</i> - 514, 1-2) 6</p> <p>VII, 43 (p. 536, 23-24) 94</p> <p>VIII, 30 (p. 540, 1-3 <i>ab imo</i>) 128</p> <p>VIII, 59 (p. 544, 26) 49</p> <p>Bases 10 (PG 40, 1264 A9-10) 95*</p> <p>Euloge</p> <p>7 (PG 79, 1104 A4-5) 153*</p> <p>11 (PG 79, 1108 B14-C1) 43</p> <p>27 (PG 79, 1129 B2-6) 179*</p> <p>Evagriana Syriaca XI (éd. Furrer-Pilliod, p. 92, <i>bêta</i> 34) 198*</p>	<p>Exhortation I, 5 (PG 79, 1236 B4-6) 128</p> <p>Explication des Proverbes 24 (éd. Géhin, SC 340, p. 485) 214*</p> <p>Gnostique</p> <p>11 63</p> <p>13 87*</p> <p>14 93 ; 196</p> <p>16 105</p> <p>21 10</p> <p>22 87</p> <p>23 87* ; 155</p> <p>24 196</p> <p>25 179</p> <p>27 Introd. p. 70, n. 1 ; 11</p> <p>31 179</p> <p>36 179</p> <p>39 59*</p> <p>40 105</p> <p>42 115</p> <p>43 115* ; 150</p> <p>44 7* ; 218*</p> <p>49 105*</p> <p>50 198</p> <p>Huit esprits 11 (1156 B-C) 69</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

KG		IV, 10	28*
I, 2	198	IV, 11	24* ; 123
I, 3	30	IV, 12	122
I, 4	30 ; 198	IV, 13	11 ; 24*
I, 15	220*	IV, 15	24
I, 16	220*	IV, 16	22*
I, 23	105	IV, 18	160
I, 27	28 ; 123	IV, 19	10
I, 49	198	IV, 21	160
I, 50	122 ; 198	IV, 25	115
I, 51	198	IV, 26	213
I, 65	198*	IV, 34	120*
I, 68	11 ; 113		voir Introd. p. 73
I, 76	35*	IV, 43	192
I, 78	122	IV, 66	192
I, 79	128	IV, 72	122
I, 86	129*	IV, 80	24
	voir Introd. p. 81*	V, 4	217
I, 87	17*	V, 7	217
I, 90	213	V, 8	213
II, 2	35*	V, 19	27*
II, 6	128	V, 31	141*
II, 17	198*	V, 38	115
II, 26	214*	V, 41	80
II, 34	31	V, 63	30
II, 35	220	V, 80	46
II, 47	1 ; 85*	V, 83	213
III, 22	198	V, 84	214
III, 24	35	V, 86	91*
III, 25	27*	V, 90	31 (bis)
III, 26	35	VI, 4	22
III, 34	11	VI, 7	213
III, 36	122	VI, 8	24*
III, 47	221	VI, 9	25*
III, 53	24	VI, 20	2* ; 22 ; 202
III, 54	217 ; 221	VI, 37	5
III, 59	36 ; 96*	VI, 51	114
III, 64	209*	VI, 52	72*
III, 75	89*	VI, 56	26*
III, 81	35	VI, 58	27
III, 83	18	VI, 59	68 ; 139*
III, 90	72 ; 189*	VI, 73	114*

Lettres		10, 21	198*
4 (grec C. Guillaumont, p. 220, 48)	39	12, 21-33	31
4 (éd. Frankenberg, p. 568, 19 et p. 610, 8-9)	94	12, 39-40	123
25 (éd. Frankenberg, p. 580, 31-36)	56	Pensées	
39 (grec Géhin ¹ , p. 134, 1-3)	39	1 Introd. p. 59 ; 57 ; 82 ; 97	
49 (éd. Frankenberg, p. 598, 1-4)	215	2 72* ; 116*	
52 (grec C. Guillaumont, p. 217, 3-4)	62*	3 46 ; 57 ; 62*	
55 (grec Géhin ¹ , p. 138)	70	5 57	
55 (éd. Frankenberg, p. 602, 25-31)	216*	7 46 ; 101	
55 (éd. Frankenberg, p. 602, 30-31)	122*	8 140 ; 159*	
56 (grec Géhin ¹ , p. 140, 8-10) Introd. p. 82, n. 1*		9 72	
56 (grec Géhin ¹ , p. 140, 14-17)	11	10 137	
58 (grec C. Guillaumont, p. 218, 5-7 ; Géhin ¹ , p. 143, 7-9)	19*	11 43 ; 80 ; 98	
60	57	12 69	
60 (éd. Frankenberg, p. 568, 19 et p. 610, 8-9)	94	13 137 ; 161	
		14 161 ; 182 ; 209	
Lettre à Mélanie		15 78 ; 173*	
(éd. Frankenberg, p. 616, 31 s.)	2	voir Introd. p. 47	
(éd. Vitestam, p. 24)	38*	94 ; 152*	
		16 96	
Lettre sur la foi		17 Introd. p. 61 ; 172 ; 177	
2, 33-34	10*	18 36 ; 165*	
3, 3-4	1	19 52	
7, 1-2	19	20 43	
7, 4-5	13	21 39 ; 57 ; 112	
7, 27-29	219*	22 98	
7, 54-56	198	23 58	
8, 5-7	202*	24 60	
		25 128 ; 133* ; 176	
		26 131*	
		27 128	
		29 46 ; 81* ; 91	
		30 140*	
		31 Introd. p. 44 ; 63	
		32 94	
		33 142*	
		34 183	
		35 49*	
		36 180	
		37 219	
		38 85	
		41	

8 bis ad Ps. 34, 11	119*	1 ad Ps. 137, 1	100*
3 ad Ps. 36, 6	7	3 ad Ps. 138, 7	123
1 ad Ps. 37, 2	70	4 ad Ps. 138, 12	173
4 ad Ps. 37, 6	99	8 ad Ps. 138, 16	2
1 ad Ps. 38, 3	81		voir Introd. p. 75
8 ad Ps. 39, 13	49*	12 ad Ps. 138, 22	215
3 ad Ps. 43, 4	128	1 ad Ps. 141, 4	46* ; 94*
7 ad Ps. 44, 8	160	2 ad Ps. 141, 5	176
4 ad Ps. 51, 10	108*	5 ad Ps. 143, 7	150
5 ad Ps. 51, 10	72	2 ad Ps. 145, 7	39 ; 64*
6 ad Ps. 54, 18	187	3 ad Ps. 149, 8	129*
4 ad Ps. 61, 10	162	4 ad Ps. 150, 4	46
13 ad Ps. 67, 19	14	10 ad Ps. 150, 6	220
19 ad Ps. 67, 32	71*		
8 ad Ps. 70, 20	13	<i>Sent. alph.</i> II, 25	Introd. p. 60*
11 ad Ps. 71, 16	214		
1-2 ad Ps. 73, 7	Appendice I, p. 289*	<i>Sentences sur les pensées</i>	69
9 ad Ps. 73, 19	11	<i>Skemmata</i>	
13 ad Ps. 76, 17	13	14	86
7 ad Ps. 77, 19	214*	15	146*
1 ad Ps. 79, 2	217*	16	23*
4 ad Ps. 79, 8	23	17	85
2 ad Ps. 87, 5	172	19	220
18 ad Ps. 88, 37-38	10 ; 198	20	39 ; 78
23 ad Ps. 88, 49	173*		voir Introd. p. 47
2 ad Ps. 89, 4	25*	22	39
10 ad Ps. 104, 15	160	40	177
1 ad Ps. 105, 2	27*	41	166*
20 ad Ps. 105, 39	107*	44	33 ; 161
2 ad Ps. 108, 4	61	46	178
7 ad Ps. 108, 9	7*	50	76*
2 ad Ps. 109, 3	27	51	69 ; 92
22 ad Ps. 118, 52	61*	53	69*
40 ad Ps. 118, 91	29		voir Introd. p. 60*
47 ad Ps. 118, 108	206	59	141*
54 ad Ps. 118, 121	146*	61	92
59 ad Ps. 118, 131	192*		
77 ad Ps. 118, 165	63	<i>Trente-trois chapitres</i>	10
3 ad Ps. 123, 7	72	(PG 40, 1265 B)	46
1 ad Ps. 125, 1	14	<i>Des vices opposés aux vertus</i>	
5 ad Ps. 131, 7	24	(PG 79, 1139 B-1144 D)	71
2 ad Ps. 134, 6	13		

II. AUTRES ŒUVRES

Collection alphabétique des apophtegmes , Évagre 7 (PG 65, 176 A)	Introd. p. 61
Recueils de Définitions (éd. C. Furrer-Pilliod, p. 168, pi 25)	212*
Scholies à l'Échelle de JEAN CLIMAQUE	voir « ÉLIE DE CRÈTE » et Introd. p. 32
Degré II, schol. 25 (schol. 18 en PG)	74*
Degré XIV, schol. 14	Appendice II, p. 291* voir 72
Degré XV, schol. 44 (schol. 18 en PG)	Appendice II, p. 291-292* voir 72
Degré XV, schol. 50 (schol. 38 en PG)	voir 74
Degré XV, schol. 60 (schol. 45 en PG)	139*
Testaments des XII patriarches <i>Testament de Joseph</i>	72
ALCINOOS <i>Didaskalikos</i> V (H 156) (éd. Whittaker - Louis, CUF, p. 8, li. 35-37) XI (H 166) (CUF, p. 26, li. 15-25)	Introd. p. 76, n. 2 1
ARISTOTE <i>Catégories</i> 4 b 20 5 b 34 - 6 a 11	10 119

8, 8 b 27 - 9 a 13	71
12 a 3-6 et 26-27	12
14 a 15-18	12
15 b 1	21
<i>Éthique à Nicomaque</i>	
VIII, 3, 1156 a	42
IX, 8, 1163 a - 1169 b	Introd. p. 61, n. 1
ATHANASE D'ALEXANDRIE	
<i>Vie d'Antoine</i>	
6 (SC 400, p. 146-149)	117
21, 2-3 (SC 400, p. 192-193)	218
33 (SC 400, p. 224-229)	5
34, 3 (SC 400, p. 228-229)	72
BASILE DE CÉSARÉE	
<i>Hom. sur l'Hexaéméron</i> II, 4 (SC 26, p. 154-159)	
	13
<i>Hom. Quod deus non est auctor malorum</i>	
(PG 31, 341 B)	35*
(PG 31, 329-353)	118
<i>Regulae fusius tractatae</i> 50-53 (PG 31, 1040-1041)	
	70
<i>Sur l'origine de l'homme</i> I, 16 (SC 160, p. 206)	
	124 bis*
BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA	
<i>Quaestiones</i> 600-607 (SC 451, p. 804)	
	Introd. p. 36
CASSIEN	
<i>Institutions</i> VII, 14 (trad. Guy, SC 109, p. 311)	
	72*

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

<i>Extraits de Théodote</i> 50-57 (SC 23, p. 162-175)		172
<i>Le Pédagogue</i> I, XIII, 101 (SC 70, p. 290-291)		146
<i>Stromates</i>		
I, 167, 3 (SC 30, p. 166)		195
I, 176, 1 (SC 30, p. 173)	Introd. p. 76, n. 1	
II, 40, 2 (SC 38, p. 65 et 77)		109*
II, 80, 4 (repris dans SVF III, p. 67, n° 275)		56*
II, 101, 3 (SC 38, p. 112)		42
IV, 39, 3 (repris dans SVF III, p. 27, n° 114)		49*
V, 28, 2 (SC 278, p. 68-71)		56*
V, 95, 2 (SC 278, p. 182-183)		127*
V, 136, 4 (SC 278, p. 240-241)		118
VIII, 22, 4 (éd. Stählin, GCS 17, p. 94)		105

DIADOQUE DE PHOTICÉ

<i>Cent chapitres sur la perfection spirituelle</i>	
ch. 69 (SC 5 bis, p. 129)	172*

DIDYME L'AVEUGLE

<i>Sur Job</i> (éd. Henrichs, Bonn 1968, p. 166-167)		42
<i>Sur Zacharie</i> IV, 162 (SC 85, p. 882-883)		4

DOROTHÉE DE GAZA

<i>Instructions</i>	
11-12 (SC 92, p. 162-165)	206
31 (SC 92, p. 192-193)	50

47 (trad. Regnault - de Préville, <i>SC</i> 92, p. 220-222)	109*
113 (<i>SC</i> 92, p. 356-359, li. 17-33)	203
122 (trad. Regnault - de Préville, <i>SC</i> 92, p. 375)	71*
142 (trad. Regnault - de Préville, <i>SC</i> 92, p. 408-411)	14*
ÉLIE DE CRÈTE	voir « Scholies à l'Échelle de JEAN CLIMAQUE »
<i>Commentaire à l'Échelle</i> , Degré XIV	Appendice II, p. 292*
ÉPIPHANE DE SALAMINE	
<i>Ancoratus</i> 82 (<i>GCS</i> 25, p. 102-103)	Introd. p. 68
FLAVIUS JOSÈPHE	
<i>De bello Iudaico</i> VI, VI, 1 (éd. Niese, vol. 6, p. 419, § 316)	Appendice I, p. 289*
GRÉGOIRE DE NAZIANZE	
<i>Discours</i>	
23, 7 (<i>SC</i> 270, p. 296, li. 26-27)	17*
25, 16 (<i>SC</i> 284, p. 196-199)	22
31, 9 (<i>SC</i> 250, p. 292)	22
<i>Lettres</i>	
11, 2	127*
101, 5-27 (trad. Gallay, <i>SC</i> 208, p. 46-47)	27*
GRÉGOIRE DE NYSSE	
<i>Contre Eunome</i> III, 7, 39 (<i>GNO</i> II, p. 229)	89
<i>Hom. Sur l'Écclésiaste</i> V, 2 (<i>SC</i> 416, p. 268-269)	35*

Sur la virginité

VI, 2 (<i>SC</i> 119, p. 348-349, li. 36-37)	105
VII, 3 (<i>SC</i> 119, p. 356-359)	72

HÉSIODE

<i>Les Travaux et les Jours</i> 25-26 (éd. Mazon, <i>CUF</i> , p. 87)	90*
-----------------------------------------------------------------------	-----

JAMBLIQUE

<i>Vie de Pythagore</i> 159 (trad. Brisson - Segonds, Paris 1996, p. 89)	105*
--------------------------------------------------------------------------	------

JEAN CHRYSOSTOME

<i>Sur l'incompréhensibilité de Dieu</i> <i>Hom.</i> 1 (trad. Flacelière, <i>SC</i> 28 bis, p. 127, li. 291-294)	19*
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

JEAN DE GAZA

voir
« BARSANUPHIE »

MAXIME LE CONFESSEUR

Centuries sur la charité

I, 1	129
	voir Introd. p. 81*
I, 62	216
I, 66	161
II, 1	Introd. p. 82
II, 5	39
III, 35	67
III, 69	162
IV, 8	1*
IV, 100	Introd. p. 82* et n. 1

MÉTHODE D'OLYMPE

Sur la résurrection III, 12 (GCS
27, p. 409) 27

NICOMAUQUE DE GÉRASA

Introduction arithmétique
Livre I, 1, 2 (trad. Bertier, Paris
1978, p. 53) 105*

ORIGÈNE

*Commentaire sur le Cantique des
cantiques*
Prologue 2, § 4 s. (SC 375, p. 92
s.) 37

Prologue (SC 375, p. 80 s.) Introd. p. 76, n. 1

Commentaire sur S. Jean
II, 13, 93 (SC 120, p. 266-267) 35*

Comm. ad Ps. 118, 108, dans la
Chaîne paléstinienne (SC 189,
p. 366-367) 206

Contre Celse
I, 4, 5-6 (trad. Borret, SC 132,
p. 84-85) 93*

IV, 46 72

VII, 38, 15-16 (SC 150, p. 100) 58

VII, 44 (SC 150, p. 116-117) 191*

VIII, 52, 14-16 (trad. Borret, SC
150, p. 288-289) 93*

Traité des principes

II, 10, 4 (SC 252, p. 382-385) 49

III, 1, 12-13 (SC 268, p. 68-81) 50

III, 1, 19 (SC 268, p. 114-125) 128

III, 5, 4 (SC 268, p. 224-227) 24

IV, 3 (SC 268, p. 343 s.) 12

Entretien avec Héraclide 16, 13-14
(trad. Scherer, SC 67, p. 88-89) 37*

Fragm. 281 ad Matt. 12, 46-50
(GCS 41, 1, p. 126) 52

Hom. sur Josué XXVI, 2 (SC 71,
p. 492-495) 199

Hom. sur l'Exode IX, 4 (SC 321,
p. 298-299) 4

Hom. sur la Genèse I, 1 sur Gn
1, 2 (trad. Doutreleau, SC 7 bis,
p. 27) 13*

Hom. sur les Nombres
IX, 7, 4 (SC 415, p. 256-257) 4

XIV, 4, 3 (SC 442, p. 182) 10

XVIII, 2, 2 (SC 442, p. 316-319) 27

Philocalie 26, 6 (SC 226, p. 254-
255 et n. 2) 17*

PALLADE

Histoire Lausiaque
17 (éd. Butler, p. 44, li. 15) 72

38 (éd. Butler, p. 120, li. 13-14) 176*

38 (éd. Butler, p. 122, li. 10-14) 88

PHILON D'ALEXANDRIE

Alexander 98-100 9

Deterius 16 132

voir Introd. p. 74

Legum allegoriae 236-241 72

De opificio mundi 75 118

Quaestiones in Genesim I, 100 118

De uita Mosis II, 4-5 195*

voir Introd. p. 78

PLATON

Banquet 211 d-e 46

Lois	
IV, 716 c 2	90
V, 731 d – 732 b	Introd. p. 61, n. 1
Phédon 81 c	8
Phèdre	
242 a	187
248 c	78
249 d	20*
République	
II, 379, b 15 – c 7	118
VI, 501 c	19*
IX, 588 b – 592 a	188
X, 617 e	118
Théétète 176 b	193*
Timée	
42 d 2-4	118
69 a	19
90 c	19*
PORPHYRE	
De abstinentia III, 4, 4 (éd. Bouffartigue – Patillon, <i>CUF</i> , p. 156)	
	9
PSEUDO-ATHANASE	
Syntagma ad politicum (PG 28, 1397 C 3-6)	
	89
PSEUDO-DENYS	
Noms divins IV, 31	
	35*
PSEUDO-PLATON	
Définitions 411 d-e	
	7

SEXTUS EMPIRICUS

Aduersus Mathematicos VIII, 275 (= <i>SVF</i> II, p. 74, n° 223)	9*
----------------------------------------------------------------------------	----

XÉNOPHON

Mémorables II, I, 21-34	144
	voir Introd. p. 78

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
BIBLIOGRAPHIE.....	11
I. Œuvres d'Évagre	11
II. Livres et articles.....	14
III. Collections et périodiques	17

INTRODUCTION

Chapitre 1. La tradition manuscrite	21
La collection athénienne	21
Les chapitres conservés en syriaque et en arménien..	22
La tradition indirecte grecque	27
Les problèmes soulevés par la collection	34
Chapitre 2. La doctrine des chapitres	43
La situation de la collection	43
Les fondements de la vie spirituelle.....	48
La fonction de l'intellect.....	53
La vie pratique.....	57
La vie contemplative.....	62
Les questions débattues.....	66
L'exégèse symbolique	73
La part de la philosophie.....	76
Conclusion.....	78

348	CHAPITRES DES DISCIPLINES D'ÉVAGRE	
Chapitre 3. Composition, style et langue		83
Le genre littéraire.....		83
Le style		86
La langue (morphologie et syntaxe).....		89
Chapitre 4. Principes de la présente édition		95
TABLE DES SIGLES.....		99

TEXTE ET TRADUCTION

I. Collection athénienne		102
II. Chapitres attestés en dehors de la collection athénienne		260
A. Chapitres de la Chaîne de Nicéas sur l' <i>Évangile de Luc</i>		260
B. Chapitres des Florilèges damascéniens.....		270
C. Chapitres syriaques.....		273
ANNEXE – Édition des chapitres des Florilèges communs à la collection athénienne ou à la Chaîne de Nicéas		283

APPENDICES

I. « L'idole du péché »		287
II. Sur l'utilisation du chapitre 72 dans les Scholies à l'Échelle		291

TABLES DE CONCORDANCE

1. Chapitres de la Collection présents dans d'autres témoins.....		297
2. Chapitres supplémentaires absents de la collection athénienne		299

3. Table de concordance entre les <i>Centuries sur la charité</i> de Maxime le Confesseur et les <i>Chapitres</i> ..		301
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-----

INDEX

I. Index scripturaire.....		305
II. Index des mots grecs.....		309
III. Index des auteurs anciens		331

TABLE DES MATIÈRES		347
--------------------------	--	-----



LAUZELLE
graphic

87350 PANAZOL
(France)

N° Imprimeur : 7037039-07

Dépôt légal : Août 2007
N° éditeur : 14220

Également dans « Sources Chrétiennes »
œuvres d'Évagre le Pontique :

- **Le Gnostique** : 356
- **Scholies à l'Ecclésiaste** : 397
- **Scholies aux Proverbes** : 340
- **Sur les pensées** : 438
- **Traité pratique** : 170 et 171

DERNIERS OUVRAGES PARUS

507. JUSTIN : **Apologie pour les chrétiens**. C. Munier (2006).
508. JÉRÔME : **Trois vies de moines**. P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé (2007).
509. LACTANCE : **Institutions divines**. Livre VI, tome IV. C. Ingremeau (2007).
510. SULPICE SÉVÈRE : **Gallus. Dialogues sur les « vertus » de S. Martin**. J. Fontaine (2006).
511. BERNARD DE CLAIRVAUX : **Sermons sur le Cantique 69-86**, index, tome V. P. Verdeyen, R. Fassetta (2007).
512. AMBROSIASER : **Contre les païens et Sur le destin**. M.-P. Bussièrès (2007).
513. TERTULLIEN : **Le Manteau**. M. Turcan (2007).