

Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Cours : *La doctrine de l'unification dans la mystique chrétienne orientale*

Cette dernière année d'enseignement a été consacrée à l'étude d'un thème fondamental de la mystique chrétienne orientale : l'unification, thème sous-jacent à la plupart des sujets traités les années précédentes. Ce fut donc un cours de synthèse et de conclusion. Ont été étudiés, tour à tour, les attitudes et démarches concrètes inspirées par l'aspiration à devenir un, à unifier ses activités et ses pensées, les moyens, voire les techniques, par lesquels on a cherché à réaliser ou à faciliter l'unification, les théories qui ont été élaborées à son sujet à partir de conceptions anthropologiques différentes, enfin la manière dont a été compris l'état d'unification lui-même.

Au cours de cette étude un mot est constamment revenu, dans ses différentes acceptions correspondant aux différentes étapes, ascendantes, du processus d'unification : le mot *monachos* (qui, par le latin *monachus* a donné notre mot « moine ») terme qui a été l'objet d'actives recherches dans ces vingt ou trente dernières années. On a retracé l'histoire de ses premiers emplois, attestés principalement en Egypte, par les papyrus grecs et coptes : emploi profane d'abord, surtout comme adjectif, puis, avec une signification religieuse, comme substantif servant à désigner une certaine catégorie de fidèles dans l'Eglise. Jusque vers le milieu du IV^e siècle, le *monachos*, comme son correspondant syriaque *ihīdāyā*, est essentiellement un ascète voué au célibat. Le mot est attesté aussi en ce sens au féminin, pour désigner une « vierge », une femme qui se distingue des autres parce qu'elle a renoncé, pour des motifs religieux, au mariage. L'examen du commentaire qu'a fait, vers 330, Eusèbe de Césarée du verset 7 du psaume 67 (hébr. 68) et des différents termes par lesquels les diverses traductions grecques des Hexaples ont rendu le mot hébreu *y'hīdīm*, « les solitaires », a permis d'analyser les composantes essentielles de ce qu'était alors l'idéal du *monachos*. A *monachoi* employé par Symmaque correspond chez Aquila *monogeneis* : les *monachoi*

sont « uniques », en quoi ils sont semblables au Monogène, le Fils Unique de Dieu ; cette assimilation (qu'exprime aussi le mot *agapetos* attesté ailleurs) est particulièrement sensible en syriaque où le terme *iḥidāyā* sert à désigner, de façon habituelle, le moine et, d'autre part, le Fils Monogène. Le terme *monozōnoi*, utilisé dans la version qui occupait la cinquième colonne des Hexaples, indique que les *monachoi* ont « les reins ceints », c'est-à-dire qu'ils vivent dans la chasteté et le célibat. Quant au terme *monotropoi*, qui est celui qu'utilisent les Septante, il exprime au mieux l'idéal du *monachos*, lequel est essentiellement « monotrope », c'est-à-dire tout entier tourné vers une seule fin, afin d'unifier sa vie et ses activités. C'est précisément pour être « monotrope » que le *monachos* renonce au mariage, considéré comme cause de division et de partage, selon I Cor. 7 : mieux vaut ne pas se marier si l'on veut servir Dieu « sans partage », « sans distraction », *aperispastōs* (verset 35) : cet adverbe a connu une grande fortune dans la littérature monastique, car il exprime ce qui est essentiel dans l'idéal monastique, qui est un idéal d'unification. Et c'est pour mettre de l'unité dans sa vie que le *monachos* en vient à renoncer, non seulement au mariage, mais aussi à toutes les activités séculières, publiques et privées, à se séparer du « monde », à gagner la solitude, devenant ainsi un « solitaire », un « moine », selon le sens ordinaire que prend ce mot à partir de la seconde moitié du IV^e siècle.

La vie monastique est donc conçue comme vie « monotrope », tout entière orientée « vers un seul but », selon une expression que l'on trouve chez divers auteurs (Basile de Césarée, Sérapion de Thmuis, Cassien), comme vie unifiée : elle est dite équivalamment « vie monadique ». Quelles sont les sources d'une telle conception de la vie ? Dans la tradition philosophique grecque, c'est avec l'idéal proposé par Epictète que l'on constate les analogies les plus étroites : Epictète conseille à celui qui veut se consacrer à la vie philosophique de renoncer à toute autre activité, d'être « sans distraction » (*aperispastos*), tout entier au service de Dieu, bref être « un homme un » ; des formules identiques, un vocabulaire commun peuvent être relevés, chez des auteurs chrétiens théoriciens de la vie monastique, comme saint Basile ou l'abbé Isaïe. Mais l'idéal monastique compris comme vie unifiée paraît avoir des racines plus profondes dans l'éthique judéo-chrétienne, plus précisément dans ce qui en était la vertu par excellence, la simplicité, *haplotēs*, le mot étant pris dans son sens fort, conformément à ce qui était l'exigence essentielle de la tradition religieuse juive : Dieu est un Dieu unique, qui exige un culte exclusif, incompatible avec celui des idoles ; il faut donc le servir avec « un cœur entier », un cœur unique », et non avec « deux cœurs », une âme double, *dipsuchia*, selon le terme utilisé par les auteurs chrétiens de l'époque apostolique. C'est cette « simplicité », cette unification du cœur, que le moine recherche et qui le pousse à renoncer à toute activité séculière, à gagner par l'anachorèse la solitude, de manière à être tout entier tendu vers l'unique fin qu'il s'est proposée.

Cependant la retraite, la solitude ne sauraient suffire pour acquérir et garder cette simplicité que l'auteur syriaque Philoxène de Mabboug définissait comme « l'unicité d'une pensée unique ». Dans sa solitude, en effet, le moine est encore en proie à la multiplicité des pensées, faites des souvenirs, des impressions sensibles, des imaginations de toutes sortes qui le distraient de la seule pensée de Dieu. De l'unification extérieure, celle qu'il a réalisée dans sa vie et ses activités, il lui faut parvenir à l'unification intérieure, de manière à être non seulement un « homme moine », mais un « intellect moine », comme dit Evagre, ou, comme dit après lui Hésychius le Sinaïte, faire moine non seulement l'homme extérieur, mais aussi l'homme intérieur : alors seulement il sera véritablement moine, conformément au sens fondamental du mot. Pour cela l'anachorèse matérielle ne suffit pas : il faut pratiquer l'anachorèse intérieure, « se retirer », « rester en soi-même », comme disent certaines expressions qui ont été étudiées, en grec, par Festugière (*eis heauton anachorēin, epheauton menein*) et, en latin, par Courcelle (*esse, habitare secum*) et dont on retrouve l'équivalent en syriaque, *h'wā* (ou *qām*) *l'wāt nafšeh*. Intéressante est l'histoire de ces diverses expressions, car l'évolution de leur sens correspond au passage de l'unification extérieure à l'unification intérieure : elles s'appliquent d'abord à celui qui vit « à part soi », en célibataire ou en solitaire, avant de s'appliquer, ce qui en devient le sens habituel, à celui qui se « recueille » en lui-même. Par le recueillement le moine cherche à empêcher les pensées étrangères de pénétrer dans son cœur, et cela en pratiquant ce qui est appelé la « sobriété » ou « vigilance » (*nepsis*, cf. I Thess. 5, 6 et I Pierre 5, 8) ou la « garde du cœur » (cf. Prov. 4, 23) : il s'agit de monter la garde « aux portes du cœur », de façon à ce que celui-ci puisse totalement vaquer à ce que les auteurs chrétiens, reprenant une expression qui se trouve déjà chez les stoïciens et chez Philon, appellent le « souvenir de Dieu », lequel doit être autant que possible, continu.

Comment arrêter le « vagabondage » des pensées, qui empêche l'intellect de se recueillir ? Evagre, qui pour le monachisme oriental est le grand maître en la matière, recommande trois moyens : la lecture, la psalmodie et la prière ; le but est de parvenir à prier et à psalmodier « sans distraction » (*aperispastōs*), ce qui est véritablement, dit-il, « prier en moine », c'est-à-dire avec un intellect unifié ; mais cela n'est possible que lorsque le moine est parvenu à une certaine impassibilité, quand il a triomphé, dans une certaine mesure, des passions qui sont génératrices des pensées. En attendant, la lecture, la prière ou la psalmodie aident à « fixer », à « rassembler » l'intellect, qui a une tendance naturelle à vagabonder, à se disperser. Cependant, comme l'analysent finement Cassien et, parmi les Syriens, Philoxène et Isaac de Ninive, elles peuvent aussi, en raison des mots qu'elles comportent, introduire en lui la multiplicité, le distraire, et donc être un obstacle à l'unification. Aussi est-il recommandé d'éviter les lectures trop nombreuses et diverses, la multiplication des paroles dans la prière, la *polulogia* (cf. Matth. 6, 7). D'où la préférence

accordée aux prières brèves, mais fréquentes, voire à la répétition d'une même formule, selon une méthode que Cassien présente comme traditionnelle parmi les moines égyptiens. Cette formule est d'origine scripturaire ; très tôt, semble-t-il, le choix s'est arrêté sur la formule de la prière du publicain (Luc 18, 13), prière d'imploration, dans laquelle on a introduit le nom de Jésus, la prière pouvant même se réduire à la répétition de ce seul mot : d'où ce que l'on a appelé la prière « monologique » ou « prière de Jésus », qui connut une très grande diffusion surtout dans les milieux monastiques grecs et coptes.

La prière de Jésus est souvent appelée aussi « prière du cœur » parce que le cœur en est considéré comme le lieu par excellence. En localisant ainsi la prière de Jésus dans le cœur, les auteurs chrétiens orientaux sont tributaires d'une conception du cœur, d'origine sémitique et biblique, selon laquelle le cœur est le siège de toutes les activités psychiques, y compris les facultés intellectuelles, notamment la mémoire. Aussi est-il naturellement le lieu où s'exerce le « souvenir de Dieu », exercice qui est l'activité propre de l'intellect. L'intellect lui-même réside en effet dans le cœur, plus exactement au fond du cœur. Le moine doit veiller à l'y maintenir, à l'abri de la dispersion causée par les pensées venues de l'extérieur, à l'y ramener, l'y rassembler, l'y recueillir. Cette pratique du recueillement a abouti chez les moines byzantins, à partir du XIII^e siècle, à une véritable technique : la méthode d'oraison hésychaste, consistant à « faire entrer l'esprit dans le cœur » en même temps que le souffle inspiré, à régler le mouvement de la concentration sur le rythme de la respiration. Cette méthode, associée à une certaine position du corps et à la récitation constante d'une même formule, telle qu'elle est décrite par Nicéphore le Moine, puis par Grégoire le Sinaïte — objet, au XIV^e siècle, d'une célèbre controverse —, n'est pas sans rappeler certaines techniques de prière pratiquées dans le soufisme et dans le bouddhisme. De part et d'autre, le but est le même : réaliser, par des moyens psycho-somatiques, la concentration de l'esprit.

Quand on parle d'unification, il faut naturellement dire quels sont les termes, les éléments, que l'on unifie. Autrement dit, la doctrine de l'unification est liée à une anthropologie. La méthode qui a abouti à la technique de l'oraison hésychaste est elle-même dépendante d'une anthropologie traditionnelle qui fait du cœur le siège de l'intériorité et le lieu de l'intellect. Mais l'Orient chrétien a défini sa conception de l'unification en référence à d'autres théories anthropologiques plus élaborées, selon deux schémas, l'un et l'autre tripartites, d'origine différente. Ces deux schémas sont, l'un, celui de la tripartition platonicienne de l'âme : partie rationnelle (*nous* ou *logistikon*), partie irascible (*thumos* ou *thumikon*), partie concupiscible (*epithumia* ou *epithumikon*) ; l'autre, d'origine biblique (cf. I Thess. 5, 23), correspond à la division du composé humain en trois parties : esprit (*pneuma*), âme (*psuchē*), corps (*sōma*) ou chair (*sarx*). Le texte scripturaire qui a servi de référence

pour la théorie de l'unification fondée sur ces deux schémas est Matthieu 18, 20 : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », le texte étant interprété allégoriquement, entendu, non pas, comme le contexte y invite, de l'union des fidèles entre eux, mais de l'unification personnelle. Les « trois » qui doivent être ramenés à l'unité sont les trois termes de l'un ou l'autre schéma. Clément d'Alexandrie (*Str.* III, 10) en fait l'application indifféremment à l'un et à l'autre. Mais, après lui, les divers auteurs se répartissent selon telle ou telle option. Le schéma platonicien est celui qui est retenu de préférence par Evagre : l'unification est réalisée par l'impassibilité, laquelle est atteinte quand les trois parties de l'âme, chacune agissant selon sa nature et développant les vertus qui lui sont propres, vivent ensemble selon la vertu de « justice » qui réalise entre elles l'harmonie, la « symphonie » ; les deux parties inférieures de l'âme, alors libérées des passions, permettent à la partie rationnelle, l'intellect, d'exercer l'activité qui lui est propre, c'est-à-dire la contemplation.

Cette conception de l'unification de l'âme est reprise, après Evagre et sous son influence, par certains auteurs grecs (Maxime le Confesseur) et syriaques (Philoxène de Mabboug) ; mais ce schéma scolaire perd assez rapidement, semble-t-il, sa fécondité doctrinale. Doctrinalement plus fécond, plus répandu aussi, apparaît l'autre schéma, qui est utilisé aussi bien par les gnostiques que par leur adversaire Irénée. C'est celui qu'adopte résolument Origène (suivi, chez les latins, par Jérôme et Ambroise) quand il commente allégoriquement Matth. 18, 19-20 : les « deux » sont la chair et l'esprit, les trois la chair, l'âme et l'esprit : l'accord, la « symphonie », entre les deux, la chair et l'esprit, n'est réalisé que si le troisième, l'âme, s'accorde avec les deux. Evagre lui-même recourt exceptionnellement, dans son traité *A Euloge*, à ce schéma, pour définir l'état « paisible », c'est-à-dire impassible, lequel est réalisé quand l'accord est établi entre le corps, l'âme et l'esprit et que cette « triade » est « unifiée ». Des développements analogues, avec flottement entre les « deux » et les « trois » et référence à la péricope de Matthieu, se lisent chez le moine Isaïe (v^e siècle).

Mais c'est surtout chez les auteurs de langue syriaque que le schéma chair, âme, esprit a servi à formuler la doctrine de l'unification. Il constitue l'armature de la doctrine des grands auteurs mystiques syriaques, du vi^e (Jean d'Apamée) aux vii^e (Isaac de Ninive) et viii^e siècle (Joseph Hazzaya, Jean de Dalyatha). Les trois termes servent à définir trois degrés de la vie spirituelle : le degré corporel, le degré psychique et le degré pneumatique ou spirituel, en lequel s'accomplit l'unification, progressivement réalisée à travers les trois étapes correspondant à ces trois degrés. Mais le troisième élément, l'esprit (*rūḥā = pneuma*), est conçu comme étant de nature ambiguë : il fait partie de l'homme, puisqu'il est en lui, mais, d'autre part, il est d'origine divine, puisqu'il est dit qu'il vient de Dieu (cf. I Cor. 2, 12) ; aussi le trouve-t-on parfois scindé en deux, si bien que l'on a un schéma à quatre termes, en

particulier chez Ephrem de Nisibe : celui-ci tantôt, empruntant à l'autre schéma, introduit l'intellect (*tar'ūtā = nous*) qu'il distingue de l'esprit, tantôt distingue entre l'esprit lui-même et l'Esprit divin, le Paraclet, symbolisé par le mystérieux personnage qui vient s'ajouter aux trois jeunes gens dans la fournaise, selon Daniel 3, 92 (*Hom. sur le jeûne*). C'est cet esprit divin, ainsi distingué de l'esprit proprement humain, qui est l'agent de l'unification ; selon une comparaison qui est familière à Ephrem et aussi au Pseudo-Macaire, dont les liens avec le milieu syriaque sont fermement établis, il agit à la façon de la présure, qui, mise dans le lait liquide, l'empêche de se répandre, lui donne consistance et fermeté : de même l'Esprit divin rassemble, « recueille », unifie l'intellect répandu, dispersé. Comment est compris cet état d'unification ? La théorie la plus élaborée de l'idéal monastique conçu comme idéal d'unification se trouve chez le Pseudo-Macaire, Philoxène de Mabboug et surtout le Pseudo-Denys l'Aréopagite, trois auteurs qui présentent, sur ce point, de réelles affinités : tous trois définissent le moine comme celui qui, fuyant toute dispersion et multiplicité, tend à réaliser en lui l'unité ; à cette condition seulement il mérite son nom : Ils sont appelés moines (*monachoi*), dit Denys (*Hiér. Eccl. VI, 1*) « à cause de leur vie sans division et une, qui les unifie dans un recueillement exclusif de tout partage, afin de les amener à l'unité déiforme et à la perfection de l'amour divin ». Le moine doit devenir « monade » pour se conformer à la Monade divine. Sur ce point, Denys est tributaire de la doctrine platonicienne de l'assimilation à Dieu, reprise déjà, avant lui, par Clément d'Alexandrie : l'homme doit devenir un pour s'assimiler à Dieu qui est un (cf. *Str. IV, 23*). Cette assimilation à Dieu est comprise aussi comme union à Dieu (les textes ne distinguent pas toujours nettement entre assimilation et union) étant entendu cependant que c'est Dieu qui unit à lui l'homme qui s'est unifié lui-même et, d'une certaine manière, le déifie (*Hiér. Eccl. II, 2*).

Il faut être devenu unifié pour s'unir à Celui qui est unique, *monachos*, terme qu'emploie déjà Plotin à propos de l'Un (*En. VI, 8, 7*). Il faut se faire d'abord solitaire pour aller vers Celui qui est seul : la célèbre formule sur laquelle s'achèvent les *Ennéades* a été reprise et commentée dans la tradition monastique de l'Orient chrétien, depuis les *Apophthegmata Patrum* jusqu'à Jean de Dalyatha, chez les Syriens, et Syméon le Nouveau Théologien, chez les Grecs. Mais uni à Dieu, devenu semblable à lui, l'homme devient, du même coup, comme Dieu lui-même, uni à tous. Ainsi argumente notamment Philoxène (cf. *Hom. 12*) : celui qui s'est rendu solitaire comme Dieu lui-même est solitaire (*iḥīdāyā = monos, monachos*) sera proche de tous, tout en étant séparé de tous, comme Dieu, tout en étant solitaire, est uni à tous ; en cela, Philoxène ne fait que développer une définition donnée par Evagre : « Moine est celui qui est séparé de tous et qui est uni à tous ». Les mystiques de langue syriaque notamment ont insisté sur cette idée que l'unification de soi aboutit non seulement à l'union à Dieu, mais aussi à l'univers entier :

« Réconcilie-toi avec toi-même, écrit Isaac de Ninive, et seront réconciliés avec toi le ciel et la terre ».

L'unification a non seulement une portée universelle, mais aussi eschatologique. Elle ne trouve son plein achèvement que dans l'eschatologie, celle qui est réalisée ici-bas n'étant qu'une sorte de prélude. L'unification eschatologique est conçue de deux manières différentes selon les auteurs. Les uns, influencés par la métaphysique de l'unité qui s'est développée dans la philosophie platonicienne et, plus encore, dans la gnose, y compris la gnose chrétianisée, ont envisagé le salut comme un rétablissement, un retour à l'unité primitive perdue. Le but à atteindre est de surmonter la dualité consécutive à la chute, afin de devenir un, ce que précisément le mot *monachos*, dans son sens le plus profond, exprime dans l'*Évangile selon Thomas*. Cette métaphysique de l'unité a marqué une lignée de penseurs chrétiens, notamment Origène et, après lui, Evagre. Ainsi, pour ce dernier, l'unification doit s'accomplir en deux temps. Il y a d'abord celle qui se réalise ici-bas, quand, grâce à l'impassibilité, l'harmonie s'établit entre les trois parties de l'âme ; mais il faut « devenir un », non seulement « sous le rapport de la vertu », mais aussi « sous le rapport de la science », ce qui se réalisera quand l'intellect aura regagné la « science essentielle », la science du Dieu Unité, pour laquelle il a été initialement créé. Il y parviendra en se dépouillant progressivement, à travers des mondes multiples, de la corporité ; l'âme elle-même est appelée à disparaître, résorbée dans l'intellect, car elle n'est autre que l'intellect lui-même dans son état présent de déchéance ; l'intellect uni à la science essentielle sera un « intellect nu ». Et quand tous les intellects auront atteint cet état de totale nudité ils formeront entre eux une seule « hénade », unie elle-même à la Monade divine.

Tout autre est la conception orthodoxe, plus conciliable avec le dogme de la résurrection de la chair, telle que l'exprime, entre autres, Ephrem dans ses *Hymnes sur le Paradis* : « De la beauté de l'âme, à la fin, le corps se revêtira, l'âme revêtira la beauté de l'intellect et celui-ci revêtira la ressemblance de la Majesté (divine). Les corps seront élevés au rang des âmes, l'âme sera élevée au rang de l'intellect et l'intellect lui-même à la hauteur de la Majesté (divine), s'approchant d'elle avec crainte et amour » (IX). L'unification s'accomplit ici selon un processus continu, l'unification eschatologique se situant dans le prolongement de celle d'ici-bas. Elle se réalise au cours, non plus, comme chez Evagre, de dépouillements, mais de « revêtements » successifs ; elle procède, non par abandon, mais par assomption, par promotion de chacune des parties du composé humain, chacune étant promue à la dignité de celle qui lui est supérieure, la plus haute l'étant jusqu'à la ressemblance de la Divinité, tout en respectant sa distance vis-à-vis de celle-ci.

Séminaire : *Les Skemmata d'Evagre et leur version syriaque*

On a fait choix, cette année-ci, pour les travaux du séminaire, d'un petit traité d'Evagre le Pontique dont le texte grec, conservé dans d'assez nombreux manuscrits sous le titre de *Skemmata* (« Réflexions »), a été édité, en 1931, par J. Muyldermans d'après le Par. Gr. 913. Composé de 62 « chapitres » (*képhalaia*, brèves sentences, d'inégale longueur), il est formé de deux parties qui sont assez différentes l'une de l'autre quant à leur contenu. Les chapitres 1-39, sous une apparente diversité, traitent principalement de la science spirituelle, celle à laquelle accède le « gnostique » : de l'impassibilité, qui en est la condition, de l'origine des concepts que reçoit l'intellect, des divers types de contemplation selon l'objet contemplé, de la forme la plus haute de la contemplation, qui consiste dans la vision lumineuse que l'intellect a de lui-même dans les moments privilégiés de « prière pure », où, étant alors dans un « état sans forme », il se voit comme « lieu de Dieu ». La deuxième partie, ch. 40-62, présente plus d'homogénéité : c'est une série de définitions et de classements des « pensées » (au sens évagrien du terme, les mauvaises pensées) sous divers aspects, selon leur nature, leur origine, leur ordre de succession.

L'authenticité évagrienne de ce petit traité ne saurait faire de doute, bien que certains manuscrits le mettent sous le nom de Nil, mais se pose la question de sa nature et de son unité. De fait, certains manuscrits (cf. C. Guillaumont dans « Sources Chrétiennes » 170, p. 155-156, 162-163, 301-302) présentent séparément les 23 derniers chapitres (40-62) et les mettent à la suite de la recension brève du grand traité d'Evagre *Sur les pensées*, dont ils continuent la numérotation. Une disposition analogue se rencontre dans les manuscrits syriaques, qui, eux, ne connaissent pas les *Skemmata* sous la forme d'un traité unique. Ainsi dans les manuscrits B.L. Add. 14 578 et Add. 12 175 — qui ont servi pour la lecture de la version syriaque de ces chapitres — ces 23 chapitres se trouvent placés à la suite de l'ouvrage *Sur les pensées*, mais sous la forme d'un petit traité distinct, pourvu d'un titre, « Sur la distinction des pensées », qui convient très bien à la nature de leur contenu.

Les 39 premiers chapitres, de leur côté, se présentent, eux aussi, dans la tradition syriaque, sous la forme d'un traité distinct, ayant le plus souvent pour titre « Chapitres de science » ; dans l'Add. 14 578, qui est l'un des principaux manuscrits syriaques d'Evagre, ils sont placés immédiatement après la version dite commune de l'important ouvrage d'Evagre intitulé précisément *Képhalaia gnostica* (KG), dont l'original grec est perdu. C'est vraisemblablement cette disposition qui explique que ces chapitres (avec un dédoublement et deux additions) ont servi à former les 42 premiers chapitres d'un pseudo-supplément de 60 chapitres qui prétend, dans le texte des KG tel que le présente le Commentaire qu'en fit, au début du VII^e siècle, Babi le Grand (édition Frankenberg, Berlin, 1912), donner les « chapitres manquants » dans

les six « centuries » qui composent cet ouvrage, lesquelles comportent seulement 90 chapitres chacune. Un supplément analogue se trouve aussi à la suite de la version arménienne des *KG* faite sur la version syriaque commune (édition Sarghisian, Venise 1907) ; il est formé des mêmes pièces que le supplément syriaque, mais, il les donne, assez curieusement, dans un ordre tout différent : les 42 premiers chapitres de celui-ci, correspondant aux ch. 1-39 des *Skemmata*, forment ici les ch. 23-54 (avec regroupement de plusieurs chapitres) ; ainsi constitué, ce supplément arménien est, lui aussi, d'origine syriaque, comme l'a démontré J. Muyldermans (*Muséon*, 134) : on trouve en effet la même ordonnance des matières dans le Vat. Syr. 509 (copie moderne d'un ancien manuscrit d'Alqosh), d'après lequel on a lu la version syriaque de ces chapitres. La version arménienne, étant faite sur la version syriaque, n'apporte évidemment rien de nouveau pour l'établissement critique du texte grec.

L'enquête menée sur la tradition du texte des *Skemmata* et de ses versions permet de conclure que le traité conservé en grec sous ce titre n'est probablement par sorti tel quel, quant à sa composition, de la plume d'Evagre. Il semble que celui-ci ait laissé deux séries de sentences indépendantes l'une de l'autre, qui, dans leur transmission ont subi des traitements différents : d'une part, dans la plupart des manuscrits grecs, elles ont été mises ensemble pour former un seul petit traité mis sous un titre qui, s'il est bien d'Evagre, couvrirait peut-être seulement la première ; d'autre part, restant séparées l'une de l'autre, elles ont été rattachées arbitrairement à d'autres ouvrages d'Evagre avec lesquels elles avaient, par les sujets traités, certaines affinités : la première (ch. 1-39) rattachée aux *KG* pour former, avec d'autres éléments venus d'ailleurs, un pseudo-supplément qui, aussi bien en syriaque qu'en arménien, est une composition purement artificielle ; la seconde (ch. 40-62) rattachée, de façon plus ou moins étroite, au livre *Sur les Pensées*, qui traite du même sujet, mais dans une forme tout à fait différente.

A. G.

PUBLICATIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

— *Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des « motivations ontologiques et protologiques » ? (La tradizione dell'enkrateia, motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982 pubblicati a cura di Ugo Bianchi, p. 83-107), Rome, 1985.*

— *Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Evagre le Pontique (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Séances de l'année 1985, p. 64-74), Paris, 1985.*

— *Henri-Charles Puech* (*Revue de l'Histoire des Religions*, tome CCIII, fasc. 1, janvier-mars 1986, p. 3-4), Paris, 1986.

— *François Daumas*. *In memoriam* (*Hommages à François Daumas*, vol. 1, p. I-VII), Montpellier, 1986.

— *Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte* (*Ibid.*, vol. 2, p. 373-380), Montpellier, 1986.

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