

Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *La séparation du monde dans l'Orient chrétien : ses formes et ses motifs*

Le célibat ascétique, étudié l'an dernier, était déjà une manifestation de la séparation du monde. Celui qui, dans les premiers siècles du christianisme, gardait le célibat par ascétisme, pour vivre dans la continence, se mettait par là à l'écart des autres. Mais, s'il se « singularisait », il ne s'isolait pas : il restait dans le monde et dans la communauté des fidèles. C'est seulement vers la fin du III^e siècle et surtout au cours du IV^e siècle que l'on voit l'ascète se retirer loin du monde et des autres fidèles et devenir, non seulement un célibataire, mais un solitaire. Ce mouvement de retrait, d'« anachorèse », marque le passage de l'ascétisme prémonastique au monachisme proprement dit. La séparation du monde a pris des formes diverses. Le mot « monde » lui-même a désigné des réalités d'ordres différents, que l'analyse permet de définir.

Toute séparation du monde, quelle que soit sa forme, a été dite anachorèse, mais, en son sens propre, ce terme signifie la retraite au désert, l'érémisme. Comme l'illustre bien la *Vita Antonii*, qui en a fourni le modèle par excellence, l'anachorèse se développe par étapes, la première démarche étant celle par laquelle l'ascète quitte sa maison, abandonne ses terres, va s'installer hors du village : tout à la fois démarche locale et rupture sociale ; la dernière étape est la retraite dans le désert « intérieur », où le moine se fixe dans un ermitage, redevenant ainsi, d'une certaine manière, un sédentaire et vivant du fruit de son travail. Ainsi en est-il généralement en Egypte. Les anachorètes de Syrie et de Mésopotamie, connus principalement par Théodoret et les sources syriaques, vivent le plus souvent en plein air, parcourant les montagnes et les vallons boisés — sauf à se mettre sous un abri provisoire durant la mauvaise saison — et se nourrissent des produits spontanés du sol.

Autre type d'anachorèse, mais morphologiquement opposée à la précédente, la réclusion permet au moine de gagner la solitude, non plus en s'éloignant,

mais en s'enfermant dans une cellule, ne communiquant avec l'extérieur que par une fenêtre, par laquelle il reçoit ce qui lui est nécessaire. Parmi les moines de Syrie dont Théodoret a raconté la vie, plusieurs ont vécu ainsi, émules de Jean de Lycopolis, le plus célèbre des reclus d'Égypte.

La réclusion rend possible l'anachorèse dans une région habitée ; ainsi en est-il aussi du stylitisme, qui fut en faveur surtout dans la région d'Antioche, où on le voit d'abord, puis dans celle de Constantinople et qui apparaît comme une forme de séparation du monde, d'anachorèse, réalisée selon la verticale : le moine, pour s'isoler, s'installe sur une colonne, qu'il exhausse à diverses reprises, comme le fit le premier des stylites, Syméon dit l'Ancien ; par là cette anachorèse ascendante s'apparente à celle d'Antoine, dont elle connaît le même développement par étapes.

Pour s'isoler, l'ascète disposait d'un autre moyen : quitter son pays, pour gagner, non pas un désert inhabité, mais un autre pays, où il vivra en étranger, dans la solitude, le dénuement — personne ne subvenant à ses besoins —, voire dans le mépris : c'est la pratique appelée, en grec, *xénitéia* (syriaque 'aks'nāiūtā, copte *mnts'mmo*). Si ce dépaysement est fréquemment renouvelé, le moine devient une sorte de vagabond, sans feu ni lieu, dont un poème attribué à Ephrem de Nisibe a décrit, de façon pittoresque, le mode de vie. Les *Vies des saints orientaux* de Jean d'Asie fournissent plusieurs exemples de ces ascètes qui cherchent à vivre inconnus, voire méconnus, en adoptant un comportement contraire à ce qu'ils sont réellement, ou même scandaleux.

L'Orient chrétien, à toutes les époques et en toutes les régions, a connu des ascètes que l'on appelait les « fous pour le Christ » et qui, pour échapper à toute considération de la part des hommes, simulaient la folie. Diverses explications ont été avancées de ce comportement étrange. Il faut y voir essentiellement, semble-t-il, une forme de séparation du monde : l'ascète, en agissant ainsi, s'isole, se met en marge de la société des hommes, tout en continuant à vivre parmi eux ; il peut ainsi devenir un étranger même dans son propre pays. Le plus connu de ces « fous pour le Christ », dont la tradition s'est maintenue en Orient jusqu'aux temps modernes, est Syméon dit le Fou (*salos*), dont les extravagances eurent pour théâtre la ville d'Emèse au v^e siècle.

De telles pratiques, qui se sont développées au sein du christianisme à partir du iv^e siècle, posent bien des problèmes. Aux historiens d'abord, qui se sont demandé s'il ne faut pas voir en elles la reprise ou la survivance, en milieu chrétien, de pratiques propres au paganisme ou à la société ambiante : le comportement des moines errants et des « fous pour le Christ » n'est pas sans évoquer celui des philosophes cyniques ; on a rapproché, depuis longtemps, les moines reclus des reclus ou *katochoi* des temples de Sérapis et, d'autre part, le genre de vie des stylites syriens de certaines pratiques en usage

à Héliopolis parmi les dévots de la déesse Atargatis ; l'anachorèse des moines au désert, elle-même, a eu un précédent dans l'« anachorèse » — c'est là le premier emploi attesté du mot *anachôrêsis* — des paysans égyptiens quittant leur village et leurs terres pour échapper aux charges fiscales. Les nombreux travaux consacrés, depuis la fin du siècle dernier, à ces rapprochements et qu'il n'est guère possible de renouveler de nos jours, faute d'une documentation nouvelle, n'ont abouti qu'à établir des analogies purement formelles. Aussi convient-il de dépasser le niveau des formes et de s'attacher à la recherche des motifs.

D'autres questions se posent alors. La littérature monastique, qui relève le plus souvent du genre parénétiqne, a beaucoup développé le thème du « mépris du monde », voire de la haine pour le monde, comme l'a fait, de son côté la littérature gnostique : serait-elle inspirée par le même motif que cette dernière, c'est-à-dire un jugement absolument négatif porté sur le monde ? Ou, à tout le moins, en exhortant à la « fuite du monde », est-elle tributaire de la conception pessimiste du monde propre à la mentalité de l'époque que Dodds a appelée « an age of anxiety » ? Le moine renonce-t-il au monde parce qu'il le juge mauvais ? L'analyse des textes sur le renoncement monastique, dont l'un des principaux théoriciens est Basile de Césarée, oblige à répondre de manière nuancée à ces questions. Le monde n'est pas jugé mauvais en lui-même, car il est œuvre d'un Dieu bon, mais il est estimé tel relativement à un bien, qui est le service de Dieu, lequel exige une activité sans partage, et auquel, par conséquent, il peut faire obstacle dans la mesure où l'homme est « distrait » par les objets du monde, c'est-à-dire aussi longtemps que ces objets excitent en lui les passions. D'où la nécessité d'une rupture, d'un éloignement prolongé, car le moine, dans sa retraite, emporte, d'une certaine manière, le monde avec lui, sous la forme des passions qu'entretiennent en lui les souvenirs et dont il ne se libère que par une longue ascèse. Ainsi s'explique que, dans la littérature ascétique, le mot « monde » en vient à désigner, non pas une réalité objective, extérieure à l'homme, mais l'ensemble des excitations que provoquent en lui les objets du monde et leurs souvenirs, c'est-à-dire les passions elles-mêmes (cf. abba Isaïe, log. 21). En termes techniques, le moine, par l'anachorèse, cherche à se procurer l'*hésychia*, un état sans distractions, et au fur et à mesure qu'il se libère des passions, de ce monde qui est en lui, par l'ascèse, qui est comme une anachorèse intériorisée (définie comme séparation de l'âme et du corps, cf. Evagre, *T.P.* 52), il tend vers l'*apathéia*, l'impassibilité.

Un tel idéal, qui, par bien des traits, rappelle celui du sage de la tradition hellénique, n'allait pas sans se heurter à de graves objections au sein du christianisme. « Fuis les hommes et tu seras sauvé ! », dit à Arsénios la voix qui le pousse au désert : mais à n'avoir ainsi que le souci de soi-même et de son salut n'y a-t-il pas danger de succomber à l'amour de soi et de manquer

au précepte, fondamental dans le christianisme, de l'amour du prochain, comme la remarque en fut faite, selon Théodoret, au reclus Eusèbe de Téliéda ? Nul sans doute n'a éprouvé plus intensément que Grégoire de Nazianze ce conflit entre l'attrait de la vie hésychaste et l'exigence du service du prochain, écho dans une conscience chrétienne du débat longtemps entretenu parmi les philosophes sur vie active et vie contemplative. Ce conflit a été résolu à divers niveaux.

Les sources historiques montrent que l'anachorète exerce, sans le vouloir et comme malgré lui, une action sur le monde. Les hommes qu'il fuit viennent à lui, ce pour quoi il renouvelle son anachorèse. Le désir de l'imiter porte vers lui des disciples et ainsi il devient fondateur et père. Toute fondation monastique naît d'une anachorèse, mais de celle-ci procèdent, le plus souvent, des formes mitigées de vie anachorétique : colonies d'ermites, semi-anachorétisme, cénobitisme ou vie communautaire. Ainsi se réalise un équilibre, variable, entre vie commune et vie solitaire, dans des conditions de vie qui, tout en sauvegardant la solitude, permettent le service du prochain et la participation à la vie de l'Eglise, notamment à l'eucharistie, difficilement conciliable avec la totale anachorèse. Celle-ci, sous la forme soit de la retraite au désert, soit de la réclusion, était parfois pratiquée de façon temporaire, en certaines périodes de l'année liturgique, comme cela est attesté parmi les moines de Palestine ou dans les monastères de Mésopotamie. L'anachorèse extrême et continuelle est exceptionnelle : elle reste, pour la plupart, un idéal, l'anachorète apparaissant comme un modèle lointain et devenant une sorte de personnage charismatique.

Celui-ci attire à lui les foules, que l'on voit se presser à la fenêtre du reclus Jean de Lycopolis, auprès de la colonne du stylite Syméon, accourir jusqu'au lointain ermitage d'Antoine. Parfois la consultation se fait par voie épistolaire, comme l'atteste la volumineuse correspondance des reclus de la région de Gaza, Barsanuphe et Jean. L'anachorète est gratifié non seulement du don de discernement, ce pour quoi on lui demande des conseils, mais aussi du don de guérison, voire de prophétie, d'où le rayonnement qu'il exerce au loin, dans l'Eglise et aussi dans la société civile. Les hagiographes ont complaisamment décrit cet aspect du personnage : ils parlent d'échange de lettres entre Antoine et les empereurs Constantin et ses fils, entre Jean de Lycopolis et Théodose, dont il prédit la victoire, puis la mort, de relations qu'eut Syméon Stylite, non seulement avec la cour de Constantinople, mais aussi avec celle de Perse, de l'action qu'il exerça auprès des tribus arabes, qui, selon Théodoret, se convertirent sous son influence au christianisme.

Cette action directe et matérielle est doublée d'une action spirituelle selon une doctrine qui, élaborée de bonne heure, a visé à donner à la pratique de l'anachorèse, dans l'Eglise, une justification théorique et qui fait du moine le soutien du monde : celui-ci est maintenu seulement par l'action spirituelle,

la prière, de ceux qui ont renoncé à lui. Cette doctrine a sa plus lointaine origine dans la croyance juive traditionnelle selon laquelle le monde est soutenu par la présence des « justes », croyance fondée, de façon exemplaire, sur *Gen.* 18, 16-33 (prière d'Abraham pour Sodome) et, de façon textuelle, sur une formule de *Prov.* 10, 25, détournée de son sens (*šaddiq y°sōd 'ōlām*). Appliquée parfois à tout Israël, elle a été reprise au bénéfice des chrétiens, considérés comme le « nouvel Israël », par les apologistes du II^e siècle, pour défendre auprès des empereurs la cause des chrétiens, accusés d'être les ennemis du monde, avant de l'être, au IV^e siècle, de façon restrictive, au bénéfice des moines eux-mêmes, considérés comme les « justes » de ce nouvel Israël. Cette filiation doctrinale est soulignée par l'emploi constant du même verbe « se maintenir » (héb. *qōm*, syr. *qām*, à quoi correspond en grec parf. *hestēka*, en copte *smine*).

Une différence toutefois est remarquable : les justes, Israël, les chrétiens eux-mêmes, selon, entre autres, l'auteur anonyme de l'*Épître à Diognète*, étaient considérés comme soutenant le monde par leur présence dans le monde ; le moine, l'anachorète, est considéré, à son tour, comme soutien du monde, mais, de façon paradoxale, parce qu'il est séparé du monde. Cette idée nouvelle est fondée sur le principe, constamment rappelé dans la littérature monastique ancienne (encore au VII^e siècle chez Isaac de Ninive) que, pour pouvoir guérir les autres, il faut s'être d'abord guéri soi-même (cf. le proverbe « médecin, guéris-toi toi-même », cité en *Luc* 4, 23) ; or ce dont il faut se guérir, ce sont les passions, ces « maladies de l'âme » (selon la terminologie stoïcienne), causées et entretenues par les objets du monde : d'où, pour pouvoir parvenir à la guérison, la nécessité de l'éloignement du monde, de l'anachorèse. D'une anachorèse prolongée, puisque ce n'est que peu à peu, par une longue ascèse qui est une sorte de thérapeutique, que le moine parvient à la « santé de l'âme », l'impassibilité, qui est le complet détachement du monde. C'est alors que prend tout son sens la définition d'Évagre : « Moine est celui qui est séparé de tous et est joint à tous » (*Pr.* 124). D'une manière paradoxale, qui s'explique par l'ambiguïté johannique du mot « monde », plus le moine est séparé du monde, plus il lui est uni et peut se faire son soutien.

Ainsi détaché du monde grâce à l'impassibilité, le moine, comme il est dit dans une anecdote concernant les deux Macaire « se joue du monde », de même que le monde « se joue » des autres hommes. Il peut dès lors revenir dans le monde, vis-à-vis duquel il gardera ses distances en adoptant cette attitude qui est par excellence celle du « fou pour le Christ ». Ainsi Syméon, après avoir dompté ses passions en menant la vie anachorétique pendant près de trente ans dans le désert de Transjordanie, revient dans son pays, à Emèse pour, dit-il, « se jouer », « se moquer du monde », en adoptant le comportement d'un « fou ».

L'anachorète peut aussi rester au désert jusqu'à la fin de ses jours. L'imagi-

nation a souvent paré de traits romanesques la vie de ces anachorètes à jamais séparés du monde. Un genre littéraire s'est développé, spécialement en Egypte, dont le thème habituel est le récit de la rencontre, faite par un autre moine, d'anachorètes depuis longtemps oubliés et oubliés du monde, découverts, comme par miracle, seulement au moment de leur mort, afin que les hommes connaissent leur existence et en soient édifiés, mais aussi pour que quelqu'un ensevelisse leur corps, ce dont ils gardent, semble-t-il, le souci, quelque détachés qu'ils soient du monde (visite d'Antoine à Paul l'ermite, apophtegme sur Macaire et les anachorètes, voyage de Paphnuce dans le désert, etc.). Leur vie au désert est entourée de merveilleux ; devenus impassibles, même physiquement, ils n'y souffrent plus ni de la chaleur du jour ni du froid nocturne ; leurs vêtements restent indéfiniment sans s'user ; ils sont nourris de façon miraculeuse, par les anges, parfois par le Christ lui-même, de qui ils reçoivent aussi l'eucharistie. Ils n'ont donc plus à travailler la terre, ce qui apparaît comme une annulation de la malédiction qui a frappé Adam après la chute. D'autres traits évoquent d'une manière plus précise le séjour paradisiaque : jardin avec source et nombreux arbres aux fruits délicieux, nudité complète sans aucune honte, familiarité avec les animaux sauvages, etc. Par là l'anachorète apparaît comme un retour au Paradis et prend une signification eschatologique ; le monde dont s'est séparé l'anachorète n'est pas seulement le monde dans sa dimension spatiale ou sociale, mais aussi le monde dans sa dimension temporelle : il a quitté le monde présent et il a pénétré déjà, d'une certaine manière, dans le monde à venir.

Séminaire : *La 2^e lettre De virginitate du pseudo-Clément conservée en version syriaque*

La dite 2^e lettre du pseudo-Clément — en réalité, selon toute vraisemblance, deuxième partie d'une lettre unique — n'est, à la différence de la première, étudiée l'an dernier, conservée que dans la version syriaque et quelques fragments grecs, peu nombreux, tirés d'Antiochus de Saint-Sabas. La version copte, dont la valeur avait pu être établie pour la première, manque ici totalement. Du moins a-t-il été possible, dans la lecture de cette seconde lettre, de tenir compte des réserves que l'étude comparée des divers témoins avait amené à faire à l'égard de la version syriaque.

Cette seconde lettre est, par son contenu plus concret, assez différente de la première et présente un plus grand intérêt historique. Elle décrit le genre de vie d'ascètes qui sont dénommés en syriaque *b^etūlē* et *b^etūlātā*, c'est-à-dire en grec, comme cela a été établi l'an dernier, *eunouchoi* et *parthénoi*, « eunuques » (le mot étant pris au sens figuré) et « vierges » ; parfois *qaddīšē* et *quaddīšātā*, soit, en grec, *hagioi* et *hagiai*, « saints » et « saintes », ou *m^eqadšē* et *m^eqadšātā*, traduisant probablement le grec *hēgiasmenoi* et *hēgiasmenai*,

« consacrés » et « consacrées ». Pour les femmes, on rencontre également, par quatre fois, l'expression *b^enāt q^eyāmā*, « filles du pacte », qui est propre aux auteurs de langue syriaque ; malheureusement on n'a pas son équivalent grec, aucun fragment grec n'existant pour les passages où elle se trouve ; peut-être était-ce *kanonikai*, attesté dans la libre paraphrase qu'Antiochus fait d'un autre passage de cette lettre.

Ces chrétiens se distinguent des autres par le fait qu'ils vivent dans le célibat et la continence, ce qui leur confère une place éminente dans la communauté des fidèles. Ce ne sont pas des moines séparés du monde. Peu de renseignements sont donnés sur le genre de vie des vierges : elles semblent habiter chacune chez elle, aucune mention n'étant faite de maisons communes. On est beaucoup mieux informé sur le genre de vie et les activités des hommes : on les voit surtout mener une vie itinérante, allant de village en village pour visiter les « frères » et les « sœurs », c'est-à-dire les chrétiens qui s'y trouvent, les réunissant dans la maison de l'un d'eux, les instruisant par la lecture des livres saints et des paroles d'exhortation, célébrant parfois la liturgie ; chose remarquable, leur activité a pour but, non pas la mission auprès des païens — qu'il s'agit plutôt d'édifier et surtout de ne pas scandaliser —, mais le service des communautés chrétiennes dispersées, souvent très peu nombreuses ; ils visitent spécialement les orphelins, les veuves, les pauvres, surtout ceux qui sont chargés d'enfants, soignent les malades et, par des exorcismes, ceux qui sont possédés par de « mauvais esprits », et cela gratuitement. Ce ministère auprès des fidèles, ils l'exercent, non pas en vertu d'une autorité dont ils auraient été investis, mais en vertu d'un don, d'un charisme, qu'ils ont reçu de Dieu ; ce qui les accrédite est seulement leur conduite, qui doit être conforme à ce qu'ils enseignent et être exempte de toute cause de scandale.

C'est sur ce dernier point que porte l'essentiel de la lettre. L'auteur déplore ce qu'il a appris du comportement des ascètes de la région où vivent ses correspondants et décrit, par contraste, la façon dont se comportent ceux de la région où il vit lui-même. Ces derniers, dit-il, ne se font pas accompagner de vierges dans leurs voyages, ils évitent, quand ils arrivent le soir dans un village, d'être servis par des femmes mariées ou des vierges et de coucher dans la même maison qu'elles ; ils n'acceptent que les soins et l'hospitalité des hommes. L'auteur envisage tous les cas qui peuvent se présenter, jusqu'à celui d'un village où il n'y a qu'un seul chrétien, une femme, auquel cas l'ascète ne doit pas s'arrêter. Cela, pour éviter le scandale, mais aussi les dangers auxquels s'exposerait l'ascète et que l'auteur illustre en passant en revue, selon un *topos* souvent traité par la suite, les exemples bibliques d'hommes dont la vertu a été perdue, ou tout au moins mise à l'épreuve, par des femmes. Par ce développement, qui en occupe une grande partie, les lettres du pseudo-Clément prennent place dans un volumineux dossier,

celui des documents qui, dans l'Eglise ancienne, dénoncent la pratique, longuement attestée, de la cohabitation d'ascètes des deux sexes (dossier dit des *uirgines subintroductae*).

Par leurs activités et leur vie itinérante, ces ascètes s'apparentent aux « apôtres » ou « évangélistes » de l'Eglise primitive et, plus encore, à ceux qui étaient appelés « prophètes » et « didascales » (cf. *I Cor.* 12, 28 ; *Didachè* 11-13) et qui, comme eux, se consacraient au service des communautés chrétiennes. Ils s'en distinguent toutefois par leur strict ascétisme et par la continence à laquelle ils sont astreints et qui les fait désigner du nom d'« eunuques ». Rien ne prouve qu'il en ait été de même des évangélistes, prophètes et didascales : du moins n'est-ce pas là ce qui les distingue et sert à les dénommer, et c'est seulement par une exégèse tendancieuse, voire paradoxale, que l'auteur s'efforce de montrer que les apôtres et Jésus lui-même vivaient conformément à la conduite qu'il recommande à ces ascètes et évitaient la compagnie des femmes. Par cette insistance mise sur l'ascétisme et la continence, ces ascètes se rapprochent, en revanche, des moines, tout en n'étant pas, comme ceux-ci, séparés du monde. Ils représentent donc un état intermédiaire : le grand intérêt des lettres du pseudo-Clément tient précisément à ce qu'elles fournissent un témoignage précieux sur l'ascèse prémonastique et signalent une étape décisive dans l'évolution conduisant à l'idéal monastique.

Aussi faut-il, selon toute vraisemblance, dater ce document du III^e siècle, peut-être même des premières années de ce siècle, comme le pensait Harnack. C'est en effet durant le III^e siècle que les fonctions que l'on voit ici exercées par ces ascètes d'une façon purement charismatique, comme elles l'étaient par les prophètes et didascales, notamment les fonctions d'exhortation et d'instruction et aussi les exorcismes, deviennent peu à peu exclusivement celles de clercs agissant en vertu d'une autorité dont ils sont officiellement revêtus. Cela, précisément, pour remédier aux inconvénients que relève le pseudo-Clément, dus à une activité incontrôlée : déviations doctrinales, exorcismes pratiqués d'une manière abusive et prétentieuse, ou même charlatanisme.

Où situer son lieu d'origine ? Certaines ressemblances des ascètes ici décrits avec les « parfaits » du *Livre syriaque des Degrés* et certains points communs avec Aphraate pourraient faire penser à la Mésopotamie ; mais le texte syriaque n'est, de toute évidence, qu'une traduction et l'expression caractéristique de « filles du pacte » est seulement le fait du traducteur. Harnack pensait que ces lettres avaient été écrites en Palestine ; les premiers témoignages littéraires que l'on a, en effet, sur leur existence, au IV^e siècle, proviennent d'auteurs originaires de cette région (Epiphane) ou y ayant vécu (Jérôme et plus tard, début VII^e siècle, Antiochus de Saint-Sabas). Cependant la découverte d'une version copte partielle, remontant au moins au IV^e siècle, puisque conservée par les fragments d'un codex paléographiquement datable du

iv^e ou du v^e siècle, et certaines attestations littéraires anciennes chez les auteurs coptes ou égyptiens (citations faites par Besa, disciple de Chenouté, et par le patriarche d'Alexandrie Timothée Aelure, v^e s.), ont amené Lefort, l'auteur de cette découverte, à situer de préférence en Egypte le lieu d'origine des lettres. En faveur de cette thèse on peut faire valoir un autre argument : ce que dit l'auteur sur la faible diffusion du christianisme dans son pays (dans certains villages il ne se trouve qu'un seul chrétien, parfois aucun) paraît plutôt correspondre à la situation du christianisme dans la campagne égyptienne au III^e siècle. Cependant la cohabitation des ascètes que critique le pseudo-Clément, en prétendant qu'elle n'existe pas dans son pays, est attestée en Egypte aussi bien qu'ailleurs, au moins au siècle suivant. La réponse à la question relative au lieu d'origine des lettres reste donc incertaine. Quant à la région où il convient de situer leurs destinataires, rien de ce qui est dit d'eux ne permet de l'identifier, la pratique de la cohabitation que l'auteur dénonce chez eux étant attestée en toute région, aussi bien en Occident qu'en Orient.

A. G.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS

— *Evagrius Ponticus. Leben. Werk. Nachwirkung. Quellen/Literatur* (*Theologische Realenzyklopädie*, X, 3/4, 565-570, Berlin et New York, 1982).

— *Preghiera pura di Evagrio e l'influsso del neoplatonismo* (*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Rome, 1983, sous-*presse*).

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

Le professeur a reçu le doctorat *honoris causa* de l'Université de Liège, le 25 mars 1983.