

”Rufin traducteur de l’*Historia monachorum in Aegypto*”

Marie-Céline Isaïa

► **To cite this version:**

Marie-Céline Isaïa. ”Rufin traducteur de l’*Historia monachorum in Aegypto*”. *Collectanea Cisterciensia*, Cisterciensia, 2012, pp.289-296. <hal-01724067>

HAL Id: hal-01724067

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01724067>

Submitted on 6 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rufin traducteur de l'*Historia monachorum in Aegypto*

Rufin d'Aquilée est l'un des passeurs les plus importants entre l'Orient grec et l'Occident latin mais aussi entre l'Église antique et l'Église médiévale : il compose en effet son œuvre d'historien et de traducteur au moment où l'Église minoritaire, sortie du temps des persécutions, s'affirme aux côtés du pouvoir impérial comme la seule institution stable et pérenne. C'est en tout cas ce que raconte en grec l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, que Rufin traduit en latin et prolonge. Ce rôle de transmission s'accompagne chez Rufin d'un effort d'acclimatation : ce qu'il reçoit des Pères du désert égyptien, il le réécrit plus qu'il ne le traduit pour livrer aux membres de sa communauté du Mont des Oliviers un témoignage plus utile à leur progrès spirituel. Sa traduction latine de l'*Histoire des moines d'Égypte* vers 400 est donc l'occasion d'un double travail critique : Rufin efface d'abord ce qu'il considère comme les excès ou les erreurs du monachisme oriental ; il dépeint à la place un modèle monastique compatible avec l'expérience qu'il mène à Jérusalem¹. La lecture parallèle des deux versions montre que ce que Rufin réprovoque surtout dans le monachisme égyptien est le recours structurel à la compétition. Il encourage à la place le développement d'un monachisme cénobitique plus fraternel, mais aussi plus coupé du monde laïc.

L'esprit de compétition dans le monachisme égyptien

Le frère anonyme qui a composé en grec l'*HMg* rapporte que l'esprit de rivalité est la première disposition des moines : « tous, partout, ils font voir ouvertement leur désir de l'emporter sur les autres du point de vue de leur étonnante ascèse » (Prologue § 11). Le moine n'est pas défini par son mode de vie, encore moins par l'observance d'une règle : c'est un homme tourné vers l'effort ascétique et soutenu dans cet effort par le regard d'autrui, qu'il vive loin du monde ou à proximité des lieux habités, « les plus éloignés du monde s'efforcent de n'être dépassés quant à leurs agissements par personne, tandis que les plus proches s'appliquent, malgré le mal qui les importune de toute part, pour ne pas être estimés inférieurs aux premiers » (*idem*). Dans cette description initiale, le moine mène donc contre lui-même un combat moins solitaire qu'il n'y paraît : il a besoin d'une comparaison avec d'autres moines pour soutenir ses efforts personnels par l'émulation. La rivalité a une valeur pédagogique. Le père Apollo en fait l'essentiel de son enseignement (*HMg* VII, 14) : « Cherchez... à vous dépasser les uns les autres dans la pratique des vertus, de peur d'être jugé inférieur à autrui ». Abba Hellê quant à lui n'hésite pas à lancer des défis à ses disciples : « Souvent, dans un repli de son vêtement, il portait du feu aux frères alentours, et il les provoquait au combat : qu'ils le surpassent dans l'étalage de leurs miracles » (*HMg* XII, 1). Les « miracles » ne sont pas ici des transgressions de l'ordre naturel, mais des signes distinctifs et des preuves, comme l'*abba* le précise : « S'il est vrai que vous vous entraînez, manifestez maintenant les signes de votre excellence ». Difficile de dire si le père cherche davantage à faire entrer les moines dans cet esprit de compétition qui les fera progresser ou à les former à l'humilité quand ils constateront que le feu les brûle encore.

Rivalité et progrès spirituel

Quand abba Apollo ou abba Hellê encouragent une telle attitude parmi les frères, ils ne visent pas l'édification de la communauté mais le progrès individuel. Chaque moine, une fois formé à cette ascèse agonistique, deviendra un père capable de vivre seul : il conservera toujours cet aiguillon spirituel qu'est la comparaison. C'est ce que montre le roman d'abba Paphnuce au chapitre 14 de l'*HMg*. Le désir de se comparer est le moteur de sa croissance spirituelle : il supplie Dieu de lui révéler « duquel des saints accomplis il est l'égal » (*HMg* XIV, 2). Paphnuce rencontre alors

¹ *Historia monachorum in Aegypto*, éd. et trad. A. Festugière, Bruxelles, 1971 (*Subsidia hagiographica* 53) ou *HMg*, à comparer à Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, éd. E. Schulz-Flügel, hrsg. von K. Aland und E. Mühlberg, Berlin, 1990 (*Patristische Texte und Studien* 34) ou *HMI*. Dans les deux cas, la traduction est mienne, sauf mention contraire.

successivement trois laïcs qui lui sont comparables aux yeux de Dieu, un joueur de flûte plus ou moins voleur, un propriétaire terrien, un marchand. Chaque rencontre est l'occasion de renouveler son désir d'un nouveau progrès : après la mort de son premier comparant, Paphnuce « s'imposa à lui-même une vie plus austère que la précédente » (HMg XIV, 10) ; après celle du deuxième, il continua « à supplier Dieu de faire qu'on le voit paraître bien plus fort que ces gens-là » (XIV, 16). La mort du troisième le plonge donc dans l'acédie : « il perdit le goût de vivre, car il n'avait plus les moyens de s'exercer » (HMg XIV, 23). L'ascension spirituelle de Paphnuce n'est pas décrite ici comme une progression de vertu en vertu : elle n'est même pas le fruit d'une confrontation de Paphnuce avec lui-même. Elle résulte d'une comparaison avec un autre reconnu comme un semblable, et d'un dépassement de cet adversaire sur mesure.

Le concours dans la vie monastique

L'esprit de compétition pouvait ainsi se donner l'excuse d'être une méthode, incitation à la fois au progrès et à l'humilité. Dans l'*HMg* cependant, on trouve aussi la trace d'un goût pour la compétition gratuite, comme au chapitre 11². Il est difficile de faire ici la part entre la tradition littéraire grecque, qui affectionne les récits de concours (jugement de Pâris, course d'Atalante, défi de broderie lancé par Arachnée, Athéna contre Poséidon pour le patronage d'Athènes, etc.) et qui inspire encore ce chapitre 11, et la réalité vécue dans le monachisme égyptien. Cependant l'*HMg* retient bien ce récit et présente trois pères fort occupés à faire assaut de charismes, pour le simple plaisir de se comparer aux autres : « Faisons voir chacun aux autres ce que vaut notre vie et quel crédit nous avons auprès de Dieu ici-bas » (HMg XI, 1). Après une surenchère de signes miraculeux, les trois pères sont battus par le quatrième auquel ils rendaient visite, Anouph, qui a eu la prescience de leur visite et de sa mort prochaine. Le chapitre se clôt par un éloge (funèbre) anticipé d'Anouph par lui-même, vainqueur incontesté de la confrontation. Au total, l'*HMg* ne dit presque rien d'un combat intime des moines contre les tentations mais extériorise les efforts de chacun en utilisant ce modèle culturel grec de la compétition, c'est-à-dire de l'*agôn*, concours réglé dont Dieu est l'organisateur et l'arbitre et les autres moines les indispensables compétiteurs et spectateurs. L'auteur sait que cette attitude présente des risques : il n'est pas sûr d'admirer les moines fanfarons (HMg IX, 1) et fait l'éloge des vrais pères qui accomplissent leurs exploits discrètement (HMg IX, 8-10 ; HMg I). Il fait cependant de la compétition l'un des fondements de la vie au désert.

Intériorisation : la lutte probatoire

Quand Rufin prend connaissance de ce récit en grec, il choisit de le traduire pour ses frères en supprimant toute trace de compétition. Par exemple, il veut bien reprendre à son compte la métaphore déjà éculée qui fait du moine un athlète ou un compétiteur, mais à condition de la vider de son contenu agonistique : [au désert] « personne n'ose troubler le silence de son voisin si ce n'est celui qui se trouve capable de l'instruire d'un mot et de lui apporter l'onction d'une parole consolante, comme s'oignent des athlètes au moment de la lutte » (*HMI* XXII, 2, 4 à rapprocher de HMg XX, 7-8). Le moine ne se confronte pas à un autre moine : ils combattent côte-à-côte. D'ailleurs, la seule lutte valable est celle qu'il faut remporter sur soi-même : il s'agit d'une épreuve, d'un « combat destiné à prouver et connaître ce que les fidèles croient » (*HMI* VII, 3, 1 d'après HMg VIII, 10). Rufin de ce fait ne lie plus l'ascèse physique et la victoire : si le moine est un ascète métaphorique, il n'a plus besoin d'exercer son corps mais son esprit. Rufin raconte ainsi comment un moine, trompé par une illusion démoniaque, a désespéré de lui-même et quitté le désert : c'est qu'il avait trop compté sur ses propres forces et son entraînement physique. Il a péché par orgueil « alors qu'il aurait dû se rétablir lui-même, livrer à nouveau combat et laver la faute radicale de son orgueil par les fruits de satisfaction que sont les larmes et l'humiliation » (*HMI* I, 4, 10, sans parallèle en *HMg*). Rufin, refusant de reprendre le thème de l'émulation, conserve celui de la lutte, mais il s'agit désormais d'un combat intériorisé, sans rapport avec une pratique corporelle : le

2 Sur ce chapitre comme *agôn*, voir A.-J. Festugière, « Le problème littéraire de l'*Historia monachorum* », *Hermès* 83/3 (1955), p. 257-284.

combat s'appelle ici persévérance.

Traduction et réécriture : humilité contre jactance

Avec un tel propos, que peut faire Rufin face aux passages de *l'HMg* les plus explicitement destinés à mettre en scène des concours ? Il transforme tout d'abord le chapitre 11 (*HMI X*) pour qu'à la place du défi que se lançaient les trois pères, on trouve l'expression de leur foi et de leur charité : « Ils se dirent l'un à l'autre : demandons une grâce au Seigneur, pour que nous ne soyons pas empêchés d'emprunter le chemin d'une bonne action. Et, se tournant vers l'abbé Syrus : ' Toi, dirent-ils, prie le Seigneur. Nous savons en effet qu'il t'accordera ce que tu lui demandes'. ». Pour bien montrer que Syrus lui-même n'est pas en proie à l'orgueil, la prière est commune : « Mais lui, les ayant exhorté à tomber eux aussi à genoux avec lui pour prier, se jeta face contre terre devant le Seigneur. » Les signes dont bénéficie les trois pères, et que Rufin conserve, ne sont plus dès lors des preuves de leur supériorité imposées aux autres, mais des attestations de la bonté de Dieu à leur égard. De la même façon, Rufin présente l'éloge qu'Anouph fait de lui-même comme un geste de charité et d'obéissance : « ...Nous te demandons de nous raconter encore tes propres vertus et actions, par lesquelles tu as plu au Seigneur, et de ne pas craindre qu'on te taxe de vanité. En effet, quand tu auras quitté ce monde, tu laisseras [ainsi] le souvenir de tes hauts faits à ceux qui viendront après toi pour les imiter. Alors Anouph dit : 'Je ne me souviens pas d'avoir fait rien de grand, dit-il, mais... ». Le reste est identique au texte grec, mais l'humilité est sauvée.

Traduction et réécriture : service contre orgueil

Un deuxième passage problématique est neutralisé par Rufin : abba Hellê, qui transportait du feu dans son vêtement pour en imposer à ses voisins, est transformé en un novice charitable et dévoué. « Quand il était encore enfant dans le monastère, si on avait besoin de feu au point d'en réclamer au voisinage, il portait des braises ardentes sans que son vêtement s'en trouve brûlé. Les frères qui étaient présents s'en étonnaient et désiraient imiter le zèle de sa vie et de son mérite » (*HMI XI*, 9, 2, d'après *HMg XII*). Tout en conservant l'anecdote, Rufin en bouleverse le sens : dans l'intention d'Hellê tout d'abord, le désir de paraître a disparu et c'est uniquement pour rendre service qu'il accomplit, comme sans y penser, un geste surnaturel. Quant aux frères qui sont témoins, malgré Hellê a-t-on envie de croire, de ce privilège inhabituel, ils n'ont pas pour autant envie d'imiter le geste lui-même : ils savent bien que le signe a moins d'importance que les vertus qu'il révèle et qu'ils veulent adopter. C'est l'inversion complète du texte grec initial qui portait les frères à rechercher le geste spectaculaire en témoignage extérieur de leur état intérieur.

Traduction et réécriture : les laïcs aussi peuvent être sauvés

Avec un tel parti-pris de traduction, que peut faire Rufin de Paphnuce, ce père qui n'aspire qu'à être comparé à des saints ? (*HMI XVI*, d'après *HMg XIV*) Rufin ne peut pas renoncer à la structure-même du chapitre, cette succession de portraits et de comparaisons, même s'il apporte quelques aménagements modestes pour atténuer les passages où le saint ou son interlocuteur ont l'air de se vanter. Par exemple, le propriétaire terrien que Paphnuce presse pour connaître son genre de vie déclare en grec : « Pour ma part, je ne ressens pas la nécessité de faire connaître mes propres actions... » (*HMg XIV*, 12) et en latin : « Moi, assurément, je n'ai pas conscience d'avoir jamais rien fait de bien envers quiconque... » (*HMI XVI*, 2, 4). La plus grande différence vient en conclusion d'une morale édifiante que Rufin ajoute, en la plaçant dans la bouche de Paphnuce mourant, et qui modifie le sens du chapitre entier (*HMI XVI*, 3, 7) :

On ne doit avoir de mépris pour personne dans ce monde. Même un voleur, ou un homme qui se produit sur scène, même un homme qui cultive son champ et est astreint au mariage, même un marchand adonné au commerce, dans tout état de cette vie humaine on trouve cependant des âmes qui plaisent à Dieu et qui ont accompli quelques actions secrètes qui font le bonheur de Dieu. D'où l'on déduit que ce n'est pas seulement la vie dont on fait profession ou l'allure de l'habit qui doit

plaire à Dieu, mais la sincérité, l'état d'esprit et l'honnêteté des actes.

À l'évidence, ce n'était pas ce que l'auteur de la légende de Paphnuce avait en vue, qui présentait *Paphnuce* comme un modèle de sainteté. Dans la version de Rufin, Paphnuce n'est plus qu'un prétexte stylistique, un trait d'union littéraire, le biais pour présenter trois parcours improbables de laïcs sauvés, le voleur-acteur qui est généreux, le riche propriétaire terrien qui n'abuse pas de son pouvoir, le marchand qui ne tient pas aux richesses.

Un monde monastique plus fermé et plus fraternel

Les changements apportés par Rufin ne servent pas seulement à expurger les excès du texte grec. Rufin propose aussi sa propre vision du monachisme dans ses ajouts au Prologue. En grec, le tableau du désert est celui d'un lieu curieusement peuplé, où les moines pourraient être entourés d'une famille, même s'ils en refusent l'aide, et ont une utilité sociale indiscutable : ils sont les soldats aux avant-postes chargés de la défense du monde laïc.

On peut les voir... disséminés au désert qui attendent patiemment le Christ comme de vrais fils leur père, ou comme une armée son empereur, ou comme de nobles serviteurs attendent leur maître et libérateur. Il n'y a chez eux nul souci, nulle préoccupation du vêtement, de la nourriture, mais seulement, dans le chant des hymnes, l'attente du retour du Christ. Dès lors donc l'un d'eux vient-il à manquer des nécessités de la vie, il ne cherche ni ville, ni village, ni frère, ni ami, ni parent, ni père et mère, ni enfant, ni domestiques pour se procurer ce dont il a besoin... J'ai vu aussi une autre multitude immense de moines – on ne saurait la compter – qui comporte gens de tous âges dans les déserts et la campagne habitée, si grande qu'un roi terrestre ne peut se rassembler une telle armée. Car il n'est bourgade ni ville en Égypte et en Thébaïde qui ne soit entourée de monastères comme de remparts : et c'est par leurs prières que le commun peuple est pour ainsi dire appuyé sur Dieu. Qu'ils habitent dans les cavernes des déserts ou dans les lieux les plus reculés, tous, partout, rivalisent entre eux dans leurs admirables performances d'ascèse, les plus éloignés du monde faisant effort pour que nul autre ne les dépasse en actes de mérite, les plus rapprochés pour que, malgré le mal qui les importune de tout côté, ils n'aient pas moins bon renom que les plus éloignés. » (HMg Prologue § 7-10, traduction d'A. Festugière).

La réécriture de Rufin donne une description moins matérielle de ce même monde, tissée de réminiscences bibliques. La communauté monastique est définie comme le seul horizon du moine, sans rapport avec le monde laïc environnant.

Chacun à sa place donc, ils attendent en esprit et ils espèrent l'avènement du bon père le Christ, ou comme le soldat tout équipé [attend] dans son camp l'arrivée du général, ou comme des esclaves fidèles qui espéreraient à l'arrivée de leur maître qu'il leur procure en même temps la liberté et les dons de sa largesse. Tous ceux-ci donc ne manifestent aucun intérêt pour la nourriture, le vêtement ou quoi que ce soit d'autre. Ils savent en effet que, comme il est écrit, toutes ces choses, ce sont les païens qui s'en préoccupent : pour eux, ils cherchent d'abord la justice et le royaume de Dieu, et tout le reste, selon la promesse du Sauveur, leur sera donné par surcroît. C'est ainsi que, si quelques-uns se trouvent manquer d'une chose indispensable pour l'entretien de leur corps, ils ne se tournent pas vers les abris humains, mais vers Dieu... On en trouve autour des villes, d'autres dans la campagne, mais beaucoup disséminés dans le désert -et ce sont les plus remarquables ; ils sont comme une armée céleste sur le qui-vive et vivant dans ses tentes, toujours prête à obéir aux commandements du roi, usant au combat des armes de la prière et abritée du bouclier de la foi contre l'ennemi qui la menace, et qui part à la recherche du royaume des cieux pour en jouir. Leur comportement est magnifique, ils sont en paix, doux, sans trouble et liés étroitement par les liens de la charité, comme par quelque fraternité charnelle. Cependant pour rivaliser en vertu, ils combattent d'une façon considérable et pratiquent la lutte. Car chacun s'applique pour être trouvé plus clément que l'autre, plus humble, plus bienveillant et plus patient. S'il arrivait que l'un d'entre eux se trouve être plus savant que les autres, il se comporte vis-à-vis de tous sans se faire remarquer, comme doué d'une intelligence moyenne, afin d'accomplir le commandement du Seigneur, « que chacun soit visiblement le plus petit et le serviteur de tous ».

Deux inflexions majeures doivent être remarquées en guise de conclusion. Rufin d'abord n'esquive pas la métaphore militaire du texte grec, mais en déplace la portée. Pour l'*HMg*, les moines sont une

armée destinée à protéger des laïcs désarmés. La donnée topographique réelle -les moines s'installent non loin des lieux habités- est traduite en relation sociale puis mystique. Pour Rufin, les moines sont vigilants, disponibles, prêts à partir, ce qui explique leur choix d'une habitat mobile, mais encore prêts à obéir, disciplinés, efficaces dans un combat qui a le royaume des cieux pour but. Surtout, ils ne combattent pas pour autrui, mais « pour eux même », *sibi*. La métaphore a perdu toute dimension sociale pour devenir morale. D'autre part, le vocabulaire de l'émulation est bien conservé (*agona, certamen*) et l'émulation mimée dans la surenchère des comparatifs, mais les moines rivalisent de vertus qui sont toutes des oxymores par rapport à l'idée de compétition -ils rivalisent pour être « pacifiques » et « patients » dans le cadre d'une communauté définie comme une fraternité. C'est pour cette fraternité, en vue de cette fraternité -à la fois lien social effectif et idéal communautaire- et pas pour s'assurer un progrès individuel qu'il faut que chacun rivalise, d'où le paradoxe final : il faut que chacun se fasse remarquer, mais comme étant parfaitement *communis et mediocris*, « comme tout le monde ».

Marie-Céline Isaïa
Université Jean-Moulin
UMR CIHAM 5648