

Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *Ascétisme et sexualité dans le christianisme des premiers siècles*

Le point de départ du cours a été la prise en considération du « renversement des valeurs » que le christianisme a opéré, concernant le mariage et le célibat, par rapport aux sociétés traditionnelles au sein desquelles il est apparu. Aussi bien dans la société juive que dans les sociétés païennes le mariage s'imposait comme une obligation à la fois sociale et religieuse. Le célibat, en revanche, qui prive de progéniture, était méprisé, voire condamné, comme il le fut à Rome par les lois augustéennes, qui, fait significatif, devaient être abolies par les empereurs chrétiens. Or de bonne heure, dans l'Eglise chrétienne, on voit le célibat érigé en état de vie et considéré comme supérieur au mariage. Dès le II^e siècle, les apologistes chrétiens citent avec fierté, en face de ce qu'ils considèrent comme la corruption des mœurs païennes, l'exemple de chrétiens, vierges et ascètes, qui, leur vie durant, s'abstiennent de relations sexuelles. Ces ascètes des deux sexes, qui, entre autres noms, reçoivent déjà celui de *monachoi* — en syriaque *ihīdāyē* —, ne sont pas, dans les trois premiers siècles, séparés de la masse des fidèles et ils gardent généralement la possession de leurs biens : c'est par la continence sexuelle que leur état de vie se caractérise et qu'eux-mêmes se distinguent. Et quand, au cours du IV^e siècle, ils deviennent des « moines » au sens devenu ordinaire de ce mot, ils restent essentiellement des célibataires.

Cette supériorité accordée à la vie continente sur le mariage est poussée jusqu'à une condamnation pure et simple de ce dernier dans un mouvement qui s'affirme, dès le II^e siècle, avec Tatien et Jules Cassien et que l'on appelle, à la suite de Clément d'Alexandrie, l'encratisme. Des tendances « encratites » apparaissent dans la plupart des Actes apocryphes des Apôtres, qui connurent une très large diffusion et où l'on voit la conversion au christianisme entraîner soit le renoncement au mariage (par ex. *Actes de Paul*), soit la rupture de l'union conjugale (par ex. *Actes de Thomas*) et avoir pour conséquence le martyre des convertis ou de l'apôtre lui-même : preuve

que cette attitude était jugée comme une violation de l'ordre social. Certains indices, qui restent sujets à discussion, ont accrédité l'opinion, soutenue par plusieurs historiens, que dans l'Eglise de Mésopotamie (d'où Tatien était originaire), le baptême, du moins dans les premiers temps, n'était conféré qu'à ceux qui renonçaient au mariage. Il en était certainement ainsi dans l'Eglise de l'hérésiarque Marcion, chez qui la condamnation de l'activité sexuelle reposait sur une doctrine de caractère dualiste, impliquant le rejet de l'Ancien Testament et du Dieu inférieur, auteur de la Loi. Les théologiens orthodoxes, tel Ephrem en Mésopotamie, ont pris la défense du mariage contre les sectaires qui le condamnaient, le disant « honorable », terme emprunté à *Héb.* 13, 4, mais ils n'en ont pas moins célébré le célibat ascétique comme un état de vie supérieur au mariage et exalté la virginité dans leurs nombreux traités de *virginitate* ou *péri parthénias* et autres écrits consacrés à ce sujet, dont la plupart furent composés dans la seconde moitié du IV^e siècle (Athanasie et pseudo-Athanasie, Eusèbe d'Emèse, Basile d'Ancyre, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme, Augustin, auxquels s'ajoutent des anonymes, comme l'auteur de cette « curieuse homélie adressée aux pères de famille », éditée par D. Amand et M.Ch. Moons dans la *RBen* en 1953).

En dépit de ce contraste, patent aux yeux de l'historien, une enquête sur les motifs sous-jacents à l'idéal chrétien de la virginité et du célibat ascétique conduit à se demander dans quelle mesure ont pu exercer une influence sur sa formation certaines croyances et certaines conceptions éthiques ou métaphysiques ayant cours dans le milieu où le christianisme est né : croyances relatives à la pureté rituelle, imposant l'abstention sexuelle souvent associée à une abstinence alimentaire, largement attestées non seulement dans le judaïsme, mais aussi en Grèce, à Rome, voire en Egypte ; tendances ascétiques qui se manifestent et paraissent se renforcer aux alentours des débuts de l'ère chrétienne dans la tradition philosophique grecque et pareillement dans le judaïsme, où l'on voit apparaître, de façon inattendue, le célibat comme forme de vie chez les thérapeutes et les esséniens ; systèmes gnostiques, concurrents du christianisme et parfois eux-mêmes christianisés, dont les conceptions radicalement dualistes entraînaient dans la pratique l'abstention sexuelle et la condamnation du mariage, l'union sexuelle et la procréation apparaissant comme contamination au contact de ce monde matériel et mauvais et comme collaboration à l'œuvre de son créateur, le demiurge, lui-même considéré comme mauvais.

Malgré la distance prise par Jésus à l'égard des prescriptions lévitiques sur le pur et l'impur (cf. *Matt.* 15, 1-20), attitude qui est celle aussi des épîtres pauliniennes (cf. *Rom.* 14, 14 ; *Tt.* 1, 14-15), les idées traditionnelles sur l'incompatibilité du sexuel et du sacré, sur l'impureté inhérente à toute réalité ou tout acte en relation avec la sexualité, se sont maintenues. Elles ont laissé leur marque dans le vocabulaire, comme en témoigne l'usage courant

des termes gr. *hagnéia* (synonyme de *parthénia* chez Méthode d'Olympe), *hagiōsunē*, lat. *sanctitas*, syr. *qaddīšūtā*, signifiant « sainteté », mais désignant plus spécialement la continence. Dans les textes influencés par l'encratisme, l'union conjugale est appelée « l'union impure », « l'œuvre de la honte », « l'œuvre de la corruption », « corruption et impureté », etc., et il n'est pas rare de rencontrer des expressions analogues (cf. l'emploi de *miainesthai*, « se souiller ») sous la plume d'auteurs orthodoxes. Comme l'a montré R. Gryson dans un livre paru il y a une dizaine d'années, ces idées ont joué un rôle décisif dans l'établissement progressif du célibat ecclésiastique, particulièrement en Occident : la célébration eucharistique imposant au prêtre une abstinence préalable, cette abstinence a dû être permanente quand la célébration eucharistique est devenue quotidienne. Certains textes pourraient servir à étayer une explication analogue du célibat ascétique, l'acte rituel n'étant plus en ce cas la célébration eucharistique, mais la prière. Se fondant sur *I Cor.* 7, 5 : « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sinon d'un commun accord et pour un temps, afin de vaquer à la prière, puis remettez-vous ensemble... », Origène en concluait l'incompatibilité de l'union conjugale et de la prière et, par conséquent, la nécessité du célibat pour l'ascète qui voulait, conformément au précepte de l'Apôtre (cf. *I Th.* 5, 17), « prier sans interruption » (cf. *Hom. in Num.* 23, 3 ; cf. *ibid.* 6, 3 et *De Or.* 31, 4). Cette argumentation est reprise par saint Jérôme (*Epist.* 22, 22). Mais ce sont là des opinions particulières, présentées comme telles par ceux qui les ont formulées. D'une manière générale, conformément aux enseignements évangéliques et pauliniens, le christianisme a rejeté une conception simplement physique de la pureté pour en professer une conception intériorisée et spiritualisée.

Plus importantes en effet que les motifs fondés sur les idées traditionnelles relatives au pur et à l'impur sont les motivations d'ordre éthique. Mais sur ce point aussi l'ascèse chrétienne est tributaire des traditions juive et païenne. Contrairement à ce qu'affirmaient les polémistes chrétiens qui, à la suite de Tacite, accusaient les juifs, adversaires de la virginité chrétienne, d'être « très enclins à la volupté », la morale juive était restrictive en matière de sexualité, n'admettant les relations sexuelles qu'en vue de la procréation et blâmant toute recherche du plaisir, enseignement sur lequel reviennent avec insistance les écrits de l'époque hellénistique et romaine (Philon, Fl. Josèphe, *Testaments* ; cf. déjà *Tobit* 8, 7) ; l'éthique sexuelle chrétienne, tendant à restreindre le plus possible l'usage du mariage et prônant la continence des époux, restait en continuité avec elle, allant seulement au-delà en déconseillant les secondes noces et en exaltant ce cas-limite qu'étaient le célibat ascétique et la virginité. Dans le même sens s'est exercée l'influence de la morale stoïcienne, qui recommandait l'*encratéia* (d'où vient le mot « encratisme »), c'est-à-dire la maîtrise de soi, la domination des passions ; dans l'ascèse chrétienne, élaborée surtout dans les milieux monastiques, l'*encratéia* vise d'abord à la victoire sur les passions du corps, gourmandise et fornication,

et cela par les restrictions alimentaires et la répression des appétits sexuels, celle-ci étant facilitée par celles-là ; ainsi s'acquiert ce que Cassien (*Conl.* 12), rejetant le terme stoïco-évagrien d'« impassibilité », appelle de façon significative la « chasteté », *castitas*, qu'il distingue de la *continentia*, parce qu'elle implique, au-delà de l'intégrité physique, la « pureté de l'esprit », qui se manifeste non seulement dans les pensées, mais aussi dans les rêves.

Les panégyristes chrétiens de la virginité ont repris et développé, au point d'en encombrer leurs traités, un lieu commun de la tradition littéraire et philosophique, celui des *molestiae nuptiarum*. Ils ont innové seulement en faisant valoir les inconvénients que présente le mariage, non seulement pour l'homme — ce qu'envisageaient les auteurs païens —, mais aussi pour la femme (ennuis de la grossesse, de l'accouchement, inquiétudes et soucis pour les enfants, pour le mari, etc.) : leurs traités s'adressent en effet plus souvent à des vierges qu'à des hommes qui ont fait vœu de continence. Il y a, sans aucun doute, dans les longs développements consacrés à ce sujet, une certaine complaisance pour la rhétorique du temps ; il convient aussi, pour en bien juger, de tenir compte du caractère parénétiq ue de ces traités : leur but est de confirmer dans leur propos ceux et celles qui se sont engagés dans la vie continente. Mais la prédilection évidente des auteurs chrétiens pour ce thème hérité de la tradition païenne a un motif plus profond. Il s'agit d'illustrer l'idée exprimée en *I Cor.* 7, 32-35 : celui ou celle qui n'est pas marié se préoccupe des « choses du Seigneur », sans être distrait, tandis que celui ou celle qui est marié se préoccupe des « choses du monde », et il est partagé. On peut percevoir dans ce texte un écho du thème rhétorique sus-indiqué (l'idée est formulée, en termes partiellement identiques, dans les *Entretiens* d'Épictète, III, 22, 69, à propos du sage cynique), mais la pensée de l'Apôtre a des attaches plus profondes dans l'éthique religieuse juive, dont une idée fondamentale est traduite, à l'époque hellénistique, par le mot de « simplicité » : Dieu est un Dieu « jaloux », qui veut être servi d'un seul cœur, d'un cœur « entier », non avec un « cœur double », avec *dipsuchia* (cf. *Jac.* 1, 8 et 4, 8). Le célibat ascétique veut répondre à cette exigence d'une vie unifiée au service de Dieu. Cette recherche de l'unification, de l'unité, tient à l'essence même de l'idéal ascétique et monastique, celui du *monachos*.

Cet idéal, qui procède surtout de motivations éthico-religieuses, a reçu un fondement théorique de spéculations théologiques qui, embrassant le destin de l'homme depuis son état premier de création jusqu'à sa condition eschatologique, ont mis le mariage et la virginité en rapport avec les différentes phases de ce destin. Ainsi s'est constitué ce que l'on peut appeler une théologie de la virginité, qui, plus ou moins explicitée selon les auteurs, est devenue un bien commun. La plupart des auteurs ont pensé qu'au Paradis Adam et Eve restèrent vierges et que c'est seulement après qu'ils en eurent été chassés, que, comme le dit le texte biblique (*Gen.* 4, 1), « l'homme connut Eve, sa femme ». Si Dieu les créa, dès le commencement, « mâle et femelle » en vue

de la procréation, comme il est dit en *Gen.* 1, 27-28, c'est, explique Grégoire de Nysse (*De op. hom.* 17), parce qu'il prévoyait leur chute, laquelle les priverait de l'immortalité dont ils jouissaient au Paradis et dont le mariage est comme un succédané, assurant à l'homme, désormais mortel, la permanence de son espèce, par la succession des générations. Le mariage est donc propre à l'état de chute et il est lié à la mort : « là où est la mort, là est le mariage », dit Jean Chrysostome (*Virg.* 14, 6) ; il produit des êtres mortels, en vertu du principe qu'à toute génération fait suite la corruption (*génésis/phthora* ; cf. Grégoire de Nysse, *Virg.* 14, 1). A la différence d'Adam sorti directement des mains du Créateur, ces hommes mortels sont nés de la femme, ils sont dits « fils de la femme » (thème particulièrement développé par Sévère d'Antioche, *Hom. Cath.* 108 et 109, en version syriaque, *PO* 25 ; cf. *Hom.* 7, *PO* 38). Ainsi en est-il pour toutes les générations qui se sont succédé jusqu'à Jean-Baptiste, dont il est dit qu'il fut « le plus grand de ceux qui sont nés de la femme » (cf. *Matt.* 11, 11) et jusqu'à l'avènement du « Fils de l'Homme », le Christ, qui inaugure le monde mâle, lequel succède au monde femelle, celui de l'ancienne Loi. Ce monde nouveau, inauguré par le Christ, né d'une vierge et lui-même resté vierge, est celui de la virginité, comme l'ancien était celui du mariage. Une telle conception conduit logiquement à la position radicale qui fut celle de Hiéracas : le mariage, légitime sous l'Ancienne Alliance, est aboli dans la Nouvelle, remplacé par la virginité, en laquelle Hiéracas voyait la seule nouveauté de la prédication évangélique.

La position des auteurs orthodoxes est plus nuancée. Pour eux, d'une part, la virginité était déjà présente en « figures » dans l'Ancienne Alliance, et ils citent comme exemples les personnages bibliques dont il n'est pas dit qu'ils furent mariés, tels Miriam sœur de Moïse, Elie, Elisée, auxquels ils ajoutent Jérémie, à cause de l'injonction, interprétée de manière tendancieuse, qui lui est adressée en *Jér.* 16, 1-2 ; de plus ils la voient prophétisée, annoncée, dans certains passages des psaumes sur le « solitaire » (*Ps.* 67 Sept., 7) ou sur la « femme stérile » (*Ps.* 112 Sept., 9) et dans les versets d'*Isaïe* (56, 3-5) sur les eunuques à qui Dieu promet de donner en récompense de leur fidélité, « mieux que des fils et des filles » et « un nom impérissable ». D'autre part, estiment-ils, le mariage subsiste dans la Nouvelle Alliance. Celle-ci est le temps de l'eschatologie, au terme duquel les hommes doivent parvenir à la condition angélique, où le mariage n'existe plus (cf. *Luc* 20, 34-36) ; mais cette eschatologie s'instaure progressivement et le mariage y est maintenu provisoirement pour ceux qui ne peuvent embrasser d'emblée la virginité : le mariage est donc permis, ou plus exactement toléré, eu égard à la faiblesse humaine ; les raisons qui le justifiaient, voire l'imposaient, sous l'Ancienne Loi, n'existent plus, la terre étant maintenant peuplée, les promesses étant accomplies et le temps se faisant désormais court (cf. *I Cor.* 7, 29) ; sa seule utilité à présent est, comme le dit sans ambages saint Jérôme, d'engendrer des vierges (cf. *Epist.* 22, 20).

« Vous êtes dès maintenant ce que nous devons être un jour », écrit aux vierges saint Cyprien (*De hab. virg.* 22). L'état eschatologique se réalise par la virginité, c'est-à-dire l'abolition de la sexualité. L'homme y parvient en renonçant à la procréation et s'élève ainsi au-dessus de sa nature, à la condition angélique (cf. Athanase, *Lettre aux vierges*, en copte, *CSCO* 150, p. 74 = 151, p. 56 ; Jérôme, *Epist.* 130, 10). Quant à la femme, elle doit d'abord abandonner sa féminité, ce qu'opère en elle la virginité ; par celle-ci, en effet, non seulement elle échappe à la malédiction qui a frappé la femme après la faute (cf. *Gen.* 3, 16), mais elle cesse d'être femme : « la vierge est autre que la femme », dit Jérôme en citant, selon une leçon particulière attestée chez d'autres auteurs, *I Cor.* 7, 33-34 ; « elle n'est plus appelée femme » (*Adv. Helv.* 20). N'étant plus femme, s'étant dépouillée de son sexe, elle devient homme : le même Jérôme n'hésite pas à dériver *virgo* de *vir* (*Epist.* 49, 2). Basile d'Ancyre, dans son traité sur la virginité transmis sous le nom de Basile de Césarée (§ 51) explique que, tandis que les hommes accèdent directement, par l'ascèse, à l'état angélique, les femmes, pour parvenir à cet état, doivent d'abord devenir les égales des hommes en dignité, ce en quoi, ajoute-t-il, elles ne sont que plus admirables !

L'eschatologie correspond à un retour à l'état initial. Par l'ascèse et la virginité, l'homme refait en sens inverse le chemin parcouru depuis la chute par la succession des générations issues du mariage et il retourne à l'état paradisiaque, où il jouit de nouveau de l'immortalité et de l'incorruptibilité, la mort et la corruption — au double sens du mot *phthora* — étant liées au mariage. L'abolition de la différence sexuelle met l'homme dans la condition où étaient Adam et Eve avant la faute, ignorant, avec le désir, la honte qu'inspire la sexualité. L'identification de la femme, ou plus exactement de la vierge, à l'homme accomplit la réintégration d'Eve en Adam et par conséquent rétablit l'homme dans son premier état, où il fut créé « mâle et femelle », l'expression étant à prendre ici au sens non plus d'une différenciation, mais d'une totalité, d'une unité, c'est-à-dire androgyne, selon le terme employé par les rabbins eux-mêmes (*Bereshit R.* 1) : la bisexualité, en effet, résolvant la différence des sexes, équivaut à l'asexualité (*utrumque* = *neutrum*). Ainsi, au terme, par suite de l'abolition de la dualité mâle-femelle, se réalise l'unité de l'homme selon sa création première, créé à l'image de Dieu (cf. *Gen.* 1, 27).

Ce système, qui est d'une parfaite cohérence, présente avec les systèmes gnostiques d'évidentes affinités, non seulement quant au schéma général — chute à partir d'un état initial de plénitude et retour à l'unité primordiale —, mais aussi dans l'utilisation de thèmes communs. La gnose valentinienne connaît une distinction analogue entre les « enfants de la femme » et les « enfants de l'homme », ceux-ci étant les semences pneumatiques restées dans le Plérôme, ceux-là ce qui, de ces semences, est déchu dans le monde d'ici-bas, qualifié de « femelle » : le salut, la réintégration dans

le Plérôme, consiste donc, pour les « enfants de la femme », à se « viriliser », à se changer en hommes, s'unissant ainsi aux « anges » c'est-à-dire aux éléments pneumatiques du Plérôme (cf. *Extr. de Théodote* 21 ; voir aussi 68 et 79) ; c'est là le vrai mariage, l'entrée dans la « chambre nuptiale » céleste, réservée à ceux qui ont refusé ici-bas le mariage charnel (cf. *Ev. selon Thomas* 75 ; *Ev. selon Philippe* 73). Aussi y a-t-il nécessité pour la femme, si elle veut être sauvée et entrer dans le Royaume, de devenir « mâle » (*Ev. selon Thomas* 114) ; par cette résorption du féminin dans le masculin il y a abolition des sexes, le mâle et la femelle ne faisant plus qu'un, et par conséquent retour à l'unité (*ibid.* 22). Des affirmations identiques se retrouvent dans l'*Évangile des Égyptiens*, allégué, selon Clément d'Alexandrie (*Str.* III, 13, 92), par les encratites, apocryphe d'après lequel Jésus aurait dit à Salomé qu'il était venu « pour détruire les œuvres de la femme », c'est-à-dire pour mettre fin au cycle de la génération et de la corruption. Ces opinions, fondées sur une valeur dépréciative de tout ce qui est féminin et qui s'expliquent par la structure des sociétés antiques et la place inférieure qu'y occupait la femme, avaient cours également dans le judéo-christianisme ; le monde présent est femelle, le monde à venir est mâle, lit-on dans les Homélies pseudo-clémentines (II, 15 ; cf. III, 22-23 et 26-27). Elles jouent un rôle important dans l'anthropologie de Philon, qui assimile à la femme la partie irrationnelle de l'âme et le monde sensible lui-même et qui voit dans l'intellect l'élément mâle, auquel l'homme doit, abandonnant le sensible, se ramener pour retrouver sa vraie nature. Elles ne sont pas étrangères à la tradition païenne elle-même : Platon déjà (*Timée* 42 ac) considérait la femme comme un état dégradé de l'homme dans le cycle des renaissances : d'où la croyance, largement répandue et durable, que, pour parvenir au salut ou à la perfection, ce qui est féminin doit se convertir en mâle, se viriliser (cf. mosaïque de Lambiridi ; Porphyre, *Epist. ad Marc.* 33).

Ce schéma doctrinal, qui s'imposait à toute la pensée de leur temps, les théologiens chrétiens n'ont pu y échapper. En associant ainsi le mariage et l'union conjugale à l'état de chute et à l'Ancien Testament, comme le faisaient, avec la gnose christianisée (cf. *Testamentum veritatis*), le marcionisme et l'encratisme, ils étaient conduits logiquement à lier la rédemption et l'économie de la Nouvelle Alliance à la virginité ou la continence sexuelle. Éprouvant cependant la nécessité de défendre contre ces derniers le mariage, ils l'ont fait en valorisant l'Ancien Testament grâce à la théorie des préparations et des figures et en interprétant le Nouveau dans le sens d'une eschatologie progressivement réalisée. Mais ils n'en sont pas moins restés tributaires du système qui s'imposait à eux. C'est pourquoi leur position, relativement à une appréciation positive du mariage, est nettement en retrait par rapport à celle des textes évangéliques et pauliniens.

Séminaire : *Les épîtres pseudo-clémentines De virginitate*

Les travaux du séminaire ont été consacrés au plus ancien des nombreux traités qui ont été composés, dans l'Eglise ancienne, sur la virginité. Ce texte, qui se présente sous la forme de deux lettres, est intégralement conservé dans une version syriaque ; celle-ci, contenue dans un manuscrit daté de 1470 et acquis à Alep en 1752, a été éditée, pour la dernière fois, accompagnée d'une version latine, par Th. Beelen, à Louvain, en 1856 (le texte publié, en 1857, dans le tome 1 de la Patrologie grecque de Migne, n'est guère utilisable). Ces lettres étaient déjà connues, à la fin du IV^e siècle et au début du V^e, d'Epiphane de Salamine et de saint Jérôme, qui, tous deux, les tenaient pour une œuvre de Clément de Rome ; cette attribution, alors traditionnelle, leur conférait une valeur quasi-apostolique : Epiphane assure que, de son temps, elles étaient lues dans les églises pour défendre la pratique de la virginité contre les ébionites, qui alors la condamnaient, bien que l'ayant louée dans le passé. Cette attribution et cette haute époque, défendue encore par Beelen, est rejetée par la critique moderne, qui y voit d'ordinaire, avec A. Harnack, une œuvre du III^e siècle, probablement de la première moitié de ce siècle. Ces lettres restent le plus précieux témoignage que l'on ait conservé sur ce que l'on peut appeler l'ascèse prémonastique, c'est-à-dire la vie des ascètes des deux sexes qui, avant le monachisme proprement dit apparu à la fin du III^e siècle et caractérisé par la retraite au désert, se distinguaient des autres chrétiens par leur engagement à vivre dans le célibat et la continence.

Depuis l'édition de la version syriaque par Beelen, d'autres témoins du texte ont été découverts. En 1884, J.M. Cotterill faisait connaître 22 fragments grecs qu'il avait identifiés dans le *Pandectès* d'Antiochus de Saint-Sabas (PG 89, 1421-1850). Un peu plus tard, F. Diekamp en découvrait, dans le même ouvrage, 7 autres et il éditait critiquement l'ensemble de ces fragments, parallèlement à la version latine de Beelen, dans le volume II des *Patres Apostolici* de Funk, réédité par ses soins (Tübingen, 1913, 1-49). La plus grande partie de ces fragments appartiennent à la première lettre. Plus récemment, en 1927, L.Th. Lefort découvrait dans quelques feuillets d'un manuscrit de Paris provenant du Deir Al-Abyad une importante partie de la première lettre en version copte, éditée par lui, en second lieu, dans CSCO 135 et 136 (Louvain, 1952). Tout dernièrement, un autre fragment copte, correspondant à la fin de cette première lettre, a été découvert dans un autre codex de la Bibliothèque Nationale par E. Lucchesi et édité par lui juste à temps pour qu'on pût l'utiliser (*Analecta Bollandiana* t. 99, 1981).

Le travail de cette année-ci, qui s'est limité à la première lettre, pour laquelle on dispose, outre de la version syriaque, de la totalité des fragments coptes et de la plupart des fragments grecs — représentant respectivement près des deux tiers et près de la moitié de la lettre —, a consisté à confronter entre eux ces trois témoins, et cela en vue d'une double fin :

d'abord éprouver la valeur de la version syriaque et, d'autre part, établir, dans la mesure du possible, le texte authentique de l'écrit. Les fragments grecs conservés chez Antiochus (début du VII^e siècle), sont, sans aucun doute, des fragments du texte original : ils peuvent donc servir de pierre de touche pour apprécier la valeur des versions faites, toutes deux, directement sur le texte grec. Ces fragments conservent parfois des éléments du texte qui ont disparu des versions ou sont occultés par elles (ainsi au § 3, une importante proposition, à propos de *Gen.* 1, 28, omise par le syriaque et mal traduite par le copte). Il font connaître le terme grec que le syriaque a rendu par *beṭūlā* dans une expression qui revient plusieurs fois sous sa plume, « les vierges (masc.) et les vierges (fém.) », le mot ayant en syriaque une forme masculine et une forme féminine : c'est le terme *eunouchos* (conservé aussi par le traducteur copte), dans sa signification figurée, fondée sur *Matt.* 19, 12, que l'on rencontre, à cette époque, chez d'autres auteurs, notamment chez Clément d'Alexandrie.

On ne peut cependant admettre que les fragments grecs donnent toujours le texte dans sa teneur originale. Antiochus ne prétend pas citer expressément les lettres de « Clément », auquel il ne fait nulle référence. Il ne fait qu'utiliser le texte de cet auteur, le faisant sien, l'incorporant à son propre texte, auquel il l'adapte stylistiquement, voire doctrinalement. Il le reproduit donc librement, y ajoutant parfois, l'abrégeant le plus souvent. En effet, l'accord constaté entre les deux versions invite assez souvent à corriger ou à compléter le texte. Cette restitution ne va pas, parfois, sans quelque incertitude. Ainsi dans un passage du § 5, où il faut, dans une série de propositions, substituer à la première personne du pluriel du texte grec une deuxième personne du singulier, attestée par les versions, Antiochus a omis plusieurs mots, dont l'un est traduit en syriaque par « eucharistie », et en copte par « bon plaisir » (de Dieu) : ce désaccord s'explique, de toute évidence, par une confusion entre les mots grecs *eucharistia* et *euarestia*, lequel est, peut-on penser, celui de l'original.

La comparaison des trois textes fait généralement apparaître que la version copte, bien qu'elle ne soit pas elle-même sans fautes, est généralement plus fidèle au texte original que la version syriaque, dont l'auteur traite librement le texte qu'il traduit, n'hésitant pas à en modifier la syntaxe, voire le sens. Cette constatation, fermement vérifiée, invite à utiliser avec prudence la version syriaque quand elle est seule, ce qui est le cas de la plus grande partie de la deuxième lettre, pour laquelle il n'y a pas de version copte et les fragments grecs sont beaucoup moins nombreux que pour la première. Cette deuxième lettre sera étudiée l'an prochain, avec les précautions que suggèrent les résultats obtenus par l'étude presque exclusivement textuelle de cette année-ci. Alors on pourra examiner dans son ensemble la doctrine de l'auteur, la situer dans son milieu d'origine et dans l'histoire de la doctrine chrétienne de la virginité durant les premiers siècles.

A. G.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS

— *Le site des Kellia menacé de destruction*, dans *Prospection et sauvegarde des antiquités de l'Égypte* (Actes de la Table Ronde organisée à l'occasion du Centenaire de l'I.F.A.O., 8-12 janvier 1981, Le Caire, 1981, 195-198).

— *Gnose et monachisme : exposé introductif*, dans *Gnosticisme et Monde hellénistique* (Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980, Louvain, 1982, 301-310).

— Participation au Colloque organisé par la Société Ernest-Renan, sur le thème *Aspiration collective et expérience individuelle*, avec une communication sur « Solitude et solidarité dans le monachisme ancien », Paris, 30 janvier 1982.

— Participation au Colloque international sur *La tradition de l'encratéia : motivations ontologiques et protologiques*, Milan, 20-23 avril 1982, avec une communication intitulée : « Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des " motivations ontologiques et protologiques " ? ».

— Codirection de la *Revue de l'Histoire des Religions*.