

À propos des Logia de Jésus : le sens du mot $\mu\omicron\nu\alpha\chi\varsigma$

In: Revue des Études Grecques, tome 73, fascicule 347-348, Juillet-décembre 1960. pp. 464-474.

Citer ce document / Cite this document :

Harl Marguerite. À propos des Logia de Jésus : le sens du mot $\mu\omicron\nu\alpha\chi\varsigma$. In: Revue des Études Grecques, tome 73, fascicule 347-348, Juillet-décembre 1960. pp. 464-474.

doi : 10.3406/reg.1960.3635

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1960_num_73_347_3635

A PROPOS DES *LOGIA* DE JÉSUS : LE SENS DU MOT MONAXOΣ

Voici, pour le grand plaisir des chercheurs, une très simple édition de l'*Évangile selon Thomas*, texte copte et traduction, que les auteurs de la grande édition ont eu la bonne idée de nous offrir par anticipation, avant l'ouvrage très complet qu'ils vont bientôt publier (1). Qu'ils soient vivement remerciés de nous fournir cet excellent instrument de travail nous permettant de prendre un contact direct avec le texte.

On sait l'importance exceptionnelle de ce document, découvert avec d'autres près de Nag-Hamâdi, en Haute-Égypte, en 1945 (2) : appartenant à une bibliothèque gnostique, datant probablement de la seconde moitié du iv^e siècle ou du début du v^e, ce codex copte est un recueil de 114 « paroles » de Jésus, dont certaines sont à peu près identiques à celles des Évangiles Synoptiques, d'autres, extra-canoniques, déjà connues par d'anciens documents, d'autres enfin tout à fait nouvelles. Pour l'historien des origines chrétiennes, il n'est pas un de ces *logia*, pas un des mots de ces *logia*, qui ne soit du plus haut intérêt.

Les savants éditeurs supposent que ce codex provient d'un original grec rédigé vers 140 et remontant lui-même à des sources plus anciennes ; ils signalent également la présence dans le texte d'assez nombreux sémitismes (3) : nous voici donc remontant de proche en proche, du copte au grec, du grec à l'hébreu, ou à l'araméen, à ce « substrat » des *logia* synoptiques qui seul, si nous le connaissons, nous permettrait d'entendre exactement le sens des paroles de Jésus, dans toute la richesse de leur signification hébraïque.

Avec ce document nouveau, nous sommes une fois de plus en présence du problème si complexe de la langue chrétienne, et, notamment, du grec chrétien : il nous montre que les termes de la tradition chrétienne, en quelque langue qu'ils passent, véhiculent des connotations particulières, explicables seulement et parfaitement par leur origine première hébraïque, que les divers traducteurs

(1) *L'Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et † Yassah 'Abd Al Masiḥ. Paris, P. U. F., 1959, 62 p. Prix, 10 NF. La grande édition paraîtra chez E. J. Brill.

(2) H. Ch. PUECH, *Une collection de Paroles de Jésus récemment retrouvée. L'Évangile selon Thomas*. CRAI, 1957, p. 146-166.

(3) A. GUILLAUMONT, *Sémitismes dans les Logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi*, Le Journal Asiatique, 1958, p. 113-123. G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas and the New Testament*, Vigiliae Christianae, XI, 4, 1957, p. 189-207.

au cours des siècles, dans les diverses langues, ont plus ou moins bien réussi à transmettre : parfois, ils n'ont pas eux-mêmes compris la notion hébraïque ; parfois, l'ayant comprise, ils n'ont pas trouvé de mot exact dans leur langue de traduction et ont utilisé un mot dans un sens nouveau ; le plus souvent, ils ont pris le moins mauvais des termes qui se proposaient à eux, tous inadéquats, et ont laissé au lecteur le soin de comprendre le mot exactement, d'après l'ensemble des notions engagées dans le texte biblique. De plus, chaque traducteur a en quelque sorte interprété le texte primitif d'après sa propre théologie, qui dépendait de celle de son pays, de sa secte, de son époque, etc. et qui n'était plus, simplement, la théologie « biblique ». Devant tout texte tiré de la Bible, ou dans sa descendance directe, nous devons penser à la fois : que les notions hébraïques sont sous-entendues, qu'elles n'ont pas été exprimées parfaitement, qu'elles ont souvent été revêtues, au point d'en être modifiées, par des idées voisines nées de systèmes de pensée nouveaux, dans des contextes religieux différents, et que les mots du texte, par exemple les mots grecs, n'ont ni purement leur sens classique, ni seulement le sens de la notion hébraïque sous-jacente. Ce phénomène de complexité se trouve dans les trois couches successives qui intéressent l'helléniste : d'abord le grec « biblique », celui des Septante et des divers traducteurs grecs de l'Ancien Testament ; ensuite le grec néotestamentaire ou judéo-chrétien de l'ère chrétienne ; enfin le grec « patristique », qui ne cesse lui-même d'évoluer à partir du second siècle, de suivre la langue de son temps, de s'enrichir au milieu des systèmes gnostiques et philosophiques, et surtout de se modifier selon le propre développement de la pensée et de la vie chrétiennes (1).

. . .

La langue copte des logia de Jésus utilise un certain nombre de mots grecs usuels, comme ἀλλὰ, ἐπεὶ, ἵνα, ὅταν, etc., et aussi quelques termes grecs importants, quasi techniques dans le christianisme, comme μακάριος au début des « béatitudes », μαθητής, ἀνάπαυσις, κόσμος, εἰκὼν, εἰρήνη, πονηρός, σταυρός, καρπός, etc., tous bien connus depuis la traduction des Septante, ou le Nouveau

(1) Peu de travaux d'ensemble ont été consacrés au grec biblique et chrétien. Ce champ d'étude est en retard, si l'on considère l'impulsion heureuse que Ch. Mohrmann a donnée à l'étude du latin chrétien. Les instruments de travail : éditions critiques, indices, lexiques, dictionnaires, font encore défaut pour bien des textes importants. Pour les livres de l'Ancien Testament dans leurs versions grecques, en attendant les fascicules manquants de l'admirable édition critique entreprise par J. Ziegler à Göttingen, nous utilisons malgré ses défauts la concordance des Septante de Hatch-Redpath. Pour le Nouveau Testament, les instruments de travail sont beaucoup plus nombreux : nous utilisons notamment le dictionnaire de Kittel. Pour les Pères de l'Église, nous n'avons rien, sinon quelques indices. Le dictionnaire de grec chrétien dont la publication est annoncée à Oxford pour les mois prochains, par les soins de G. W. H. Lampe, ne répondra pas à toutes les exigences du travail, si nous en jugeons par les articles dont nous avons pu prendre connaissance. Les meilleures études de mots et de notions se trouvent éparses dans des revues comme La Revue Biblique ou Biblica. En France, on peut signaler la thèse importante que M^{me} Daniel prépare sur la langue des Septante.

Testament, ou les premiers écrits chrétiens et gnostiques. Le lecteur helléniste n'a aucune surprise à les trouver là et n'hésite guère sur le sens à leur donner. Il en est autrement pour le mot *μοναχός*, absent du Nouveau Testament et, semble-t-il, des premiers écrits chrétiens, qui fait son apparition d'une manière inattendue dans les deux logia suivants : *logion 49* : « Heureux les *μοναχοί* et les élus, car vous trouverez le Royaume, car vous êtes issus de lui et de nouveau vous y retournerez » ; *logion 75* : « Il y en a beaucoup qui se tiennent près de la porte, mais ce sont les *μοναχοί* qui entreront dans la chambre nuptiale ».

Quels sont ces *μοναχοί*, ou plutôt que sont-ils, eux qui sont jugés dignes d'une telle promesse ? Les traducteurs de l'édition ici recensée disent : « Heureux les *solitaires...* » et « Ce sont les *isolés...* », prenant donc *μοναχός* dans son sens le plus attendu, en relation avec *μόνος* signifiant : seul, isolé. Sans doute cela est-il possible. Cependant la rareté du terme *μοναχός*, l'absence de texte parallèle sur la béatitude promise à des « solitaires » ou à des « isolés », tout nous engage à une révision du sens de *μοναχός* à l'époque présumée où le modèle grec des logia a été rédigé, en tenant compte d'autre part des données doctrinales fournies par les logia eux-mêmes. Que les savants éditeurs des logia nous permettent de leur présenter ici quelques réflexions et une suggestion pour interpréter différemment les *μοναχοί* des logia 49 et 75.

Lorsque la tradition synoptique rapporte les « béatitudes » prononcées par Jésus, en *Matthieu* 5, 3 sq. et en *Luc* 6,20 sq., elle utilise un certain nombre de mots et de tours grecs, exprimant les idées de pauvreté, de douceur, d'humilité, etc., à travers lesquels il a été aisé de retrouver la notion hébraïque si importante des « pauvres » de Yahvé, les *'anawim* (1). Ces mots grecs, déjà employés par les divers traducteurs grecs de la Bible, *πτωχός* et *πραῦς* par exemple, n'avaient plus, dans ce contexte biblique, leur signification classique mais devaient se comprendre sur un autre registre. Dans la langue des Septante et dans celle du Nouveau Testament, ils se trouvent chargés, à tour de rôle, et sans une grande différenciation entre eux, de dégager les diverses nuances que la racine hébraïque contenait réunies en elle : douceur, petitesse, faiblesse, malheur, pauvreté, humilité. Les « petits », les « pauvres », bien loin d'être méprisés comme le seraient en Grèce classique les individus désignés par les termes *πτωχοί* et *ταπεινοί* par exemple, sont ici l'objet de toutes les promesses (2). Dans les logia de Jésus du document copte, de la même manière, les promesses sont adressées aux « petits qui têtent » (log. 22), à ceux qui

(1) La bibliographie des *'anawim* est très abondante. Voir par exemple les discussions rapportées par R. A. GAUTHIER, dans son livre sur *La Magnanimité*, 1951, dans le chapitre sur l'Idéal de l'humilité, p. 375-404. Plus récemment, A. GELIN a consacré un excellent petit livre aux *Pauvres de Yahvé dans l'Ancien Testament*.

(2) Ce phénomène est typique de l'évolution sémantique due au fait biblique : il y a ici, selon l'expression de Gelin, une « promotion spirituelle » de tout le vocabulaire grec de la pauvreté. Un bon exemple de l'alternance des termes grecs pour traduire un seul mot hébreu peut être fourni par le *Ps.* 18, 28, où le mot *'ani* est traduit par *ταπεινός* par les LXX, *πένης* par Aquila et *πραῦς* par Symmaque. Voir les bonnes remarques de J. Casabona, à propos de *Matthieu* 5, 3 dans le BAGB 1960, 1, p. 106-112. Et l'article du P. Spicq, *Bénignité...* (*πραῦτης*), dans *La Revue Biblique*, 1947, p. 324-332.

deviennent « petits » (log. 46), aux « pauvres » (log. 54), à l'homme qui a souffert (log. 58), à ceux qui sont haïs, persécutés, à ceux qui sont affamés (log. 68 et 69). Pour tous les termes coptes dont nous venons de rapporter la traduction, il n'y a aucun doute : ils se rattachent tous à la tradition hébraïque des *'anawim*. Peut-on, avec autant de chance, retrouver la notion originale qui se trouverait traduite par *μοναχός*, et cela nous conduirait-il à une meilleure interprétation du sens de ce mot dans un tel contexte ?

L'usage classique de l'adjectif *μοναχός* nous donne en effet peu de ressources pour comprendre la parole de Jésus : chez Platon, chez Aristote, dans la langue courante jusqu'à l'époque impériale, comme plus tard encore chez Plotin, *μοναχός* et surtout les adverbess correspondants *μοναχῇ*, *μοναχοῦ*, *μοναχῶς*, indiquent proprement quelque chose qui est unique, qui se fait d'une seule manière, qui se trouve en un seul lieu, qui existe en un seul exemplaire. On trouve ces termes en opposition avec *διχῇ*, *πολλαχῶς*, *πανταχοῦ*. *Μοναχός* peut aussi caractériser un *lieu solitaire*, mais nous sommes encore loin de l'usage technique postérieur, répandu au IV^e siècle après J.-C., qui appelle *μοναχός* l'homme qui a choisi de vivre dans la solitude, le moine (1). Entre l'emploi classique de *μοναχός*-unique et l'usage chrétien de *μοναχός*-moine, il y a un passage, qui se situe à l'époque que nous allons envisager, et se fait dans un sens que nous allons préciser.

. . .

Les textes que nous allons examiner ont pour caractéristique commune d'utiliser *μοναχός* comme traduction de termes hébraïques se rattachant à la racine qui signifie « un », et d'appartenir tous à la période qui nous intéresse, le II^e siècle après Jésus-Christ. Nous sommes dans un contexte comparable à celui des logia.

A) Aquila emploie *μοναχός* pour traduire l'expression hébraïque qui nomme l'âme : mon « unique ». Les Septante respectaient également la racine hébraïque en employant *μονογενής* : Psaume 21 (22), 21 et Ps. 34 (35), 17. Pareillement, Aquila appelle Isaac, fils « unique » d'Abraham : *μοναχός*, en *Genèse* 22, 2, du moins selon un manuscrit (2). Ces trois emplois de *μοναχός* nous apprennent seulement que le mot était ressenti dans le sens de *μόνος*-unique, non pas dans le sens de *μόνος*-isolé ou solitaire.

B) L'interprétation de *μοναχός* dans le Psaume 24 (25), 16 est plus difficile et pose encore maintenant une question aux exégètes : selon l'hébreu, le psalmiste demande la pitié de Yahvé en disant qu'il est *yahid* et *'ani*, c'est-à-dire : « un » et pauvre. Les Septante ont traduit par *μονογενής* et *πτωχός*. Aquila remplace *μονογενής* par *μοναχός* : comment entend-il la racine hébraïque ? Que signifie son *μοναχός* ? Que signifiait d'ailleurs le mot hébreu *yahid*, « un » ? Les traducteurs français contemporains écrivent que le psalmiste est « solitaire » et pauvre, « seul » et malheureux. Cependant les exégètes s'étonnent du terme de *yahid*, l'atmosphère du psaume ne suggérant pas la solitude du psalmiste.

(1) Voir les textes signalés par Liddell-Scott-Jones.

(2) Symmaque emploiera : *ἡ μονότης μου* et le latin : *unica mea* pour désigner l'âme. En *Gen.* 22,2, la Septante tire du contexte immédiat l'idée que le fils « unique » est celui qu'Abraham aime et traduit : *ἀγαπητός*, en une interprétation qui servira de modèle pour la traduction des prophètes (selon les manuscrits, *ἀγαπητός* ou *μονογενής* en *Jer.* 6,26, *Am.* 8,10 et *Zac.* 12,10) : ce qui est *unique* est également ce qui est *précieux*.

Tout récemment, on suggérait au contraire que *yahid* signifierait : qui appartient à un *yahad*, à une communauté, que le psalmiste serait donc le membre d'un groupe précis, non pas du tout un « isolé » (1). Le *μονογενής* des Septante respecte la racine hébraïque sans se compromettre : on peut comprendre que celui qui est « unique » se trouve isolé et faible parce qu'il est privé d'un frère. Les Septante auraient interprété le *yahid* hébreu en liaison avec le terme associé, *'ani*, qui indique entre autres notions la pauvreté (2). Certes, on peut également interpréter *μοναχός* dans ce sens-là : celui qui est unique-seul, parce qu'il est « isolé », a besoin de la pitié divine. Les versets 8 et 9 du psaume montrent l'action divine s'exerçant sur les égarés, les humbles, les malheureux. Nous aurions donc l'accent mis sur la faiblesse de l'isolé : serait-ce le thème du *vae soli* de l'*Ecclésiaste* 4, 8-12 ? Celui qui est seul est voué au malheur ; c'est lorsque l'on est deux, et non pas un, que l'on est fort ; lorsque tous les prophètes ont été tués, on plaint celui qui est laissé seul : *μονώτατος*, I. Reg. 19, 14 (LXX). Si nous reconnaissons ce sens à *μοναχός*, chez Aquila, et que nous le lui donnions également dans les deux logia de Jésus, l'interprétation de la « béatitude » se ferait aisément dans le sens traditionnel des autres « béatitudes » : nous aurions l'accent mis, exceptionnellement, sur un aspect particulier de la pauvreté, l'isolement ; nous serions toujours dans la tradition des *'anawim*. Le rapprochement des deux termes hébreux « un » et « pauvre » dans le Ps. 24 (25), 16 nous y invite. Dans cette hypothèse, on peut effectivement traduire le *μοναχοί* des Logia par : les isolés, en comprenant : les faibles.

C) L'usage que font de *μοναχός* deux autres traducteurs grecs de la Bible du second siècle semble confirmer cette interprétation. Dans le Psaume 67 (68), 7, Dieu, est-il dit, donne l'abri d'une maison aux *yehidim*, à ceux qui sont « un », aux « uniques », aux « seuls » (3). Symmaque et Théodotion emploient ici *μοναχοί*, alors que les Septante avaient abandonné l'habituel *μονογενής* pour « essayer » assez heureusement : *μονότροπος*. Mais qu'entendent-ils, les uns et les autres, par ces divers composés de *μόνος* ? S'agit-il bien d'« isolés » ? Le mot choisi par les Septante peut aussi bien s'entendre de celui qui vit seul que de celui qui a une manière d'agir une, simple (4). Il me semble respecter l'ambi-

(1) A. NEHER, *Échos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique*, in : Les Manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg, P. U. F. 1957, p. 45-60. On voit combien est incertaine, parfois, l'interprétation d'une racine hébraïque.

(2) Ne pas oublier d'ailleurs que *μονογενής* ne signifie pas « seul-engendré », qui s'écrit par un autre mot grec *μονογέννητος*, mais : d'une seule espèce, unique. Il est notable que nous le trouverons dans un sens analogue à *μονοειδής* pour caractériser par exemple chez Origène la Vérité, qui est à la fois unique, — car la Vérité est le Logos-Fils unique de Dieu —, et simple, car elle s'oppose au mensonge-multiple.

(3) SYMMAQUE emploie *μοναχός* dans *Genèse* 2, 18 pour dire qu'il n'est pas bon pour l'homme d'être seul : LXX, *μόνος*. En revanche, dans le texte précédent, Ps. 24 (25), 16, Symmaque abandonne le *μοναχός* d'Aquila pour un simple *μόνος*. Voir le texte fameux d'Eusèbe sur Ps. 67 (68), 7.

(4) Le sens classique de *μονότροπος* est plutôt : qui vit isolé (voir Eur. *Andromaque* v. 281). Mais nous le trouverons chez Clément d'Alexandrie, dans un contexte biblique, au sens de : simple, pur, comme l'eau que le Seigneur donnait à boire aux Hébreux dans le désert, comme le salut qui vient de la

guité du terme hébreu que je voudrais maintenant clairement dégager par deux autres exemples.

D) Dans le Psaume 85 (86), 11, David demande à Yahvé de lui enseigner ses voies et il ajoute, selon le texte hébreu, en employant la forme factitive du verbe sur la racine qui signifie « un » ; « fais mon cœur un », « unifie mon cœur ». Il semble ici que les exégètes modernes n'hésitent pas : il ne s'agit pas que Yahvé « isole » le cœur du psalmiste, mais qu'il lui donne cette unité, cette simplicité, cette droiture, qui lui permettra d'accomplir parfaitement ses devoirs à l'égard de Dieu, que le tour hébreu désigne par « la crainte du nom de Dieu ». Les Septante, cette fois-ci, ont compris une autre notion : ayant mal vocalisé les lettres hébraïques, ils ont traduit la racine « se réjouir » au lieu de la racine « un » (1). Ils disent : « que mon cœur se réjouisse... ». Aquila, au contraire, retient bien l'idée d'unification du cœur et traduit d'une manière originale et remarquable par le mot qui nous intéresse : *μονάχωσον*, impératif d'un verbe *μοναχόω*. Je ne pense pas que *μοναχοῦν* signifie comme le disent les dictionnaires « solitarium facere » (Thesaurus, repris par Bailly), mais « rendre un », unifier. Du moins, je pense que dans le mot grec chargé de traduire une racine hébraïque si ambiguë, contenant à la fois la notion d'unité-isolement et celle d'unité-simplicité intérieure, Aquila a voulu ne sacrifier aucun des sens possibles : l'accent doit être mis, selon le contexte, sur l'aspect d'isolement ou sur celui d'unité (2). C'est dans le même sens que Symmaque comprendra aussi le verbe hébreu, puisqu'il traduira par *ἐνωσον*, ne laissant plus cette fois-ci de place au doute : c'est l'idée d'unité, et non plus du tout l'idée d'isolement, qui subsiste.

Le texte-clé de la doctrine biblique du cœur « un » est celui de *Jérémie* 32, 39 (LXX 39, 39) : le texte hébreu dit que Yahvé donnera à son peuple « un cœur et une voie » ; un cœur un, uni, ou unique ; une voie une, unie, unique. Encore une fois, le terme hébreu est riche de plusieurs connotations : ce cœur unique peut être celui d'un peuple qui a fait son unité (unité quantitative, si l'on peut dire), ou bien, pour chaque individu, ce peut être un cœur unifié, simple (unité qualitative ?). Le cœur « un » s'oppose à la duplicité de l'hypocrite, c'est le cœur que le psalmiste demandait à Dieu de simplifier, d'unifier, dans le *Ps.* 85 (86), 11. Nous ne connaissons malheureusement pas la traduction d'Aquila pour ce passage. Nous constatons seulement une fois de plus que la doctrine du cœur simple a échappé à l'attention des Septante : ils ont traduit une autre doctrine biblique en disant que Dieu donnera à son peuple « un autre cœur, une autre voie », remplaçant ainsi la notion de l'unité par celle, toute différente, du renouvellement intérieur, de la conversion. En marge de certains manuscrits, nous lisons *χαρδίαν μίαν*. Les traducteurs modernes,

foi, comme la vérité ' qui n'a qu'un visage ', τὸ μονότροπον κ. μονοπρόσωπον τῆς ἀληθείας (*Paed.* II, 19, 2 ; I, 1, 2 ; III, 53, 4).

(1) Selon M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1946, p. 141, un jeu de mots possible en araméen entre les deux termes « un » et « joie » serait l'indice du substrat araméen en *Mathieu* 18, 12-14.

(2) L'anglais permet de conserver cette ambiguïté. L. S., pour *μοναχόω*, dit : make single, single pouvant dire aussi bien simple-solitaire, que simple-sans dualité. La difficulté de la traduction française pour ce mot est que nous ne possédons aucun terme ayant cette ambiguïté.

malgré l'autorité de l'hébreu, préfèrent souvent la leçon du texte grec et abandonnent un thème essentiel à la piété biblique.

Puisqu'il existe un thème biblique de la simplicité de cœur, exprimée en hébreu par la racine « un », qui signifie à la fois unique-isolé et unique-simple, sans dualité, puisque d'autre part il s'est trouvé un bon helléniste du II^e siècle, Aquila, pour penser qu'il pouvait rendre cette notion par le mot grec *μοναχός*, — phénomène sémantique que nous pouvons expliquer par l'état de la langue à cette époque, en ce qui concerne un certain nombre de mots capables de traduire cette double notion (1), — nous sommes en droit de nous demander si, dans l'original grec des logia de Jésus, nous ne nous trouverions pas devant un cas analogue, *μοναχοί* servant à désigner précisément les *yehidim* bibliques avec la double connotation de leur isolement, peut-être et, de leur simplicité de cœur, sans aucun doute. Si le contexte doctrinal des deux logia en question, éclairé par le rapprochement d'autres logia, nous y autorise, nous pourrions orienter l'interprétation des *μοναχοί* vers l'idée de simplicité.

La doctrine de l'unité de cœur se trouve, justement, explicitement donnée par le logion 22, en liaison avec l'entrée dans le Royaume. Le rapprochement de ce texte avec les deux logia où se trouve *μοναχός* me semble décisif pour l'interprétation du terme :

Logion 22 : « Jésus vit des petits qui tétaient. Il dit à ses disciples : ces petits qui tétaient sont semblables à ceux qui entrent dans le Royaume. Ils lui dirent : Alors, en devenant petits, nous entrerons dans le Royaume ? Jésus leur dit : Lorsque vous ferez de deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et ce qui est en haut comme ce qui est en bas et lorsque vous ferez, le mâle avec la femme, une seule chose, en sorte que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme, ... alors vous entrerez [dans le Royaume] ».

La doctrine de ce logion est tout à fait remarquable : nous y trouvons à la fois le thème habituel des béatitudes ; ce sont les « petits » qui entreront dans le Royaume ; l'identification de ces « petits » avec ceux qui ont fait leur unité intérieure, au sens moral du terme, c'est-à-dire ceux qui sont sans duplicité, qui sont simples, qui ont le cœur pur ; enfin des spéculations sur l'unité primitive de l'être humain, avant le dédoublement de la sexualité.

Si un écrivain de la tradition biblique, au cours du II^e siècle après J.-C., a pu préférer *μοναχός*, — alors qu'il disposait en grec de plusieurs autres mots, déjà utilisés dans les versions grecques de l'Ancien Testament, pour parler soit des *'anawim*, soit des *yehidim*, sans qu'aucun réunisse à lui seul tant de notions

(1) Il faudrait, notamment, ressentir pourquoi *μοναχός* a pu être préféré à *ἀπλοῦς*, qui traduisait habituellement l'idée de simplicité, mais pour des mots hébreux autres que ceux qui se forment sur la racine *yhd*, « un ». Il faudrait faire l'examen minutieux de tous les emplois de *μονογενής*, *μονότροπος*, *μονοειδής*, *μονωτικός*, *μοναδικός*, au second siècle notamment, pour voir comment *μοναχός* à la fois s'insère dans ce vocabulaire de la solitude-simplicité et s'en différencie légèrement. Tous ces termes sont extrêmement employés à l'époque qui nous occupe. Les composés sur *μόνος* seront ensuite détrônés, me semble-t-il, par les composés sur *εἷς*. Au cours du deuxième siècle, les deux racines me semblent encore à égalité. C'est bien avant Plotin que les composés sur *εἷς-ἐν* apparaissent : chez Héracléon et Clément d'Alexandrie par exemple.

conjointes dans la piété hébraïque sous un seul mot, — n'est-ce pas assurément parce que ce mot lui permettait d'insister sur le caractère « un » des élus de Dieu ? Les *μοναχοί* ne seraient-ils pas ceux qui « de deux ont fait un » ? Le mot *μοναχός* ne pouvait-il pas, à cette époque et dans ce contexte, paraître capable de maintenir réunies en grec à la fois l'idée d'une faiblesse, faite de solitude, et celle d'une pureté de cœur, faite de simplicité, d'unité ? Lorsque Aquila écrit *μονάχωσον*, il veut certainement signifier : rends mon cœur un, donne moi un cœur simple, sans duplicité, sans contradiction. On peut penser que le rédacteur grec des logia, à la même époque, appelait *μοναχοί* ceux qui ont un tel cœur, les *yehidim*. Peut-être même faut-il voir dans ce terme une appellation technique, comme s'il avait existé une secte qui se sentait définie par la pureté de cœur, la secte des *yehidim*, des *μοναχοί*, des Purs (1), des Uniques ?

D'autre part, dans le logion 49, les *μοναχοί* étaient ceux qui sont issus du Royaume et qui y retourneront : en quoi cela pourrait-il concerner des « isolés » ? En revanche l'expression s'éclaire parfaitement si nous donnons à *μοναχός* un sens qui insiste sur l'unité : primitivement, les élus appartenaient au Royaume et y étaient dans l'unité ; ils sont ensuite tombés dans le monde du devenir, qui est celui de la dualité ; ils reviendront dans l'état d'unité primitive, et cela parce qu'ils sont, justement, des *μοναχοί*. On connaît bien ce genre de spéculations (2). Ici même, dans les logia coptes de Jésus, nous lisons la formule suivante : « Le jour où vous étiez un, vous êtes devenus deux. Mais quand vous serez devenus deux, que ferez-vous ? » (log. 11). Et notre interprétation, si elle

(1) A. NEHER, art. cité, signale que dans les midrachim tardifs les *yehidim* désignent les *ascètes* du passé, que le mot a un sens mystique et monacal dans des passages anciens du Talmud, là où sont évoqués les éléments de la vie juive à l'époque du second Temple. Les Docteurs sont des *yehidim*. Il n'est pas permis à n'importe qui de se considérer comme un *yahid*. A. Neher interprète ce terme comme renvoyant aux milieux des sectes juives, peut-être en milieu judéo-chrétien, peut-être dans un milieu semblable à celui de la communauté de Qumran, dans cette tradition ésotérique commune au pharisaïsme et à Qumran, dans le cadre du piétisme qui les englobait tous.

(2) Sans remonter jusqu'à l'anthropologie fantastique d'Aristophane dans le *Banquet*, qui use abondamment de l'expression « de deux faire un » (191 d, 192 d, 192 e), il faudrait écrire l'histoire de ces spéculations toutes diverses de ton et de sérieux : le thème de l'unité primitive de l'homme chez Philon d'Alexandrie et dans la tradition chrétienne qui en est influencée, ce thème chez les Gnostiques, etc. De tous côtés, on croit en une nature, ou substance, première, une et indifférenciée. Pour les Gnostiques, les élus appartiennent à cette nature, tandis que les « psychiques » sont du monde de la multiplicité. Héracléon oppose, dans ce sens là, les *πολλοί*, — terme qui mériterait d'être étudié justement en relation avec *μοναχοί* — à la nature immortelle des élus qui est : *μία, μονοειδής, ἐνική* (ap. Origène, *Com. in Jo.* XIII 51 (50), 341). N'est-ce pas comparable à l'appel que Clément lance aux hommes à la fin de son *Protreptique*, afin que tous se hâtent vers le salut : *εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἑνώσιν σπεύσωμεν* ? (*Pr.* 88). Nous nous proposons d'étudier cet idéal de la vie monastique, de l'unité intérieure, ce que Clément appelle *ἡ μία ἔξις*, qui est donc bien antérieur au néoplatonisme et se situe sans doute dans le prolongement de la doctrine biblique du « cœur unique ».

est exacte, permet également de décider du sens d'un autre logion, qui exige des éditeurs de toutes façons la correction d'un mot copte : ... (Jésus dit à Salomé) : « C'est pourquoi je dis : Quand il sera égal, il sera plein de lumière, mais, quand il sera séparé, il sera plein de ténèbres » (Logion 61). Les éditeurs ont corrigé le texte pour traduire par *égal*, mais ils disent en note (p. 35) que l'on pourrait corriger autrement en *uni*. Dans une phrase précédente, Jésus disait : « Je suis celui qui provient de Celui qui est *égal* ». Dans les deux cas, ne s'agit-il pas d'être *uni*, c'est-à-dire d'être *un*? L'homme était initialement *un*, comme le Père ; il est tombé dans le monde de la dualité, « séparé » notamment en mâle et en femelle, — d'autres doctrines parlent de la division en intelligence-sensibilité, ou en corps-âme, — tout son mouvement consiste à revenir en l'état d'unité. Quelles que soient les spéculations gnostiques sous-entendues dans les logia, le mot *μοναχός* peut servir à les rappeler, comme dans d'autres textes du II^e siècle d'autres composés de *μόνος* les rappellent : *μονοειδής*, *μονογενής*, *μοναδικός* etc. (1).

Il faut noter, pour l'histoire du mot *μοναχός*, qu'il ne se trouve ainsi employé que par quelques traducteurs grecs de la Bible et par le rédacteur du modèle grec des logia de Jésus, au cours du II^e siècle. Il semble être absent de toutes sortes d'autres textes où le même thème de l'unité intérieure est développé, et notamment chez Philon d'Alexandrie, chez les Gnostiques et chez Clément d'Alexandrie ; le mot n'apparaît pas, semble-t-il, dans la tradition chrétienne de cette époque (2). Si les conditions sémantiques ont cependant été telles, dans la première moitié du II^e siècle, que *μοναχός* a pu être « essayé » pour désigner les simples au cœur droit, cet essai fut un échec. La simplicité de cœur s'exprime couramment par *ἀπλοῦς-ἀπλότης-ἀπλοῦν*, qui traduisaient d'autres racines hébraïques (3). Quant à la racine *yhd*, qui insistait sur l'unité intérieure, aucun des mots grecs chargés de la traduire n'a triomphé d'une façon durable et exclusive.

Et pourtant d'autres que nous ont retenu que *μοναχός* pouvait se référer à la doctrine de l'unification intérieure : nous le trouvons affirmé, d'une manière tout à fait étonnante et décisive, par le Ps. Denys, au début du V^e siècle. Denys, en décrivant le degré supérieur de la Hiérarchie Ecclésiastique, celui des thérapeutes et des *μοναχοί*, expose les raisons qui justifient admirablement le choix

(1) Clément emploie surtout *μοναδικός* : l'homme arrivé à l'apatheia devient *μοναδικός* (*Str.* IV 152, 1). Le fait de croire dans le Christ, qui est Un, c'est devenir soi-même *μοναδικός*, rassemblé en lui, *ἐνούμενος ἐν αὐτῷ*, sans aucune division intérieure : *Str.* IV 157. *Μονοειδής* est le plus fréquent de tous ces termes. En voici un usage type : se tenir dans la vérité, selon l'expression de *Jo.* 8, 44, c'est, pour Origène, *ἐν τι καὶ μονοειδής*, par opposition à « *ποικίλον τι καὶ πολύτροπον* », qui est le fait de ne pas être dans la vérité. Le *βίος μοναδικός* est la vie des moines dans des textes tardifs (Évagrius, l'historien ecclésiastique du VI^e siècle).

(2) L'œuvre de Philon d'Alexandrie est riche en textes où le sujet que nous abordons ici est traité : son vocabulaire sur ce point mérite une étude, notamment la notion de la *μόνωσις* du monde, de Dieu et de l'homme. Voir *De opif.* 151.

(3) Voir Hatch-Redpath et le Kittel : très nombreuses références. De même chez Philon et chez les Chrétiens. C'est également le terme qu'emploie le chapitre 5 du Testament des Douze Patriarches. Cf. C. EDLUND, *Das Auge der Einfall*, Uppsala 1952.

de ces noms : celui de *μοναχοί*, dit-il, vient... « de leur vie sans division et une, qui les unifie dans un recueillement exclusif de tout partage, pour les amener à la monade déiforme et à la perfection de l'amour divin » (1). Comme le remarque une note de Cordier, Denys ne fait donc pas dériver *μοναχός* de la vie *solitaire*, mais de cette vie *indivisibilis et singularis* par laquelle les moines se rassemblent en la monade déiforme. Denys précise encore plus loin : *μοναχός... ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτῶν ὀφειλόντων ἐνοποιεῖσθαι καὶ ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι* (2). Le vocabulaire s'est, bien entendu, considérablement modifié et enrichi entre le II^e et le V^e siècle. La doctrine aussi : on est passé, bien au-delà d'une spiritualité hébraïque méditant sur la simplicité du cœur, aux thèmes philosophiques du rassemblement des puissances de l'âme, de la vie monadique, de l'unification intérieure ; thèmes d'abord religieux et moraux, élaborés d'une manière philosophique au cours du mouvement pré-néoplatonicien du II^e siècle (3), confirmés et développés chez Plotin, Porphyre, et les néoplatoniciens ultérieurs, païens ou chrétiens (4). Dans ce contexte de pensées et de sentiments si différents, dans un ensemble lexicographique si différent aussi, le mot *μοναχός* se trouve en quelque sorte récupéré, ressenti une nouvelle fois comme capable de désigner ceux qui tendent à l'unité. Si mon interprétation des textes d'Aquila et des logia de Jésus est exacte, lorsque Denys, dans ces textes importants et dans quelques autres, fait de *μοναχός*, en liaison avec *μονάς*, un synonyme d'*ἐνιαῖος* (5), il ne fait donc que retrouver une tradition ancienne, pour laquelle nous découvrirons sans doute d'autres jalons. Une fois de plus apparaît à nos yeux l'importance extrême des années 120-140 pour l'élaboration de la langue religieuse et philosophique ultérieure : c'est le moment où œuvrent parallèlement des hommes qui à des titres divers sont des pionniers, juifs, chrétiens, gnostiques, tous écrivains grecs dans la tradition biblique. Le fait que plus tard Plotin et le néoplatonisme soient venus ajouter une richesse certaine à la pensée et à la langue, au sein même du christianisme, ne doit pas faire négliger l'origine biblique et l'élaboration chrétienne d'un grand nombre de thèmes, comme de celui dont nous parlons. A côté d'emprunts probables d'un Basile, d'un Grégoire de Nysse, d'un Némésios d'Émèse, à des sources philosophiques païennes, subsiste un fond biblique, philonien, chrétien, qui s'est à la fois transmis et enrichi. J'en donnerai un exemple précis, qui se rapporte, je pense, à notre logion 22 : Grégoire de Nysse développe d'une manière très « néoplatonicienne » le thème de l'unification intérieure à propos des *pacifiques* des Béatitudes. Ce ne sont pas seulement, dit-il, ceux qui font la paix avec les autres ; en eux-mêmes ils font cesser toute discorde, ils suppriment le cloisonne-

(1) *Hier. Eccl.*, Patrologie Grecque, 3 col. 532-533. J'emprunte la traduction à M. de GANDILLAC, *Les œuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, reprise par R. ROQUE, *L'univers dionysien*, p. 187.

(2) Sur le thème de l'union chez Denys, voir les excellentes pages de R. ROQUE, *op. cit.*, p. 256 sq.

(3) Je me contente de signaler les points qui mériteraient d'être exposés plus longuement.

(4) Voir par exemple le commentaire de PROCLUS, *De philosophia chaldaica*, sur *Ἰσταμένῃ ἡ ψυχῇ*, Ed. A. Jahn p. 3-4.

(5) Sur *ἐνιαῖος*, que l'on trouve chez Jamblique, Proclus, voir la note du P. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 38, qui parle de « logos unifiant ».

ment du mal qui nous coupe en deux, et « de deux, ils deviennent un », εἰς οἱ δύο τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακρίσει συμφυέντες γίνονται. Puisque le divin, croyons-nous, est simple et sans mélange, ἀπλοῦν, ἀσύνθετον, ἀσχημάτιστον, l'homme qui sort de la disposition double, ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλῆν συνθέσεως, devient lui aussi simple et un, ἀπλοῦν, ἀσχημάτιστον, ὡς ἀληθῶς ἓν, si bien que « le visible est la même chose que le caché, et le caché la même chose que le visible ». Alors, oui, cet homme-là mérite vraiment d'être déclaré bienheureux (1). Ce texte, qui peut être interprété comme développant « un thème plotinien (2) », est alimenté, en fait, aux sources judéo-chrétiennes les plus anciennes : c'est le contexte même de notre logion 22, un contexte de « béatitude », et nous y retrouvons la définition même de celui qui « de deux fait un », dans les mêmes termes : il rend l'extérieur semblable à l'intérieur. Au passage, Grégoire se sert d'une formule, ἡ διπλῆ σύνθεσις, que j'ai notée chez Clément d'Alexandrie. Bref, nous avons là une doctrine biblique ancienne, exprimée dans un vocabulaire qui s'est enrichi, notamment depuis cet homme exceptionnel que fut Clément d'Alexandrie. On sait combien il est indispensable, pour faire sans erreur l'histoire des doctrines chrétiennes, de reconstituer avec précision l'histoire des termes importants. Tout ne vient pas de Plotin. Pour ce thème éminemment néoplatonicien qu'est le thème de l'unification intérieure, les logia de Jésus nous enseignent aujourd'hui, notamment par le logion 22, qu'il faut sans aucun doute en faire remonter la préhistoire jusqu'au concept biblique des *yehidim*, et que, peut-être, μοναχός a servi à perpétuer leur souvenir.

M. HARL.

(1) *De beatitudinibus*, Or. 7, Patrologie Grecque 44, col. 1289 D-1292 A.

(2) Jean DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, 2^e éd., 1953, p. 35-45.