

School of Theology at Claremont



1001 1356325

JACQUES-É. MÉNARD

L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ





Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

NAG HAMMADI STUDIES

VOLUME II

II

WILFRIED THOMPSON
MARTIN KRÄUTZ



UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

ṢĀG HAMMADI STUDIES

EDITED BY

MARTIN KRAUSE - JAMES M. ROBINSON
FREDERIK WISSE

IN CONJUNCTION WITH

ALEXANDER BÖHLIG - JEAN DORESSE - SØREN GIVERSEN
HANS JONAS - RODOLPHE KASSER - PAHOR LABIB
GEORGE W. MACRAE - JACQUES-É. MÉNARD - TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH
WILLEM CORNELIS VAN UNNIK - R. MCL. WILSON
JAN ZANDEE

II

VOLUME EDITOR

MARTIN KRAUSE



LEIDEN
E. J. BRILL

1972

87
1475
664
m15

L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ

PAR

JACQUES-É. MÉNARD



LEIDEN
E. J. BRILL
1972

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

ISBN 90 04 03408 0

Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN BELGIUM

À MON PÈRE

A2279

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	IX
INTRODUCTION	1
I. L' <i>Évangile de Vérité</i> . État de la question	1
II. La structure et la langue originale de l' <i>Évangile de Vérité</i>	9
III. L' <i>Évangile de Vérité</i> et la connaissance du « moi »	17
IV. L' <i>Évangile de Vérité</i> , écrit valentinien	34
V. Divisions et traduction de l' <i>Évangile de Vérité</i>	38
TRADUCTION	41
COMMENTAIRE	71
BIBLIOGRAPHIE	193
TABLE ANALYTIQUE	203
TABLE DES CITATIONS	211
TABLE DES AUTEURS	226

A2279

ABRÉVIATIONS

<i>ActOr</i>	Acta Orientalia (Copenhagen)
<i>APAW</i>	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften
<i>BiOr</i>	Bibliotheca Orientalis
<i>BKT</i>	Berl(iner) Klassikertexte
<i>BZ</i>	Biblische Zeitschrift
<i>BZNW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
<i>C II, C III, C IV</i>	mss du Caire de l' <i>Apocryphon de Jean</i>
<i>CBQ</i>	The Catholic Biblical Quarterly
<i>CH</i>	Corpus Hermeticum
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>DictBiblSuppl</i>	Dictionnaire de la Bible (Supplément)
<i>ÉB</i>	Études Bibliques
<i>EphLit</i>	Ephemerides Liturgicae
<i>EvTheol</i>	Evangelische Theologie
<i>FRLANT</i>	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>GCS</i>	Griechische Christliche Schriftsteller
<i>H</i>	W.-W. HARVEY, <i>Irénée de Lyon, Adversus Haereses</i> , 2 vol., Cambridge, 1857.
<i>I Q p Hab</i>	Commentaire d'Habacuc (Qumrân)
<i>I QS</i>	Règle de la Communauté
<i>NedTheolTijd</i>	Nederlands Theologisch Tijdschrift
<i>NGG</i>	Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
<i>NorskTeolTids</i>	Norsk Teologisk Tidsskrift
<i>NT</i>	Novum Testamentum
<i>NTS</i>	New Testament Studies
<i>OLZ</i>	Orientalische Literaturzeitung
<i>Or</i>	Orientalia
<i>OS</i>	Orientalia Suecana
<i>PG</i>	Patrologia Graeca (Migne)
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>RB</i>	Revue Biblique
<i>GGG</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
<i>RHR</i>	Revue de l'Histoire des Religions
<i>RivBib</i>	Rivista Biblica
<i>RevScR</i>	Revue des Sciences Religieuses
<i>RoB</i>	Religion och Bibel
<i>SC</i>	Sources Chrésiennes
<i>SMR</i>	Studia Montis Regii
<i>SPAW</i>	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
<i>ST</i>	Studia Theologica

<i>TLZ</i>	Theologische Literaturzeitung
<i>TheolRundsch</i>	Theologische Rundschau
<i>TU</i>	Texte und Untersuchungen
<i>ThWNT(Kittel)</i>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
<i>VC</i>	Vigiliae Christianae
<i>VTh</i>	Vox Theologica
<i>ZNW</i>	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
<i>ZRGG</i>	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

INTRODUCTION

I. L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ. ÉTAT DE LA QUESTION

L'Évangile de Vérité est celui des écrits de Nag Hamadi qui a été le premier publié. Ses éditeurs l'ont identifié à l'*Evangelium Veritatis* mentionné par IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, III, 11, 9).¹ J. Leipoldt s'est refusé à accepter cette appellation, disant que l'écrit n'était pas un ouvrage sémitique et qu'en conséquence l'*incipit* ne pouvait être identifié au titre.² Mais, comme nous le verrons par la suite, l'*incipit* peut renfermer le titre, qu'il s'agisse de textes sémitiques, égyptiens ou même grecs. Contrairement à S. Giversen,³ nous verrions dans *εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας* un génitif objectif, où l'Évangile désignerait la Vérité elle-même. La « bonne nouvelle », c'est la Vérité. Nous rejoignons ici K. Grobel.⁴

Il s'agit en fait d'une méditation, sans plan bien défini,⁵ sur le Livre, lequel peut bien être l'*Evangelium Veritatis* valentinien lui-même. En effet, à rétroverser le texte copte en grec, une grande quantité de termes apparaissent qui nous laissent soupçonner, grâce à la méthode des convergences, que l'écrit est bien d'origine valentinienne. La diversité des opinions sur les origines du nouvel écrit tient à ce qu'on a peut-être voulu trop préciser sa doctrine et essayer de la rattacher à l'un ou l'autre des systèmes valentiniens. A l'exemple de la *Lettre à Flora* de PTOLÉMÉE, l'Évangile de Vérité serait plus exotérique qu'ésotérique.⁶ Comme les autres gnostiques, son auteur aurait voulu d'abord persuader avant d'instruire (TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, 1). Si le mythe de la chute de la Sophia, par exemple, n'y apparaît pas, l'œuvre de la *πλάνη* façonnant le monde (p. 17, 15 ss.) lui correspond, c'est même là ce qui est symbolisé dans le valentinisme classique par la Sophia dirigeant le Demiurge dans l'organisation du monde inférieur.⁷ Et le comput digital

¹ Cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis*, Introduction, p. XII.

² Cf. *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *TLZ*, t. 82 (1957), col. 825-834.

³ Cf. *Sandhedens Evangelium*, p. 43.

⁴ Cf. *The Gospel of Truth*, p. 20, 33.

⁵ Cf. E. HAENCHEN, *Literatur zum Codex Jung*, dans *Theol Rundsch*, t. 30 (1964), p. 73.

⁶ Cf. H. JONAS, dans *Gnomon*, t. 32 (1960), p. 330.

⁷ Cf. K. GROBEL, *op. citat.*, p. 24.

sur les quatre-vingt-dix-neuf brebis et la centième, qui était perdue et qui passe maintenant de la gauche à la droite (p. 31, 35-32, 30), se rapproche de celui des Marcosiens (IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2). Si la droite désigne dans cette secte valentinienne les psychiques, et la gauche, les hyliques,¹ c'est que les psychiques ne font que refléter à leur manière la perfection ordinairement exprimée par la droite. Ce qui est souligné avant tout dans le passage de l'*Évangile de Vérité*. c'est un retour de la multiplicité à l'Unité, c'est-à-dire de la Déficience au Plérôme. Le thème est d'ailleurs central dans le nouvel écrit.

Ouvrage gnostique et valentinien, l'*Évangile de Vérité* est à distinguer d'ouvrages judéo-chrétiens comme les *Odes de Salomon*, par exemple, où la connaissance du « moi » est à peu près inexistante. Je l'ai démontré ailleurs contre H.-M. Schenke,² dont le récent compte-rendu, paru dans la *Theologische Literaturzeitung* (1970), de ma rétroversion grecque de l'*Évangile de Vérité*, publiée chez Letouzey & Ané, Paris, 1962, ne m'a pas convaincu.

Un autre problème qui s'est posé est celui de savoir si on a affaire dans l'*Évangile de Vérité* à un hymne, à une homélie sacramentelle. C'était la mode, il y a quelques années, de toujours retrouver des pièces liturgiques dans les textes anciens. E. Segelberg croit que c'est ici le cas.³ Si l'*Évangile selon Philippe*, par exemple, reflète vraiment une théologie sacramentaire valentinienne,⁴ nous ne pensons pas qu'il en soit de même pour l'*Évangile de Vérité*. Il est vrai que ce dernier revient fréquemment sur l'imposition du Nom, éventuellement concédé lors d'une cérémonie baptismale. Vu qu'un des thèmes fondamentaux de l'écrit est la connaissance de soi, le « nom » à la p. 21, 26, par exemple, est avant tout le *κύριον ὄνομα*, qui est dans le stoïcisme *τὸ τῆν ἰδίαν οὐσίαν σημαίνον*. La confirmation de la p. 19, 30 est la confirmation, l'établissement dans la Vérité, et si l'on peut y retracer l'influence d'un milieu syriaque, il s'agit alors d'un jeu de mots sur *ix* (« confirmer ») et

¹ Cf. H.-M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin, 1959, p. 21.

² Cf. *L'Évangile de Vérité*. Rétroversion grecque et commentaire, Paris, 1962; J.-H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon — Not Gnostic*, dans *CBQ*, t. 31 (1969), p. 357-369

³ Cf. *Evangelium Veritatis*. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon, dans *OS*, t. 8(1959), p. 3-42; H.-L. JANSEN, *Spuren sakramentaler Handlungen im Evangelium Veritatis*, dans *Act Or*, t. 28 (1964/1965), p. 215-219.

⁴ Cf. E. SEGELBERG, *The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System*, dans *Numen*, t. 7 (1960), p. 189-200; H.-G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn, 1969.

ⲛⲓⲓⲉ (« Vérité »).¹ L'onction de la p. 36, 13 ss. n'est pas non plus nécessairement une allusion à un rite de confirmation, puisque ces lignes font appel surtout à la coutume de l'Antiquité de sceller les outres au moyen d'argile ou de résine.² Et même si ce passage constituait une allusion à la confirmation avec un rapprochement des termes : *χρῖσμα* et *χριστός*, il est difficile d'étendre ces conclusions à tout l'écrit et faire de celui-ci une homélie baptismale.

Un dernier problème, d'abord soulevé par W.-C. van Unnik³ et plus récemment encore par K.-H. Schelkle,⁴ c'est celui des relations de l'*Évangile de Vérité* avec les écrits canoniques. Compte tenu de sa haute antiquité (son original grec pourrait remonter, s'il est de la main de Valentin lui-même, à 150, ou. à tout le moins, aux années 180, l'âge d'or du valentinisme) et compte tenu du fait qu'il cite et l'*Apocalypse* et l'*Épître aux Hébreux*, le nouvel Évangile gnostique semble supposer que ces deux écrits appartenaient déjà à un canon néotestamentaire commun. Or, l'opinion générale jusqu'ici acceptée voulait qu'en Occident on ait été opposé à cette époque à l'introduction de l'*Épître aux Hébreux* parmi les écrits canoniques, tandis qu'en Orient c'est à l'introduction de l'*Apocalypse* qu'on se serait heurté. Le nouvel écrit gnostique contraint à reviser ces vues sur le Canon primitif du N.T. D'autant que les thèmes et les citations explicites y varient selon les écrits canoniques, entre autres, le IVème Évangile et les Épîtres pauliniennes.

Voici comment on peut concevoir les rapports du nouvel Évangile et du N.T. :

- | | |
|-----------------------|--|
| p. 16, 31 | = I Cor., 13, 6 : la joie. |
| p. 17, 1 ; 22, 17 ss. | = Act., 17, 30 ; I Cor., 15, 34 ; <i>Éphés.</i> , 4, 17 ss. ; I Pierre, 1, 14 : l'ignorance, thème commun de la littérature de l'époque. |
| p. 17, 3 | = Col., 1, 59 : ἐλπίς. |
| p. 17, 3-4 | = Matth., 7, 7 ; <i>Héb.</i> , 11, 6 : la recherche et la découverte. |
| p. 17, 14 | = <i>Éphés.</i> , 4, 14 ; I Jn, 1, 5-7.8 ; 2, 11.21.26 ; |

¹ Cf. J.-É. MÉNARD, *Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 262.

² Cf. E. HAENCHEN, *art. citat.*, dans *TheolRundsch*, t. 30 (1964), p. 81.

³ Cf. *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, dans *The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 81-129.

⁴ Cf. *Das Evangelium Veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis*, dans *BZ*, N.F., t. 5 (1961), p. 90-91. Les conclusions de S. GIVERSEN, *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, dans *ST*, t. 13 (1959), p. 87-96, sont négatives.

- 3, 7 : thème de la *πλάνη* entendue en un sens plus moral que métaphysique, cf. J.-É. MÉNARD, *La πλάνη dans l'Évangile de Vérité*, dans *SMR*, t. 7 (1964), p. 3-36.
- p. 18, 7 ss. = *Jn*, 16, 3 : *la connaissance du Père.*
- p. 18, 14 = *Lc*, 1, 78 : *σπλάγχνα ἐλέους.*
- p. 18, 15 = *Éphés.*, 3,3-4.9 : *τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου*; 6,19 : *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*; *Col.*, 1, 26 : *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον.*
- p. 18, 17 = *I Cor.*, 4, 5; *II Tim.*, 1, 10; *Jn*, 1, 5; 8, 12; 12, 35.46; *I Jn*, 2, 9.11 : *φωτίζειν.*
- p. 18, 19-20 = *Jn*, 14, 6 : *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*; *Mc*, 12, 14.
- p. 18, 24 = *Col.*, 2, 14 : *προσηλοῦν*; *Act.*, 5, 30; 10, 39 : *le bois.*
- p. 18, 34-35 = *I Cor.*, -8, 6; *Éphés.*, 4, 6; *Col.*, 1, 17 : *tout vient de Dieu.*
- p. 19, 12-17 = *I Tim.*, 2, 4; *Héb.*, 8, 11 : *le désir que tous les hommes parviennent à la connaissance de Dieu.*
- p. 19, 19-20 = *Lc*, 2, 46-49 : *Jésus enseignant dans une « école » (Temple, Synagogue).*
- p. 19, 23 = *Matth.*, 16, 1; 19, 3; 22, 18.35; *Mc*, 8, 11 : *πειράζειν* : thème des ennemis de Jésus qui l'éprouvent.
- p. 19, 24 = *Rom.*, 1, 21 s.; *I Cor.*, 1, 27 : *la confusion des sages, ἵνα καταισχύνη τοὺς σοφοὺς* (thème propre au kérygme judéo-hellénistique).
- p. 19, 25 = *Jn*, 7, 7; 15, 18 : *μισεῖν*. Le contexte dans l'*Évangile de Vérité* est plus nettement sapientiel.
- p. 19, 27 ss. = *Matth.*, 11, 25; *Lc.*, 10, 21 : *la révélation aux enfants.*
- p. 19, 32-34 = *Rom.*, 8, 30; *I Cor.*, 8, 2-3; 13, 12; *Gal.*, 4, 9 : *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*; *οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν*. Manifeste influence paulinienne jusque dans les mots.

- p. 19, 35-36; 20, 5 = *Phil.*, 4, 3; *Apoc.*, 3, 5; 5, 2-4; 13, 8; 17, 8; 20, 12.15; 21, 27 : *le Livre; le Livre qui est pris; être inscrit au Livre de Vie.*
- p. 20, 1-2 = *Éphés.*, 1, 4 : *πρὸ καταβολῆς κόσμου.*
- p. 20, 10 = *Héb.*, 2, 17 : *ἐλεήμων καὶ πιστός; 3, 2 : πιστός; Apoc.*, 19, 11 : *πιστός καὶ ἀληθινός.*
- p. 20, 15-16 = *Mc*, 14, 24; *Héb.*, 9, 15 : *διαθήκη.*
- p. 20, 24 = *II Cor.*, 5, 3; *Éphés.*, 6, 14 : *le vêtement.*
- p. 20, 25-27 = *Act.*, 2, 23 : *προσπήξαντες; 5, 30; 10, 40 : κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου; Héb.*, 11, 23 : *χειρόγραφον.*
- p. 20, 29-34.37 = *I Cor.*, 15, 53-54; *II Cor.*, 5, 2-4 : *la corrip-tibilité revêt l'incorruptibilité; Phil.*, 2, 8 : *l'humiliation jusqu'à la mort, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου.*
- p. 21, 25 ss. = *Is.*, 43, 1; 45, 3; *Jn*, 10, 3; *Rom.*, 8, 30; *II Thess.*, 2, 13 : *imposition du nom à ceux qui sont prédestinés.*
- p. 21, 33-34; 22, 21-22 = *Jn*, 10, 3-4 : *appel du berger qui précède ses brebis.*
- p. 22, 3-4 = *Jn*, 3, 31; 8, 23 : *être d'en haut.*
- p. 22, 7 = *Éphés.*, 4, 8-10; *Apoc.*, 4, 1; 11, 12 : *montée dans les sphères supérieures.*
- p. 22, 9-11 = *Jn*, 7, 17; *Rom.*, 9, 11; *I Thess.*, 5, 24 : *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ καλοῦντος; II Cor.*, 5, 9 : *φιλουτιμούμεθα εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι; aussi Rom.*, 8, 8; *I Thess.*, 2, 15; 4, 1.
- p. 22, 12 = *Apoc.*, 2, 17; 3, 12; 19, 12 : *le nom du Christ.*
- p. 22, 25 = *Rom.*, 11, 33; *I Cor.*, 2, 10; *Éphés.*, 3, 18 : *βάθος.*
- p. 22, 36 = *Act.*, 28, 24 : *πείθειν.*
- p. 23, 18 = *Phil.*, 2, 6; *Héb.*, 1, 3 : *la μορφή du Père.*
- p. 23, 23.26 = *Rom.*, 2, 7 : *la τιμή unie à la δόξα.*
- p. 24, 10-12 = *Jn*, 1, 18; *I Cor.*, 2, 10 : *explication du Père par le Fils et l'Esprit-Saint.*
- p. 24, 20-24 = *I Cor.*, 7, 31 : *la forme du monde; Mc*, 10, 45; *Phil.*, 2, 7-8 : *l'asservissement.*
- p. 25, 1 ss. = *I Cor.*, 13, 10 : *l'eschatologie.*

- p. 25, 15-19 = I Cor., 15, 54; II Cor., 5, 4 : *l'engloutissement de la mort dans la vie.*
- p. 25, 22-23.28 ss. = Rom., 9, 20-24; II Tim., 2, 20-21; Hébr., 3, 6 : *image des vases et de la maison.*
- p. 25, 23-25 = Jn, 17, 23 : *unité de Jésus et des justes, unité du Père et du Fils, unité dans le rassemblement.*
- p. 25, 35-36 = Jn, 3, 19 : *αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις.*
- p. 26, 2-3 = Hébr., 4, 12; Apoc., 2, 12.16; 19, 15 : *l'épée à deux tranchants appliquée à la Parole-jugement.*
- p. 26, 8 = Jn, 1, 4 : *l'incarnation dans la σάρξ, et non dans le σῶμα.*
- p. 26, 33-36 = Act., 2, 4 : *le don des langues.*
- p. 27, 8 = Jn, 1, 18 : *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*
- p. 27, 12 = Rom., 11, 36 : *le monde (spirituel) est sorti du Père.*
- p. 27, 24-25 = Matth., 5, 48; I Jn, 3, 20 : *le Père est parfait; Il connaît tout.*
- p. 27, 30-31 = I Cor., 15, 45 : *le deuxième Adam dispense la vie authentique, la vie spirituelle.*
- p. 29, 26-27 = Rom., 13, 11 : *ἐγείρεσθαι* (terme commun à la littérature profane et religieuse).
- p. 30, 15-16 = Matth., 9, 27 ss.; Jn, 9, 21; 11, 37 : *οὐτὸς ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ.*
- p. 30, 26 = Phil., 3, 10 : *connaître le Christ-connaître la gnose.*
- p. 30, 27-31 = Lc, 24, 36 ss.; Jn, 6, 52-58; I Pierre, 2, 3; I Jn, 1, 1 : *apparition du Sauveur; le goûter, le toucher.*
- p. 30, 31 = Matth., 3, 17; 17, 5 : *υἱὸς ὁ ἀγαπητός; II Pierre, 1, 17.*
- p. 30, 33 = Jn, 4, 25 : *la révélation du Christ est celle de l'Esprit-Saint* (christologie pneumatique).
- p. 30, 34 = Jn, 20, 22 : *Jésus insuffle la Sagesse.*
- p. 30, 36 = Jn, 4, 34; 6, 38-40 : *accomplir la volonté du Père.*
- p. 31, 2 = Phil., 2, 7 : *ὁμοίωμα.*
- p. 31,4-9 = I Tim., 3, 16; I Jn, 4, 2; II Jn, 7 : *anti-docétisme (?)*.

- p. 31, 9-10 = I Cor., 14, 1 ss. : λαλεῖν.
- p. 31,10 = Apoc., 3, 12; 21, 1.2 : nouvelle Jérusalem, nouvelle terre.
- p. 31, 35 ss. = Matth., 18, 12-14; Lc, 15, 4-7 : épisode de la brebis perdue.
- p. 32,3-4 = Matth., 18, 13 : ἐχάρη εὐρών.
- p. 32, 18-26 = Matth., 12, 11 s.; Jn, 5, 1 ss.; 10, 7 ss. : la brebis perdue; Jn, 10, 28.
- p. 32, 23-25 = Hébr., 4, 9-10 : repos du Sabbat.
- p. 33, 15 s. = Matth., 6, 19.20; Mc, 9, 48; Lc, 12, 33 : les mites et les vers.
- p. 33, 22-23 = Rom., 9, 32.33; 14, 13.20; I Cor., 8, 9 : l'idée de scandale ou de blâme : προσκόμμα.
- p. 33, 24-30 = Matth., 12, 34-35 : les bonnes œuvres.
- p. 33, 38 = Matth., 12, 33b; Lc, 6, 44a : on reconnaît l'arbre à ses fruits.
- p. 36, 14-17 = Act., 10, 38; II Cor., 1, 21; I Jn, 2, 20.27 : thème de l'onction identifiée à la science en I Jn et dans l'Évangile selon Philippe.
- p. 37, 21-24 = Matth., 10, 29 : ἄνευ τοῦ πατρὸς.
- p. 37, 24-25 = Rom., 11, 33 : ἀνεξιχνίαστος, volonté incompréhensible.
- p. 38, 10-11 = Lc, 3, 22; Jn, 17, 12; Act., 13, 33; Phil., 2, 9; Hébr., 1, 5; 5, 5 : engendrement du Fils et imposition du Nom.
- p. 38, 36-37 = Apoc., 14, 1; 20, 4 : le Nom qui est sur le front des élus.
- p. 39, 17 = Apoc., 19, 12 : le Nom qu'il (le Père ou le Verbe) est seul à connaître.
- p. 42, 3 = Rom., 3, 23 : ὑστερεῖν τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.
- p. 42, 19-20 = Matth., 13, 50; Apoc., 21, 4 : gémissements et grincements de dents dans l'Hadès.
- p. 42, 21 ss. = Apoc., 21, 4 : absence de gémissements chez les élus.
- p. 42, 26-28 = Jn, 14, 10-11; 17, 22 : le Fils et le Père sont l'un dans l'autre, le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils. Dans l'Évangile de Vérité, le Père est dans les élus et ils sont dans le Père.
- p. 42, 36-37 = Matth., 16, 26 : perdre son âme. L'âme est

cependant entendue au sens d'Âme universelle du Tout.

p. 43, 6-7

= *Rom.*, 5, 5 : ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδιαῖς ἡμῶν.

p. 43, 9-19

= *I Jn*, 3, 9 : σπέρμα τοῦ θεοῦ.

Ce tableau laisse voir combien profonde est l'influence paulinienne sur l'*Évangile de Vérité*. La réciprocité de la connaissance de Dieu et des élus (p. 19, 32-34 ; *Rom.*, 8, 30 ; *I Cor.*, 8, 2-3 ; 13, 12 ; *Gal.*, 4, 9) est une doctrine typiquement paulinienne. La citation de ces textes dans l'*Évangile de Vérité* est presque explicite, comme c'est aussi le cas, par exemple, à la p. 18, 15, d'*Éphés.*, 3,3-4.9 ; 6, 19 ; *Col.*, 1, 26, et, à la p. 20, 29, de *Phil.*, 2, 8. La citation de la p. 22, 11 : εὐάρεστος αὐτῷ εἶναι (*II Cor.*, 5, 9) est même littérale. Mais tout aussi littéraux sont les emprunts à *Héb.* et à *Apoc.* des p. 19, 35-36 ; 20, 5 et 20, 10 ou, encore, ceux de la p. 26, 2-3 sur l'épée à deux tranchants appliquée à la Parole-jugement. L'auteur connaît également des expressions néotestamentaires, telle que *πειράζειν* pour décrire l'opposition des Pharisiens à l'égard de Jésus (p. 19, 23), comme il est au courant de certains épisodes, entre autres, celui de la brebis perdue (p. 31, 35 ss.) ; on retrouve chez lui le *χαίρειν* et le *εὐρεῖν* de *Matth.*, 18, 13, et il mentionne l'appel du berger qui précède les brebis de *Jn*, 10, 3-4 (p. 21, 33-34 ; 22, 21-22). Il cite textuellement *Jn*, 3, 19 (p. 25, 35-36) ou *Jn*, 11, 37 (p. 30, 15-16).

Mais ce qui est étonnant, surtout de la part d'un auteur valentinien, c'est qu'il ne cite pas davantage le quatrième Évangile. Le genre homilétique de son ouvrage lui fait sans doute aligner des citations ou des thèmes empruntés à des contextes différents. Comme nous le verrons dans le commentaire de la p. 20, 25 ss., par exemple, l'écrit se perd parfois dans des méditations atemporelles. Néanmoins, la cause de ce silence nous paraît plus profonde.¹ L'original grec de l'*Évangile de Vérité* peut dater des environs de 150. Le Canon du N.T. était à peu près fixé à l'époque. Est-ce à dire que, dans les milieux alexandrins, le IVème Évangile n'y était pas encore connu sous sa forme actuelle ? Nous pensons plutôt que l'*Évangile de Vérité* ressemble au Papyrus Egerton 2, où traditions orales et tradition écrite s'entrecroisent.² Sem-

¹ Cf. R. CHRISTENSEN, *John's Christology and the Gospel of Truth*, dans *Gordon Review*, t. 10 (1966), p. 23-31. Bien des termes christologiques du nouvel Évangile sont empruntés au quatrième Évangile : Logos, Fils, Vérité. Mais cette ressemblance du langage n'est pas celle de la pensée.

² Cf. J. JEREMIAS, *Unbekanntes Evangelium mit johanneischen Einschlägen* (Pap. Egerton 2), dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I³, p. 58-61.

blable rapprochement militerait en faveur de la haute antiquité de l'écrit gnostique.

II. LA STRUCTURE ET LA LANGUE ORIGINALE DE L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ

Un des mystères les plus obscurs qui enveloppent l'*Évangile de Vérité* est celui de sa structure ou de sa composition et de sa langue. G. Fecht¹ s'est basé sur une métrique égyptienne apparentée à celle de maints écrits hiéroglyphiques pour diviser l'écrit gnostique en plusieurs strophes. Il soutient que l'ouvrage fut directement écrit en copte, encore que son auteur ait pu l'écrire en même temps en grec, le grec étant à l'époque langue courante en Égypte.

La première partie de l'*Évangile de Vérité*, la seule étudiée par Fecht, traite de la Rédemption grâce à la découverte par le Tout, jusqu'ici séparé du Père, de cette connaissance surnaturelle transmise par le Christ dans son enseignement et dans sa mort sur la Croix. Cette première partie comprend cent vingt versets et quinze strophes.

Un premier chapitre de cette partie est consacré aux relations du Père et du Tout : à l'ignorance succède maintenant une connaissance mutuelle. Ce chapitre comprend quatre strophes et trente versets. La première strophe de huit versets (p. 16, 31-17, 4) exalte le salut opéré par la découverte du Père. La deuxième strophe de sept versets (p. 17, 5-21) raconte l'origine de la *πλάνη* : cette dernière vient de l'ignorance du Tout qui, par contrecoup, a besoin d'une révélation. La troisième strophe de huit versets (p. 17, 21-36) rejette la possibilité d'une relation du Père avec la matière ; elle expose au contraire les conséquences du combat de l'homme aux prises avec la *πλάνη*. A la quatrième strophe (p. 17, 36-18, 11) le Père est mis en rapport avec l'Oubli, d'une part, et avec la Connaissance, d'autre part. Cette Connaissance a son origine en Lui et elle doit détruire l'Oubli. Cette strophe comprend sept versets.

Le deuxième chapitre traite de Jésus, qui n'est pas encore identifié au Livre. Révélateur et maître, Jésus aide d'abord par sa crucifixion, et en tant que fruit du Père, à faire la découverte de ce dernier : il exprime Sa volonté et il est le symbole de la perfection à obtenir par la connaissance qui conduit à la conversion. Il a pourtant échoué devant les sages de cette terre. Trente versets et quatre strophes composent ce

¹ Cf. *Der erste « Teil » des sogenannten Evangelium Veritatis* (S. 16, 31-22, 20), I : Kapitel⁴ 1, Str. I-III ; II : Kapitel⁴ 1, Str. IV-Kapitel⁴ 2, Str. VII ; III : Kapitel⁴ 2, Str. VIII-Kapitel⁴ 3, Str. IX, dans *Or*, t. 30-32 (1961-1963), p. 371-390 ; 85-119 ; 298-335.

chapitre. Sa première strophe (ou Vème strophe de tout l'ensemble), — elle comporte six versets (p. 18, 11-21) —, présente Jésus, le Christ, mystère secret, qui révèle l'Évangile de celui qu'on recherche; il est la première forme de la connaissance du Père, avec laquelle il est identifié. La sixième strophe de huit versets (p. 18, 21-35) expose le premier aspect de la mort de Jésus en croix; le Christ est comparé au fruit de la connaissance du Père dont les hommes doivent manger, s'ils veulent être réunis à ce dernier. La septième strophe (huit versets, p. 18, 36-19, 10) justifie l'attitude du Père de garder pour lui-même la plénitude; elle explique le but de cette réserve. A la huitième strophe (huit versets, p. 19, 10-27), Jésus vient dans le monde comme maître de la connaissance du Père, il ne réussit pas à convaincre les sages.

Le troisième chapitre identifie cette fois Jésus au Livre. C'est grâce à la révélation du Livre que l'enseignement est dispensé aux enfants prédestinés à la connaissance. L'auteur présente le deuxième aspect de la crucifixion du Christ : le Livre est une disposition du Père attachée à la croix, et Jésus est le maître de la connaissance et de la perfection pour les prédestinés. Ce chapitre comprend trente-cinq versets et quatre strophes. La première de ces strophes, la dernière de l'analyse de Fecht et la neuvième de tout l'ensemble (neuf versets, p. 19, 27-20, 6), décrit la venue de Jésus, lequel est l'enseignement prodigué aux enfants prédestinés à la science et à la révélation du Livre dans leurs cœurs.

L'hypothèse de Fecht est ingénieuse. Un de ses mérites est de laisser clairement entendre, par exemple, que l'auteur de l'*Évangile de Vérité* passe d'une interprétation orthodoxe et temporelle de la Croix (p. 18, 24) à une interprétation gnostique et atemporelle (p. 20, 6.25-34), c'est-à-dire du Jésus de la Passion au Livre, disposition du Père attachée à cette croix. La première interprétation refléterait une couche rédactionnelle primitive de l'écrit.¹ Ce dernier pourrait toutefois ne vouloir révé-

¹ Cf. ID., *l.c.*, t. 32 (1963), p. 316-320. Fecht s'oppose ainsi à l'opinion de W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, dans *The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 79 ss.; R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, Londres, 1958, p. 163; P. WEIGANDT, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Diss. Heidelberg, 1961, I, p. 93; H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*², Boston, 1963, p. 78, note 29; R. McL. WILSON, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968, p. 89-92, pour lesquels l'auteur de l'*Évangile de Vérité* n'est pas encore complètement passé au gnosticisme. La p. 31, 4 ss. semble bien manifester pourtant un docétisme évident (avec S. GIVERSEN, *Sandhedens Evangelium*, p. 66, 106; B. GÄRTNER, *Evangelium Veritatis och Nya Testamentet*, dans *RoB*, t. 17 [1959], p. 63; H. RINGGRÉN, *Evangelium Veritatis och den valentinianska gnosis*, *ibid.*, t. 17 [1959], p. 48; F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son*

ler que lentement à ses lecteurs sa véritable interprétation de la Croix. En passant d'une strophe à l'autre, on se rend également compte que l'une appelle l'autre, qu'elles se complètent et s'expliquent mutuellement selon une logique qui progresse sans cesse. Ainsi les strophes VI et VII se terminent par le même verset et font ressortir les oppositions qui existent entre la connaissance et la *πλάνη*, à moins que ces versets de la fin ne soient que des doublets. La métrique des strophes est la même à l'intérieur d'un chapitre, mais différente d'un chapitre à l'autre.

Tout intéressante que soit l'hypothèse de Fecht pour une meilleure compréhension de la structure de l'*Évangile de Vérité*, elle l'est moins pour les détails de la phrase, précisément parce qu'elle prétend que le nouvel écrit a été directement composé dans une langue copte qui se ressent de la métrique égyptienne. S'il existe, par exemple, un jeu de mots entre *σωτηρ* et *σωτε* à la p. 16, 37-39, ce jeu de mots peut être dû tout aussi bien à une influence grecque¹ qu'à une influence égyptienne² ou syriaque³. Quant au titre de l'écrit, Fecht commet la faute de l'identifier à l'*Evangelium Veritatis* connu d'Irénée : le titre des ouvrages égyptiens, dit-il, est inclu dans l'*incipit*.⁴ Mais le phénomène est vrai également des écrits sémitiques comme de certains écrits grecs. Phocylide, Démodikos, Hécatée de Milet, Hérodote, Antiochos de Syracuse, Thucydide confondent le titre et l'*incipit* de leurs textes. A l'époque impériale, il en est de même de l'*Apocalypse* et du Stoïcien Hiéroklès qui, appartenant aux Ier et IIème siècles, sont presque contemporains de l'original perdu de l'*Évangile de Vérité*. Nous avons

Évangile dans l'Église ancienne [ÉB], I, Paris, 1959, p. 119; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961, p. 142 s.; H. RINGGREN, *The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism*, dans *VTh*, t. 18 [1964], p. 51-65; contre G. QUISPÉL, *Neue Funde zur valentinianischen Gnosis*, dans *ZRGG*, t. 6 [1954], p. 294; J. LEIPOLDT, dans *TLZ*, t. 82 [1957], col. 832; K. GROBEL, *The Gospel of Truth*, p. 22, 123; H. JONAS, *l.c.*, p. 196, note 28, qui n'admettent qu'un docétisme mitigé dans le nouvel écrit gnostique; surtout contre H.-M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, p. 27, 46; P. WEIGANDT, *l.c.*, p. 93, 153, qui pensent que la doctrine du nouvel Évangile est antidocétiste, et, enfin, contre S. ARAI, *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leyde, 1964. Pour Arai, la christologie de l'écrit gnostique, tout en présentant certains traits gnostiques, n'est ni gnostique ni docétiste, mais pneumatique, cf. J.-É. MÉNARD, dans *NT*, t. 7 [1965], p. 332-334).

¹ Cf. A. BÖHLIG, *Zur Ursprache des Evangelium Veritatis*, dans *Le Muséon*, t. 79 (1966), p. 329; GROBEL pense que le jeu de mots est uniquement copte, cf. *l.c.*, p. 37.

² Cf. G. FECHT, dans *Or*, t. 30 (1961), p. 380.

³ Cf. P. NAGEL, *Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht*, dans *OLZ*, t. 61 (1966), col. 10.

⁴ Cf. G. FECHT, *l.c.*, p. 383.

de Hiéroklès un papyrus (Pap. de Berlin 9780) qui a pour titre : *Ἱεροκλέους ἠθικὴ στοιχειώσις* et pour *incipit* : *τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι* (éd. H. VON ARNIM, dans *BKT*, IV, Berlin, 1906, p. 7).¹ De plus, l'*Évangile de Vérité* a le sens grec d'*εὐαγγέλιον*, c'est-à-dire « bonne nouvelle »,² tout comme la tournure de la comparaison de la p. 19, 10-18 suppose un original grec.³

Les conclusions générales de Fecht, de l'aveu même de leur auteur,⁴ pourraient être encore valables, si l'ouvrage était d'origine syriaque, par exemple.⁵ Les cultures égyptiennes et syriaques avaient beaucoup en commun. La structure de l'*Évangile de Vérité*, comme sa phraséologie, pourrait donc être syriaque. Telle est la théorie de P. Nagel.

Certaines conjectures de ce savant allemand sont très suggestives. A la p. 16, 37-39, **σωτηρ** et **σωτε** peuvent bien être une traduction plus ou moins heureuse de l'expression syriaque ; **ܣܘܬܝܪܐ**,⁶ **ܣܘܬܝܐ**, mais, comme le montre Böhlig,⁷ le jeu de mots a de grosses chances d'être grec : *σωτήρ* - *σωτηρία*. Il y a également un jeu de mots à la p. 36, 13 ss. sur le Christ et *χρῖσμα* ; cette dernière expression est rendue en copte par **τῶϛϛ**, alors que les textes coptes retranscrivent facilement le terme grec *χρῖσμα*. Nagel pense que le jeu de mots s'explique encore par un recours au syriaque : **ܣܘܬܝܐ** - **ܣܘܬܝܐ**.⁸ Nous dirions alors que l'influence ne peut être qu'indirecte, puisque c'est à Antioche que les fidèles du Christ étaient déjà appelés « chrétiens », vraisemblablement parce qu'ils avaient reçu l'onction. L'appellation était donc un bien commun des diverses chrétientés.

Mais là où les suggestions de Nagel deviennent intéressantes, c'est à propos du **μαεϊτ** copte qui désigne dans l'*Évangile de Vérité* (p. 27, 23 ss. ; 28, 11 s. ; 42, 8 s. et surtout p. 22, 26-27) non pas tellement « chemin » qu'« espace » (*τόπος*, *διάστημα*, *χώρα*). Or, le terme copte n'a ce sens qu'en bohaïrique (rarement employé dans les textes de

¹ Cf. B. HEMMERDINGER, dans *RHR*, t. 165 (1964), p. 94-95 ; J. MUNCK, *Evangelium Veritatis and Greek Usage as to Book Titles*, dans *ST*, t. 17 (1963), p. 133-138 : ces titres étaient employés comme moyens d'identifier un livre ou une homélie sans titre, aussi l'*incipit* servait-il de titre !

² Cf. G. FECHT, *l.c.*, dans *Or*, t. 32 (1963), p. 299, 306.

³ Cf. W.-C. TILL, *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *ZNW*, t. 50 (1959), p. 170, note 9 ; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, p. 36.

⁴ Cf. *l.c.*, *ibid.*, t. 30 (1961), p. 374, note 2.

⁵ Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 14-15.

⁶ Cf. *Id.*, *ibid.*, col. 10.

⁷ Cf. *l.c.*, p. 329.

⁸ Cf. *l.c.*, col. 10.

Nag Hamadi) et une fois en sahidique; il signifie ordinairement « chemin ». Et, contrairement à Böhlig,¹ nous serions bien étonné, si aux p. 20, 22.34 ss.; 25, 10; 26, 16 il s'agissait de « chemin », tant l'*Évangile de Vérité* revient sans cesse sur l'opposition entre le Père et les espaces du Tout qui ne le connaissent pas encore ou sur la réunion des émanations au Père. En syriaque ܠܝܘܢ signifie précisément aussi bien « espace » que « chemin ». ² Le copte reflète ici à tout le moins une pensée syriaque. Il en va de même du macarisme de la p. 30,13 ss., lequel ne se rend jamais par οὐπετῆναοὔγ (« heureux »); il est la traduction de l'expression syriaque ܠܠܘܢܘܬܐ, qui est courante dans les macarismes (*Odes de Salomon*, IX, 8; XI, 18).³ C'est aussi le cas de ΜΝΤΤΑΙΡΕΝ (« appellation ») (p. 39,5) qui n'existe pas en grec.⁴ Il correspond au syriaque ܠܠܘܢܘܬܐ.⁵

Toutefois, nous ne pouvons suivre davantage Nagel sur son terrain. Comme le fait remarquer Böhlig, ⁶ l'ordre phraséologique (préposition, suffixe, génitif de liaison et nom) se retrouve aussi bien en copte qu'en syriaque. De plus, dans son explication de la p. 17, 1-3, Nagel laisse bien entendre qu'« Évangile » peut être une désignation de l'écrit, tout comme il peut en signifier le contenu, d'où son jeu de mots syriaque un peu *far-fetched* entre « Évangile » et « espoir », ⁷ alors qu'εὐαγγέλιον a avant tout le sens dans l'*Évangile de Vérité* de « bonne nouvelle ». Le titre lui-même n'est pas nécessairement « Évangile de Vérité », comme nous l'abons vu; ⁸ on peut tout aussi bien dire : l'« Évangile qui est la Vérité » que « la Vérité qui est l'Évangile ». ⁹ A la p. 16, 34, l'έν τῇ δυνάμει est parfaitement hellénistique (*Lc*, 4, 14) et le β^e sémitique était à l'époque très répandu.¹⁰ Pour Nagel, le στηρίζειν de la p. 19, 30 ss. serait à rapprocher du syriaque ܣܬܪܝܥܝܢ.¹¹ K. Rudolph a montré que la forme pa⁴el du verbe ܣܬܪܝܥܝܢ (« être debout » ou « consolider ») et ܠܠܘܢܘܬܐ

¹ Cf. *l.c.*, p. 328. Böhlig aurait pu citer *Ir.*, *Adv. Haer.*, I, 15, 5 : I, 154, 16-17 (Harvey) : πάντα χωροῦντα πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα, cf. J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 123.

² Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 9.

³ Cf. *Id.*, *ibid.*, col. 8.

⁴ Cf. J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 76.

⁵ Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 12.

⁶ Cf. *l.c.*, p. 320-321; P. NAGEL, *l.c.*, col. 8, 13.

⁷ Cf. *l.c.*, col. 10-11.

⁸ Cf. p. 1.

⁹ Cf. J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 87; *Id.* *La « Connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 1.

¹⁰ Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 9; A. BÖHLIG, *l.c.*, p. 321, note 29 et p. 322.

¹¹ Cf. *l.c.*, col. 9.

(« confirmation ») peuvent avoir un sens baptismal.¹ Ce n'est pas alors à $\chi\alpha\omicron$ qu'il faut faire appel en ce cas, mais à la Vérité ($\kappa\iota\iota\iota\epsilon$), en qui les gnostiques sont consolidés ($\iota\epsilon$).² Si l'origine syriaque du jeu de mots est évidente, elle ne constitue pas pour autant un indice que les textes de Nag Hamadi sont des homélies liturgiques accompagnant une cérémonie de baptême ou de confirmation ; ils ne veulent témoigner que d'un fait, à savoir que les parfaits sont confirmés dans la Vérité. Nous nous séparons sur ce point de Böhlig.³ Ce n'est pas parce que l'expression est familière à la terminologie gnostique qu'on puisse lui refuser une origine syriaque. Mais nous pensons avec Böhlig que le « Livre des Vivants » de la p. 19, 35-36 n'est pas directement une traduction de $\kappa\iota\iota\iota\epsilon \kappa\iota\omega$,⁴ c'est un sémitisme comme on en rencontre souvent dans la *κοινή*. Et, ainsi que le note Böhlig, l'*Évangile de Vérité* aime les redondances, telle l'expression « le Livre vivant des Vivants » de cette p. 19, 35.⁵ Nous sommes aussi en désaccord avec Nagel, quand il prétend que l'opposition *ἀγαθός* - *πικρός* à la p. 42, 5 ss. est caractéristique des *Odes de Salomon* (XIX, 1 ; XXVIII, 15 ; XXXI, 12 ; XXXVIII, 8 ; XL, 3).⁶ *Πικρός* se rencontre dans le *Pasteur d'HERMAS* (*Mand.*, XII, 4, 6), 47,4, pour désigner le diable ou les mauvais anges (*ibid.*, VI, 2, 4), 36, 2, et la *γλύκυτης* est un attribut divin dans le valentinisme (IR., *Adv. Haer.*, 1, 2, 2 : 1, 15, 6.8 [Harvey]).⁷ A la p. 24, 15, il n'est pas enfin nécessaire de rétroverser $\kappa\iota\omega$ (pl.) pour traduire « miséricordes ». ⁸ Mais le *τὰ σπλάγχνα* de Böhlig⁹ n'est guère hellénistique, *τὰ σπλάγχνα ἐλέους* nous paraît meilleur (p. 18, 14).¹⁰ D'autre côté, Böhlig a raison de ne pas admettre l'interprétation de Nagel à propos de la p. 42, 33 ss.¹¹ : il est question là

¹ Cf. *Die Mandäer*, II : *Der Kult* (FRLANT, N.F., 56-57), Goettingue, 1960-1961, p. 95 ; Id., *War der Verfasser der Oden Salomos ein « Qumran-Christ » ? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis*, dans *Revue de Qumran*, t. 4 (1964), p. 529 ss. ; G. WIDENGRÉN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala Universitets Arsskrift, 1946 : 3) ; G. FECHT, *l.c.*, dans *Or*, t. 32 (1963), p. 323, note 1.

² Cf. supra, note 36.

³ Cf. *l.c.*, p. 326.

⁴ Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 7.

⁵ Cf. *l.c.*, p. 325-326.

⁶ Cf. *l.c.*, col. 13.

⁷ Cf. J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 131, 194.

⁸ Cf. P. NAGEL, *l.c.*, col. 8.

⁹ Cf. *l.c.*, p. 319.

¹⁰ Cf. J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 34.

¹¹ Cf. *l.c.*, p. 323-324.

de la nécessité pour le gnostique de percevoir sa « racine », comme il ressortira de notre commentaire.

C'est peut-être ici précisément que l'on entrevoit la faille dans les interprétations de Fecht et de Nagel : ni l'un ni l'autre n'a suffisamment tenu compte de la terminologie gnostique. Ainsi que l'a remarqué E. Haenchen, Fecht n'a rapproché du nouvel Évangile aucun parallèle chrétien ou gnostique.¹ Aussi sa traduction est-elle parfois déficiente. Son principe, que la structure de l'écrit repose sur une métrique égyptienne, n'est pas non plus de toute sûreté. La plupart des interprètes considèrent l'*Évangile de Vérité* comme une large méditation² où l'inspiration de l'auteur se laisse guider par des associations d'idées, — d'où les répétitions —, mais dont le thème central est la connaissance de soi-même. Et si jusqu'à maintenant on s'est refusé à y distinguer des couches rédactionnelles, n'est-ce pas parce que ce thème de la connaissance y revient partout. Cela doit mettre en garde contre des divisions en strophes aussi arbitraires que nous semble l'être celle des strophes V et VI de Fecht,³ où c'est la même idée qui réapparaît sans cesse.

Si Fecht et Nagel pensent à juste titre que le monde syriaque et le monde égyptien sont proches l'un de l'autre et qu'ils ont beaucoup en commun, leur plus grand bien commun n'était-il pas cette langue grecque parlée couramment dans l'un et l'autre milieu ? De plus, les jeux de mots ne sont pas l'apanage que des auteurs; les traducteurs peuvent s'y livrer.⁴ Il est aussi de bonne méthode de connaître le milieu culturel d'un ouvrage avant de le traduire, et, à l'heure actuelle, c'est le valentinisme qui semble le plus près de l'*Évangile de Vérité*. On ne connaissait à l'époque d'Irénée que des originaux grecs (*Adv. Haer.*, III, 11, 9 [= III, 11, 12; II, 52 Harvey]), et les dialectes coptes sont tardifs. L'écrit est valentinien. C'est ce qui nous a poussé à en faire ailleurs une rétroversion grecque pour démontrer, grâce à une preuve de convergences, que sa terminologie est en effet bien valentinienne. Bien qu'il soit essentiellement une langue de traduction, le copte est différent, selon qu'il traduit un original ou non. Or, la langue de l'*Évangile de Vérité* peut facilement se rétroverser en grec. On sent le grec sous le copte. Le grec de la *κοινή* est un début de grec moderne. Exception faite de quelques passages obscurs, dus peut-être à des

¹ Cf. *Literatur zum Codex Jung*, dans *TheolRundsch*, t. 30 (1964), p. 70-73.

² Cf. H.-M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, p. 11 s.; R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 156; K. GROBEL, *The Gospel of Truth*, p. 21.

³ Cf. *l.c.*, dans *Or*, t. 31 (1962), p. 95 ss.; 102 ss.

⁴ Cf. *Id.*, *ibid.*, t. 32 (1963), p. 301-302.

inhabiletés de traducteur, tout dans l'*Évangile de Vérité* peut se dire en un grec qui soit compris d'un lecteur grec moderne. Nous ferions simplement remarquer à Haenchen et Nagel qu'*ἐν τῇ δυνάμει* (p. 16, 34) est tout à fait hellénistique (*Lc*, 4, 14).

Le grand avantage d'une pareille rétroversion est qu'elle permet, comme nous le disons il y a un instant, de retrouver sous le copte des termes grecs valentiniens et, alors, d'aider à distinguer l'ouvrage d'œuvres judéo-chrétiennes du genre des *Odes de Salomon*. Là-dessus Haenchen nous a donné raison contre Schenke.¹ Mais Nagel² et Böhlig³ reviennent aux arguments de Schenke. Même si l'*Évangile de Vérité* se ressent d'une influence syriaque, il ne s'apparente pas pour autant aux *Odes de Salomon*. Il est dit, par exemple, au début du nouvel *Évangile* que la Vérité est joie. Ce thème de la joie se retrouve déjà dans l'hermétisme et les mystères grecs. Dans les *Odes de Salomon*, c'est avant tout le Seigneur qui est cause de joie, comme il faut s'y attendre dans une œuvre judéo-chrétienne, où la créature est bien distincte de son Créateur qui la justifie, certes (XVII, 2; II, 289 [Rendel Harris]; XXV, 12; II, 346; XXIX, 5; II, 363; XXXI, 5; II, 369), mais aussi qui la juge (XXXIII, 11; II, 375 [Rendel Harris]; XXXV, 3; II, 380). Et cela est significatif de tout un contexte. Autant les *Odes* baignent, d'une part, dans une atmosphère biblique, celle du judaïsme hellénisé (sans doute y sent-on une influence hellénistique encore plus marquée), autant elles ont, d'autre part, pour thème central le salut gratuit apporté par le Seigneur à l'homme, autant l'*Évangile de Vérité* est un hymne à la Vérité, à la découverte par l'homme de ses origines divines et à la re-connaissance de soi-même. Or, la re-connaissance de soi-même est, pour ainsi dire, inexistante dans les *Odes de Salomon*. La pensée de l'*Évangile de Vérité*, elle, se ressent de l'influence du moyen- et du néo-platonisme et, aussi du stoïcisme, où Dieu est Tout et Tout est Dieu. Dieu et le Tout constituent une même entité.

Mais, est-ce que de tout ce débat sur les origines égyptienne (copte), syriaque ou grecque de l'*Évangile de Vérité* il ne ressort pas une impression générale, celle du syncrétisme de l'époque? Le fond du problème pourrait bien être un phénomène de bilinguisme : on aura écrit dans une langue et pensé dans une autre. Le grec était la langue la plus parlée à l'époque, et par des gens venus de différents milieux. Comme le langage est l'expression d'une expérience, ces peuples parlant grec versaient

¹ Cf. *l.c.*, p. 52, 68.

² Cf. *l.c.*, col. 14.

³ Cf. *l.c.*, p. 331.

dans chaque mot et dans chaque phrase leurs conceptions particulières, ils pliaient leur langue d'adoption à leur esprit propre. A ce propos, une remarque de Haenchen¹ est peut-être, somme toute, à retenir, tout lointains que soient les horizons qu'elle laisse entrevoir. Les textes de Nag Hamadi ne sont qu'au début de leur publication et ils ne se présentent pas comme un bloc. Dans le cas de l'*Évangile de Vérité* nous n'avons sous les yeux qu'un manuscrit beaucoup plus récent que l'original et qui peut avoir été soumis à bien des changements et renfermer plusieurs couches rédactionnelles.

III. L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ ET LA CONNAISSANCE DU « MOI »

De tous les textes de Nag Hamadi, l'*Évangile de Vérité* est sans doute celui qui illustre le mieux le phénomène de la gnose. Grâce à son emploi très fréquent de la notion de « connaître » ou de « connaissance » : **ΚΑΥΝΕ** ou **ΚΟΟΥΝ** : *γινώσκειν*, qui y revient sous une forme ou sous une autre près de soixante fois, il se présente comme un traité de connaissance, mais d'une connaissance bien spéciale. Il s'agit tout d'abord de la connaissance de Dieu, identifié à la Vérité. On peut en effet tout aussi bien dire « Évangile de Vérité » que « Vérité de l'Évangile », « Père de la Vérité » que « Vérité qui est le Père ». Comparable à celui de l'*Épître aux Romains*,² le début de l'opuscule s'ouvre sur la descente du Sauveur venant du Plérôme, non pour nous révéler la justice de Dieu comme dans *Rom.*, mais pour nous communiquer la Vérité. La connaissance de cette Vérité nous sera rendue possible grâce au *νοῦς*, auquel le Logos est immanent. Semblable connaissance est surnaturelle : « L'Évangile (*εὐαγγέλιον*) de Vérité est joie pour ceux qui ont reçu la grâce de la part du Père de la Vérité, qui fait en sorte qu'ils Le connaissent par la puissance du Verbe, lui qui est venu du Plérôme (*πλήρωμα*), lui qui est immanent à la Pensée et à l'Intelligence (*νοῦς*) du Père... » (p. 16, 31-36).

Et cette connaissance qui est une palingénésie, doit conduire l'initié jusqu'à la contemplation, à la vision du Père. « Après tous ceux-ci (les faux sages) vinrent, à leur tour, les petits enfants qui possèdent la Gnose du Père. Après avoir été affermis, ils apprirent les aspects de la face du Père. Ils connurent, ils furent connus, ils furent glorifiés, ils

¹ Cf. *l.c.*, p. 72-73.

² Cf. L. CERFAUX, *De saint Paul à l'Évangile de Vérité*, dans *NTS*, t. 5 (1959) p. 103-112.

glorifièrent. » (p. 19, 27-34). Cette contemplation est assimilable à la connaissance mutuelle du Père et du Fils de s. Jean ou de s. Paul. Deux passages qui se suivent presque immédiatement, montrent que cette connaissance qu'a le Père du Fils et le Fils du Père signifie une vision. Ces deux passages constituent un doublet : « Il (le Père) s'est appelé lui-même, étant seul à Se voir, étant seul capable de Se donner le Nom » (p. 39, 7-10) et « Au contraire, celui qui existe, existe avec son Nom. Et le seul qui le connaît et le seul auquel il appartient de l'appeler, c'est le Père. Le Fils est Son Nom. » (p. 39, 15-20). Cette contemplation rappelle la doctrine de Paul et du IV^{ème} Évangile.

La connaissance exposée par l'*Évangile de Vérité* est aussi une connaissance de soi-même, c'est-à-dire une re-connaissance par le spirituel de ses origines divines : « Tous les espaces sont Ses émanations(?) (du Père). Ils ont su que c'est de Lui qu'ils sont sortis, comme des fils d'un Homme parfait. » (p. 27, 11-15). Ou encore : « Celui qui possédera ainsi la Gnose sait d'où il est venu et où il va ; il sait, comme quelqu'un qui, s'étant enivré, s'est détourné de son état d'ivresse, a accompli un retour sur soi-même et a rétabli ce qui lui est propre. » (p. 22, 13-19). Cette prise de conscience et cette re-connaissance de ses origines est le moyen de remonter vers le Père : « Alors (τότε), celui qui sait prend ce qui lui est propre et il le ramène à soi. Car (γάρ) celui qui est ignorant, est déficient, et il manque de beaucoup, puisqu' (ἐπειδή) il manque de Celui qui doit le perfectionner. Puisque (ἐπειδή) la perfection du Tout est dans le Père, et (δέ) qu'il est nécessaire (ἀνάγκη) que le Tout retourne vers Lui et que chacun prenne ce qui lui est propre... » (p. 21, 11-22). Et c'est ainsi que le spirituel atteint à l'immortalité.

Or, cette prise de conscience de soi-même est décrite comme une sortie de l'enivrement, et cet enivrement causé par l'oubli (βωε, λήθη)¹ est comparé au songe dont se réveille celui qui possède la Connaissance : « Mais (ἀλλά) ils (les gnostiques) les (les fictions du sommeil) abandonnent comme un rêve dans la nuit et, la Gnose du Père, ils l'apprécient à la mesure de la Lumière. C'est ainsi qu'ont agi tous ceux qui étaient comme endormis, lorsqu'ils étaient ignorants, et c'est ainsi qu'ils se redressent, comme (κατά) s'ils s'éveillaient. Heureux celui qui s'est retourné sur lui-même et s'est réveillé, et bienheureux (μακάριος) Celui qui a ouvert les yeux des aveugles. Et l'Esprit (πνεῦμα) s'est empressé de venir à lui quand il le ressuscitait, tendant la main à celui qui était étendu par terre, il le consolida sur ses pieds, car (δέ) il n'avait pas encore ressurgi. » (p. 30, 2-23)

¹ Cf. p. 17, 24.33.36; 18, 1.6.8.11.18; 20, 38; 21, 36.

Pour favoriser cette re-connaissance de ses origines, il faut faire le silence en soi-même, pour que de la Multiplicité, c'est-à-dire de la dispersion des sens, on en vienne à l'Unité, pour que le « moi » remonte de cette Multiplicité et de cette Unité à l'Unité qui est le Père.¹ C'est ainsi que l'esprit rejoint le Règne de la Lumière et de la Vie dont il est émané et que de ce rassemblement est reconstitué l'Âme universelle, celle du Père, qui ne subit pas de perte.²

La grande remarque qui s'impose à la lecture de ces textes de l'*Évangile de Vérité*, c'est que nous avons affaire ici à une « pensée dominée par la nostalgie d'une situation initiale qui commande toute actualité, par un mythe de la *Urzeit* et de l'*Ursprung* ». ³ C'est dans la mesure où elle remontera au Plérôme-Olympe que l'âme se reconnaîtra elle-même et qu'elle sera délivrée de toutes ces Puissances qui la retenaient à la matière et à l'erreur. Elle en sera délivrée par le *νοῦς*, le *λόγος*, le *πνεῦμα*.

Si l'*Évangile de Vérité* se rattache au grand courant de la pensée grecque,⁴ il se rattache cependant avant tout à cette philosophie religieuse des premiers siècles de notre ère, elle-même fortement teintée d'une nostalgie des origines divines de l'homme, la gnose.⁵

A. Vocabulaire et pensée gnostiques

Le contenu doctrinal de la gnose est sans doute cosmologique et anthropologique. C'est cependant toujours sous un aspect sotériologique qu'il faut l'envisager. Une doctrine de gnose peut bien comprendre τὰ ἐπὶ γῆς, ἐν οὐρανῶ, καὶ εἴ τι ἐστὶν ὑπὲρ οὐρανόν,⁶ elle peut inclure des secrets astrologiques,⁷ elle demeure avant tout une re-connaissance du « moi » supérieur et authentiquement ontologique. C'est ainsi qu'elle est une doctrine de Salut. Un enseignement semblable à celui de l'*Évangile de Vérité* se rencontre dans l'*Évangile selon Thomas*

¹ Cf. *Évangile de Vérité*, p. 25, 10-25; 41, 3-12.

² Cf. *ibid.*, p. 43, 10-15; 42, 18-37.

³ Cf. H.-CH. PUECH, *La gnose et le temps*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 20 (1951), p. 110; K. KERÉNYI, *Mythologie und Gnosis*, *ibid.*, t. 8 (1941), p. 157-229.

⁴ Cf. J.-É. MÉNARD, *La « Connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 4 ss.

⁵ Cf. ID., *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, Berlin, 1969, p. 46-58; ID., *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit*, *ibid.*, p. 59-64; H. JONAS, *The Gnostic Religion*², p. 309-319.

⁶ Cf. C.H., XIII.

⁷ Cf. J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII, 2-4)*, Münster (Westf.), 1914, p. 367 s.

de Nag Hamadi : « Mais (ἀλλά) le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Quand (ὅταν) vous vous connaîtrez, alors (τότε) vous serez connus et vous saurez que vous êtes les fils du Père qui est vivant. »¹ Et cette connaissance est la condition pour connaître le Tout. Un autre *logion* du même *Évangile selon Thomas* nous dit : « Les cieux s'enrouleront ainsi que la terre en votre présence, et le Vivant (issu) du Vivant ne verra ni mort ni (οὐδέ) « crainte », parce que (ὅτι) Jésus dit : Celui qui se trouvera soi-même, le monde (κόσμος) n'est pas digne de lui. »² Et la sentence 105 de l'*Évangile selon Philippe* dit : « De tous ceux qui possèdent le Tout, il ne convient pas que tous se reconnaissent. Certains (μὲν), qui ne se connaissent pas, ne jouiront (ἀπολαύειν) pas de ce qu'ils possèdent, mais (δέ) ceux qui se sont reconnus en jouiront (ἀπολαύειν). »³

Cette connaissance ne consiste pas dans une contemplation du monde et de soi-même, dans le sens du *ἐαυτὸν ἐξετάζειν* de Platon,⁴ comme si c'était une reprise de conscience des possibilités pour l'homme de la possession des biens d'ici-bas, mais c'est essentiellement la prise de conscience d'une âme qui, émanée du monde de la Lumière, se sent prisonnière en ce monde et qui se pose la question de ses origines : « D'où suis-je ? ». Un des textes classiques sur la nature de la gnose est celui des *Extraits de Théodote* : « Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν · ποῦ ἡμεν, ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν · ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα · τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. »⁵ Selon un autre texte, qui expose la doctrine des Péra-

¹ *Log.* 3, pl. 80, 25-81, 2 (Guillaumont); *POxy* 654, 9-21; IV, 1-22 (Grenfell-Hunt).

■ *Log.* 111, pl. 99, 6-10 (Guillaumont). On retrouve cette notion dans l'iranisme et le manichéisme, cf. G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion (Uppsala Universitets Årsskrift, 1945 : 5)*, p. 7 : « ... every man has in him as higher ego a portion of the cosmic soul, all the individual souls together constituting the universal soul. »

³ Cf. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 97, 222-223.

⁴ Cf. *Apologie*, 38a.

⁵ *Extraits de Théodote*, LXXVIII, 2; *GCS* 17, 131, 16-19 (Stählin); *SC* 23, 202, 1-4 (Sagnard). Cette définition illustre bien le mouvement cyclique que comporte toute pensée gnostique, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*⁴ (*Kröners Taschenausgabe*, 32), Stuttgart, 1955, p. 35-36. Et tous les personnages mythiques qui peuplent dans les gnosés les cercles concentriques enveloppant le « moi », remontent à des traditions orientales, à l'astrologie (les signes zodiacaux), par exemple, cf. Id., *ibid.*, p. 16. Une influence grecque depuis Platon et Plutarque n'est certes pas à écarter, cf. Id., *ibid.*, p. 13-16. Selon Platon et les Orphiques, l'homme n'appartient pas à ce monde, mais à un monde supérieur. Les Orphiques mentionnaient que Dionysos Zagreus avait été dévoré par les Titans et qu'il avait ensuite rassemblé ses membres (cf. J.-É. MÉNARD, *Le mythe de Dionysos Zagreus*

tes,¹ on explique le malheur de l'homme ici-bas par un mythe de chute, et, pour les Naassènes, la connaissance ou la prise de conscience chez l'homme de ses origines divines, c'est-à-dire qu'il est issu de l'ἄνθρωπος, est le commencement de la science de Dieu.²

La doctrine hermétique est explicite sur ce point. Il y est dit que c'est par cette connaissance de soi-même que l'homme peut se libérer de la πλάνη et du corps de souffrances.³ Celui qui s'est reconnu peut remonter à ce Royaume de Lumière et de Vie, qui est son lieu d'origine. Cette théorie d'une chute de l'homme dans la matière est sans cesse dominée par le mythe de l'Anthropos.⁴ L'ignorance de soi-même est, au contraire, l'ignorance de ses origines : ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασι καὶ ὑπὸ τίνων.⁵

chez Philon, dans *RevScR*, t. 42 [1968], p. 339-345), les Stoïciens parlent de la présence en nous d'une semence divine ou d'une étincelle de divinité, d'une partie du Logos immanent, et toutes ces idées pouvaient être rattachées à l'idée platonicienne, que le corps est un tombeau de l'âme, et au mythe de l'Homme primordial, selon lequel l'Homme céleste idéal est tombé ou emprisonné dans la matière, cf. R.-McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 207-209; K. RUDOLPH, *art. Urmensch*, dans *RGG*³, VI, 1962, col. 1195-1197. Et si le témoignage de Porphyre est exact, que les gnostiques sont des hérétiques qui ont emprunté leurs doctrines aux anciens Philosophes grecs, ces Philosophes sont les Présocratiques qui ont construit leur philosophie sur une base mystique. Que l'évolution du monde soit considérée comme un cycle où le Tout se divise en ses parties et où les parties ne parviennent au repos que lorsqu'elles retournent au Tout, que de l'Un sorte le Tout et du Tout, l'Un, cela est la pensée fondamentale de cette vieille philosophie naturelle de la Grèce, cf. H. LEISEGANG, *l.c.*, p. 185; W. JAEGER, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966, *passim*.

¹ Cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 16, 1; *GCS* 26, 111, 9-12 (Wendland).

² Cf. *Id.*, *ibid.*, V, 6, 6; *GCS* 26, 78, 13-15 (Wendland).

³ Cf. *C.H.*, I, 19.

⁴ Cf. *ibid.*, I, 21; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 102 s.; J. KROLL, *op. citat.*, p. 372 s.; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*,² Goettingue, 1921, p. 201 s.; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*,³ Leipzig-Berlin, 1927, p. 291. Le mythe de l'Anthropos n'est pas nécessairement le bien propre des religions de l'Iran, il pourrait être une reprise de certaines doctrines juives hétérodoxes, cf. E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, dans *RB*, t. 55 (1948), p. 199-214; G. QUISPÉL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 22 (1953), p. 194-234; J.-É. MÉNARD, *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, p. 55-58. Et c'est un vestige de ces spéculations que l'on retrouverait chez un PHILON (cf. *De fug.*, 131) ou, encore, dans les plus anciennes gnoses connues, entre autres, celles des Barbélognostiques de l'*Apocryphon de Jean*, cf. *Adv. Haer.*, I, 29, 1-4 et W. FOERSTER, E. HAENCHEN, M. KRAUSE, *Die Gnosis, I : Zeugnisse der Kirchenväter (Die Bibliothek der Alten Welt)*, Zurich-Stuttgart, 1969, p. 133-161.

⁵ *C.H.*, IV, 4.

Une semblable connaissance du « moi » ontologique et transcendantal, entendue cette fois en un sens philosophique, est exposée par Hiéroclès,¹ par Plotin : *ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὀπόθεν*,² par Porphyre³ : (le mal) *εἶκει τε τῷ θνητῷ τῆς φύσεως αὐτοῦ, ἕως τὸν ὄντως ἑαυτὸν οὐκ ἐγνώρισεν*, ou, dans un sens moral, par Clément d'Alexandrie.⁴

Si la connaissance en tant qu'approfondissement de la Vérité rapprochait le Grec de Dieu, parce que, dans sa méditation, il se tenait ainsi près de l'Être proprement dit et qu'il s'identifiait à lui, la gnose, elle, divinise l'homme et lui concède l'immortalité. Par la contemplation le gnostique est transformé en Dieu.⁵ Cette *γένεσις τῆς θεότητος* est une *παλιγγενεσία*,⁶ où l'ἔσω ἄνθρωπος est délivré (*λυτροῦσθαι*).⁷ Alors que l'ignorance donne la mort, la Connaissance de la Vie éternelle est un ferment d'immortalité.⁸ Elle confère au gnostique l'ἔξουσία et le libère de la *εἰμαρμένη*.⁹ En ce sens, elle est une mystérieuse qualité de l'âme, conçue ici comme substance.

Ainsi qu'on peut le constater, la notion de « Connaissance » dans l'*Évangile de Vérité* se rapproche beaucoup de celle des milieux gnostiques ou gnosticisants. Si on voulait maintenant tenter de donner une définition de la gnose en partant de ce que nous venons de dire et en apportant quelques autres témoignages émanant des milieux les plus divers du gnosticisme, on pourrait dire que la principale caractéristique de cette mystique, c'est avant tout une connaissance du « moi » véritable, sans laquelle la science de tout ce monde et de toute cette cosmologie, dont les divers systèmes gnostiques sont avant tout redevables à leurs milieux respectifs, ne saurait être ni totale ni universelle. La connaissance du « moi » est la condition indispensable de cette autre connaissance totale et universelle à laquelle prétend la gnose.¹⁰ A travers son « moi », le gnostique voit Dieu. C'est de l'imma-

¹ Cf. *Carm. Aur.*, IX, 11-12; I, 432-433 (Mullach).

² *Enn.*, VI, 9, 7.

³ Cf. *De Abstinencia*, III, 27, p. 226, 15 s. (Nauck) et l'insistance sur l'ὄντως dans les nouveaux traités de Nag Hamadi, cf. *Zostrien*, p. 6, 4; 8, 18, etc.

⁴ Cf. *Paed.*, III, 1, 1; *GCS* 12, 235, 20-236, 4 (Stählin); *Strom.*, III, v, 44, 1; *GCS* 15, 216, 14 s. (Stählin).

⁵ Cf. *C.H.*, I, 27-29; IV, 4 s.

⁶ Cf. *ibid.*, XIII.

⁷ Cf. *Ir.*, *Adv. Haer.*, I, 21, 4; *PG* 7, 665 A; *CL. D'ALEXANDRIE*, *Strom.*, IV, xxiii, 149, 8; *GCS* 15, 314, 23-24 (Stählin).

⁸ Cf. J. KROLL, *l.c.*, p. 360 s.; R. REITZENSTEIN, *l.c.*, p. 288 ss.

⁹ Cf. JAMBLIQUE, *Myst.*, X, 5; J. KROLL, *l.c.*, p. 382 s.

¹⁰ Cf. H.-CH. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 58^e année, (1957-1958), p.

nentisme grec.¹ L'Homme primordial est cette parcelle de divinité que nous devons reconnaître en nous-mêmes.² Et puisque notre destin se joue dans l'Olympe céleste où les anges sont notre « moi » transcendantal, comme l'enseigne le nouvel *Évangile selon Philippe* de Nag Hama-di, il faut que toutes les semences de divinité que nous portons en nous-mêmes, se regroupent autour du Sauveur, afin de pouvoir entrer au Plérôme.³ C'est alors que l'homme, n'oubliant plus sa racine,⁴

233-239; *ibid.*, 62^e année, (1961-1962), p. 195-203; *ibid.*, 63^e année, (1962-1963), p. 199-213; *ibid.*, 64^e année, (1963-1964), p. 209-226. Ainsi dans le manichéisme, cf. C.-R.-C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalmbook, Part II (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, II)*, Stuttgart, 1938, 219, 19-20; AUGUSTIN, *Contre Fortunat*, XX; *CSEL* 25, 1, 99, 21-23 (Zycha) : *qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet ex qua originem trahat*; dans le mandéisme, cf. *Livre de Jean*, 170, 17-18 (Lidzbarski); *ibid.*, 171, 16-19; *Ginzā* de gauche, III, 4, 513, 5-10 (Lidzbarski); chez les Grecs, cf. PLATON, *I Al.*, 133 b.d; CICÉRON, *Tuscul.*, V, 70; SÉNÈQUE, *Ép.*, LXXXII, 6, 302, 6-12 (Hense); PLOTIN, *Enn.*, V, 1, 1; VI, 9, 1.7. Dans un texte découvert à Tourfân, le héros se prétend fils de Roi, fils de Zarwân, cf. F.-W.-K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*, II (APAW), Berlin, 1904, p. 29. Le Manichéen doit retrouver son « moi » (*grév*), cf. F.-C. ANDREAS, W.-B. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III (SPAW), Berlin, 1934, p. 877. Le *Chant de la Perle* des Actes syriaques de Thomas décrit la descente du fils du Roi dans un pays étranger et son oubli du Père; à la lecture d'une lettre, ce fils se reconnaît, il entend l'appel du Père, il se convertit, se revêt des habits royaux et remonte vers le Père, cf. J.-É. MÉNARD, *Le Chant de la Perle*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 289-325. « Comme dans toutes les gnoses, également, cette connaissance de soi et de Dieu contient en elle-même la certitude du salut. Se connaître, c'est, en effet, se reconnaître, retrouver et récupérer son vrai « moi », auparavant obnubilé par l'ignorance où nous plongeait notre mélange avec le corps et la Matière; la *gnôsis* est *épiggnôsis*... Il y a consubstantialité entre Dieu et les âmes; les âmes ne sont que les fragments de la substance divine. Ce qui revient à dire que c'est une partie de Dieu qui est ici-bas déçue, liée au corps et à la matière, mêlée au Mal. Mais, du même coup, nous sommes assurés que Dieu ne saurait se désintéresser du Salut de ses membres ainsi engloutis et souffrants, qu'il les ressaisira et les réintègrera à lui. En somme, à travers nous c'est Dieu qui se sauvera lui-même : Dieu sera à la fois sauveur et sauvé; il sera le « Sauveur-sauvé », figure centrale de tout gnosticisme. Et nous-mêmes, nous sommes aussi des « sauveurs-sauvés ». L'élément à sauver est notre âme; l'élément sauveur, l'esprit ou l'intelligence (en grec, le *noûs*; dans les textes nord-iraniens, le *manûhméd*), la partie supérieure de nous-mêmes dont émane l'acte de connaissance et qui nous est restituée par cet acte même », cf. H.-CH. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine (Bibliothèque de diffusion, LIV)*, Paris, 1949, p. 71-72.

¹ Cf. C.H., XIII, 22.

² Cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 6, 6; 8, 38; X, 9, 2; *GCS* 26, 80, 5-9; 96, 7-9; 268, 15-16 (Wendland).

³ Cf. *Extraits de Théodote*, XXVI, 3; XXXIV, 2; XLII, 2; XLIX, 1; *SC* 23, 112, 5-7; 134, 7-10; 150, 1-4; 162, 3-8 (Sagnard).

⁴ Cf. *Ginzā* de droite, XV, 20, 379, 19-34 (Lidzbarski); *Ginzā* de gauche, III, 4,

devient fils du Père. Les ouvrages gnostiques préfèrent le mot « Père » à celui de Dieu, pour mieux souligner la filiation divine de l'Homme parfait. C'est le cas de l'*Évangile de Vérité*, où « Dieu » n'apparaît que deux fois, alors que le « Père » y revient plus de quatre-vingts fois.

B. Philon d'Alexandrie et la gnose

Ainsi, différents milieux de l'Antiquité étaient hantés par la nécessité de la connaissance du « moi » comme moyen d'accès au divin. On pourrait en trouver une autre confirmation dans la doctrine du Juif alexandrin le plus célèbre de l'époque, Philon. Ce point de doctrine est développé chez lui à propos des migrations d'Abraham. Le patriarche a d'abord émigré d'Ur à Harran, puis au désert. Ces deux migrations dans l'exégèse allégorique de Philon, signifient la montée de l'âme vers Dieu et comportent trois étapes : d'abord le rejet des astres, puis le passage de la contemplation du monde à la connaissance de soi, enfin la recherche mystique de Dieu dans le recueillement de l'âme.

Les principaux passages sur ce thème sont *De migr.*, 184-195 et *De somn.*, I, 57-60.¹ Dans *De migr.*, Philon écrit ceci :

Car, tandis que vous examinerez à fond ce qui concerne votre propre demeure, ce qui y commande et ce qui obéit, ce qui est animé et ce qui est sans âme, ce qui est raisonnable et ce qui est sans raison, l'immortel et le mortel, le meilleur et le pire, vous y acquerrez aussitôt une connaissance exacte de Dieu et de ses ouvrages.²

Et lorsqu'on a bien examiné son « moi » et aperçu la nature particulière de chacune de ses parties, il faut se mettre en mouvement et chercher à émigrer loin d'ici-bas, car cette émigration n'annonce pas la mort, mais l'immortalité³ :

De cela vous trouverez des preuves sûres, même en cet état présent où vous êtes emprisonné, dans la manière du corps et des sens, tantôt au cours d'un profond sommeil — car l'intellect, quand il s'est retiré en lui-même, qu'il est sorti des sens et de toutes les autres facultés corporelles, commence à conver-

513, 5-17. L'expression est aussi fréquente dans la littérature hermétique, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV : *Le Dieu inconnu et la gnose (ÉB)*, Paris, 1954, p. 187, note 4.

¹ Nous utilisons la traduction de A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II : *Le Dieu cosmique (ÉB)*, Paris, 1949, p. 575 ss.

² *De migr.*, 185.

³ Cf. *ibid.*, 189.

ser avec lui-même, fixant les yeux sur la vérité comme sur un miroir, et, une fois nettoyé de toutes les impressions qu'avaient faites en lui les images offertes par les sens, il est pris d'un divin délire qui lui fait découvrir dans les rêves les prédictions les plus certaines de ce qui doit venir...¹

Mais le texte le plus explicite sur les trois étapes de l'ascension de l'âme vers Dieu est le suivant² :

Ainsi, par un changement graduel, l'intellect parviendra au père de la piété et de la sainteté. Sa première démarche aura été de renoncer à la généthialogie qui, par de faux raisonnements, l'a persuadé de tenir le monde lui-même pour le premier dieu, et non pas pour une œuvre de ce premier Dieu, et de voir dans la course et les mouvements des astres la cause de tout ce qui arrive aux hommes, en bien ou en mal.

La seconde étape est celle par laquelle l'intellect en est venu à la considération de son propre moi, lorsqu'il a médité sur les conditions de sa propre demeure, ce qui regarde le corps, les sens, le langage, et que, selon le mot du poète (*Od.*, IV, 392), il a pris conscience de « tout ce qu'il y a de mauvais et de bon dans la maison ».

La troisième étape est celle par laquelle, après s'être ouvert une route à partir de son propre moi, dans l'espoir d'arriver, par cette route, à se former une notion du Père de l'univers qui est si difficile à comprendre et même à deviner, il ajoutera peut-être à la connaissance exacte de soi-même celle de Dieu.

Il ne demeurera plus en Harran, c'est-à-dire dans les organes des sens, mais il sera rentré en lui-même; en effet, si l'on se meut encore dans le sensible plutôt que dans l'intelligible, on ne saurait parvenir à la contemplation de l'Être.

L'éducation du sage comporte ainsi plusieurs degrés. A un premier degré, les études scientifiques conviennent à l'esprit qui ne peut encore aborder la sagesse. Mais, de même qu'Abraham a abandonné Agar pour Sarah, ainsi faut-il abandonner les études secondaires pour la véritable étude, qui est celle de la vertu : c'est le deuxième degré. Et le troisième degré conduit à la connaissance de soi-même :

Ramène donc sur la terre l'esprit qui observe le ciel, retire-le de l'enquête sur les choses célestes et connais-toi toi-même, puis consacre tous les efforts à participer à la béatitude qui est propre à la constitution humaine. C'est un homme de cette trempe que les Hébreux nomment Tharah, les Grecs Socrate : car lui aussi, au dire des Grecs, a vieilli dans la méditation assidue du précepte : « Connais-toi toi-même », sans rien considérer dans sa recherche philosophique que ce qui concernait son propre moi. Encore n'était-ce là qu'un homme : mais Tharah est la doctrine elle-même de la connaissance de soi qui se présente à nous comme un arbre en floraison, pour que les amis de la vertu aient facile de

¹ *Ibid.*, 190.

² *Ibid.*, 194-195.

cueillir le fruit de la formation morale et de se rassasier d'une nourriture salubre d'un goût exquis.¹

Cette connaissance de soi a aussi une valeur « anagogique ». Dans la mesure où l'on s'étudie soi-même, on accède à la perception de l'Intellect qui dirige le monde. Ce point est explicité dans *De mut.*² Reste à accomplir le dernier progrès de la connaissance du « moi », qui consiste à connaître l'Être existant et que représente symboliquement la progression d'Abraham au désert. Cette ultime étape est décrite dans *De somn.* :³

Tels sont les observateurs de la sagesse. Mais ceux qui s'en font les athlètes et les champions sont d'une nature parfaite. Ceux-ci jugent bon, une fois qu'ils ont appris exactement toute la doctrine des sens, de se porter vers un autre objet d'étude plus important, en abandonnant les ouvertures des sens, qui ont nom Harran. Abraham est de ces gens-là, lui qui a progressé et qui s'est perfectionné en vue d'acquérir la science la plus haute. En effet, c'est quand il s'est le mieux connu qu'il s'est le plus renoncé à lui-même, afin de parvenir à une plus haute compréhension de l'Être vraiment existant. Et il doit en être ainsi : car celui qui s'est compris à fond se renonce aussi à fond, lorsqu'il a clairement vu d'avance le néant de tout le créé ; or celui qui s'est renoncé connaît l'Être existant.

On peut constater par là que Philon admet sans doute une contemplation de Dieu à travers celle du monde, et il est ainsi dans le courant optimiste d'une pensée grecque qui remonte jusqu'au *Timée* de Platon. Mais Philon est un mystique ou, du moins, il y a chez lui une tendance au mysticisme. Or, la religion d'un Dieu cosmique aurait pu lui offrir une sorte de mysticisme, un mysticisme astral. Il semble toutefois que le Juif alexandrin, pas moins que l'auteur de l'*Évangile de Vérité*, ait répugné à cette forme de mysticisme et qu'il lui ait préféré l'autre forme de contemplation, également platonicienne, celle du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*, plus pessimiste que la première, et qui consiste à accéder à Dieu dans une introversion sur soi-même. C'est en se recueillant en soi-même, dans sa propre essence, que l'âme aura meilleure chance de trouver Dieu. C'est là une religion dualiste, en ce sens que Dieu est radicalement séparé du monde, et elle est pessimiste, en ce sens que, le monde étant matériel, donc mauvais, sa vue ne peut conduire à Dieu.

La pensée philosophique alexandrine, telle qu'elle est reflétée dans l'œuvre de Philon, peut avoir exercé une influence sur la pensée de

¹ *De somn.*, I, 57-58.

² Cf. 66-76.

³ Cf. I, 59-60.

l'auteur du présent opuscule. Il existe cependant entre la connaissance philonienne du « moi » et celle de la gnose une différence fondamentale, qui est précisément celle qui sépare les diverses littératures profondément marquées par les doctrines bibliques et les théories gnostiques. Dans les premières, c'est le monothéisme biblique et le « moi », en tant que créature, qui tient tout ensemble et rend comme homogènes les éléments épars empruntés à divers milieux.

Du reste, certaines spéculations de l'*Évangile de Vérité* sur des thèmes comme le Nom divin ou l'Homme, ne sont pas nécessairement significatives d'une influence juive bien déterminée ni bien particularisée. On rencontre ces spéculations dans la littérature de l'époque, spécialement dans la littérature magique, où toutes les formules étrangères étaient à la mode, et d'autant plus à la mode que plus étrangères. Les papyrus magiques d'Égypte en sont remplis. À un degré supérieur, on pourra penser également au phénomène littéraire que représentent les *Oracles Sibyllins*. À côté de réminiscences bibliques, on y trouve des emprunts à tout ce qui circulait d'écrits et de traditions dégradés dans les milieux de petite et de moyenne culture. N'oublions pas non plus que les I^{er} et II^{ème} siècles de notre ère sont des époques d'éducation populaire où fleurissent les manuels, les recueils transportant une foule de doctrines et d'idées dont l'origine propre est inconnue. Tous ces éléments épars ne pouvaient former qu'un amalgame susceptible de s'effriter sans cesse. La doctrine d'un Philon se proposait, au contraire, un objet plus consistant. On peut parfois reprocher au Juif alexandrin un manque d'originalité; il se tient cependant toujours au-dessus des images. Mais la gnose populaire aussi bien que cette gnose supérieure qu'est le valentinisme sont, elles, soumises à un certain syncrétisme, et les syncrétismes, loin d'être des synthèses, furent des dégénérescences des plus hautes pensées qui n'avaient été jusque là que le bien propre des Écoles et des Académies.¹

¹ Cf. J.-É. MÉNARD, *Les manuscrits de Nag Hammadi. Étude bibliographique*, dans *BiOr*, t. 13 (1956), col. 2-6; ID., *Die Handschriften von Nag-Hammadi. Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus*, dans *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses* (1957), Munich, 1959, p. 481-485; ID., art. *Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe*, dans *Dict Bibl Suppl*, fasc. 41, Paris, 1966, col. 1299-1304; ID., *L'Évangile selon Philippe et la gnose*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 314-317; ID., *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, p. 55-58.

C. La gnose et le Nouveau Testament

Nous avons vu que l'auteur de l'*Évangile de Vérité* (p. 19, 27-33) se sert pour décrire la connaissance mutuelle entre Dieu et le parfait d'une expression que l'on rencontre en I *Cor.*, 13, 12b, par exemple. La formule veut signifier en elle-même une réciprocité de vision de Dieu et de l'homme, qui n'est pas étrangère non plus au IV^{ème} *Évangile*. On a cru retrouver en effet dans l'expression : *connaître - être connu* une conception gnostique d'après laquelle Dieu, inconnaissable en lui-même, connaît les hommes et se manifeste à eux.¹ Dans des passages johanniques, comme l'allégorie du Bon Pasteur, — et c'est précisément un texte qui aura influencé l'*Évangile de Vérité* (p. 31-32) —, il y a également une réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils, entre Jésus et les siens. Faudrait-il voir ici et là une influence hellénistico-gnostique ?

Ce qui est certain, c'est qu'aucun des textes païens que l'on pourrait citer comme témoins de cette influence ne paraît convaincant. En effet, tous les passages du *Corpus Hermeticum*, par exemple, ne présentent qu'une vague analogie avec l'antithèse : *connaître-être connu* de Paul ou de l'*Évangile de Vérité*. Il s'agit là de la connaissance que l'homme doit avoir de Dieu, et non l'inverse. Ainsi, le texte qui dit que Dieu « veut être connu et est connu (ou : se fait connaître) des siens » : ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις,² se borne à répéter le verbe à l'actif et au passif, mais n'exprime qu'une connaissance dont Dieu seul est l'objet. L'invitation à « lever le regard du cœur vers Celui qui veut être vu » : ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄρασθῆναι θέλοντα,³ ne fait qu'affirmer que Dieu se plaît à être connu et qu'il se manifeste pour cela aux hommes.⁴ C'est encore la même juxtaposition des formes active et passive qui est exprimée ailleurs : « Dieu n'ignore pas l'homme ; au contraire, il le connaît tout à fait et il

¹ Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 45-50 ; R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (FRLANT, N.F., 7), Goettingue, 1916, p. 243-244, 254 ; J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*⁹ (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, éd. E. MEYER, 5), Goettingue, 1910, p. 218, note 3 super I *Cor.*, 8, 3 ; R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, θεὸν οὐδεὶς ἐώρακεν πώποτε, dans *JNW*, t. 29 (1930), p. 188-189 ; Id., *art. γνώσκω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, p. 709-710.

² *C.H.*, I, 31.

³ *Ibid.*, VII, 2.

⁴ Cf. *Ibid.*, X, 4.

veut être connu (de lui) : οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάντῃ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι.¹ Tout ce que l'on aime à rappeler ici, c'est que Dieu désire se faire connaître. Nous sommes loin de l'importance qu'un saint Paul ou un saint Jean attachent au fait d'être connu de Dieu, lorsqu'ils substituent à la connaissance que nous avons de Dieu celle qu'il a de nous. La formule hermétique est, pour ainsi dire, à l'opposé de la doctrine paulinienne.

Le rapprochement d'autres formules comme celle-ci : « Je te connais, Hermès, et tu me connais ; je suis toi et tu es moi : ἐγὼ εἶ(μι) σὺ καὶ σὺ ἐγώ,² avec les expressions pauliniennes et johanniques ne peut être que précaire. Il est d'abord attesté que le papyrus magique est tardif.³ De plus, l'idée d'une connaissance mutuelle du dieu et du magicien n'est au fond que l'assimilation de l'homme à la divinité, ce qui est encore tout opposé à la doctrine de l'un et l'autre auteur néotestamentaire. Et cette façon du magicien de contraindre la divinité au nom de l'union qu'il a avec elle ne remonte guère au delà du III^e siècle de notre ère.⁴

Il en est de même d'autres textes hellénistiques que l'on pourrait verser au dossier, et il semble bien que cette réciprocité de connaissance entre Dieu et l'homme, que nous retrouvons chez Paul, dans le IV^eme Évangile et l'*Évangile de Vérité*, ne soit pas attestée dans la littérature hellénistique contemporaine de l'Apôtre des Gentils et qu'il faille l'attribuer au génie personnel de ce dernier.⁵

Mais, alors que l'auteur de l'*Évangile de Vérité* s'approprie l'expression paulinienne et la rattache à une pensée païenne, où c'est avant tout la connaissance de Dieu par l'homme qui prédomine, — car la gnose ne cesse jamais d'être qu'une technique d'accès au divin —, chez saint Paul, c'est la connaissance de l'homme par Dieu qui vient en premier lieu et qui est centrale. Le brusque changement de l'actif au passif en I *Cor.*, 8, 1-3 de même que l'« avoir connu » de *Gal.*, 4, 8-9 manifestent bien que c'est Dieu qui a toujours l'initiative dans l'histoire du salut, que sa connaissance de l'homme correspond à un plan salvifique,

¹ *Ibid.*, X, 15.

² *Papyri Graecae Magicae*, VIII, 30 ; II, 50 (Preisendanz).

³ Selon K. PREISENDANZ, *ibid.*, l'écriture du papyrus doit être datée du IV^eme ou V^eme siècle.

⁴ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 281, note 2.

⁵ Cf. J. DUPONT, GNOSIS. *La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul* (*Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum Magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, Series II, 40), Louvain-Paris, 1949, p. 66-87.

que c'est d'abord lui qui nous a choisis, que, s'il ne nous avait pas choisis, il nous serait impossible de le connaître. Il est vrai que ce plan vivificateur et cette prédominance de la connaissance de Dieu sont plus estompés dans les dernières couches rédactionnelles de saint Jean. Issues vraisemblablement d'un milieu plus hellénisé, elles sont plus soucieuses d'adapter la notion paléotestamentaire de la connaissance à leur milieu, mais la réciprocité chez elles de la connaissance entre Dieu et l'homme présuppose quand même l'élection de la part de Dieu. C'est toujours Dieu qui connaît le premier, et la connaissance mutuelle de Dieu et de l'homme demeure toujours basée sur l'événement historique de la révélation par le Christ. Dans l'*Évangile de Vérité*, cet événement historique est dépassé, et la contemplation qui y est décrite n'a plus aucune dimension temporelle ou apocalyptique.

D'ailleurs, l'expression : *connaître-être connu* de l'*Évangile de Vérité* doit être remise dans le large contexte des doctrines gnostiques, selon lesquelles deux ne font plus qu'Un : l'extérieur est aussi l'intérieur, la gauche devient la droite, le transcendant se confond avec l'immanent. C'est ainsi que le Royaume de l'*Hymne des Naassènes*¹ est caché et manifesté, que ce même Royaume est à la fois intérieur et extérieur dans l'*Évangile selon Thomas*,² que dans l'*Évangile de Vérité* on passe, étant parfait, de la gauche à la droite,³ que Dieu se repose en nous et, nous, nous reposons en lui.⁴ La pensée ressemble ici à celle de Plotin,⁵ chez qui le Beau est déjà présent à l'âme, sans y être jamais venu. Pareille pensée est opposée à tout messianisme, elle baigne dans une atmosphère de mystique atemporelle et elle est nettement hellénique.

D. La gnose et les écrits de Qumrân

Cette mystique avait-elle déjà pénétré certains milieux strictement palestiniens ? Y aurait-il par exemple un rapprochement à établir entre les Esséniens de Qumrân et les milieux hellénistiques ou gnostiques de l'*Évangile de Vérité* ? On a dit que la *Communauté de l'Alliance* constituait une secte pré-gnostique. Il ne fait aucun doute que certains textes qumrâniens présentent une notion de Connaissance qui s'appa-

¹ Cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 10, 2 : GCS 26, 102, 23-104, 3 (Wendland).

² Cf. *Log.* 3, pl. 80, 25-26 (Guillaumont).

³ Cf. p. 31-32.

⁴ Cf. p. 42, 21-22 ; J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*, Paris, 1959, p. 207 ss.

⁵ Cf. *Enn.*, V, 5, 8.

rente sensiblement à celle exposée dans l'*Évangile de Vérité*. Ainsi ce texte de la *Règle de la Communauté* :

Et alors Dieu, par Sa Vérité, nettoiera toutes les œuvres d'un chacun, et Il épurera pour soi la bâtisse (du corps) de chaque homme pour supprimer tout l'Esprit de perversité de ses membres charnels et pour le purifier par l'Esprit de sainteté de tous les actes d'impiété; et Il fera jaillir sur lui l'Esprit de vérité comme de l'eau lustrale.

Finies toutes les abominations mensongères,

fini le souillement par l'Esprit de souillure :

les justes comprendront la Connaissance du Très-Haut,

et de la sagesse des Fils du ciel les parfaits de voie auront l'intelligence.¹

La mention d'*ἀλήθεια*, de *γινώσκειν* et de *γνώσις*, par exemple, pourrait rappeler le milieu hellénistique de l'*Évangile de Vérité*. Et cette connaissance est une science mystérieuse de salut, comme il est dit dans un autre passage de la *Règle de la Communauté* :

La lumière dans mon cœur vient de Ses Mystères merveilleux ;

c'est dans l'Être éternel que mon œil a contemplé la Sagesse :

parce que la Connaissance est cachée aux hommes

et les conseils de la Prudence aux fils d'homme.²

La pensée reflète une exégèse apocalyptique qui dévoile les secrets du *cosmos* et de l'histoire.

A la lecture de ces premiers textes une remarque d'importance s'impose. Le judaïsme hellénisé des LXX combinait déjà les expressions *ἀλήθεια*, *γινώσκειν*, *γνώσις* dans le but de s'adapter au milieu hellénistique environnant et lui expliquer l'expérience religieuse de la Bible. La pensée qui influence ici le vocabulaire de Qumrân est la même que celle qui a influencé les écrits apocalyptiques, hermétiques et gnostiques, mais c'est encore une pensée hébraïque qu'exprime la littérature de Qumrân, tandis que les termes révèlent dans l'hermétisme et le gnosticisme une pensée grecque. Contrairement à l'*Évangile de Vérité*, les écrits de Qumrân n'envisagent pas la connaissance pour elle-même, mais en vue de l'action morale et de la compréhension de la Loi. Dieu a insufflé « ... l'Esprit de connaissance en tout projet d'action et le zèle pour les justes ordonnances »,³ afin que le juste séjourne dans « ... la Demeure de suprême sainteté pour Aaron, dans la Connaissance (éternelle) en vue de l'Alliance du droit et pour faire les offrandes

¹ I QS, IV, 20-22 (trad. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* [Bibliothèque historique], Paris, 1959).

² *Ibid.*, XI, 5-6.

³ *Ibid.*, IV, 4.

d'agréable odeur ; et la Maison de perfection et de vérité en Israël pour établir l'Alliance selon les préceptes éternels ». ¹ Et cette Alliance et cette Connaissance supposent qu'on se détourne de ses fautes :

Maintenant donc, écoutez-moi, vous tous qui êtes entrés dans l'Alliance, et je découvrirai votre oreille concernant les voies des impies.

Dieu aime la Connaissance :

la Sagesse et le Conseil, Il les a installés devant Lui ;

la Prudence et la Connaissance sont Ses ministres.

La Longanimité est auprès de Lui,

ainsi que la plénitude des pardons,

pour absoudre ceux qui se sont convertis du péché ;

mais (Il exerce) la Force et la Puissance et une intense Fureur,

parmi les flammes de feu,

par (l'intermédiaire de) tous les Anges de destruction,

contre ceux qui se sont écartés de la voie

et ont pris en horreur le Précepte,

sans qu'il y ait pour eux ni reste ni rescapés. ²

Nous pouvons donc dire que, même si des mots comme *γινώσκειν* et *γνώσις* appartiennent au vocabulaire de Qumrân, ils y expriment une connaissance subordonnée à l'action morale et à une juste compréhension de la Loi. ³ Comme dans la littérature sapientielle, la connaissance exige ici de la part du sujet un engagement moral. Une connaissance pour elle-même, comme dans l'hellénisme et l'*Évangile de Vérité*, n'apparaît pas dans les écrits de Qumrân. De plus, s'il est vrai que cette connaissance doit être réservée à un petit groupe, cela reflète l'esprit du temps, commun à l'Apocalyptique juive, aux religions à mystères, à la gnose et au rabbinisme tardif. Si la Vérité et la Connaissance sont déjà mythisées, c'est également dû à l'influence d'idéologies iraniennes ⁴ et apocalyptiques qui peuplaient le ciel de personnages célestes et mythiques. Quant au dualisme de Qumrân, il est avant tout semblable à celui de la Bible : dualisme entre la chair et le plan surnaturel de la Révélation, « chair » désignant l'homme tout entier

¹ *Ibid.*, VIII, 8-10.

² *Écrit de Damas (CD)*, II, 2-7 (trad. A. DUPONT-SOMMER).

³ C'est par leurs spéculations sur la Loi que les *minim* menaçaient au contraire de détruire le monothéisme, cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, 23)*, Paris, 1930, p. 185-186.

⁴ Cf. C. COLPE, *Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion?* dans *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses* (1957), Munich, 1959, p. 479-481.

et le *cosmos* soumis au mal et au péché, dualisme également des deux esprits, celui du *Yeşer* de *Sir.*, 15,4 ou du IV *Esdras*,¹ dualisme enfin de l'ère actuelle et de l'ère à venir, qui correspond encore à la notion classique du temps dans la pensée hébraïque. Il est vrai que cette insistance de Qumrân sur la connaissance, de même que l'opposition qui y est établie entre la Lumière et les ténèbres, entre l'ange des ténèbres (Béliar) et celui de la Lumière, entre l'unité et la pluralité, pourraient conférer au vocabulaire une certaine teinte gnostique. Mais tout cela ne fait pas pour autant de l'essénisme une doctrine gnostique. Il y manque cet élément essentiel de la gnose, la re-connaissance du « moi » supérieur de l'homme basée sur le dualisme : matière-esprit, caractéristique d'une mystique grecque. C'est ce dualisme cosmologique et ontologique qu'il faudrait retrouver plus systématiquement élaboré chez les Ésséniens pour pouvoir dire qu'ils furent d'authentiques gnostiques. Il n'est pas cependant interdit de penser que les auteurs gnostiques des siècles postérieurs ont « gnosticisé » des éléments empruntés à Qumrân.²

La gnose des premiers siècles chrétiens, dont l'*Évangile de Vérité* expose si nettement la nature, est une connaissance mystique par introversion : l'âme doit retrouver son « moi » authentique, cette parcelle de divinité déposée en elle, ce qui lui permettra de rejoindre Dieu, c'est-à-dire son dieu immanent. L'emploi de certaines expressions bibliques, plus particulièrement pauliniennes et johanniques, dans les ouvrages gnostiques ne doit pas nous tromper. Elles y sont vidées de leur sens véritable. L'initiative personnelle de Dieu, qui est entré dans

¹ Cf. R.-E. MURPHY, *Yeshu in the Qumran Literature*, dans *Biblica*, t. 30 (1958), p. 344-354; J.-É. MÉNARD, *Die Handschriften von Nag-Hammadi. Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus*, p. 481-485; *Le origini dello gnosticismo*, p. 386.

² Nous rejoignons ici les conclusions de H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubingue, 1956, p. 39 s. C'est le grand mérite de K. RUDOLPH, *Die Mandäer, I-II*, d'avoir souligné le dualisme moral qui relie le pré-mandéisme et Qumrân. L'un et l'autre reflètent une commune mentalité sémitique influencée par la Bible, cf. *Id.*, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditions-geschichtliche Untersuchung* (*FRLANT*, 88), Goettingue, 1965, *passim*. Là où nous ne pouvons plus suivre Rudolph, c'est lorsqu'il fait du qumrânisme une pré-gnose, cf. *War der Verfasser der Oden Salomos ein « Qumran-Christ » ? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis*, dans *Revue de Qumran*, t. 4 (1964), p. 523-555. Si le mandéisme est une gnose, ce n'est pas à cause de son dualisme, mais à cause de sa doctrine du « Sauveur-sauvé ». Il est lui aussi une mystique naturelle, tandis que la division : corps-âme (Qumrân), la théorie des deux Esprits (*Sir.*, IV *Esdras*) et celle des deux voies (*Didachè*) sont l'expression du salut biblique qui est une rédemption surnaturelle du mal et du péché.

l'histoire et qui est venu à l'homme pécheur, n'est plus envisagée. Et la connaissance même que l'homme a de Dieu ne l'engage plus sur un plan moral, comme c'est le cas dans la Bible et dans les écrits de Qumrân. On franchit avec les écrits gnostiques la ligne de démarcation qui sépare le judaïsme des autres religions : le moralisme et le personalisme. Malgré d'apparentes analogies avec les doctrines chrétiennes dont elles voudraient se réclamer, les théories gnostiques ne reflètent déjà plus qu'une technique d'accès au divin, semblables à celles qu'a connues l'hellénisme. La gnose enseigne à l'homme à se sauver lui-même, à devenir un « sauveur-sauvé ». Elle est du rationalisme mystique.

IV. L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ, ÉCRIT VALENTINIEN

La connaissance de soi-même de l'*Évangile de Vérité* insiste donc, dans sa présentation du mythe de l'Âme déchue dans la matière, sur un dualisme cosmique entre les sphères du Plérôme et celles du κόσμος, produit de la πλάνη (p. 17, 15 ss.) et sur un dualisme anthropologique, où s'opposent les éléments supérieurs et inférieurs humains, c'est-à-dire les enfants du Père (les pneumatiques) et les matériels (les hyliques) (p. 31, 1 ; 33, 24). C'est ce dualisme qui sous-tend l'ontologie, la cosmologie et l'anthropologie de l'écrit : le caractère indéfinissable du Père, la préexistence de l'âme et du « moi », la chute de l'Âme universelle, la convoitise de la Matière et le néant du monde. Cette connaissance de Dieu qui coïncide avec la connaissance de soi-même sera manifestée par un Révéléateur, le Christ.

Cette terminologie est celle de gnosés connues. Grâce à elle, l'*Évangile de Vérité* se présente à nous comme une œuvre valentinienne. C'est en effet le valentinisme qui emploie le plus fréquemment les mêmes termes techniques.¹ D'autre part, on a l'impression que cette terminologie n'est pas encore complètement fixée comme dans le valentinisme connu d'Irénée. C'est le cas, entre autres, du « milieu » (p. 17, 34-35). Il n'est pas fait mention non plus de la Sophia déchue qui, avec l'aide du Démiurge et des Archontes, dirige le κόσμος. Il se pourrait fort bien qu'ici l'expression de « milieu » ne désigne pas les psychiques. L'identification des sans-loi, des justes et des fils du Père (p. 33, 24-34, 3)

¹ Cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (*Études de philosophie médiévale*, 36), Paris, 1947 ; B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée* ; CSCO 141-142, Louvain, 1954.

aux hyliques, aux psychiques et aux pneumatiques, ainsi que le pense T. Säve-Söderbergh,¹ ne semble pas devoir être retenue. S. Arai retrouve les trois groupes classiques valentiniens dans les Éons, les Éons déchus (ceux du milieu) et les hyliques.² Cette division est peut-être plus juste. De fait, l'*Évangile de Vérité* ne mentionne que la chute du *voûs* dans la matière. Et son genre littéraire, qui est celui de l'homélie, nous empêchera toujours de préciser davantage. Les premiers éditeurs ont suggéré un rapprochement avec l'*Évangile valentinien de Vérité* mentionné par Irénée³ et remontant peut-être à Valentin lui-même. Il ne fait aucun doute que nombre d'expressions du nouvel écrit gnostique nous plongent dans un climat alexandrin, et certains de ses énoncés sont rapportés par Clément d'Alexandrie comme étant de Valentin. Cette thèse a toutefois suscité des critiques.⁴ Pour nous, l'opuscule serait plutôt un commentaire homilétique valentinien sur l'*Evangelium Veritatis* que, sans cesse, il exalte de façon mythique comme étant le Livre retrouvé.⁵

Les mêmes éditeurs ont fait paraître ces dernières années un autre écrit du codex Jung, le *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*. Selon eux, la christologie de l'*Évangile de Vérité* ressemble à celle de l'*Épître à Rhèginos*.⁶ L'un et l'autre écrit seraient de Valentin, le *De Resurrectione* étant postérieur à l'*Évangile de Vérité*. La terminologie est sans doute la même sur bien des points : la recherche du repos (*De Resurrectione*, p. 43, 35 ; *Évangile de Vérité*, p. 24, 16-20 ; 42, 21-25), l'obtention de ce repos (*De Resurrectione*, p. 44, 1-3 ; *Évangile de Vérité*, p. 22, 11-12), l'ignorance (*De Resurrectione*, p. 45, 15 ; *Évangile de Vérité*, p. 24, 36), la voie (*De Resurrectione*, p. 45, 21 ss. ; *Évangile de Vérité*, p. 18, 19), la pensée et l'Intelligence (*voûs*) (*De Resurrectione*, p. 46, 21 ss. ; *Évangile de Vérité*, p. 31, 17), la prédestination dès le commencement (*De*

¹ Cf. *Det koptiska « Evangelium Veritatis »*, dans *RoB*, t. 17 (1959), p. 34 s.

² Cf. *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, p. 20, 59.

³ Cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis*, Introduction, p. XII ss.

⁴ Cf. J. LEIPOLDT, *Das « Evangelium der Wahrheit »*, dans *TLZ*, t. 82 (1957), col. 825-834 ; H.-M. SCHENKE, *Die fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums der Wahrheit*, *ibid.*, t. 83 (1958), col. 497-500 ; ID., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* ; E. HAENCHEN, *Literatur zum Codex Jung*, p. 39-82.

⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, III : L'astrologie et les sciences occultes (ÉB)*, Paris, 1950, p. 319 ss. ; S. GIVERSEN, *Sandhedens Evangelium*, p. 37-49, 76-118.

⁶ Cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, R.-McL. WILSON, J. ZANDEE, *De Resurrectione*, Introduction, p. XXIV-XXXIII.

Resurrectione, p. 46, 27; *Évangile de Vérité*, p. 21, 23), l'enveloppement du Tout (*De Resurrectione*, p. 46, 38 s.; *Évangile de Vérité*, p. 22, 25-26), l'illusion du monde (*De Resurrectione*, p. 48, 15.27 s.; *Évangile de Vérité*, p. 17, 14-35), la lumière et les ténèbres (*De Resurrectione*, p. 48, 35-49, 4; *Évangile de Vérité*, p. 24, 32-25, 3), le Plérôme et la Déficience (*De Resurrectione*, p. 49, 4-6; *Évangile de Vérité*, p. 24, 20-25, 3), l'Unité et la dispersion (*De Resurrectione*, p. 49, 12-14; *Évangile de Vérité*, p. 24, 25-28; 25, 10-19; 34, 29-34), l'erreur et la redécouverte (*De Resurrectione*, p. 49, 33-36; *Évangile de Vérité*, p. 25, 12). L'argument fondamental est d'ailleurs le même de part et d'autre. C'est la connaissance de la Vérité, c'est-à-dire la connaissance de soi-même (*De Resurrectione*, p. 44, 2; 46, 31; 48, 30 ss.).

Il existe cependant des différences. Le Plérôme de l'*Évangile de Vérité* peut être entendu aussi bien en un sens cosmologique et anthropologique qu'en un sens sotériologique; dans le *De Resurrectione*, il n'a qu'un sens cosmologique (p. 44, 33; 46, 36) et sotériologique (p. 49, 4-6). L'Éon a une signification anthropologique et cosmologique dans l'*Évangile de Vérité*, il n'a qu'une dimension cosmologique dans le *De Resurrectione* (p. 45, 18; 47, 8). Le *De Resurrectione* ne connaît aucune forme plurielle de ces expressions; ces dernières sont toujours anthropologiques dans l'*Évangile de Vérité*. Les rapports de la cosmologie et de l'anthropologie ne sont pas clairement définis dans le *De Resurrectione*; dans l'*Évangile de Vérité*, la *πλάνη* joue le rôle de Demiurge dominant le monde. Et la distinction entre *πνευματικός*, *ψυχικός* et *ἔλικος* apparaît dans le *De Resurrectione*, mais elle est absente de l'*Évangile de Vérité*.

On peut aussi observer des différences dans la christologie des deux écrits : le Christ préexistant du *De Resurrectione* est un *σπέρμα* de Vérité (p. 44, 35), il n'est pas le Nom du Père comme dans l'*Évangile de Vérité*. Les appellations de Fils de Dieu et de Fils d'Homme (*De Resurrectione*, p. 44, 21-34) ne se rencontrent pas dans l'*Évangile de Vérité*.

Mais, d'autre côté, l'*ἀνάστασις* et la venue du Christ dans la chair du *De Resurrectione* (p. 44, 15) se défendent mal, comme dans l'*Évangile de Vérité*, contre un certain docétisme.¹ Il ne saurait être question ici uniquement, ainsi que le pense S. Arai,² de christologie pneumatique.

¹ Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 15, 1; PSEUDO-TERTULLIEN, *Contre toutes les hérésies*, 4, 5. Ces textes sont cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, etc., *De Resurrectione*, Introduction, p. XXVII.

² Cf. *l.c.*, p. 87.

L'expression *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* appartient certes à une théologie primitive,¹ mais dans le contexte de l'*Évangile de Vérité*, par exemple, à la p. 30,16-31,1, il s'agit bien de la venue du Christ ressuscité avec une chair spirituelle. Le Christ et le *pneuma* y sont identifiés l'un à l'autre, et c'est le Christ ressuscité qui aide la semence spirituelle, tombée dans la matière, à ressusciter en prenant conscience d'elle-même. La plupart des textes gnostiques présentent d'ailleurs le Christ déjà ressuscité. Aussi sa chair est-elle une chair d'apparence (*Évangile de Vérité*, p. 31, 4-6),² de similitude, et les différents arguments de S. ARAI sur *ΕΙΝΕ* et *CΜΑΤ* ne sauraient résoudre le problème.³ De plus, le Christ remplit un rôle, non pas salvifique, mais illuminateur, et sa Croix, comme dans tout docétisme, n'est pas l'instrument de sa Passion, mais beaucoup plus le *Ὅροσ* séparant le Plérôme du monde inférieur, lors de la Révélation de la *γνώσις*. Chez les Valentiniens (IR., *Adv. Haer.*, I, 1, 4), le *Ὅροσ* désigne le *σταυρός*; dans les *Actes de Jean*, 98, il correspond au *διορισμός*.⁴ Quand arrivera cette Révélation? Elle est arrivée au moins pour certains, c'est-à-dire pour les pneumatiques (*Évangile de Vérité*, p. 43, 2-23), bien que, dans une perspective eschatologique, il y ait place pour un progrès (*Évangile de Vérité*, p. 17, 36 ss. et IR., *Adv. Haer.*, I, 6, 1) et une période pendant laquelle le monde présent n'est pas encore dissous.⁵ Nous avons toujours affaire à deux plans parallèles : celui des Éons déjà sauvés et celui des semences pneumatiques ou des psychiques encore mêlés à la matière. Cette eschatologie n'appartient pas réellement à un lointain futur.⁶

¹ Cf. I *Tim.*, 3, 16; I *Jn*, 4, 2; II *Jn*, 7; A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I⁵, Tubingue, 1931, p. 212 s.; L.-N.-D. KELLY, *Early Christian Doctrines*,² Londres, 1960, p. 142 ss.; S. ARAI, *l.c.*, p. 87.

² Cf. W.-C. TILL, *Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium Veritatis*, dans *Or*, t. 27 (1958), p. 277; ID., *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *ZNW*, t. 50 (1959), p. 177; H. RINGGREN, *Evangelium Veritatis och den valentinianska gnosis*, p. 48; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Evangelium Veritatis och Thomasevangeliet (Symbolae Biblicae Upsalienses [Supplementhäften til Svensk Exegetisk Årsbok], 16)*, Uppsala, 1959, p. 17; S. GIVERSEN, *l.c.*, p. 66; B. GÄRTNER, *Evangelium Veritatis och Nya Testamentet*, p. 63; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, p. 60, 150, 156-157.

³ Cf. *l.c.*, p. 82-85.

⁴ Cf. R.-A. LIPSIVS, M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Hildesheim, 1959, II, 1, 200, 11.

⁵ Cf. W. FOERSTER, *Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis*, dans *NTS*, t. 6 (1959-1960), p. 20.

⁶ Cf. K. GROBEL, *The Gospel of Truth*, p. 101, note 236; M.-L. PEEL, *Gnostic Eschatology and the New Testament*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library (= NT, XII, 2)*, 1970, p. 141-165.

On pourrait ainsi résumer la doctrine de l'*Évangile de Vérité*, qui est en somme une réinterprétation de la doctrine néotestamentaire sur Jésus.¹ Dieu est presque toujours appelé Père, ce qui souligne qu'Il est la source de Tout. En opposition au monde immatériel de la Vérité, il y a le monde matériel, le monde de la *πλάνη*, l'Erreur, une contrefaçon de la Vérité, située en dehors du Plérôme où demeurent les Éons. Ce dualisme bien marqué n'est plus le dualisme moral iranien, mais celui, métaphysique, de l'hellénisme. Le nom habituel du Sauveur est le « Fils », mais il est parfois appelé Jésus. Cela implique une fusion avec les données néotestamentaires. Il est un second Dieu dont la venue en ce monde n'est pas historiquement décrite. Il y a d'abord un salut précosmique qui affecte les Éons, puis un salut dans l'histoire ; la pensée oscille confusément d'un point à l'autre. Le Sauveur est un Illuminateur qui accorde la connaissance du Père. Sa souffrance est mentionnée, mais elle n'est pas une œuvre salvifique. La création du Tout est attribuée au Père, en qui elle est accomplie par la gnose.²

V. DIVISIONS ET TRADUCTION DE L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ

Bien que pour la plupart des commentateurs l'écrit soit une méditation sans plan bien défini, quelques-uns d'entre eux se sont employés à y insérer des sous-titres, dans le but d'en faciliter la lecture. Nous avons déjà mentionné ceux de Fecht. Arai,³ Grobel⁴ et A. Kragerud,⁵ entre autres, ont proposé à leur tour les leurs. Comme nous l'avons fait dans notre édition antérieure, nous retiendrions plus facilement ceux de H.-M. Schenke :

- 1) L'*Évangile de Vérité* signifie joie et espérance pour les gnostiques élus (p. 16, 31-17, 6)
- 2) La chute des Éons et la naissance du monde terrestre (p. 17, 6-18, 11)
- 3) Jésus révèle l'*Évangile* aux élus (p. 18, 11-19, 17)
- 4) Jésus, les sages et les enfants (p. 19, 17-34)
- 5) Le Livre des Vivants (p. 19, 34-20, 27)

¹ Cf. W. DUNN, *What does « Gospel of Truth » mean ?* dans *VC*, t. 15 (1961), p. 160-164.

² Cf. H.-L. JANSEN, *Tankesystemet i det nyfunne gnostiske skrift. Evangelium Veritatis*, dans *NorskTeolTids*, t. 66(1965), p. 152-176.

³ Cf. *l.c.*, p. 15-16.

⁴ Cf. *l.c.*

⁵ Cf. *Evangelium Veritatis. En oversettelse*, dans *NorskTeolTids*, t. 66(1965), p. 177-193.

- 6) Hymne de louanges (p. 20, 27-34)
- 7) Seuls les élus reçoivent le message de Jésus (p. 20, 34-22, 19)
- 8) Jésus ramène les élus dans le monde supérieur (p. 22, 20-27)
- 9) La chute des Éons est une merveille (p. 22, 27-23, 18)
- 10) Origine et œuvre du Logos (p. 23, 18-24, 20)
- 11) Par sa venue, Jésus dissout le monde (p. 24, 20-25, 19)
- 12) Parénèse (p. 25, 19-35)
- 13) La venue de Jésus est le jugement du monde (p. 25, 35-27, 8)
- 14) Louange du Père, qui donne nom et forme à Ses Éons, quand il veut (p. 27, 9-28, 24)
- 15) La connaissance du gnostique ressemble à l'éveil de cauchemars (p. 28, 24-30, 14)
- 16) Le travail de Jésus et de l'Esprit-Saint sur les gnostiques (p. 30, 14-31, 35)
- 17) Jésus, le Bon Pasteur (p. 31, 35-32, 30)
- 18) Exhortations parénétiqes (p. 32, 31-33, 32)
- 19) L'odeur du Père (p. 33, 33-35, 22)
- 20) Le perfectionnement est le pardon (p. 35, 22-36, 13)
- 21) L'onction du Christ (p. 36, 13-34)
- 22) L'origine du Logos et des Éons (p. 36, 35-37, 18)
- 23) La volonté du Père (p. 37, 19-38, 6)
- 24) Le Logos, Nom du Père (p. 38, 6-40, 29)
- 25) Le but de la mission de Jésus dans le monde (p. 40, 30-41, 34)
- 26) Les rachetés ont mérité leur rédemption (p. 41, 35-42, 10)
- 27) L'être du gnostique dans le monde inférieur et supérieur (p. 42, 11-43, 24)

Ces divisions de Schenke nous apparaissent aussi valables que n'importe quelle autre, y comprise la plus récente, celle de C.-I.-K. Story.¹ Ce dernier suit en effet le texte de l'*Évangile de Vérité* pas à pas, comme nous le faisons dans notre Commentaire, et il en arrive substantiellement aux mêmes conclusions que nous : l'homme, qui est d'origine divine, puisqu'il provient du *voûs* du Père, doit redécouvrir cette origine divine, s'il veut sortir de l'erreur et de l'ignorance qui enveloppent le monde matériel.

Mais ce n'est pas une division avec des sous-titres qui peut redonner à l'*Évangile de Vérité* la structure bien unifiée qu'il n'a pas.

¹ Cf. *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century* (Supplements to *Novum Testamentum*, XXV), Leyde, 1970, p. 1-42.

Ainsi que nous le disions précédemment, l'ouvrage est une suite de méditations plus ou moins bien soudées les unes aux autres. Leur lien fondamental est la « connaissance », c'est-à-dire cette connaissance que le gnostique doit acquérir de soi-même, de son « moi » transcendantal et ontologique, et de ses origines divines et célestes.

C'est pourquoi dans notre Introduction nous avons consacré tout un paragraphe à la Connaissance dans l'*Évangile de Vérité*, parce que cette notion est centrale chez lui et que c'est elle qui en fait un ouvrage vraiment gnostique, et non seulement platonicien, comme Story serait porté à le croire (p. 43ss.). Cette connaissance est la gnose des écrits gnostiques. Story n'établit guère de rapprochements fondamentaux avec d'autres écrits gnostiques récemment découverts ou déjà connus, particulièrement ceux du valentinisme.

Si on pourra nous reprocher de faire de l'*Évangile de Vérité* une homélie valentinienne, d'où toute systématisation est cependant absente, on adressera certainement à Story le reproche contraire, celui de ne pas avoir étudié le nouvel écrit gnostique davantage de l'intérieur et de ne pas l'avoir remis dans son contexte propre et immédiat : celui du gnosticisme.

S'il avait procédé ainsi, Story aurait découvert des oppositions encore plus profondes entre Justin et l'*Évangile de Vérité*.

Notre présentation de la traduction en colonnes est celle du ms copte lui-même. Cette traduction est basée sur une rétroversion grecque déjà mentionnée et publiée en 1962 chez Letouzey & Ané, où toutes les articulations de la phrase ont été étudiées en détail.¹ Les traductions qui peuvent le plus diverger de la nôtre sont celle de TILL, *Bemerkungen zur Erstaussage des Evangelium Veritatis*, dans *Or*, t. 27(1958), p. 269-286 ou *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *ZNW*, t. 50(1959), p. 165-185 (indiqué dans l'apparat critique par T [Or] ou T [ZNW]), celle de SCHENKE (S) et celle de GROBEL (G). Quant à l'*editio princeps* de M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W.-C. TILL, *Evangelium Veritatis*, elle est désignée du nom du premier des éditeurs (M). Les crochets ([]) indiquent une lacune ou une lecture douteuse. Les mots français entre parenthèses sont des additions de notre main, soit pour éclairer le texte, soit parce qu'il y a eu omission du copiste. Les termes grecs entre parenthèses sont ceux conservés par le texte copte.

¹ Cf. J.-P. AUDET, dans *RB*, t. 70 (1963), p. 477-478.

TRADUCTION

- 31 L'Évangile (εὐαγγέλιον) de la Vérité est joie
pour ceux qui ont reçu la grâce de la part
du Père de la Vérité, qui fait en sorte qu'ils Le connaissent
par la puissance du Verbe, lui qui est
35 venu du Plérôme (πλήρωμα), lui qui est immanent à la Pensée
et à l'Intelligence (νοῦς) du Père, qui
est proclamé Sauveur (σωτήρ)
parce que c'est le nom de l'œuvre, qu'il
doit accomplir pour le salut de ceux qui

f. IX^r
p. 17

- ignoraient le Père, puisque le nom [...] d'Évangile (εὐαγγέλιον) est la manifestation de l'espoir (ἐλπίς), découverte pour ceux qui Le cherchent. En effet (ἐπειδή),
- 5 le Tout a été à la recherche de Celui dont il est sorti, et le Tout était en Lui l'Insaissable, l'Impensable, l'Incompréhensible.
- 10 L'ignorance du Père a produit l'angoisse et la crainte. Et (δέ) l'angoisse s'est épaissie comme une brume, de sorte que personne ne pouvait voir; c'est pourquoi l'Erreur (πλάνη) s'est affermie.
- 15 Elle a fabriqué sa matière (ὕλη) dans le Vide, ne connaissant pas la Vérité. Elle vint dans une œuvre (πλάσμα), s'efforçant de façonner en beauté
- 20 l'équivalent de la Vérité. Cela n'était pas une humiliation pour l'Insaissable, l'Impensable, car (γάρ) ce n'était rien, l'Angoisse et l'Oubli et cette œuvre (πλάσμα)
- 25 du Mensonge, parce que la Vérité est stable, inaltérable, inébranlable, parfaitement belle. C'est pourquoi méprisez (καταφρονεῖν) l'Erreur (πλάνη). Étant ainsi
- 30 sans racine, elle était dans une brume à l'égard du Père, alors qu'elle apprêtait des œuvres (ἔργον) et des oublis et des craintes, afin d'(ἵνα) attirer grâce à eux ceux
- 35 du milieu et les emprisonner (αἰχμαλωτίζειν). L'Oubli de l'Erreur (πλάνη) n'a pas été manifesté. Il n'est pas comme un

1 add **ΧΕ**, « c'est-à-dire », T(Or) || 16 dans la folie S || 27 **ΟΥΑΠΤΤΑΕΙΑΣ**, « une que l'on ne peut pas embellir »

- [...] auprès du Père. L'Oubli
n'existait pas dans le Père,
bien qu'il se fût produit à cause de Lui.
Au contraire, ce qui s'est produit en Lui, c'est la Gnose,
5 elle qui a été manifestée,
afin que (ἵνα) l'Oubli fût aboli
et que le Père fût connu.
C'est parce que (ἐπειδή) l'Oubli a eu lieu que
le Père n'a pas été connu, alors (τότε), si
10 l'on connaît le Père,
l'Oubli ne se produira plus. C'est là
l'Évangile (εὐαγγέλιον) de Celui que l'on recherche,
qui a été manifesté aux
parfaits grâce aux miséricordes
15 du Père. Ce mystère (μυστήριον) caché,
grâce à Jésus le Christ,
a éclairé ceux qui se trouvent dans l'obscurité
à cause de l'Oubli. Il les a éclairés,
leur a montré une voie.
20 Or (δέ), cette voie est la Vérité qu'il
leur a enseignée. A cause de cela,
l'erreur (πλάνη) s'est irritée contre lui,
l'a poursuivi, l'a maltraité,
l'a annihilé. On le cloua à un bois,
25 il devint Fruit de la Gnose du Père ;
il n'a pas été une cause de perdition
pour ceux qui en ont mangé. Au contraire (δέ), pour ceux qui en ont
mangé,
Il a été une cause de joie
à cause de la découverte.
30 Car (δέ), Lui, Il les a découverts en Lui
et ils L'ont découvert en eux,
l'Insaisissable impensable,
le Père parfait,
qui a fait le Tout, en qui est
35 le Tout et dont le Tout a besoin ;
puisqu'Il retint leur perfection
en Lui, laquelle Il n'a pas donnée
au Tout. Non que le Père soit jaloux (φθονεῖ) :
quelle jalousie (φθόνος), en effet,
40 pourrait exister entre Lui et Ses membres (μέλος) ? Car (γάρ), si,
de la sorte,

11 **ΧΙ** dittographie; **ΠΕΕΙ ΠΕ ΠΕΥ**, « c'est là », haplographie T(Or) || 13
ΝΤΑΥΟΥΑΝΖΩ, « qui a été manifesté », T(Or; ZNW) || 29-30 **ΝΔΕ**

f. X^r
p. 19

- l'Éon (*αιών*) (était ?)
 d'eux, ils n'auraient pu monter vers (?)
 le Père, Lui qui retient
 leur perfection en Lui-même (et)
- 5 la leur accorde sous forme de conversion vers Lui
 et de Gnose unique en perfection,
 Lui qui a produit
 le Tout et en qui est le Tout
 et de qui le Tout a besoin.
- 10 De même que
 celui qui n'est pas
 connu de plusieurs désire
 être connu et
 aimé, ainsi, — de quoi
- 15 en effet (*γάρ*) le Tout avait-il besoin,
 sinon (*εἰ μήτι*) de la Gnose
 du Père ? — est-il devenu un guide
 calme et tranquille. Il
 entra dans une école, il expliqua
- 20 la Parole en maître.
 Vinrent à lui les sages (*σοφός*)
 qui s'estimaient tels,
 l'éprouvant (*πειράζειν*), mais (*δέ*), lui, il les
 confondait, parce qu'ils
- 25 étaient dans le Vide. Ils le haïrent,
 car ils n'étaient pas vraiment sages.
 Après tous ceux-ci
 vinrent, à leur tour, les petits enfants
 qui possèdent
- 30 la Gnose du Père. Après avoir été affermis,
 ils apprirent les aspects
 de la Face du Père. Ils connurent,
 ils furent connus, ils furent glorifiés,
 ils glorifièrent. Il s'est manifesté
- 35 dans leur cœur, le Livre vivant
 des Vivants, qui est écrit
 dans la Pensée et l'Intelligence (*νοῦς*)

- du Père, et qui se trouve dès avant la fondation (καταβολή)
 du Tout dans
 son incompréhensibilité,
 lui que personne ne pouvait prendre,
 5 puisqu'(ἐπειδή) il était réservé à celui qui devait le prendre et
 être immolé. Personne de
 ceux qui ont cru
 au salut n'a été formé, tant que ce Livre-là
 n'était apparu.
- 10 C'est pourquoi le miséricordieux, le fidèle (πιστός)
 Jésus prit patience, acceptant les coups,
 jusqu'à ce qu'il eût pris ce Livre-
 là, puisque (ἐπειδή) il sait que sa mort
 est Vie pour plusieurs.
- 15 De même que dans un testament (διαθήκη) qui n'a pas encore été
 ouvert est cachée la fortune (ουσία)
 du maître de la maison décédé,
 de même aussi (δέ) le Tout était
 caché, tant que le Père du Tout était
 20 invisible (ἀόρατος), étant un être unique existant par
 soi, de qui
 proviennent tous les espaces. C'est
 pourquoi est apparu
 Jésus, il a revêtu ce Livre-là.
- 25 Il fut cloué à un bois ;
 il fixa la disposition (διάταγμα)
 du Père sur la Croix (σταυρός). Ô
 le grand enseignement que celui-là ! Il s'humilie
 jusqu'à la mort, alors que la Vie
 30 éternelle le revêt. Après s'être dépouillé
 des haillons périssables,
 il se revêtit de l'Incorruptibilité,
 ce que personne ne peut
 lui enlever. Ayant pénétré
 35 dans les lieux vides des
 Craintes, il passa
 parmi ceux qui étaient dénudés par
 l'Oubli, devenu Gnose
 et Perfection, proclamant ce qui est dans le cœur

3 ΠΙΑΤΤΕΖΑΥ, « ce qui de Lui est incompréhensible » || 24 il a ouvert ce Livre-là
 G || 29-30 bien qu'il soit revêtu de la Vie éternelle T(Or); bien que la Vie éternelle l'ait
 revêtu jusque là G || 36-38 il vint à ceux qui étaient dévêtus de l'impuissance de la con-
 naissance T(Or; ZNW)

f. XI^r

p. 21

[du Père] afin de (?) [.....]
instruire ses disciples.
Mais (δέ) les disciples sont
les Vivants, ceux qui sont inscrits dans le Livre
5 des Vivants; ils reçoivent l'enseignement
pour eux-mêmes. Ils le reçoivent
du Père, ils se tournent
de nouveau vers Lui. Puisque (ἐπειδή)
la perfection du Tout est dans le Père,
10 il est nécessaire (ἀνάγκη) pour le Tout de remonter
vers Lui. Alors (τότε), celui qui
sait prend ce qui
lui est propre et il le ramène
à soi. Car (γάρ) celui qui est
15 ignorant est déficient, et
il manque de beaucoup, puisque (ἐπειδή)
il manque de Celui qui
le perfectionnera. Puisque (ἐπειδή) la perfection du
Tout est dans le Père
20 et (δέ) qu'il est nécessaire (ἀνάγκη) que le Tout retourne
vers Lui (et) que chacun
prenne ce qui lui est propre,
Il les a inscrits par avance,
les ayant préparés pour (la) donner à ceux qui
25 sont venus de Lui. Ceux
dont Il a connu à l'avance le nom
ont été appelés à la fin,
de sorte que (ὡς) celui qui possède la Gnose, c'est celui
dont le nom a été prononcé par le
30 Père. Car (γάρ) celui
dont le nom n'a pas été prononcé est ignorant.
De fait, comment quelqu'un
entendra-t-il, si son nom n'a pas
été appelé? Car (γάρ), celui qui est ignorant
35 jusqu'à la fin est un ouvrage (πλάσμα)
de l'Oubli et il sera
détruit avec lui. Sinon,
pourquoi ces misérables ne possèdent-ils pas

2 ΕΤΑΧ[Ι] ÇΒ[Ω], « ceux qui ont reçu l'enseignement », T(Or) || 3 ΔΕ [Ν]Ε
« sont », T(Or)

un nom (et) pourquoi n'y a-t-il pas
de Voix pour eux ? De sorte que (*ὥστε*)
celui qui a la Gnose est un
être d'en haut. S'il est appelé,
5 il entend, il répond
et se tourne vers Celui qui l'appelle,
pour remonter vers Lui. Et il
sait comment on l'appelle.
Possédant la Gnose, il fait
10 la volonté de Celui qui l'a appelé,
il veut lui être agréable,
il reçoit le repos ; son nom propre
lui appartient. Celui qui possédera ainsi la Gnose
sait d'où il est venu
15 et où il va ;
il sait, comme quelqu'un
qui, s'étant enivré, s'est détourné de
son état d'ivresse, a accompli un retour sur
soi-même (et) a rétabli ce qui lui est propre.
20 Il en a détourné beaucoup
de l'Erreur (*πλάνη*), il les a
précédés jusqu'à leurs lieux,
dont ils s'étaient éloignés
lorsqu'ils erraient (*πλάνη*)
25 à cause de la profondeur (*βάθος*) de Celui qui
entoure tous les espaces, et qui
n'est entouré d'aucun. C'était une grande
merveille qu'ils fussent dans le Père
sans Le connaître, et qu'ils eussent pu
30 d'eux-mêmes s'évader au dehors,
puisque (*ἐπειδὴ*) ils ne pouvaient
comprendre ni connaître Celui
en qui ils étaient. Car (*γάρ*) ce n'est pas ainsi
que s'est manifestée
35 Sa volonté. Il l'a en effet (*γάρ*) manifestée
en vue d'une Gnose qui convainque
toutes ses émanations.
Telle est la Gnose de
ce Livre vivant qu'il a révéle(e) aux

f. XIII^r

p. 23

- Éons (αἰών) à la fin, comme des [émanations de (?)]
celui qui est révélé (celle qui est révélée)... [...]
Car ce ne sont pas des voyelles (τόπος = τύπος)
ni (οὐδέ) des
- 5 consonnes,
de sorte que (ἵνα) celui qui les lit
pense à ce qui est vain,
mais (ἀλλά) ce sont des lettres
de Vérité que prononcent
- 10 seulement ceux qui les connaissent.
Vérité parfaite (en) est chaque lettre
comme un Livre
parfait, parce que ce sont des lettres
écrites par
- 15 l'Unité, le Père
les ayant écrites, afin que (ἵνα) les Éons (αἰών)
par ces lettres qui sont siennes
connaissent le Père. Sa Sagesse (σοφία)
médite (μελετᾷ)
- 20 le Verbe, Son enseignement
le proclame, Sa Gnose
a été manifestée.
Sa valeur (?) est comme
une couronne sur lui. Sa
- 25 joie est unie
à lui. Sa Gloire,
il l'a exaltée. Son Image,
il l'a manifestée.
Son repos,
- 30 il l'a reçu en lui. Son amour (ἀγάπη)
s'est incarné (σῶμα) en lui.
Sa Foi l'a entouré,
de sorte que le Verbe
du Père sort
- 35 dans le Tout, étant le Fruit

- de Son cœur et
forme de Sa Volonté.
Cependant il confirme le Tout, il
y opère un choix et, de plus, il revêt
5 la forme du Tout.
Il le purifie, il le fait retourner
au Père, à la Mère,
(lui) Jésus de l'infinité de la
Douceur. Le Père découvre Son Sein.
10 Or (δέ), Son Sein
est l'Esprit (πνεῦμα) Saint. Il
manifeste ce qui de Lui est caché.
Ce qui de Lui était caché était
Son Fils, afin que (ἵνα), par
15 la miséricorde du Père,
les Éons (αἰών) Le connaissent et cessent de
peiner à la recherche du
Père, se reposant
en Lui, sachant
20 qu'il est le repos. Après avoir
rempli la Déficiência, il a aboli
la forme (σχῆμα). La forme (σχῆμα) en
est le monde (κόσμος), à
qui celui-ci était asservi.
25 Car (γάρ) le lieu où il y a envie
et dissension est Déficiência.
Mais (δέ) le lieu qui (est) l'Unité
est Perfection. Puisque (ἐπειδή)
la Déficiência s'est produite parce qu'on ne connaissait pas
30 le Père, alors (τότε), si
on connaît le Père.
la Déficiência ne sera plus. Comme
l'ignorance de
quelqu'un, dès qu'(τότε) il
35 connaît, disparaît, elle,
son ignorance,
comme l'obscurité
se dissout quand apparaît

f. XIII^r

p. 25

- la lumière, de même aussi
 la Déficiência se dissipe
 du fait de la Perfection. Désormais n'apparaît plus
 la Forme (*σχημα*)
- 5 mais (*ἀλλά*) elle disparaîtra
 dans la fusion de l'Unité,
 car (*γάρ*), maintenant, leurs œuvres
 sont égales les unes aux autres, au
 moment où l'Unité parfera
- 10 les espaces. Par
 l'Unité chacun se
 retrouvera. Par
 une Gnose il se purifiera
 de la Pluralité en
- 15 vue d'une Unité, englobant
 la Matière (*ύλη*) en lui,
 comme une flamme, l'Obscurité
 par la Lumière, la Mort par
 la Vie. Si donc ces choses sont arrivées
- 20 à chacun de nous,
 il faut que nous
 veillions avant tout à ce que (*ἵνα*)
 la Maison soit
 sainte et silencieuse pour
- 25 l'Unité. De même que des gens
 qui ont quitté des lieux
 où ils possédaient en
 certains endroits (*τόπος*) des vases (*σκευος*)
 qui n'étaient pas bons,
- 30 ils les ont détruits. Et
 le maître de la maison n'est pas lésé,
 mais (*ἀλλά*) il se réjouit, car (*γάρ*),
 au lieu de ces vases (*σκευος*)
 mauvais, il y en a de pleins qui sont
- 35 parfaits. Car tel est
 le jugement (*κρίσις*) venu

25-30 Il en est de même de gens qui ont changé des vases des places, qui étaient leurs, à des places qui n'étaient pas faites pour eux : ils les ont détruits G || 32 **ψαφρευε**, « il se réjouit »

f. XIII^v
p. 26

d'en haut qui a jugé chacun,
comme une épée dégainée,
à deux tranchants, qui coupe de
deux côtés. Lorsqu'apparut
5 le Verbe qui est dans
le cœur de ceux qui le profèrent, —
ce n'était pas seulement un son
mais (ἀλλά) il avait pris un corps (σῶμα) —, un grand
trouble se produisit parmi
10 les vases (σκεῦος), parce que certains avaient
été vidés, d'autres remplis,
c'est-à-dire quelques-uns pourvus,
d'autres renversés,
quelques-uns sanctifiés, d'autres
15 encore morcelés.
Tous les espaces furent ébranlés et troublés,
car il n'y avait en eux ni fixité
ni (οὐτε) stabilité (στάσις).
L'Erreur (πλάνη) fut angoissée, ne sachant
20 quoi faire. Elle
fut affligée, se lamenta,
fut stupéfiée (?), parce qu'elle ne savait
rien. Puisque (ἐπειδή) s'est approchée
d'elle la Gnose, qui est
25 sa destruction avec toutes ses émanations (?),
l'Erreur (πλάνη) est vide,
n'y ayant plus rien en elle. La
Vérité set apparue, elle fut
reconnue de toutes ses émanations (?),
30 (celles-ci) saluèrent (ἀσπάζεσθαι) le Père en
vérité avec une force parfaite qui
les réunit au Père,
car (γάρ) chacun aime la Vérité,
parce que la Vérité est la bouche
35 du Père, Sa langue
l'Esprit (πνεῦμα) Saint, celui qui l'unit

12 ΧΕ, « c'est-à-dire » || 26 L'Erreur est vide avec toutes ses émanations G || 28, 33
† ΜΝΤΜΗΕ, « la Vérité » || 33-27, 4 Car chacun aime la Vérité, parce que la Vérité
est la bouche du Père. Sa langue est l'Esprit-Saint qui le lie à la Vérité, en ce sens qu'il
le lie par sa langue à la bouche du Père, quand il reçoit l'Esprit-Saint T(ZNW)

f. XIV^r

p. 27

- à la Vérité, l'attachant
à la bouche du Père
par Sa Langue, lorsqu'il
recevra l'Esprit (*πνεῦμα*) Saint.
- 5 Telle est la manifestation du
Père et Sa révélation
à Ses Éons (*αἰών*); Il a révélé
ce qui de Lui est caché, Il l'a expliqué.
Car (*γάρ*) qui est-ce qui est,
- 10 sinon (*εἰ μήτι*) seul le Père ?
Tous les espaces sont Ses émanations (?). Ils
ont su que c'est de Lui qu'ils sont sortis,
comme des fils
d'un Homme
- 15 parfait. Ils savaient
qu'ils n'avaient pas encore
pris une forme (*μορφή*), ni (*οὔτε*) qu'ils n'avaient encore
reçu un nom
que le Père engendre à chacun.
- 20 Alors (*τότε*) ils reçoivent une forme (*φορμή*)
de Sa Gnose.
Car, bien qu'ils soient en lui, ils
ne le connaissent pas. Mais le Père
est parfait, connaissant
- 25 tout espace qui est en Lui.
S'Il veut,
il manifeste qui Il veut,
lui donnant une forme (*μορφή*) et
lui donnant un nom, et Il les appelle
- 30 et Il est cause
de leur devenir. Ceux qui ne
sont pas encore ignorent
Celui qui les a produits.
Je ne dis donc pas que
- 35 ceux qui ne sont pas encore sont
néant, mais (*ἀλλά*) ils sont

9-10 Car qui existe, si ce n'est par le Père ? G || 12 Ils L'ont reconnu (= le Père), parce que c'est de Lui T(ZNW) || 15-17 Ils L'ont reconnu (= le Père), parce qu'ils n'avaient pas encore pris T(ZNW) || 20 **Ϟαγχι**, « ils reçoivent », || 29 **αγω**, « et », dittographie || 30 **ΜΜαγ** || 30-33 et Il est cause du devenir de ceux qui, n'étant pas encore, ignorent Celui qui les a faits T(ZNW)

- dans Celui qui voudra
 qu'ils soient, s'Il
 le veut, à la manière
 d'un événement (*καιρός*) à venir. Toutes ces choses
 5 ne sont pas encore manifestées,
 mais Il sait ce qu'Il va
 produire. En revanche, le fruit (*καρπός*)
 qui n'a pas encore été manifesté
 ne sait rien ni (*οὐδέ*)
 10 ne fait encore rien. C'est ainsi aussi
 que chaque espace qui est
 dans le Père provient
 de l'Être qui, Lui,
 l'a constitué
 15 à partir du non-être.
 Car celui qui n'a pas de
 racine n'a pas de
 fruit non plus, mais (*ἀλλά*)
 il se dit en lui-même :
 20 « Je suis devenu [.....] »,
 il sera par là-même détruit.
 C'est pourquoi celui qui n'a pas existé
 du tout n'existera
 jamais. Que veut-Il donc
 25 qu'il pense ?
 Ceci : « J'étais comme
 les ténèbres et les fantômes (*φαντασία*)
 de la nuit. » Lorsque
 la lumière apparaît, celui-là
 30 comprend que la crainte
 dont il a été saisi n'était rien.
 C'est ainsi qu'ils étaient ignorants
 à l'égard du Père, Lui

f. XV^r

p. 29

- qu'ils ne voyaient pas. Puisque (ἐπειδὴ) cela
 inspirait de la crainte et de la confusion,
 de l'instabilité,
 de l'indécision et
 5 de la dissension, il y avait beaucoup
 d'illusions qui les hantaient
 et de vaines absurdités,
 comme s'ils
 étaient plongés dans le sommeil
 10 et qu'ils étaient envahis
 par des rêves troublants : ou bien (ἢ) ils
 s'enfuient quelque part ; ou bien (ἢ) ils
 reviennent sans force, après avoir poursuivi
 tel ou tel ; ou bien (ἢ) ils
 15 donnent des coups ; ou bien (ἢ) ils
 reçoivent des coups ; ou bien (ἢ) ils
 tombent des hauteurs ;
 ou bien (ἢ) ils s'envolent dans
 l'air (ἀήρ), sans pour autant avoir des ailes.
 20 D'autres fois, c'est comme si quelqu'un
 voulait les tuer, bien qu'il n'y ait personne
 qui les poursuive ; ou bien (ἢ) c'est comme si,
 eux-mêmes, ils tuaient leurs voisins,
 car ils sont souillés
 25 de leur sang. Jusqu'au
 moment où ceux qui
 passent par tout cela se réveillent.
 Ils ne voient rien,
 ceux qui étaient
 30 au milieu de toutes ces confusions,
 parce que ce n'était rien
 que cela. C'est ainsi
 qu'ils ont rejeté
 l'ignorance loin
 35 d'eux, comme le sommeil
 qu'ils ne tiennent pour rien,
 pas plus (οὐδέ) qu'ils n'en tiennent

6-7 ΖΪΤΟΟΤΟΥ, « par elles » || 7-8 ΜΝΤΑΤΣΒΩ, « absurdité » || 16 ΝΖΝΗΨΕ,
 « des coups » || 16-17 ΕΥΖΑΕΙ, « ils tombent »

- les œuvres pour choses
 solides. Mais (ἀλλά) ils
 les abandonnent comme
 un rêve dans la nuit et la Gnose
 5 du Père, ils l'apprécient à la mesure de
 la Lumière. C'est ainsi
 qu'ont agi tous ceux qui étaient comme endormis,
 lorsqu'ils
 étaient ignorants,
 10 et c'est ainsi qu'ils
 se redressent, comme (κατά) s'ils
 s'éveillaient.
 Heureux celui qui s'est retourné sur lui-même
 et s'est réveillé, et bienheureux (μακάριος)
 15 Celui qui a ouvert
 les yeux des aveugles. Et
 l'Esprit (πνεῦμα) s'est empressé de venir à lui
 quand il le ressuscitait,
 tendant la main
 20 à celui qui était étendu par
 terre, il le consolida
 sur ses pieds, car (δέ)
 il n'avait pas encore ressurgi.
 La Gnose du Père et la révélation
 25 de Son Fils,
 il leur permit de les connaître.
 Car (γάρ), lorsqu'ils l'eurent vu et
 entendu, il les fit
 goûter à lui,
 30 le sentir et
 toucher le Fils bien-aimé.
 Il apparut,
 les instruisant sur le Père, cet
 Incompréhensible. Il insuffla en eux
 35 ce qui est dans la Pensée, accomplissant
 Sa Volonté. Plusieurs
 reçurent la Lumière, ils se tournèrent

11 **ΣΑΥΤΝΕ**, « se redresser » ; se reconnaissent T(ZNW) || 13-14 Il est bon pour l'homme
 de s'être retourné sur lui-même et de s'être réveillé T(ZNW) || 32-31,1 Après qu'il soit
 apparu..., après que plusieurs eurent reçu la Lumière, ils se tournèrent vers lui T(Or ;
 ZNW)

f. XVI^r
p. 31

vers lui. Mais les hyliques (ὕλη) (lui) étaient étrangers
et ils ne voyaient pas sa ressemblance
et ne l'avaient pas reconnu.

Car il vint

- 5 dans une chair (σάρξ) de
similitude, n'ayant aucun obstacle à
son cheminement, parce que
l'Incorruptibilité et l'Incoercibilité
lui appartenait. Annonçant
10 des choses nouvelles, proclamant
ce qui est dans le cœur du Père, il a
proféré le Logos sans
défaut. Par sa
bouche il a parlé la Lumière,
15 et sa voix
a engendré la Vie. Il
leur a donné la pensée et l'intelligence,
et la miséricorde, et le salut et l'esprit (πνεῦμα)
de force venant de l'infini
20 du Père et de la Douceur.
Il fit cesser les châtements (κόλασις)
et les supplices (μάστιξ), parce que c'étaient eux qui
égarèrent loin de Sa Face beaucoup
qui avaient besoin de la miséricorde, dans
25 l'Erreur (πλάνη) et les liens,
et avec force il les a abolis
et les a confondus par la Gnose.
Il est devenu
voie pour ceux qui s'égarèrent
30 et Gnose pour ceux qui étaient
ignorants, découverte pour ceux qui
cherchaient et confirmation
pour ceux qui chancelaient,
blancheur immaculée pour ceux qui
35 étaient souillés. C'est lui le Pasteur
qui a laissé les quatre-vingt-dix-neuf

4 ΝΑΘΥΛΗ, « ceux de la matière » || 4-9 Car il vint dans une forme de chair, alors que rien n'entravait sa marche. L'Indestructibilité est Incompréhensibilité, en ce sens qu'il annonça des choses nouvelles S || 8-9 ἸΜΝΤΑΤΕΜΑΖΤΕ ΜΜΑΣ, « l'Incoercibilité » || 19 ἸΜΝΤΑΤΑΡΗΧΣ, « l'infini » || 23 ΝΕΥΣΩΡΜΕ ΖΝ ΖΡΕQ, « égarèrent loin de Sa face » || 22-25 parce que c'en était à ce point qu'avaient besoin de miséricorde ceux qui s'étaient égarés de Sa Face dans l'Erreur et les liens G

f. XVI
p. 32

brebis qui ne se sont pas égarées.
Il est allé chercher celle qui s'était
perdue, il s'est réjoui l'ayant
trouvée, car 99

- 5 est un nombre qui (se compte) sur la main gauche
qui le détient. Mais lorsqu'on
trouve l'Un,
le nombre tout entier
passe à la main droite. Ainsi en est-il
10 de celui qui manque de l'Un,
c'est-à-dire de la main droite entière,
qui attire ce qui est déficient,
le prend de
la gauche et (le) fait passer à la
15 droite. Et, ainsi, le nombre
devient 100. C'est le signe de ce qu'il y a
dans leurs sons, c'est-à-dire le Père.
Même (κάν) le Sabbat (σάββατον) il a travaillé pour la brebis
qu'il trouva tombée dans un
20 puits; il a vivifié
cette brebis, l'ayant retirée
du puits, pour que vous
sachiez en (vos) cœurs quel est le
Sabbat (σάββατον), pendant lequel il ne convient pas que
25 le salut demeure inactif,
pour que vous parliez
de ce Jour d'en haut,
qui n'a pas de nuit,
et de la Lumière
30 qui ne se couche pas, parce qu'elle est parfaite.
Dites donc dans vos cœurs que
c'est vous qui êtes ce Jour parfait
et que c'est en vous que demeure
la Lumière, celle qui ne cesse pas.
35 Annoncez la Vérité à ceux qui
la cherchent et la Gnose à ceux
qui ont péché dans leur Erreur (πλάνη),
vous, les enfants du Savoir
du cœur.

f. XVII^r

p. 33

- Affermissez le pied de ceux
 qui ont chancelé et tendez
 vos mains à ceux qui sont malades. Nourrissez
 ceux qui ont faim, et à ceux qui souffrent
 5 apportez consolation.
 Redressez ceux qui veulent
 se redresser, réveillez ceux qui
 dorment. Car (γάρ) vous êtes
 la conscience qui attire. Si
 10 la force est ainsi, elle devient
 plus forte. Préoccupez-vous
 de vous-mêmes. Ne vous préoccupez pas des
 autres (choses), que vous
 avez rejetées de vous, que vous
 15 avez abandonnées. Ne retournez pas
 vers elles, pour vous en nourrir ; ne devenez pas des mites,
 ne devenez pas des vers, puisque vous les avez déjà
 rejetés.
 Ne devenez pas un lieu (τόπος)
 20 du diable (διάβολος), puisque vous
 l'avez déjà détruit.
 Ne consolidez pas vos obstacles
 qui sont chancelants, comme s'(ώς) ils étaient un blâme.
 Car (γάρ) celui qui est sans loi n'est rien pour qu'on
 25 le combatte plus que le juste.
 Car (γάρ) celui-là
 accomplit ses œuvres comme (ώς) un
 sans loi, celui-ci, au contraire, comme (ώς)
 un juste (δικαιος), il accomplit ses
 30 œuvres parmi d'autres. Vous, faites
 donc la volonté du Père,
 puisque vous êtes de Lui.
 Car (γάρ) le Père est doux et ce qu'il y a dans
 Sa volonté est bon.
 35 Il a pris connaissance de ce qui est
 vôtre, afin que vous vous y reposiez.
 Car (γάρ) c'est aux
 fruits que l'on reconnaît ce qui
 est vôtre. En effet, les fils du Père,

■ la conscience en son plein jour M || 12 MIN dittographie || 15-16 Ne les rachetez pas, pour leur être soumis G || 16-17 Ne soyez pas mangés par les mites, ne soyez pas mangés par les vers G || 18 ΜΜΔΥ, « les » || 23 comme s'ils étaient un déchet T(Or; ZNW) || 23-30 Il (le diable) est comme une accusation, parce que cet homme se mêle de ses affaires. Il est comme quelqu'un qui ne poursuit pas, ou, plutôt, il est comme un juste, il accomplit ses œuvres pour les autres G || 33 ΔΥΩ ΖΝ <ΕΒΟΛ ΖΝ>, « et ce qui vient de » M

eux, sont Son odeur, parce qu'ils sont
 de la grâce (χάρις) de Sa
 Face. C'est pourquoi le Père aime
 Son odeur et Il la manifeste
 5 dans tous les espaces. Et si elle se mêle
 à la matière (ὕλη), Il donne Son odeur
 à la lumière et, dans Son silence,
 Il lui laisse assumer toute forme,
 tout son. Car (γάρ) ce ne sont pas les oreilles qui
 10 perçoivent l'odeur, mais (ἀλλά) l'odeur,
 c'est à l'esprit (πνεῦμα) qu'appartient
 de (la) sentir, et il l'attire
 à lui, pour lui, et (la) plonge
 dans l'odeur du Père. Il la ramène
 15 ainsi, la reconduit au lieu
 d'où elle est venue,
 dans l'odeur première, devenue
 froide dans un ouvrage (πλάσμα)
 psychique (ψυχικόν),
 20 pareille à une eau froide
 qui [.....], étant dans une terre qui
 n'est pas solide (et) dont pensent
 ceux qui la voient : « C'est de la
 terre ; elle va bientôt se dissoudre
 25 à nouveau ». Si un souffle
 l'attire, elle se réchauffe. Les odeurs
 qui se sont refroidies proviennent donc de la séparation.
 C'est pourquoi vint la Foi,
 elle détruisit la séparation
 30 et elle apporta le Plérôme (πλήρωμα)
 chaud de l'amour (ἀγάπη), afin que
 le froid ne revienne plus à l'être,
 mais (ἀλλά) qu'existe l'Unité de
 la pensée parfaite. Tel
 35 est le Verbe (λόγος) de l'Évangile de
 la découverte du Plérôme (πλήρωμα), pour ceux
 qui attendent

9-10 ΝΕΤΩΨΩΛΗ ΑΠΣΤΑΕΙ <ΝΖΗΤΟΥ>, « car ce n'est pas avec les
 oreilles qu'il perçoit l'odeur » T(Or) || 10-11 ΠΕ ΠΠΝΔ, « c'est à l'esprit » || 14-15
 ΝΦΜΑΝΕΦ, « Il la ramène » || 20-21 pareille à une eau froide qui (est déficiente) G || 35
 ΠΕΕΙ <ΠΕ> ΠΛΟΓΟΣ, « Tel est le Verbe » M || 36 ΤΒΙΝΕ<Ι>, « la venue »
 M

f. XVIII^r

p. 35

- le salut qui vient
d'en haut. Attentive
est leur espérance (ἐλπίς), vers laquelle ils sont tendus,
eux dont la forme
- 5 est la Lumière, en qui il n'y a pas d'Ombre.
Si, à ce moment-là,
survient
le Plérôme (πλήρωμα), la Déficiência
de la matière (ὕλη) ne provient pas de
- 10 l'infinité du
Père venant au temps de
la Déficiência, bien que (καίτοι γε) personne
ne pût dire que l'Incorruptible viendrait de
cette façon. Mais (ἀλλά)
- 15 la Profondeur (βάθος) du Père s'est multipliée,
et il n'y avait
pas en Lui la pensée de
l'Erreur (πλάνη). Mystère de chute,
mystère qui cesse de
- 20 se dresser, grâce à la découverte de Celui
qui est venu vers celui qu'il veut faire
revenir. Ce retour, en effet (γάρ),
est appelé conversion (μετάνοια).
C'est pourquoi l'Incorruptibilité
- 25 a soufflé, elle a poursuivi celui
qui a péché, afin qu'il se
repose. Car (γάρ) le pardon est
ce qui reste à la Lumière dans la Déficiência,
c'est la Parole du Plérôme (πλήρωμα).
- 30 En effet (γάρ), le médecin se hâte vers le lieu où
il y a un malade, parce que c'est là
la volonté qui est
en lui. Celui qui est déficient, certes, ne se
cache pas, parce qu'il (= le médecin) possède ce dont
- 35 il manque. C'est ainsi que le Plérôme (πλήρωμα),
qui n'est pas déficient,
comble la Déficiência, lui qu'il (= le Père)

1 ΜΠΙΟΥΧΕΙΤΕ, « le salut » || 6-8 Si le Plérôme survient de cette direction S || 8
ΨΤΑ, « Déficiência » || 11 <Π>ΟΓΑΕΙΩ, « le temps » || 14-15 ΑΨΕΕΙ, « s'est
multipliée » || 18 ΩΖΜ : πῶμα (?)

- a donné de Soi-même, pour combler
celui qui en manque, afin qu'il
reçoive ainsi la grâce. Lorsqu'il
était déficient, il ne possédait pas
- 5 la grâce. C'est pourquoi
il y avait Déficiência au
lieu où il n'y avait pas de grâce.
Lorsque fut reçu ce dont
il était diminué, ce qui lui manquait, Il (le Père)
- 10 le manifesta comme Plérôme (*πλήρωμα*),
ce qui est la découverte de la Lumière
de la Vérité, qui l'a éclairé, parce qu'
elle est immuable. Aussi
ont-ils parlé au Christ dans leur milieu,
- 15 afin que (*ἵνα*) se convertissent
ceux qui étaient angoissés et qu'Il
les oigne avec l'onction. L'onction, c'est
la miséricorde du Père qui aura pitié
d'eux. Or (*δέ*) ceux qu'il a oints
- 20 sont les parfaits.
Car (*γάρ*) ce sont les vases (*σκεῦος*) pleins que
l'on a soin généralement de sceller. Mais (*δέ*), quand
l'onction de l'un se répand,
il se vide, et la cause
- 25 qu'il est déficient est l'endroit
par où son onction s'écoule.
Car (*γάρ*) à ce moment-là
un souffle l'attire, un
par la force de celui qui est avec lui.
- 30 Mais (*ἀλλά*) chez celui qui est sans
déficiência, aucun sceau ne lui est ôté,
ni (*οὐδέ*) rien n'est vidé.
Mais (*ἀλλά*) ce dont il manque,
le Père le comble de nouveau, Lui qui est parfait.
- 35 Il est bon (*ἀγαθός*), Il connaît
Ses semences, parce que c'est Lui
qui les a semées dans Son Paradis (*παράδεισος*).
Mais (*δέ*) Son Paradis (*παράδεισος*)
est Son lieu de repos. Telle

3 **ἄ** **ε** **μ** **π** **σ** **α** **π**, « lorsque » || 15 **ῥ** **ι** **ν** **α**, « afin que » || 26 **π** **ε** **ρ** **τ** **ω** **ρ** **ς**, « son onction » || 28-29 par la force de celui qui est avec lui pour le remplir T(ZNW)

f. XIX^r

p. 37

- est la perfection, grâce à la Pensée
 du Père. Et telles sont
 les paroles de Sa réflexion.
 Chacune de Ses paroles
 5 est l'œuvre de Sa Volonté
 unique dans la révélation
 de Son Verbe. Alors qu'elles étaient dans
 la Profondeur (*βάθος*) de Sa Pensée, le Verbe (*λόγος*),
 qui a procédé le premier, les a manifestées,
 10 joint à l'Intelligence (*νοῦς*) qui
 profère le Verbe (*λόγος*) unique dans la
 Grâce (*χάρις*) silencieuse. Il a été appelé
 Pensée, puisqu'(*ἐπειδή*) elles
 étaient en elle avant d'être manifestées.
 15 Il lui arriva donc de
 procéder le premier au
 moment qui a plu à la
 Volonté de Celui qui a voulu.
 Et (*δέ*) c'est dans la Volonté que le Père
 20 se repose et
 se complaît. Rien n'arrive
 sans Lui, ni (*οὐδέ*) rien
 n'arrive sans la Volonté du
 Père, mais (*ἀλλά*) incompréhensible
 25 est Sa Volonté. Sa trace (*ἕχνος*)
 est la Volonté, et personne
 ne peut la connaître, ni (*οὔτε*) il ne leur est possible
 de l'épier afin de (*ἵνα*)
 la comprendre. Mais (*ἀλλά*),
 30 au moment où Il veut, ce qu'Il veut,
 c'est là, même si (*κἄν*)
 le spectacle ne leur plaît pas,
 devant Dieu la
 Volonté. Car (*γάρ*) le Père sait
 35 leur origine à tous et leur fin.
 A la fin, en effet (*γάρ*), Il leur demandera
 ce qu'ils auront fait. Or (*δέ*) la fin consiste à connaître
 Celui qui est caché. Et (*δέ*) celui-ci est le Père,

25 *ΙΧΝΟC*, « trace » || 33 *ΖΗΛΛΑΥΕ ΝΕ*, « rien » T(ZNW) || 36-37 *ϞΝΑΩΥΝ
 ΝΤΑΖΟΥΡΕΥ*, « il les interrogera sur ce qu'ils ont fait », cf. C.-R.-C. ALLBERRY,
A Manichaean Psalm-Book, II, 207, 23-24

- de qui est sorti le Principe,
vers qui retourneront
tous ceux qui sont
sortis de Lui et (δέ) qui ont été manifestés
- 5 pour la gloire et la
joie de Son Nom. Or (δέ) le Nom
du Père est le Fils. C'est Lui
qui, dans le Principe, a donné nom à celui qui
est sorti de Lui, qui était lui-
- 10 même, et Il l'a engendré comme Fils.
Il lui a donné Son Nom, qui
est le Sien propre, Lui à qui sont
toutes choses qui sont
auprès de Lui, le Père. Il a le Nom,
- 15 Il a le Fils. On peut
le voir. Mais (δέ) le Nom,
au contraire, est invisible, parce que
lui seul est le mystère (*μυστήριον*)
de l'Invisible
- 20 destiné à parvenir aux oreilles qui sont toutes remplies
de Lui. Et, en effet (*καὶ γάρ*),
le Nom du Père n'est pas prononcé,
mais (δέ) il est révélé par le
Fils. C'est ainsi que le Nom est grand.
- 25 Qui donc a pu prononcer pour lui un nom,
ce grand Nom, si ce n'est Lui
seul à qui appartient
ce Nom, et les fils du Nom,
en qui se reposait
- 30 le Nom du Père (et qui)
se reposaient à leur tour (*πάλι*)
en Son Nom ? Puisque (*ἐπειδή*)
le Père est inengendré, c'est Lui seul qui
l'a engendré pour Lui-même comme Nom,
- 35 avant qu'Il eût produit
les Éons (*αἰών*), afin que (*ἵνα*) fût sur leur tête
le Nom du Père comme
Seigneur, celui qui est le Nom

2-3 ΕΤΟΥΝΔΩΤ, « qui ont été tirés de lui »

f. XX^r
p. 39

- authentique, ferme dans son
 autorité, dans sa puissance parfaite,
 parce que ce Nom n'appartient pas
 aux mots (λέξις) et
- 5 ce ne sont pas des appellations qui constituent Son Nom,
 mais (ἀλλά) il est invisible.
 Il s'est appelé Lui-même,
 étant seul à Se voir,
 étant seul capable
- 10 de Se donner le Nom.
 En effet, Celui qui n'existe
 pas n'a pas de nom.
 Car (γάρ) quel nom donnera-t-on
 à Celui qui n'existe pas ?
- 15 Au contraire, celui qui existe,
 existe avec son Nom. Et
 le seul qui le connaît,
 et le seul auquel il appartient de l'appeler,
 c'est le Père. Le Fils
- 20 est Son Nom. Il ne l'a
 donc pas caché dans le secret,
 mais (ἀλλά) le Fils était ;
 à lui seul Il donnait le Nom.
 C'est ainsi que le Nom est celui du Père,
- 25 de même que le Nom du
 Père est le Fils. La Miséricorde,
 en effet (ἐπει), où trouvera-t-elle un nom, si ce
 n'est auprès du Père ? Mais (ἀλλά),
 sans doute (πάντως), quelqu'un dira
- 30 à son voisin : « Qui
 donnera un nom à celui qui
 préexistait à lui,
 comme si (ὡς), certes, les enfants ne recevaient pas le nom

f. XXv
p. 40

de la part de
ceux qui les ont engendrés ? »
Ce qui nous convient donc, avant tout, est
de réfléchir (*νοεῖν*) à ceci : qu'est-ce
5 que le Nom ? C'est lui le Nom
authentique. Il est, en effet,
le Nom qui vient du Père, car
c'est lui qui est le Nom
propre. Il n'a donc point reçu le Nom
10 à titre d'emprunt comme
les autres, selon (*κατά*) le mode
particulier suivant lequel chacun d'eux
est produit. Celui-ci,
au contraire (*δέ*), est le Nom propre. Il n'y a
15 personne d'autre à qui Il l'ait donné.
Mais (*ἀλλά*) il est innomable,
indicible,
jusqu'au moment où Lui, Celui qui
est parfait, l'a exprimé seul,
20 et c'est Lui qui
avait le pouvoir de proclamer
Son Nom et de le voir.
Quand donc il lui a plu
que Son Nom devienne
25 Son Fils bien-aimé et
qu'il lui donna ce Nom, celui qui
est sorti de la Profondeur (*βάθος*) a proclamé
Ses secrets, sachant
que le Père est absolue Bonté.
30 C'est pourquoi aussi Il l'a envoyé,
afin qu'il parlât
du Lieu (*τόπος*) et de son lieu
de repos d'où il est sorti

1 ΝΤΟΟΤΟΥ, « d'eux » || 12-13 ΕΤΟΥΝΑΤΣΕΝΑΔ, « est produit » || 23-24
ΝΤΑΡΕΥΡΡΠΩΚ ΒΕ ΝΖΗΤ, « il a plu » || 25 Son Fils qui L'aime T(ZNW)

f. XXI^r

p. 41

- et qu'il glorifiât le Plérôme (πλήρωμα),
la grandeur de Son Nom et
la douceur du Père. Le lieu d'où chacun
est venu,
- 5 il en parlera et, la région
d'où il a reçu son être essentiel,
il s'empressera d'y retourner
et de se retirer
de ce lieu-ci, le lieu où il s'est
- 10 trouvé, prenant goût
à ce lieu-là et
s'en nourrissant et y grandissant. Et
son propre lieu de repos
est son Plérôme (πλήρωμα). Ainsi, toutes les émanations (?)
- 15 du Père sont des Plérômes (πλήρωμα),
et toutes Ses émanations (?)
ont leur racine dans
Celui qui les a fait toutes croître en
Lui. Il leur a donné
- 20 leur destinée. Elles ont donc été manifestées
individuellement
afin qu'elles [.....] dans leur
propre pensée. Le lieu,
en effet (γάρ), jusqu'où elles étendent leur pensée,
- 25 ce lieu-là
est leur racine, qui les élève
jusqu'au ciel dans toutes les hauteurs
vers le Père. Elles atteignent Sa
tête qui est repos pour elles.
- 30 Et elles s'y tiennent,
rapprochées de
Lui, de sorte qu'(ώς) elles disent
qu'elles ont participé à Sa Face
dans des embrassements (ἀσπασμός).
- 35 D'autre part (δέ), elles n'ont pas été manifestées

27 ΑΠΤΕ ΖΝ ΝΙΧΙΣΕ : εἰς ἄνω ἐν τοῖς ὑψηλοῖς, cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, s.v. ΠΕ, ΧΙΣΕ

- de telle manière
 qu'elles ne se sont point élevées elles-mêmes.
 Ni (οὔτε) elles n'ont été privées de la gloire
 du Père ni (οὔτε) ne L'ont conçu
 5 comme (ὡς) petit ou (οὔτε) dur
 ou (οὔτε) irascible, mais (ἀλλά) comme
 absolument bon, inébranlable,
 doux, connaissant
 tous les espaces avant qu'ils ne soient et
 10 n'ayant pas besoin (χρεία) d'être instruit.
 Telle est la manière d'être
 de ceux qui ont quelque chose
 d'en haut auprès de
 cette Grandeur incommensurable, tandis qu'ils
 15 tendent vers cet Un unique
 et parfait qui est là
 pour eux. Et ils ne descendent pas
 dans l'Hadès. Il n'y a pour eux ni (οὔτε)
 envie (φθόνος) ni (οὔτε)
 20 gémisséments ni (οὔτε) mort,
 mais (ἀλλά) ils se reposent
 dans Celui qui se repose,
 sans peiner ni (οὔτε)
 tourner, embarrassés, autour
 25 de la Vérité. Mais (ἀλλά) ils sont eux-mêmes
 la Vérité, et le Père est
 en eux, et
 ils sont dans le Père, étant parfaits,
 étant indivisibles en
 30 cet Être authentiquement bon (ἀγαθός). Ils
 ne manquent de rien en rien, mais (ἀλλά)
 ils se reposent, rafraîchis par
 l'Esprit (πνεῦμα). Et ils percevront leur
 racine, ils jouiront à loisir d'eux -mêmes,
 35 eux en qui Il trouvera Sa racine
 et Il ne souffrira pas de perte en Son
 âme (ψυχή). Tel est le Lieu (τόπος) des
 bienheureux (μακάριος), tel est leur
 Lieu (τόπος). Quant au reste, qu'ils
 40 sachent en leur lieu (τόπος)
 qu'il ne me sied pas,

f. XXII^r

p. 43

après avoir été dans le Lieu du Repos,
 de dire autre chose. Mais (ἀλλά)
 c'est en lui que je serai, et
 pour me vouer en tout temps au Père du
 5 Tout (et) aux vrais frères
 sur qui l'amour (ἀγάπη) du
 Père se répand, et rien
 de Lui ne fait défaut dans leur milieu.
 Ce sont ceux-ci qui se manifestent
 10 en vérité, puisqu'ils sont dans cette Vie
 vraie et éternelle et
 expliquent la Lumière
 parfaite et remplie de
 la semence (σπέρμα) du Père, et
 15 qui est dans Son cœur et dans le
 Plerôme (πλήρωμα), alors que se réjouit en lui
 Son Esprit (πνεῦμα) et (qu'il) glorifie
 Celui en qui il est,
 car Il est bon. Et ils sont parfaits,
 20 Ses enfants, et
 ils sont dignes de Son Nom,
 car (γάρ) ce sont des enfants
 tels que Lui, le Père, les
 aime.

COMMENTAIRE

P. 16

(31) Les premiers mots : τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας pourraient nous livrer le titre de l'ouvrage et nous permettre de l'identifier à l'*Evangelium Veritatis* valentinien mentionné par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 11, 9; II, 52, 11 (Harvey). Bien que dans certains papyrus grecs le titre se trouve aussi dans l'*incipit*, cf. Introduction, p. 11-12, le titre des ouvrages gnostiques est ordinairement renvoyé à la fin, dans le *colophon*.

L'argument fourni par l'emploi du terme ἀλήθεια en faveur de l'origine valentinienne de l'opuscule (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Index, s.v., p. 629) n'est pas nécessairement probant. L'ouvrage, comme toute œuvre hellénistique, nous apparaît bien comme une contemplation de cette Vérité qu'est l'Évangile (la formule copte avec \bar{n} et la formule grecque peuvent être considérées comme une simple apposition) et un traité de la recherche de cette Vérité. Ce thème de Vérité se retrouve d'autre part dans bien d'autres écrits que les ouvrages valentiniens connus. Ainsi dans les *Odes de Salomon*, VIII, 8.12 (II, 254 Harris); XI, 3 (II, 266); XII, 1.3 (II, 272); XII, 12.13 (II, 273); XIV, 7 (II, 278); XV, 4 (II, 280); XVII, 7b (II, 290); XVIII, 6 (II, 295); XX, 9 (II, 313); XXIV, 10.12 (II, 341-342); XXV, 10 (II, 346); XXXI, 2b (II, 369); XXXII, 2 (II, 373); XXXIII, 8 (II, 374); XXXVIII, 1.4.7.10.15 (II, 390-392); XLI, 1.9.15 (II, 399-400). Mais, comme l'a fait récemment remarquer J.-H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon — Not Gnostic*, dans *CBQ*, t. 31 (1969), p. 357-369, la connaissance des *Odes de Salomon* n'est pas l'idée gnostique de salut par la compréhension de la nature et de l'origine divines de l'âme, de son emprisonnement subséquent dans le monde de la matière et de son ascension possible vers sa demeure primitive. Dans les *Odes* la connaissance est toujours celle du Christ, le Très-Haut, et le Seigneur; dans la gnose, c'est la connaissance du « moi », cf. *Odes*, VII, 13 (cette *Ode* parle de la connaissance du Créateur, cf. v. 9.11.12; or, la création n'existe pas dans la gnose); VII, 21; VIII, 8. Et cette connaissance est à identifier à la foi, cf. VIII, 12. Or, dans la gnose, connaissance et foi sont opposées. L'objet de cette connaissance est le Christ dans les *Odes*, cf. XI, 4; XII, 3. Voir aussi C.-I.-K. STORY, *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr*, p. 177-219.

Le terme d'εὐαγγέλιον, lui, signifie la « bonne nouvelle », tel qu'il apparaît à la p. 34, 35, où il est remplacé par le terme ὕμνουγε. Il doit donc être pris dans un sens étymologique. Notre ouvrage prétend seulement expliquer le message de vérité apporté aux hommes par le Christ. Nous avons affaire ici, comme l'écrit H.-CH. PUECH dans l'Introduction de l'*Evangelium Veritatis*, p. XV, à une homélie, à « une élévation, une méditation sur l'Évangile ». Ce genre littéraire est bien connu des premiers siècles de notre ère.

L'*Évangile de Vérité* est joie. Ce thème de la joie est très fréquent dans le valentinisme (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 659), mais on le retrouve aussi dans l'hermétisme, les mystères grecs et la littérature judéo-chrétienne, ainsi *Od. Sal.*, VII, 1.17 (II, 240-241 Harris); XV, 1 (II, 280); XXIII, 1 (II, 332); XXXI, 6 (II, 369); XXXII, 1 (II, 373); XLI, 7 (II, 399). Dans les *Odes*, toutefois, c'est avant tout le Seigneur qui est cause de joie, comme il se doit dans une œuvre judéo-chrétienne où la créature est bien distincte de son Créateur qui la justifie (cf. *Od. Sal.*, XVII, 2 [II, 289 Harris]; XXV, 12 [II, 346]; XXIX, 5 [II, 363]; XXXI, 5 [II, 369]), mais aussi la juge, cf. *Od. Sal.*, XXXIII, 11 (II, 375 Harris); XXXV, 3 (II, 380). Cela est significatif de tout un contexte. Autant les *Odes* baignent dans une atmosphère biblique, celle du judaïsme hellénisé, et autant elles ont pour thème central le Seigneur, autant l'*Évangile de Vérité* est un hymne à la Vérité, à la rédécouverte par l'homme de son origine divine, et autant il se situe dans un tout autre courant de pensée. Et cette pensée est surtout grecque.

(32) Cette ligne rappelle un passage du IV^{ème} Évangile, dont les Valentiniens s'inspiraient fréquemment, *Jn*, 1,1 : ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Le terme χάρις qui va revenir plus loin (p. 36, 3.5.7) ne représente pas ici l'Éon correspondant dans le valentinisme connu d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1 (I, 9, 1 Harvey); I, 13, 2 (I, 116, 6); I, 8, 5 (I, 80, 5). C'est tout simplement la grâce, cf. *Ext. Théod.*, XXXI, 3; *SC* 23, 126, 8-10 (Sagnard) : Τότε γὰρ ἐπέγνωσαν ὅτι (ὁ) εἰσιν, « χάριτι τοῦ Πατρὸς εἰσιν » "Όνομα ἀνωνόμαστον, Μορφή καὶ Γνωσις; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6,4; I, 57, 4 (Harvey) : les parfaits ont en propre la grâce de Dieu. Cette grâce qui permet de connaître le Père souligne le caractère surnaturel ou révélé d'une pareille connaissance. Les ouvrages religieux des premiers siècles insistent beaucoup sur la grâce. Ainsi *Od. Sal.*, VI, 5; II, 232 (Harris) : « Le Seigneur a multiplié sa connaissance, et il

s'emploie avec zèle à ce que soient connues les choses qui nous ont été données par sa grâce » (trad. J. LABOURT, P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*. Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120. Traduction française et introduction historique, Paris, 1911, p. 8); IV, 6 (II, 219 Harris); V, 3 (II, 229); VII, 5.10. 22.25 (II, 240-242); XI, 1 (II, 265); XV, 8 (II, 281); XX, 7.9 (II, 313); XXI, 1.2 (II, 319); XXIII, 2.4 (II, 332); XXIV, 13 (II, 342); XXV, 4 (II, 346); XXIX, 5 (II, 363); XXXI, 7 (II, 369); XXXIII, 10 (II, 374); XXXVII, 4 (II, 388); XLI, 3 (II, 399). Il est à remarquer cependant que, dans les *Odes*, c'est la grâce qui est l'objet de la science et que c'est par elle qu'on est justifié (cf. *Od. Sal.*, XXIX, 5; II, 363 [Harris]), tandis que dans notre ouvrage tout est ordonné à la science, la grâce y comprise.

(33) L'expression ΠΩΤ ΝΤΕ ΤΗΗΕ : Πατήρ τῆς ἀληθείας est très valentinienne (cf. *Adv. Haer.*, I, 15, 2 [I, 149, 7 Harvey]; I, 20, 2-3 [I, 179, 14 et 180, 8-9]; HÉRACLÉON, *Fr.* 20, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 21, XVI, 97; *GCS* 10, 240, 6 [Preuschen]; Lettre dogmatique valentinienne, dans ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXI, 5, 5; *GCS* 25, 391, 6 [Holl]; *ibid.*, 6, 1.4, p. 392, 19 et 393, 12). Marcus et la Lettre dogmatique valentinienne emploient indifféremment « Père de Vérité » ou « Père de la Vérité ». On retrouve l'expression en d'autres œuvres, comme précisément les *Od. Sal.*, XLI, 9; II, 400 (Harris). Mais dans l'*Évangile de Vérité*, tout comme dans les écrits valentiniens, « Père » est toujours employé pour désigner Dieu, alors qu'une seule fois (p. 37,33) le terme lui-même de Dieu est employé. Et ce vocable de « Père » apparaît toujours ici sous sa forme absolue, tandis que dans les *Odes de Salomon* (IX, 5 [II, 260 Harris]; X, 4 [II, 263]; XI, 9 [II, 266]; XIV, 1 [II, 278]; XVIII, 8 [II, 295]; XXIII, 18 [II, 334]) ce sont toujours les expressions « Dieu Père », « mon Dieu » qui reviennent. Ceci manifeste une parenté plus étroite avec les écrits néotestamentaires et bibliques, alors que l'expression absolue sans qualificatif, pour désigner Dieu et même le remplacer, nous replonge dans une atmosphère hellénistique, celle du stoïcisme et de l'hermétisme, d'autant que le Père désigne ici avant tout le Principe du Tout. On souligne par là que la gnose est cette prise de conscience de la filiation divine du pneumatique. Le gnostique vient directement de Dieu, il lui est consubstantiel, il est une émanation de la substance divine, dont la semence coule en lui. L'expression grecque (σπέρμα) ou son équivalent copte ΧΟ revient à deux reprises dans notre ouvrage (p. 36, 36; 43, 14).

Le verbe COΥΩΝ : γινώσκειν (γινῶναι) signifie dans les divers

manuscrits gnostiques cette connaissance spéciale par où se définit la gnose, cf. Introduction, p. 17-34; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, p. 89. C'est surtout à partir d'une époque de littérature sapientielle que l'accent est mis, dans les diverses religions, sur la valeur de la connaissance.

(34) La *δύναμις* est un terme très fréquent dans le valentinisme pour désigner les Éons, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 637. Mais elle peut aussi ne signifier que la puissance du Logos, cf. *Adv. Haer.*, I, 14, 5 (I, 138, 8-9 Harvey); I, 15, 3 (I, 150, 11-14). Il ne s'agit ici que de cette puissance du Logos, en qui tout est formé. *Λόγος, κόσμος* comme *λόγοι σπερματικοί* sont des notions stoïciennes, platoniciennes et pythagoriciennes qui sont vraisemblablement parvenues à la gnose grâce à Posidonius, cf. R.-McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 83, 199. Le Logos est essentiellement dans la mystique hellénistique une puissance cosmique créatrice, la source de la connaissance. Et cette connaissance devient de plus en plus une doctrine de salut, où le Logos lui-même est le révélateur des secrets divins, cf. H. KLEINKNECHT, *art. λόγος*, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 76 ss.

On ne parlera dans notre opuscule que du Logos. Seuls deux passages font mention du Christ (p. 18, 16; 36, 14). Partout ailleurs c'est le Logos qui apparaît. Indice d'une pensée très atemporelle. L'auteur de l'*Απόφασις Μεγάλη* (cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 9, 3-18, 7; *GCS* 26, 136, 8-145, 5 [Wendland]) se rapproche ici de l'*Évangile de Vérité* : le gnostique sent en lui-même une force qu'il détecte ensuite dans le *κόσμος* extérieur. Cf. J.-M.-A. SALLES-DABADIE, *Recherches sur Simon le Mage*, I : *L'Apophysis megalè* (*Cahiers de la Revue Biblique*, 10), Paris, 1969, p. 77-106.

(34-35) $\epsilon\iota\ \alpha\beta\alpha\lambda\ \zeta\bar{\nu}$: *ἔρχομαι ἀπό* correspond au *κατέρχομαι*, le terme technique dans le valentinisme (cf. *Adv. Haer.*, I, 14, 5; I, 138, 8-9 [Harvey]) pour désigner la descente du Logos. Le Logos du Valentinien Ptolémée ne descend ni du Plérôme ni de l'Ogdoade, et il n'est pas le Sauveur, cf. K. GROBEL, *The Gospel of Truth*, p. 35.

Le *πλήρωμα* est une structure nettement valentinienne, cf. G. DEL-LING, *art. πλήρωμα*, dans *ThWNT* (Kittel), VI, 299. Qu'il suffise de rappeler *Ext. Théod.*, XXXV, 1; *SC* 23, 136, 1-5 (Sagnard), cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 145; S. GIVERSEN, *Sandhedens Evangelium*, p. 79-81. Plusieurs passages des *Od. Sal.* sembleraient rendre le même son, ainsi VII, 11 (II, 241 Harris); XVII, 7 (II, 290); XIX, 5 (II, 299); XXVI, 7 (II, 352). Dans la mesure où l'on y rencontre l'expression *πλήρωμα* avec

un sens cosmique, on a affaire alors à une influence gnostique. A vrai dire, cependant, il n'y a qu'un passage, celui d'*Ode* VII, 11, qui ait une tournure gnostique et qui s'apparente aux mouvements gnostiques eux-mêmes. Quant aux v. 4 ss. de l'*Ode* XII; II, 272 (Harris), ils sont vraisemblablement une interpolation, puisqu'ils causent une rupture dans le texte. Les autres passages des *Odes* n'ont pas le sens technique de la cosmologie stoïcienne; ils signifient « plénitude » ou « perfection ». Il semble bien que ce ne soit que dans les mouvements gnostiques du II^{ème} siècle que le terme acquiert ce sens que lui avait légué le stoïcisme. Cette structure valentinienne placée ainsi en tête de l'ouvrage donne à tout l'ensemble de celui-ci une orientation bien différente de celle des *Od. Sal.*

(35-36) La particule : ἐν souligne l'immanence du Logos au νοῦς et à l'ἔννοια, deux co-principes du Père dans les différents systèmes valentiniens. On ne saurait dire si ces derniers constituent ici des entités bien distinctes du Père ou s'ils ne sont que des dispositions de ce dernier. Les Éons n'ont été aux débuts des systèmes gnostiques que des aspects du Père, tout comme les personnages de la mythologie grecque n'étaient au fond pour les initiés que des représentations de Zeus. Ainsi les δυνάμεις - ἰδέαι chez Philon, cf. C.-H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935, p. 18. Et ce n'est que lentement, dans un but de systématisation, qu'on a durci ces différents aspects de Dieu en autant de personnages mythiques. Cette tendance à hypostasier des concepts abstraits pourrait encore remonter plus haut dans l'histoire. Comme la théorie de l'esprit du bien et du mal dans l'iranisme et le judaïsme tardifs, elle semble être commune à bien des religions orientales, cf. C. COLPE. *Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion?* dans *Akten des XXIX. Internationalen Orientalisten-Kongresses* (1957), Munich, 1959, p. 479-481. Semblables aux anges de la mythologie populaire et de l'Apocalyptique juive, les Éons préservent tout à la fois l'immanence et la transcendance de Dieu. C'est vraisemblablement Philon qui a voulu le premier réunir la théologie juive à la philosophie grecque et qui a postulé cette présence d'intermédiaires entre le Dieu, qui est « tout autre », et le κόσμος, cf. R.-MCL. WILSON, *l.c.*, p. 32.

(37-39) Comme tout gnostique, notre auteur prétend enseigner une doctrine de salut. Le but de la rédemption du monde et de l'homme consiste à refermer le cercle du devenir de l'homme. Cela se produit,

lorsque le Logos, supérieur au Cosmos, descend avec toute sa plénitude dans ce monde et dans l'homme terrestre, leur indique le chemin et leur donne la force de retourner à leur origine. Le devoir de l'homme consiste alors à se dépouiller de l'homme charnel et psychique et à revenir au Logos, qui le comble intérieurement, et à l'Esprit. L'homme devient ainsi un pneumatique. Et c'est par la science qu'il parvient à l'immortalité.

C'est le seul endroit de notre ouvrage où il est question du Sauveur. Dorénavant il ne sera fait mention que du Logos. Le Sauveur, c'est le Logos. Telle est la loi de filiation nominale si fréquente dans les systèmes gnostiques et dans le valentinisme : le Sauveur est une filiation du Logos sorti du Plérôme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 240-241, 252, 283, 481-482.

(39) La connaissance surnaturelle révélée par le Logos conduit au salut, comme nous le verrons, par une prise de conscience de cette semence spirituelle dont chacun de nous est porteur : elle est avant tout connaissance ou reconnaissance du « moi » supérieur (cf. p. 21-22). Le salut, commun à l'hermétisme et à la gnose, c'est la remontée vers le Principe, à la condition que chacun prenne conscience du *νοῦς* présent en lui et que, se retournant sur lui-même (*εἰς αὐτόν*), il retourne au Père : le Père, uni au *νοῦς*, produisant son *ἔννοια* et avec elle le *κόσμος*, c'est au fond le gnostique qui, par son intelligence et dans sa pensée, se crée un monde intelligible, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 90-91. C'est donc le *νοῦς* qui est le grand principe du salut, comme dans toute la mystique hellénistique et le néoplatonisme, alors qu'il est à peu près absent des *Od. Sal.*, et pour cause ! Ce salut est teinté de christianisme, puisqu'il s'agit de la venue du Christ. Mais, au fond, ne s'agirait-il pas simplement ici d'un mythe de chute. La gnose soi-disant chrétienne ne fut avant tout qu'une interprétation syncrétiste du christianisme, cf. W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (*FRLANT*, 10), Goettingue, 1907, p. 238 ss. ; L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 2. Reihe : *Sammlung wissenschaftlicher Monographien*, 55), Gütersloh, 1954, p. 134. De toute façon, l'interprétation qui est donnée de cette venue du Christ est une interprétation valentinienne : elle est décrite sous la forme d'une descente du Plérôme-Olympe, la sphère du « moi » supérieur, du *νοῦς*.

Pour illustrer la pensée de l'auteur de l'*Évangile de Vérité*, nous nous contenterons de citer le cinquième Traité encore inédit du Codex VII

de Nag Hamadi, *Les trois Stèles de Seth*. On y lit que c'est grâce au *νοῦς* que le spirituel peut vraiment retrouver sa race et son être authentique. Le *νοῦς* est son Père (p. 118, 31-119,1). C'est dans la connaissance de ce *νοῦς* (p. 125, 13-14) que réside le salut, parce qu'on l'aura entrevu, lui, le *νοῦς*, par le *νοῦς* lui-même (*ibid.*, 16-17). Le salut qu'il apporte (p. 119, 22-27) est celui de la Révélation des Êtres qui sont authentiquement (*δντως*) réels. Ce salut est aussi un retour à l'Unité, à la Monade invisible (p. 121, 34-122, 10) dont le lieu est celui du rassemblement (p. 124, 9-10). Telle est la gnose (p. 125, 13-14), et tel est le salut, une vision de Dieu par le *νοῦς* (p. 125, 16-17).

P. 17

(1) L'ignorance dont il est question ne se comprend qu'au sens dualistico-gnostique de l'hellénisme et plus particulièrement du stoïcisme, cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, p. 65, 282 ss.; J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, p. 353, 376 ss. L'*ἄγνοια* ou l'*ἀγνοσία* est le manque de connaissance nécessaire au salut de l'âme, donc du savoir sur Dieu et sur le destin de l'homme. C'est dans une telle *ἀγνοσία* que demeurent les hommes, tant qu'ils n'ont pas reçu la révélation, c'est-à-dire tant qu'ils n'ont pas cru en elle, aussi longtemps que la *λήθη* (p. 18,1) et l'ivresse (p. 22, 16 ss.) les tiennent emprisonnés. L'*ἄγνοια* est la *κακία τῆς ψυχῆς*. Ainsi s'exprime l'hermétisme, cf. *C. H.*, I, 27 : *ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνοσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνω ἀλόγῳ*. De même, sont rappelés à la sobriété (cf. *C. H.*, VII, 1) ceux qui se sont laissés enivrer par l'*ἀγνοσία*. Et cette ignorance est ainsi le mal de l'âme : *ἡ γὰρ τελεία κακία, τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον* (cf. *C. H.*, XI, 21). Dans les *Od. Sal.*, XI, 8; II, 266 (Harris) il n'est fait qu'allusion à cette notion d'ivresse : « mon ivresse ne devint pas perte de la raison »; aussi *Ode XXXVIII*, 12; II, 391 (Harris). D'autre côté, cette ignorance est décrite chez PLOTIN, *Enn.*, V, 1, 1 comme l'*ἄγνοια τοῦ γένους*, l'ignorance de l'origine céleste, de la race divine du *νοῦς*. Et les disciples de Marcus le Valentinien disent que le *ὕστέρημα* et le *πάθος* proviennent de cette *ἄγνοια*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4; I, 186, 6 (Harvey). Le N. T. a parfois recours à une semblable terminologie, cf. *Act.*, 17, 30; I *Pierre*, 1, 14 et spécialement *Éphés.*, 4, 17 ss. et I *Cor.*, 15, 34 : *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε · ἀγνοσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν*. La chrétienté pouvait accepter cet emploi du terme,

pour autant qu'il exprimait la fatalité de l'éloignement de Dieu, la chute dans le monde et le besoin de la révélation, et qu'il reposait sur une conception de l'homme qui était en rupture de ban avec la compréhension idéaliste de l'homme qu'avaient les Grecs. Les idées de péché et de grâce sont ici et là conçues de façon tellement différente. Il est par conséquent possible que la chrétienté primitive, comme déjà le judaïsme hellénisé, ait pu faire sien le vocabulaire du Portique, parce que cela lui permettait de souligner la responsabilité de l'homme à l'égard de sa science. C'est cela qui expliquerait une certaine ressemblance entre une œuvre judéo-chrétienne comme les *Odes de Salomon*, encore toute pénétrée du moralisme biblique, et l'*Évangile de Vérité*. L'antithèse *ἄγνοια - γνώσις*, qui revient sans cesse dans ce dernier, semble bien être celle du valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, p. 627-628. Cette antithèse est beaucoup moins fréquente dans les *Od. Sal.*, cf. *Odes VII*, 21 (II, 242 Harris); XXXI, 1-2 (II, 369).

Le nom, comme à la page précédente, se rapporte à l'Évangile lui-même.

(2) La « manifestation » (*φανέρωσις*) est le terme technique valentinien pour désigner l'illumination et la formation du spirituel, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 75-80 (Harvey); *Ext. Théod.*, XLVIII, 1; *SC* 23, 160, 3-7 (Sagnard).

(3) Sur *ἐλπίς*, cf. *Col.*, 1, 5 : *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας*. La découverte (*εὑρημα*) rappelle sans doute *Héb.*, 11, 6, mais c'est surtout dans le sens d'une attente de l'expérience mystique qu'il faut l'entendre (p. 35, 3), cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis*, p. 51; J. ZANDEE, *Het evangelie der waarheid, een gnostisch geschrift* (*Carillon-Reeks*, 40), Amsterdam, 1964, p. 56.

(4) Si cette recherche nous fait penser à *Matth.*, 7,7 : *ζητείτε, καὶ εὑρήσετε*, c'est surtout à la notion valentinienne de recherche qu'elle correspond, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 13 (Harvey) : les Éons sont à la recherche du Père. La ligne suivante indique qu'il s'agit bien de cette recherche du Père par les Éons. La découverte après une recherche de l'esprit est fréquente dans l'hellénisme, cf. HOMÈRE, *Od.*, XII, 392; ESCHYLE, *Prom.*, 59; SOPHOCLE, *Oed. Col.*, 1188; HÉROD., I, 5; *Sag.*, 3, 5; *Dan.*, 1, 20. Les LXX font également usage du terme pour désigner soit la découverte de Dieu (cf. *Is.*, 55, 6; 65, 1; *Prov.*, 8, 17;

Sag., 13, 6) soit celle de la *σοφία* (cf. *Job*, 28, 13; *Prov.*, 14, 6; *Sag.*, 6, 13); aussi H. GREEVEN, *art. ζητέω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 896-897. Une influence plus immédiate sur cette notion valentinienne de recherche du Père par les Éons pourrait être celle de Basilide, cf. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Hildesheim, 1963, p. 195-230. Le destin du gnostique se joue dans le monde supérieur, où les Éons sont la représentation transcendente de son « moi ».

(5) Le Tout (*ὄλον* ou *πάν*) désigne le Plérôme dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1; I, 129, 3 (Harvey); *Ext. Théod.*, XXX, 2 (*SC* 23, 124, 8-9 Sagnard); XXXI, 1 (126, 1-3); XXXII, 3 (130, 2-4) XXXIII, 3 (130, 12-132, 5). Au pluriel, les mêmes termes désignent les Éons, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6 (I, 22, 5-9 Harvey); I, 8, 5 (I, 77, 9-11); I, 12, 4 (I, 113, 5); I, 13, 2 (I, 117, 6); I, 14, 4 (I, 138, 6); I, 15, 2 (I, 146, 7); I, 21, 3 (I, 183, 9). C'est l'idée valentinienne de Plérôme qui est ici envisagée, cf. K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis (NGG, phil.-hist. Kl.)*, 1920, p. 179-242.

Faut-il parler du Tout ou des Touts? La construction de la phrase copte *πτηρ̄ϣ̄ ἀγκατοϣ̄* légitimerait la remarque des éditeurs, qu'il faut traduire par un pluriel, cf. *Evangelium Veritatis*, p. 51. Mais un sujet au singulier ne serait pas une anomalie, c'est même très régulier que *πτηρ̄ϣ̄* soit suivi d'un verbe au pluriel, cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 27. Cette recherche du Sauveur-Logos par le Tout ou le Plérôme et par l'ensemble des Éons est un exemple de l'« exemplarisme inversé » des systèmes gnostiques en général et du valentinisme en particulier : la destinée du monde se joue d'abord dans le Plérôme-Olympe, avant de se concrétiser sur terre.

(6-7) Le Plérôme ou le Tout est à l'intérieur de la divinité, qui renferme en elle-même toute la puissance du Tout. C'est ce qui amènera les Valentiniens à appeler le Sauveur « le Tout » (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 2, 6b; I, 23, 12 [Harvey]), parce qu'il a le pouvoir de produire des émanations (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 7, 2; I, 267, 6 [Harvey]) et qu'il s'identifie ainsi à Celui qui est supérieur à tous les Éons, au Père, *ἰχώρητος*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 1 (Harvey).

(7-8) L'expression copte *ατμεεϣε* (« impensable ») peut traduire un adjectif dérivé de *λαμβάνειν*, comme, par exemple, *ἀκατάλητος*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1 (I, 13, 6 Harvey); I, 2, 2 (I, 15, 3-4);

I, 2, 5 (I, 21, 7). Les deux termes d'ἀχώρητος (« insaisissable ») et d'ἀκατάληπτος se complètent l'un l'autre. Le Père ne peut être ni pénétré ni circonscrit, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 18, 1; I, 313, 12-16 (Harvey).

Deux remarques d'importance s'imposent ici. La première est que les lignes 4-9 reproduisent une des grandes doctrines valentiniennes. Elle est exposée par Irénée dans sa Grande Notice : les Éons recherchent sans cesse le Père, à l'intérieur de qui ils sont, et cette recherche est pour eux une source de repos, parce que le Père doit demeurer l'Insaisissable et l'Impensable. C'est le jour où l'un de ces Éons veut pénétrer le mystère du Père qu'il y a chute, celle de Sophia. Ce dernier détail ne saurait cependant nous intéresser, puisqu'il n'y a pas de mythe de Sophia dans notre opuscule. Une semblable doctrine du péché, qui consiste en ce qu'un Éon a voulu dépasser le rang qui lui était assigné, se retrouve chez Basilide, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 233-234. Dans la *Lettre de Pierre à Philippe* du Codex VIII de Nag Hamadi, Authadis coud le firmament après qu'une partie des Éons se soient séparés du Plérôme (p. 135, 22). C'est une allusion au geste du Créateur en *Gn.*, 2, après qu'Ève se soit séparée d'Adam, pour se livrer à l'adultère avec l'Archonte. La légende est attestée dans la littérature rabbinique par *Genesis Rabba* 20 (14a), et parmi les écrits de Nag Hamadi, dans l'*Évangile selon Philippe*, l'*Apocryphon de Jean* et l'*Hypostase des Archontes*.

La seconde remarque est que les termes valentiniens (ἀχώρητος, ἀκατάληπτος) correspondent à l'ἄγνωστος θεός des littératures religieuses des premiers siècles. C'est en effet dans ces littératures qu'ἄγνωστος apparaît pour la première fois. Cette irrationnalité de Dieu et sa révélation correspondante ne sont pas une influence de la mystique orientale, comme le pensait E. Norden, cf. R. BULTMANN, art. ἄγνωστος, dans *ThWNT* (Kittel), I, 122; A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. Pour PLOTIN, *Enn.*, V, 3, 11-13, Dieu est ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοήσεως. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, 1, 1, 5; *GCS* 15, 326, 16-20 (Stählin) décrit la gnose en fonction du Dieu inconnu : ἡμεῖς ἄρα ἐσμὲν οἱ ἐν τῷ ἀπιστουμένῳ πιστοὶ καὶ οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί, τουτέστιν ἐν τῷ πᾶσιν ἀγνοομένῳ καὶ ἀπιστουμένῳ, ὀλίγοις δὲ πιστευομένῳ τὸ καὶ γνωσκομένῳ γνωστικοί, γνωστικοί δὲ οὐ λόγῳ, ἔργα ἀπογραφόμενοι, ἀλλ' αὐτῇ θεωρίᾳ. Pour l'hermétisme, en plus de l'ouvrage de A.-J. Festugière, consulter J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, p. 18-21, 406.

(9) Ce caractère inexprimable de Dieu est exposé dans la littérature de l'époque, cf. *Od. Sal.*, XII, 5; II, 272 (Harris).

(10-11) Comme nous le disions plus haut, l'ignorance est la cause de passions telles que l'angoisse et la terreur, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 3; I, 16-17 (Harvey); I, 4, 1; I, 25-36); S. GIVERSEN, *Sandhedens Evangelium*, p. 82. Les passions mentionnées ici sont celles de Sophia, déçue du Plérôme et arrêtée dans son élan vers le Christ-Lumière. Toutefois, le thème n'est pas exclusivement valentinien. On le rencontre précisément dans les *Od. Sal.*, XXI, 4 (II, 320 Harris); XXXI, 6 (II, 369). A la différence de notre opuscule et du valentinisme, le lien entre l'ignorance et les différentes passions mentionnées y apparaît cependant beaucoup moins évident. Sur la crainte, par exemple, cf. *Odes V*, 10.11 (II, 230 Harris); XXIII, 8 (II, 333); XXIV, 3 (II, 341); XXXV, 3 (II, 380); XXXIX, 6 (II, 396); XL, 5 (II, 398). Ces passions sont d'ailleurs celles de l'âme errant dans le monde, cf. PLATON, *Timée*, 41d-42a. C'est chez Philon que les démons de *Gn.*, 6, 1-4 deviennent ces passions qui troublent l'âme. cf. J.-É. MÉNARD. *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 339-345.

(12) Tout ce qui est en dehors du Plérôme et de la gnose est *σκιά*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1a (I, 31, 15 Harvey); II, 8, 1 (I, 270, 12); II, 8, 3 (I, 271, 27); III, 25, 6 (II, 137, 11). Dans notre texte, tout comme dans le valentinisme, l'Ombre est unie au Vide.

(13) On sait toute l'importance de la vision dans la mystique hellénistique, cf. W. MICHAELIS, *art. ὁράω*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 315-371. La vue de Dieu ou sa contemplation est le but de cette recherche de Dieu, tant chez un gnostique authentiquement chrétien comme Clément d'Alexandrie (cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* [TU, 57], Berlin-Leipzig, 1952, p. 403-432) que chez les Valentiniens.

(14-15) Contrairement à l'emploi qu'en font les LXX, la *πλάνη* a ici un sens beaucoup plus intellectualiste, celui de Platon, chez qui elle est entourée d'expressions comme *παράττεσθαι* et *μεθυεῖν*, cf. J.-É. MÉNARD, *La πλάνη dans l'Évangile de Vérité*, dans *SMR*, t. 7 (1964), p. 3-36. Le dualisme qui oppose l'Erreur à la Vérité est absent des LXX, de l'Apocalyptique juive (à l'exception des *Testaments des XII Patriarches*), alors qu'on le retrouve dans les écrits de Qumrân et les textes

mandéens, dans quelques *Od. Sal.*, et surtout dans les écrits hermétiques et les divers systèmes gnostiques, comme le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Ad. Haer.*, I, 8, 4 (I, 73, 9 Harvey); I, 23, 2 (I, 192, 21); II, 5, 2 (I, 262, 15); II, 12, 1 (I, 276, 13). Si ce dualisme est présent dans le N.T. (cf. *Éphés.*, 4, 14; I *Jn*, 1, 5-7.8; 2, 11.21.26; 3,7), il y est beaucoup plus moral que celui, purement intellectualiste et ontologique, que nous rencontrons dans le présent ouvrage, cf. R.-McL. WILSON, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968, p. 31-84. Et nous dirions qu'il apparaît ici plus fréquemment encore que dans le valentinisme déjà connu. N'aurions-nous pas alors affaire à une gnose plus intellectualiste, plus proche d'intellectuels, comme le fut Valentin, par exemple ?

La théorie d'une matière produite par l'Erreur est un thème platonicien et stoïcien dont l'interprétation a été fixée dans les manuels scolaires du II^e siècle. On y oppose *Λόγος* à *ὑλη*. La *ὑλη*, c'est pour les Valentiniens la troisième substance. Elle provient des passions et de l'ignorance (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 2; [I, 35, 4 Harvey]; I, 5, 4 [I, 46, 6]) et elle constitue le monde inférieur. HÉRACLÉON, *Fr.* 23, mentionne « la profondeur de la matière d'erreur », cf. ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XX, 20; *GCS* 10, 244, 6-7 (Preuschen).

(16) Ce Vide, dans lequel l'Erreur élabore sa matière, s'apparente au *κένωμα* valentinien opposé au Plérôme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 4, 3; I, 260, 18 ss. (Harvey); M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis*, p. 51. Comme nous le disions plus haut, la notion de Vide est unie ici à celle de l'Ombre.

(18 ss.) Cette cosmogonie est basée sans doute sur *Timée*, 37c-38c et se rapproche de celle de l'*Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin, fol. 71, 14-72, 12 [Till]; C II, fol. 28, 9-27; C III, fol. 37, 1-14; C IV, fol. 43, 17-44, 30 [Krause-Pahor Labib]). On en retrouverait également un vestige dans *Od. Sal.*, XXXIV, 4-5; II, 378 (Harris), mais dans un sens beaucoup plus optimiste ! Comme le notent les éditeurs de l'*Evangelium Veritatis*, p. 51, cette tentative de la part de l'Erreur d'égaliser la Vérité rappelle aussi deux passages de Valentin, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 89, 6-90, 1; *GCS* 15, 287, 21-27 (Stählin); IV, XIII, 90, 2; *GCS* 15, 287, 29. Il y a ici également une influence marquée de PHILON, *De opif. mundi*, 48, n. 139 : *θεοῦ δὲ λόγος καὶ αὐτοῦ κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείνων, οὐ κοσμοῦμενος κάλλει, κόσμος δ' αὐτός, εἰ δὲ ἄληθές εἰπεῖν, εὐπρεπέστατος ἐκείνου*, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51. Cette

théorie amènera les Gnostiques de PLOTIN, *Enn.*, II, 9, 10, à dire que l'âme inférieure est comme l'image déchue de l'âme supérieure.

(21 ss.) Le sens est que l'Erreur ne peut vraiment porter atteinte à Celui qui est.

(24) Le terme « oublié » (λήθη) revient très souvent dans l'hellénisme pour décrire l'ignorance du monde d'ici-bas. Le mot copte **ⲃⲟⲩⲉ** pourrait aussi avoir comme équivalent grec l'ἔκστασις de l'*Apocryphon de Jean* (C III, fol. 29, 1-3 [Krause-Pahor Labib], cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des Papyrus Berolinensis 8502*, Introduction, p. 15-16), alors que λήθη n'apparaît qu'en C III, fol. 26, 23 ; 32, 13 (Krause-Pahor Labib). A la p. 18, 1 de l'*Évangile de Vérité*, la notion d'oubli semble avoir exactement le même sens que dans l'*Apocryphon de Jean*, cf. W.-C. TILL, *op. citat.*, p. 48 ss. On pourrait donc préférer ἔκστασις à λήθη. De plus, cet état d'ἔκστασις est comparé plus loin à l'enivrement (p. 22, 17), et par la connaissance il disparaît, puisqu'il provoque chez l'homme une sorte de sommeil (p. 29). Or, tout cela est d'origine philonienne. Pour le Juif alexandrin, la μέθη est le δημιουργὸς κακῶν (cf. *De sobr.*, 2), la cause de l'ἔκστασις et de la παραφροσύνη (cf. *De ebr.*, 15). Le μεθεῖν est, comme le sommeil (ὕπνος), caractéristique et symbole des ignorants, des aveugles, de ceux qui sont plongés dans le monde matériel, alors que le voyant est sobre (νήφων), cf. *De somn.*, II, 101 ss. ; *De plant.*, 177 ; *De ebr.*, 154 ss. La μέθη opère dans le corps comme une ἀναισθησία et elle produit l'ἄγνοια de l'âme, cf. *De ebr.*, 154. Cette explication cadrerait parfaitement avec toutes les données que nous rencontrons dans l'*Évangile de Vérité* et nous plonge dans un climat nettement philonien et alexandrin.

(25) Tout ouvrage façonné par la matière ne peut être qu'un ouvrage de mensonge : il ne peut vraiment être, puisqu'il est inintelligible.

(26) La Vérité, comme le Père du Tout, est de nature stable (στερεός), cf. *Ext. Théod.*, XXX, 1 ; *SC* 23, 124, 1-5 (Sagnard). Ce terme est très fréquent dans le valentinisme pour signifier la spiritualisation et la conversion des pneumatiques et leur découverte de Dieu, lorsqu'ils se reconnaissent eux-mêmes, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 (I, 15, 9 Harvey) ; I, 2, 4 (I, 19, 1) ; I, 2, 6 (I, 22, 9) ; I, 21, 3 (I, 185, 6). L'idée de stabilité se rencontre aussi dans les *Od. Sal.*, mais dans un contexte biblique, celui de la sanctification du juste, cf. *Odes* V, 13 (II, 230

Harris); XVI, 4 (II, 283); XVIII, 3 (II, 295); XXXVIII, 17 (II, 392); XXXIX, 10. 11 (II, 396).

L'expression copte $\alpha\tau\omega\beta\varsigma$, « inaltérable », traduit aussi bien $\alpha\tau\rho\epsilon\pi\tau\omicron\varsigma$ qu' $\alpha\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$. Ce dernier fait partie du vocabulaire valentinien, sans cependant lui appartenir exclusivement, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 29, 2; *GCS* 26, 155, 23 (Wendland); *Lettre à Flora*, 7, 8; *SC* 24 bis, 70, 23 (Quispel); IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5; I, 187, 11 (Harvey).

(27) L'adjectif « inébranlable » ($\alpha\tau\acute{\alpha}\rho\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$) est un rappel de *Timée*, 47c et désigne l'attribut essentiel du Dieu des Stoïciens. On retrouve ces attributs divins négatifs chez Basilide, cf. W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N.F., 5)*, Tubingue, 1932, p. 46-56, qui cite HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 20 ss. Dieu n'est rien, parce qu'il est au-dessus de l'être comme du non-être.

(30) Il faut mépriser l'Erreur, parce qu'elle n'a aucune origine divine, aucune $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$. Le terme signifie dans les plus anciennes cultures helléniques l'origine et même l'origine divine d'un être, cf. OPIEN, *Halioutica*, I, 409 (Mair) : $\text{Ze}\acute{\upsilon} \text{ p}\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho, \epsilon\acute{\iota}\varsigma \delta\acute{\epsilon} \sigma\acute{\epsilon} \text{ p}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \text{ k}\acute{\alpha}\iota \acute{\epsilon}\kappa \sigma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu \acute{\epsilon}\rho\rho\acute{\iota}\zeta\omega\nu\tau\alpha\iota$. Les écrits gnostiques, comme l'*Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 7, 6.20 [Till]; 56, 19; C II, fol. 21, 30; 30, 30; 31, 16; C III, fol. 27, 22; C IV [fol. 33, 19; 47, 20]; 48, 21 [Krause-Pahor Labib]), et, plus particulièrement, ceux du valentinisme (cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 30, 7; *GCS* 26, 158, 4 [Wendland]; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1 [I, 9, 11 Harvey]; I, 21, 5 [I, 187, 10]) en ont fait leur propriété. L'expression revient dans les *Od. Sal.*, XXXVIII, 17; II, 392 (Harris) mais ne désigne pas nécessairement l'origine divine.

(31) C'est la même pensée qu'à la ligne 12. Tout ce qui n'appartient pas au Plérôme est dans l'Ombre, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1 (I, 31, 15 Harvey); II, 8, 2 (I, 271, 5).

(34) Le verbe « attirer » ($\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$) implique une idée de force capable d'ébranler quelqu'un et de provoquer chez lui un état d'oubli, cf. A. ΟΕΡΚΕ, *art. ἔλκω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 500-501.

(35) Ces gens du milieu pourraient être identifiés aux psychiques valentiniens (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 4 [I, 48, 6 Harvey]; I, 6, 1 [I, 51, 16]; I, 8, 3 [I, 71, 7]; *Lettre à Flora*, 7, 8; *SC* 24 bis, 72, 2 [Quispel])

dont la caractéristique est la crainte et l'hésitation, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 238; S. GIVERSEN, *l.c.*, p. 83; K. GROBEL, *l.c.*, p. 47. Bien que l'expression remonte à PLATON, *Timée*, 30b, 35a-c, aux Apocalypses juives (cf. *Hénoch éthiopien*, L) et même à l'iranisme (cf. F. KÖNIG, *Die Religion des Zarathustra*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, Vienne, 1951, II, p. 648), il s'agit avant tout ici du *νοῦς* déchu dans le monde de la matière. Il semble cependant que notre auteur n'a pas souci que des pneumatiques. Il lui arrive de mentionner l'idée de progrès, et cela s'applique à des initiés moins parfaits, psychiques comme pneumatiques, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 53, 2 (Harvey). Il y a place dans les gnosés à une eschatologie, qui n'est pas cependant vraiment future. La semence pneumatique doit être parfaite, afin qu'elle puisse passer du lieu de ce monde sensible, appelé le lieu du milieu, aux sphères célestes, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 1; I, 58, 6-11 (Harvey). Cf. Introduction, p. 34ss.

Le verbe « emprisonner » (*αἰχμαλωτίζειν*) est un terme que les Valentiniens employaient pour décrire la chute du *νοῦς* dans la matière et qu'Irénée retourne ironiquement contre eux en *Adv. Haer.*, I, 3, 6; I, 31, 8 (Harvey), cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 9, p. 50, 12 (Ménard); sent. 125, p. 114, 29.

(37) « Être manifesté » signifie pour les Valentiniens : « être informé », « être illuminé », c'est recevoir l'Intelligible, qui seul peut donner l'être. Ce qui est révélé est lumière (*Éphés.*, 4, 13). Ce qui ne l'est pas est obscurité et ténèbres, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 79, 3 ss. (Harvey); *Ext. Théod.*, XLVIII, 1; *SC* 23, 160, 3-7 (Sagnard); M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis*, p. 51.

Il est préférable de mettre la fin de la ligne au présent (cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 271), car elle veut être une explication de la non-manifestation de l'Oubli.

P. 18

(1) K. GROBEL, *l.c.*, p. 49 lit [XIP]EN = un être nommé, mais la lacune comprend une lettre de plus.

(2-4) C'est une interprétation de *Jn*, 1, 1-4, comme il est indiqué dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51. On pourrait rapprocher cette interprétation d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 5, 2; I, 262, 3 ss. (Harvey) où le Plérôme est identifié à la science, alors que l'ignorance

est la sphère qui lui est opposée. La suggestion de W.-C. TILL, dans *Or*, p. 272 de traduire à la ligne 3 $\epsilon\tau\beta\eta\eta\tau\bar{\alpha}$, « par rapport à lui », ne paraît pas devoir être retenue, puisque, ainsi que nous l'avons dit en expliquant la p. 17, 4-9, et comme nous le dirons aussi au sujet de la p. 22, 25, c'est bien la profondeur insondable de Dieu qui cause l'ignorance, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 17, 10 : PG 7, 766b : *magnitudinem enim et virtutem Patris causas ignorantiae dicitis*. C'est même là un des thèmes centraux de notre opuscule et qui fait toute la différence entre la recherche paisible des Éons et la passion avec laquelle ceux qui sont tombés dans l'oubli de leur véritable origine recherchent le Père, le Dieu transcendant, insaisissable et impensable, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 ; I, 15, 2-16, 4 (Harvey).

(4-7) On rappelle ici que c'est par la gnose que sera détruite l'ignorance et que c'est ainsi que s'opérera la Rédemption, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4 ; I, 186, 5-8 (Harvey) : *ὑπ' ἀγνοίας γὰρ Ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστ' εἶναι τὴν γνώσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐνδον ἀνθρώπου*.

Il y a certains textes des *Od. Sal.* ou de Justin (cf. C.-I.-K. STORY, *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr*) que l'on pourrait citer au sujet de la destruction du mal et de la Rédemption, mais jamais le dualisme métaphysique ἀλήθεια - πλάνη n'y est aussi clairement souligné que dans l'*Évangile de Vérité* ; ainsi sur la destruction du mal, cf. *Odes XV*, 9 (II, 281 Harris) ; XXIII, 14. 15. 16. 19. 20 (II, 334) ; XXIV, 7. 10. 12 (II, 341-342) ; XXXI, 1 (II, 369) ; XXXIII, 8. 9 (II, 374) ; XXXVIII, 9 (II, 391) ; XLI, 11 (II, 400) [de tous ces endroits il n'y a qu'*Ode XXXI*, 1 qui soit vraiment un parallèle] ; sur la Rédemption, cf. *Odes XVII*, 4 (II, 289 Harris) ; XXII, 6 (II, 326) ; XXXI, 12 (II, 370) ; XXXIII, 11 (II, 375) ; XXXV, 7 (II, 380) ; XXXVIII, 16 (II, 392) ; XL, 5 (II, 398). Il s'agit d'ailleurs toujours dans l'*Évangile de Vérité* de la redécouverte de l'homme intérieur par lui-même.

(7 ss.) Ces lignes exposent une exégèse typiquement gnostique de *Jn*, 16, 3, rappelée à ce propos par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51. Il est à remarquer que le dualisme métaphysique entre la Vérité (science) et l'Erreur (oubli) est décrit sous forme de lutte entre deux antagonistes mythisés. Le tout baigne dans une atmosphère d'Apocalypse.

(8-11) Il est dit exactement la même chose de la Déficience à la p. 24, 28-32.

(12-15) La traduction des éditeurs suppose à tort deux corrections : ils introduisent un **Ν** devant **ΠΙΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** à la ligne 15 et un **ΝΒΙ** devant **ΙΗϸ** à la ligne 16, cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 272.

Les **ΝΝΕΤΧΗΚ** des lignes 13-14 sont les spirituels, les pneumatiques, selon la terminologie classique, que l'on retrouve dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 3 (I, 71, 11 Harvey); I, 8, 4 (I, 75, 6); III, 2, 1 (II, 7, 6-7) : *sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam autem non mundi hujus*; III, 3, 1 (II, 9, 1 Harvey); III, 12, 7 (II, 62, 1-2); III, 15, 2 (II, 81, 7-8). Et pour que les parfaits parviennent à la connaissance du Père, il leur faut son *ἐλεος*. L'*ἐλεος* divin comme cause de salut est d'origine biblique, mais on le rencontre dans d'autres pensées religieuses, comme l'hermétisme. On ne trouve pas semblable notion de « parfaits » dans les *Odes de Salomon*.

(15) Cette ligne rappelle des lieux néotestamentaires désignant la révélation chrétienne, cf. *Éphés.*, 3, 3-4.9 : *τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου*; 6,19 : *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*; *Col.*, 1,26 : *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον*; *Actes de Thomas*, 47; II, 2, 163, 21 (Bonnet) : *τὸ μυστήριον τὸ ἀπόκρυφον*, cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51. La gnose est la science révélée des choses sacrées, comme prétend l'être d'ailleurs toute mystique hellénistique, cf. A. ΟΕΡΚΕ, *art. κρύπτω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 964-967.

(16) C'est la seule fois dans tout l'ouvrage (avec la p. 36, 14) que le Christ est mentionné comme tel. On ne parle ordinairement que du Logos, dont le Christ-Sauveur est le reflet.

(17) Le verbe « éclairer » (*φωτίζειν*) est un terme que l'on rencontre dans le valentinisme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 78, 9 [Harvey]), mais l'expression n'est pas rare dans le N.T., cf. *Jn*, 1, 5 (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5-6 [I, 75-80 Harvey]); *I Cor.*, 4, 5; *II Tim.*, 1, 10; *I Jn*, 2, 9, cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51.

(19) Cf. *Mc*, 12, 14.

(20) C'est presque le texte de *Jn*, 14, 6 : ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 51.

(21) « Enseigner » (διδάσκειν) souligne le rôle de didascale du Christ. Et, comme la loi d'exemplarisme inversé joue sans cesse (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 571), ce ne sont pas uniquement les parfaits de la terre à qui le Christ enseigne, mais encore les Éons, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 21, 4 (Harvey). On sait aussi que la didascalie était un charisme très répandu dans les milieux gnostiques, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 213-219.

(21-24) Ces lignes racontent, à un premier niveau d'interprétation, l'événement de la Passion du Christ historique. Mais, remises dans le large contexte de l'ouvrage, elles sont à ramener à de l'intemporel et à du mythique, car elles sont une figuration de ce que le « moi » spirituel subit dans ce monde matériel. En effet, à partir de la ligne 28, le Fils et le Père semblent se confondre et recouvrir une réalité transcendante comme le νοῦς. Il s'agit au fond de l'illumination du spirituel par son « moi » supérieur. Ces tribulations du Christ gnostique sont comparables à celles du « moi vivant » manichéen dans l'abîme infernal de ce monde d'ici-bas, cf. *Ps.* CCXLVI manichéen et Fragment de Tourfân M 7 cités par H.-CH. PUECH, *La gnose et le temps*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 20 (1951), p. 94-95. Sur le Père-Noûς, cf. Commentaire, p. 77.

(24) L'Erreur a annihilé le Christ plutôt qu'elle ne fut annihilée elle-même, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 51-53. Elle serait à assimiler aux Archontes de I *Cor.*, 2, 8 qui ont crucifié le Christ. L'expression « clouer à un bois » traduit le προσηλοῦν de *Col.*, 2, 14, et le « bois » pour désigner la croix est le terme même employé par *Act.*, 5, 30; 10, 39. L'expression faisait-elle partie du kérygme primitif? L'emploi de ce terme par notre auteur peut aussi se comprendre, si l'on envisage la croix comme l'arbre de vie (cf. L. VON SYBEL, ξύλον ζωῆς, dans *ZNW*, t. 19 [1919-1920], p. 85-91); c'est l'interprétation qu'en donne, en se basant sur *Ps.*, 1, 3, l'Épître de Barnabé, XI, 6, cf. W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 110-111, 116. Mais, plus simplement, la croix ne signifierait-elle pas un pieu, une limite, un ὄρος, qui se referme sur le Christ et son Plérôme et qui les sépare des non-spirituels? Il se pourrait que nous soyons ici à l'origine de ce sens de ὄρος qu'a le σταυρός valentinien, cf. W.-W. HARVEY, dans

l'édition de l'*Adversus Haereses* d'IRÉNÉE, I, p. 18, note 2; F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 245-247. A tout événement, cette crucifixion est avant tout, comme nous le disions il y a un instant, le symbole de l'enlacement du « moi » spirituel dans l'Erreur et la fatalité du monde matériel. Elle remonte à PLATON, *Phédon*, 83d, et elle est ainsi interprétée par SÉNÈQUE, *De beata vita*, XIX, 2, p. 217, 2-5 (Hermes) : *cum refigere se crucibus contentur, in quas unusquisque vestrum clavos suos ipse adigit, ad supplicium tamen acti stipitibus singulis pendent; hi qui in se ipsi animum advertunt, quot cupiditatibus tot crucibus distrahuntur*, et par le *Martyrium Petri*, 9; I, 94, 5-6 (Bonnet) : ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος, οὗ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς εἰδείξεν γένεσιν τὴν οὐκ οὔσαν πάλαι. En somme, le Christ de l'*Évangile de Vérité*, c'est l'Adam qui, tombé dans le monde terrestre, se relève dans une découverte de lui-même et retourne à ses origines divines, c'est le νοῦς qui prend conscience de son enlacement en ce monde et s'en dégage, en redécouvrant sa vraie nature spirituelle. Cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 53 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 168-170.

(25) Le Christ, c'est le « fruit » parfait dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6b; I, 23, 10 (Harvey); le terme y est d'ailleurs fréquent (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 432 ss.) pour signifier le produit de la génération spirituelle. Il se présente aussi fréquemment dans les *Od. Sal.*, mais jamais dans un pareil contexte.

(26) Si l'on comprend le verbe copte τεκο en un sens transitif (« détruire »), cela signifie qu'à l'encontre des hyliques qui doivent nécessairement périr (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 51, 13-53, 5 [Harvey]) ou qui sont perdus par nature (cf. *Ext. Théod.*, LVI, 3; *SC* 23, 174, 2-3 [Sagnard]), ceux qui mangent de cet arbre de vie, de ce fruit de science qu'est la croix, i.e. les spirituels, ceux-ci ne sont pas détruits, ils seront sauvés ou, plutôt, ils sont sauvés. W.-C. TILL suggère dans *Or.* p. 272, de comprendre le verbe en un sens intransitif (« être détruit »), cf. G. FECHT, dans *Or.* p. 102; E. HAENCHEN, dans *TheolRundsch.* p. 71. La phrase signifierait alors que le fruit n'a pas été détruit, parce qu'il a été mangé. Le premier sens nous paraît plus en conformité avec tout le contexte.

(27-29) Nous ne sommes pas très loin ici de la pensée du Valentinien Théodote (cf. *Ext. Théod.*, LXV, 1.2; *SC* 23, 188, 1-5 [Sagnard]) qui parle du Banquet et du Plérôme de joie. La gnose, en tant que révélation

des mystères divins aux initiés, est pour ces derniers Lumière et Joie. Ces termes sont communs à l'hermétisme, aux mystères et à la gnose, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 120-127.

(30 ss.) Ces lignes nous manifestent mieux combien tous ces événements se jouent précisément dans le Plérôme. On peut comparer les lignes 30-31 au *logion* 2 de Jésus (cf. H.-C. EVELYN WHITE, *The Sayings of Jesus*, Cambridge, 1920, p. 9, ligne 20), cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52. Le « Père parfait » de la ligne 33, c'est le Πατήρ ὁ τέλειος valentinien, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 ; I, 15, 1-2 (Harvey).

(34-35) Cette interprétation de textes néotestamentaires (I *Cor.*, 8, 6 ; *Éphés.*, 4, 6 ; *Col.*, 1, 17) ressemble à celles qu'en donne le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1 ; I, 9, 2 (Harvey).

(35) Selon la loi d'exemplarisme inversé, le Plérôme lui aussi a besoin du Père. Ὑστερεῖν, « manquer de », et ὑστέρημα, « déficience », sont des termes fréquents dans les systèmes gnostiques en général et dans le valentinisme en particulier, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.* p. 658.

(36) Le verbe copte AMAZTE, « retenir » se rencontre, par exemple, dans l'*Apocryphon de Jean* et la *Sophia Jesu Christi* (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 42, 9 ; 86, 15 ; 108, 11 [Till] ; C II, fol. 10, 24 ; 28, 8 [Krause-Pahor Labib] ; C III, fol. 16, 4 ; 18, 8 ; 33, 14 ; 37, 4 ; 39, 5 ; C IV, fol. 40, 8 ; 43, 21.24) pour indiquer la supériorité des forces mystérieuses (spirituelles ou passionnelles). Toujours selon la loi d'exemplarisme inversé, la Déficience qui apparaît sur terre s'est d'abord manifestée, bien que de façon moins complète, parmi les Éons du Plérôme. Dans notre première édition de l'*Évangile de Vérité*, qui était accompagnée de la rétroversion grecque, nous avons traduit AMAZTE par συνέχειν, qui est l'expression platonicienne (cf. *Phédon*, 99c) ou celle des Stoïciens (cf. SÉNÈQUE, *Epist.*, XII, 41, 2, p. 115, 18-24 [Hense]). Cette expression est appliquée, entre autres, au πνεῦμα συνέχον τὰ πάντα, assimilable à la Sagesse biblique, cf. *Sag.*, 1, 7.

(40) L'idée de membres rappelés à l'Unité est une réminiscence du mythe de Dionysos Zagreus déchié par les Titans et qui revit lors du rassemblement de ces membres, cf. J.-É. MÉNARD, *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 339-345.

P. 19

(1-2) Il nous paraît préférable de traduire ΠΑΙΩΝ par ὁ Αἰών, l'Éon, afin de lui garder son sens le plus général, qui est celui qu'il a dans tous les systèmes gnostiques ; il signifie alors le Plérôme, l'origine divine du « moi », cf. H.-CH. PUECH, *La gnose et le temps*, p. 57-113.

(3-9) Ces lignes font écho à la pensée valentinienne exprimée par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 4, 2 ; I, 260, 12-13 (Harvey) : *in novissimis temporibus misertus est hominum et perfectum eis dat*, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52.

Le thème de perfection est repris dans bien des écrits des premiers siècles (cf. *Od. Sal.*, XVII, 7 [II, 290 Harris] ; XIX, 5 [II, 299] ; XXVI, 7 [II, 352]), mais il est aussi fréquent dans le valentinisme, où il est manifestement comme ici l'équivalent de celui de gnose (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 19, 3 ; I, 318, 7 [Harvey]), ce qui n'est certes pas le sens qu'il a dans les *Od. Sal.*

La conversion a le sens dans la gnose en général de la redécouverte du « moi » et de la remontée à ses origines. La gnose elle-même est d'ailleurs ce retour sur soi-même (p. 21, 7 ; 22, 18 ; 25, 12 ; 30, 13), lequel coïncide avec celui vers Dieu. Dans le valentinisme que nous connaissions jusqu'à maintenant, la Sophia déchue se retourne sur elle-même (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 ; I, 16, 1 [Harvey]) et vers le Christ-vivificateur, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1 (I, 35, 3 Harvey) ; III, 25, 6 (II, 137, 12).

Les Éons ont eux aussi besoin du Père, parce qu'eux aussi sont imparfaits sans Lui, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 19, 8 ; I, 321, 9 ss. (Harvey).

Les lignes 7-9 sont un doublet de la p. 18, 34-35.

(10-18) Les éditeurs traduisent : « Comme (le messager) de quelqu'un que beaucoup ne connaissent pas et qui désire qu'ils le connaissent et qu'ainsi ils l'aiment (car de quoi le Tout avait-il besoin, sinon de la Gnose du Père ?), il s'est fait guide paisible et dévoué. » H. -M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, sup. loc.* lit ainsi le passage : « C'est ainsi que quelqu'un que plusieurs ne connaissent pas veut qu'ils le connaissent et qu'ainsi ils l'aiment. Car de quoi manquait le Tout, si ce n'est de la connaissance du Père ? Il (le Christ) devint un guide calme et tranquille. » Cette traduction apparaît déjà supérieure à celle des éditeurs. Pour sa part, W.-C. TILL dans *Or*, p. 273 et dans

ZNW, p. 170-171, traduit : « Comme (envoyé) par quelqu'un que plusieurs ne connaissent pas, (mais) il aimerait qu'ils le connaissent et l'aiment, — car ainsi de quoi avait besoin le Tout, sinon de la connaissance ? — le Père devint un guide, calme et tranquille. » La traduction de TILL est celle qui suit de plus près la construction copte. C'est dans des cas comme celui-ci qu'une rétroversion grecque apparaît utile. Nous rétroversons : Ὡσπερ ἂν ὁ ὑπὸ πολλῶν ἀγνοούμενος βουλευθείη γνωσθῆναι καὶ ἀγαπηθῆναι, οὕτως — τίνος γὰρ τὸ πᾶν ἐνεδέιτο (ὑστερεῖ), εἰ μὴ τῆς γνώσεως τοῦ Πατρός ; — ἐγένετο ὁδηγὸς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ. Le ΜΠΡΗΤΕ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΥΤῆ, équivalent du ὥσπερ ἂν classique, n'introduit qu'une comparaison, comme ce sera le cas à la p. 24, 32-33, et il n'est pas nécessaire de parler ici de « messenger », comme le pensent les éditeurs ou Till. Il ne s'agit que du Père. C'est Lui qui veut être connu, selon le thème classique de la mystique hermétique (cf. C.H., I, 31 ; X, 4.15), et c'est Lui qui vit dans le calme et la tranquillité (ligne 18), selon la doctrine valentinienne, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, 1, 1, 1 ; 1, 8, 5 (Harvey). Et l'on sait que le passage du Père au Fils, celui-ci n'étant que l'aspect de celui-là, peut facilement s'effectuer dans les lignes suivantes, puisque cette imbrication des notions l'une dans l'autre est très gnostique.

Les lignes 12-15 constituent des réminiscences bibliques : *Jér.*, 31, 34 ; *I Tim.*, 2, 4 : ὁς πάντα ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, et *Héb.*, 8, 11 : ὅτι πάντες εἰδήσουσιν με.

(17) On peut rapprocher de cette ligne le texte d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 2 ; I, 149, 6-7 : ὁδ(γγ)οῦ γεννηθέντος πρὸς τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας et celui des *Ext. Théod.*, LXXIV, 2 ; *SC* 23, 198, 1 (Sagnard) : ἀνθρώπων Ὀδηγός. Ces deux textes sont cités par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 52. A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo (Estudios Valentinianos, IV = Analecta Gregoriana, 158)*, Rome, 1966, p. 386, cite d'autres textes : *Actes de Thomas*, 10 ; 157 ; 167 ; *Actes de Jean*, 27, etc.

(18-20) Les lignes pourraient sans doute être un rappel de *Lc*, 2, 46-49 ou *Évangile de l'Enfance*, connu des Valentiniens, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 20, 1 ; I, 167, 3-178, 5 (Harvey). Il est aussi intéressant de noter la variante syriaque des *Actes de Thomas*, 79 ; II, 2, 194, 7 (Bonnet) : *in scholam iit ut per eum perfecta scientia nosceretur*, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 52. Jésus fait souvent figure de didascale dans les Évangiles.

(21-22) L'expression $\bar{\nu}\bar{\sigma}\bar{\phi}\bar{\omicron}\bar{\varsigma}$ $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\iota}$ $\bar{\zeta}\bar{\mu}$ $\bar{\rho}\bar{\omicron}\bar{\gamma}\bar{\zeta}\bar{\eta}\bar{\tau}$ (i.e. sages dans leurs cœurs) est modelée sur des textes comme *Is.*, 5, 21; *Rom.*, 1, 22; *Actes de Thomas*, 79; II, 2, 195, 7 (Bonnet) : οἱ σόφρονες νομίζονται εἶναι cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52.

(23) Le verbe « éprouver » (πειράζειν) est un terme qui revient souvent dans les Évangiles canoniques lors des controverses entre Jésus et les Juifs, cf. *Matth.*, 16, 1; 19, 3; 22, 18.35; *Mc*, 8, 11.

(24-25) La confusion des sages de ce monde est propre au kérygme judéo-hellénistique, ainsi *Rom.*, 1, 21 s. : ἐματαιώθησαν... φάσκοντες εἶναι σοφοί ἐμωράνθησαν; I *Cor.*, 1, 27 : ἵνα κατασχύνῃ τοὺς σοφούς. Tout ce passage de I *Cor.* serait d'ailleurs à comparer à cette page de notre opuscule, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52.

W.-C. TILL, dans *Or*, p. 273, traduit ainsi ces lignes 24-25 : « Er aber beschämte sie, weil sie eitle (Tröpfe) waren. » Il ne fait aucun doute que κενός, « vide », opposé à πλήρης, « plein », a bien cette signification de l'eitel allemand chez Homère, dans les inscriptions grecques, les papyrus, les LXX et Philon (cf. A. ΟΕΡΚΕ, *art.* κενός, dans *ThWNT* [Kittel], III, 659), mais le valentinisme possède un emploi bien caractéristique de κενός. Le terme y désigne, uni à σκιά (p. 17, 16), le Vide cosmique, la Déficience dans lesquels se trouve celui qui a oublié son « moi ».

Sur μισεῖν, « haïr », cf. *Jn*, 7, 7; 15, 18, cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52.

(26 ss.) Le contraste entre les sages de ce monde et les enfants, prototypes d'une naissance spirituelle, est aussi marqué dans les Évangiles, cf. *Matth.*, 11, 25; *Lc*, 10, 21 : ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 20, 3; I, 180, 1-12 (Harvey); M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 52. Les versets suivants du texte canonique pouvaient facilement prêter à une interprétation gnostique : la connaissance du Père est cause de repos, à l'encontre du monde d'ici-bas plongé dans l'angoisse et la crainte. Sur l'interprétation valentinienne du N.T., cf. S. GIVERSEN, *l.c.*, p. 87; C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis* (TU, 37, 3), Berlin-Leipzig, 1911. Cette interprétation valentinienne est basée sur le κύημα, l'enfantement spirituel ou pneumatique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I. 4, 5 (I, 41, 6 Harvey);

I, 5, 6 (I, 50, 2); I, 13, 6 (I, 125, 9). Plus bas (ligne 31), il sera dit que les spirituels apprennent à connaître leurs images originelles.

(30) Le verbe « affermir » (*στηρίζειν*) est le terme technique dans le valentinisme pour signifier la spiritualisation des pneumatiques, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 (I, 15, 9 Harvey); I, 2, 4 (I, 19, 1); I, 2, 6 (I, 22, 9); I, 21, 3 (I, 185, 6). Il y est également dit (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 18, 6; I, 316, 10 ss. [Harvey]) que les petits-fils reçoivent une « consolidation » (*confirmatio*) dans cette redécouverte du Père. C'est la confirmation dans la Vérité, cf. Introduction, p. 3, 13-14.

(31) Cette connaissance fait pendant à la *διδασκαλία* du Sauveur; c'est par l'illumination du *νοῦς* que cesse l'ignorance, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 4; I, 64, 2 ss. (Harvey); *Lettre à Flora*, 3, 1; *SC* 24 bis, 50, 1-5 (Quispel); 4, 3 (56, 3-4); 7, 8.9 (70, 21-72, 8). ΜΟΥΝ̄Ρ ayant le sens de forme (cf. p. 24, 2.5), il semble que nous avons affaire à la théorie marcosienne rapportée par IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, I, 13, 3; I, 118, 6-7 [Harvey]; I, 13, 6; I, 125, 1; I, 14, 1; I, 131, 13), d'après laquelle les Anges, les « Grandeurs » qui contemplant la Face du Père (*τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς*), sont des formes (*μορφαί*) ou « tirent en haut les formes », c'est-à-dire les « spirituels », les « gnostiques », images ou reflets du Père, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 418-419; M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 52. La rencontre du spirituel et de son ange constitue le thème central de l'*Évangile selon Philippe* de Nag Hamadi.

(32-33) Il s'agit bel et bien ici d'une influence exclusivement chrétienne, et plus particulièrement paulinienne, cf. *I Cor.*, 8, 2-3; 13, 12; *Gal.*, 4, 9. Mais l'auteur donne au texte paulinien un sens tout autre. La gnose étant une mystique transformante (cf. H.-J. SCHOEPS, *Zur Standortbestimmung der Gnosis*, dans *TLZ*, t. 81 [1956], col. 420), elle insiste sur la compénétration du sujet et de l'objet, un peu à la manière de PLOTIN, *Enn.*, V, 5, 8. Cf. Introduction, p. 28-30.

(33-34) Cf. *Rom.*, 8, 30 et M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 52. C'est vraisemblablement pour faire suite aux lignes précédentes que l'auteur parle des Éons qui doivent à la fois glorifier et être glorifiés. Dans le valentinisme, ils sont surtout appelés à glorifier (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 2 [I, 10, 14 Harvey]; I, 14, 8 [I, 143, 2-4]; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 32, 1; *GCS* 26, 159, 26-160, 5 [Wendland]), alors qu'en *Rom.* les justes sont glorifiés par le Seigneur. Notre opuscule

se ressent encore de cette révélation d'un Dieu qui s'engage personnellement à l'égard de l'homme, et sa doctrine n'est pas encore un pur accès au divin, comme le sera une gnose plus indépendante d'influences authentiquement chrétiennes.

(35) Cette insistance de l'auteur sur le cœur ou encore sur le « savoir du cœur » en un passage comme celui-ci ou comme dans cette sorte d'aveu fait inopinément à la première personne à la fin de l'ouvrage (p. 42, 39-43,8) laisse deviner qu'il est un gnostique tout aussi peu intéressé à la cosmologie que le Valentin des premiers hérésiologues. C'est un idéaliste uniquement passionné pour tout ce qui touche au monde transcendant, épris de Dieu et de ses frères et qui fait appel volontiers à un langage affectif. On connaît l'importance du cœur dans le *Fr. 2* de Valentin (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, XX, 114; W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, p. 58, 4-17) ou dans ce passage du *Fr. 6* : οὐτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, VI, 52, 4; W. VÖLKER, *l.c.*, p. 59, 11-12) ou encore dans ce même *Fr. 6* : τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ.

(35-36) Ces lignes sembleraient rapprocher notre opuscule d'œuvres bibliques ou judéo-chrétiennes (comme les *Od. Sal.*, XXIII; II, 331-334 [Harris] ou même l'*Apoc.*, 13, 8; 17, 8), cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée (*Bibliothèque de théologie*, 1), Paris, 1958, p. 160-163. Deux remarques s'imposent cependant. La découverte du Livre secret est un thème populaire aussi bien dans les écrits judaïques que dans les contes d'Égypte ou d'autres pays (ainsi la Lettre dans le *Chant de la Perle*), cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste (ÉB)*, I : *L'astrologie et les sciences occultes*³, Paris, 1950, p. 319 ss. Une seconde remarque, c'est que toute œuvre gnostique joue fréquemment sur deux registres, qu'elle donne à des textes bibliques une interprétation nouvelle et totalement différente de leur sens originel. Et des œuvres gnostiques comme l'*Évangile de Vérité* ou l'*Évangile selon Thomas* renferment des spéculations hellénistiques dont le fondement est sémitique, cf. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe et la Gnose*, dans *RevScR*, t. 41 (1968), p. 312-314. Et c'est à cela que se limiterait l'influence biblique ou sémitique sur la gnose des premiers siècles. Parmi les textes bibliques auxquels il est fait allusion ici on peut citer *Ps.*, 68, 29; *Phil.*, 4, 3; *Apoc.*, 3,5; 20, 12. 15; 21, 27.

(36-37) Notre auteur s'empresse de reporter le Livre auprès du Logos dans le Plérôme immanent à l'ἔννοια et au νοῦς. Pour lui, ce Livre, c'est le testament qui rappelle à l'âme ses origines célestes, c'est l'occasion d'une prise de conscience de soi-même. L'atmosphère est redevenue tout hellénistique et mythique.

P. 20

(1) Le Livre est préexistant comme le Logos.

On pense ici à *Éphés.*, 1, 4 : *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, dont l'auteur donne une interprétation assez différente de celle du Valentinien Théodote sur l'Église et le choix des élus, cf. *Ext. Théod.*, XLI, 2; *SC* 23, 144, 10-146, 6 (Sagnard); M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

(3) Cette ligne rappelle IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 21, 7.10 (Harvey) : *τὸ ἀκαταληπτὸν τοῦ Πατρὸς*, opposé à *τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ*, ὃ δὴ υἱὸς ἐστὶ, cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

(5-6) Sont cités ici plusieurs lieux néotestamentaires, comme *Apoc.*, 5, 2-4; 5, 9 : *ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον* et 5, 12 : *ἄξιόν ἐστὶν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν*; 13, 8 : *ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου*, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

(7) Cette foi est celle des pneumatiques, cf. *Ext. Théod.*, LXI, 8; *SC* 23, 182, 10-12 (Sagnard) : *πιστεύσαντα δὲ τὰ πνευματικά*.

(8) Le salut dont il s'agit est toujours à prendre au sens gnostique de perfection. c'est-à-dire de science.

(10) Cf. *Héb.*, 2, 17 : *ἐλεήμων καὶ πιστός* et 3, 2 (*πιστός*); *Apoc.*, 19, 11 : *πιστὸς καὶ ἀληθινός* (textes cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53). La notion de miséricorde semble bien être d'origine exclusivement biblique, cf. *Ps.*, 85, 15, entre autres.

(11) C'est une des rares fois que le nom de Jésus apparaît dans l'œuvre, cf. p. 18, 16. L'événement historique ne va pas cependant retenir notre auteur bien longtemps. Il dépasse aussitôt l'histoire et la figure

du Christ est à nouveau sublimée entre le réel et le symbolique. Le Christ-Jésus n'est que le mythe de l'*Ursprung*, de cette origine céleste dont chacun doit reprendre conscience (p. 21). Contrairement à W.-C. TILL, dans *Or*, p. 273, nous pensons que la lecture $\bar{\rho}$ $\omega\rho\omega\rho\zeta\eta\tau$, « prendre patience », doit être retenue, à cause du sens général, de préférence à $\bar{\rho}$ $\omega\alpha\lambda\eta\zeta\eta\tau$ « avoir pitié ».

(12-14) Le Sauveur souffre jusqu'à ce qu'il remonte dans le Plérôme où il prend le Livre, et c'est alors qu'il devient Vie. Sa mort est une source de vie dans la mesure où elle découvre à l'homme le Plérôme, c'est-à-dire son origine divine. Cette conception gnostique n'empêche pas notre auteur de rappeler, aux lignes 13-14, *Mc*, 10, 45 : $\kappa\alpha\iota \delta\omicron\upsilon\upsilon\alpha\iota \tau\eta\nu \psi\upsilon\chi\eta\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu \alpha\nu\tau\iota \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$.

(15 ss.) En se servant habilement de *Mc*, 14, 24 : $\tau\omicron \alpha\iota\mu\alpha \mu\omicron\upsilon \tau\eta\varsigma \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta\varsigma \tau\omicron \acute{\epsilon}\kappa\chi\upsilon\nu\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$ comme de transition et le vidant complètement de sa teneur historique, notre auteur interprète le verset canonique dans un sens symbolique : le testament cache l'*οὐσία*, la fortune ou plutôt la substance du Père. On sait que l'idée d'héritage revient souvent dans les textes gnostiques, cf. C. SCHMIDT, W.-C. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v. *Erbe*, *Erbteil*, etc., p. 104, bien que ce soit alors *κληρονομία* qu'on emploie, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 2, 3, 23 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 49, 57, 59. La *κληρονομία* est l'héritage du *νοῦς* selon le *Psautier* manichéen, cf. C.-R.-C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, II, p. 64, 3 ; 139, 59 ; 154, 12 ; 188, 16 ; 202, 20. Un autre texte néotestamentaire que notre auteur a pu faire servir à sa théologie, c'est *Héb.*, 9, 15 : $\delta\pi\omega\varsigma \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omega\varsigma\iota\nu \tau\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\eta \pi\rho\omega\tau\eta \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta \pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\nu \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\nu \lambda\acute{\alpha}\beta\omega\varsigma\iota\nu \omicron\iota \kappa\epsilon\kappa\lambda\eta\mu\epsilon\nu\omicron\iota \tau\eta\varsigma \alpha\iota\omega\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon \kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha\varsigma$, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 9, 4 ; II, 344, 4-16 (Harvey). Comme l'a déjà fait remarquer W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 109 ss., tous les textes néotestamentaires reçoivent ici une curieuse interprétation et sont réunis en un curieux assemblage. Certains verbes sont, par exemple, au futur, ainsi *σφάζειν*, « immoler », à la ligne 6, alors qu'ils sont au passé dans le N.T. D'où une atmosphère étrangement apocalyptique et atemporelle.

(16) Comme un testament révèle la fortune du défunt, ainsi le Tout manifeste la substance du Père. Le verbe *κρύπτειν*, « tenir secret »,

« cacher », revient à plusieurs reprises dans l'*Évangile de Vérité* (p. 18, 15; 20, 16.19; 24, 12.13; 27, 8; 39, 21; 40, 28). L'attribut divin *κρυπτός* est l'un des plus répandus dans l'astrologie, les mystères orphiques et la gnose. Si le concept existe dans la Bible, c'est pour souligner la distance qui sépare le Créateur et sa créature, et non les pneumatiques et les hyliques, comme c'est ici le cas (p. 31, 1 ss.), cf. A. OEPKE, *art. κρύπτω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 959-979.

(18 ss.) Ces lignes signifient que l'homme ignorait son origine divine jusqu'à maintenant. Dès lors qu'il reconnaît appartenir aux sphères supérieures de l'esprit, il connaît cette origine divine et peut contempler le Père.

(20) *ἄρατος*, appliqué à la divinité, était également très répandu dans les religions hellénistiques et les philosophies religieuses tardives. Si la gnose mentionne cette idée de l'invisibilité de Dieu, elle enseigne aussi que l'homme, lorsqu'il se divinise en se rapprochant de Dieu, peut voir ce dernier, cf. W. MICHAELIS, *art. ὄραω*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 317, 30 ss.; R. BULTMANN, *art. γινώσκω*, *ibid.*, I, 692, 11 ss.; 693, 29 ss. et note 19; J.-É. MÉNARD, *La « Connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, p. 4 ss.; ID., *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit*, p. 59-64.

La littérature hermétique, elle, présente une juxtaposition d'idées assez disparates, mais où prédominent cependant les conclusions gnostiques. On souligne ainsi avec insistance que Dieu ne peut être connu des sens : *οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατος ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ* (cf. *C.H.*, VI, 4b. 5; VII, 2a; XIII, 3.11a), qu'Il est *ἀρατος* et *ἀφανής* (cf. *ibid.*, V, 1 ss.) et qu'Il est en même temps *τῶ νοῦ θεωρατός*, cf. *ibid.*, V, 10a.

Ἄρατος se retrouve dans l'*Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 30, 18 [Till]; 32, 1; 32, 8; 34, 13; 35, 2. 11.14; 36, 15; 46, 19; 47, 1; C II, III, IV [cf. M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v., p. 282]) et dans d'autres écrits gnostiques, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v., p. 389. On rencontre également dans ces derniers écrits le terme *αὐτογενής*, qui peut facilement être l'équivalent de la circonlocution copte employée ici aux lignes 20-21. Le terme est technique chez les Barbélognostiques pour désigner le Fils, cf. *Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 31, 18 [Till]; 32, 5.9; 33, 2; 34, 18; 35, 3.17; 51, 9; C II, III, IV [cf. M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *l.c.*, s.v.,

p. 283]); chez les Séthiens du Codex de Bruce, le terme désigne le Père, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *l.c.*, p. 341, 6; 354, 23; 361, 8; 362, 4.13. Mais alors que tous ces auteurs gnostiques transcrivent le mot grec, l'auteur de l'*Évangile de Vérité* le traduit. Il peut ne s'agir que d'une idiosyncrasie de traducteur, mais cela peut aussi signifier que l'expression grecque était encore trop peu connue aussi bien des milieux coptes que de certains milieux grecs. Et c'est bien du Père qu'est prédié ici l'attribut. Notre opuscule serait antérieur à 170-180, qui fut l'âge d'or des gnoses séthiennes et barbélognostiques.

(21-22) W.-C. TILL, dans *ZNW*, p. 171, et A. BÖHLIG, dans *Le Muséon*, p. 328, traduisent **ΜΑΕΙΤ** par « chemin ». Le terme copte pourrait traduire l'expression syriaque correspondante, laquelle signifie « lieu », « espace », cf. Introduction, p. 12-13.

Le grec **τόπος** est commun à l'hermétisme, à la magie et à la gnose. Il signifie un ou des êtres divins, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 59. Le verbe copte **ΕΙ ΑΒΑΛ**, « sortir de », ne peut traduire **προβάλλεσθαι** (« émaner »), le terme technique pour désigner l'émanation des Éons soit dans les systèmes gnostiques comme ceux de *Pistis Sophia* et des *Livres de Jeû* (cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 396) soit, en particulier, dans le valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 653. Le verbe grec n'apparaît pas dans l'*Apocryphon de Jean*, qui date de 120, et les équivalents coptes de **προβάλλειν** existent : ainsi **† ΛΟΙΘΕ** (cf. W.-E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 142a); **ΝΟΥΧΕ ΕΞΟΥΝ** (cf. W.-E. CRUM, *l.c.*, 248b); **ΤΩΚ** (cf. W.-E. CRUM, *l.c.*, 404a); **ΤΑ(Ο)ΥΟ** (cf. W.-E. CRUM, *l.c.*, 442a); **ΟΥΩ ΕΒΟΛ** (cf. W.-E. CRUM, *l.c.*, 475b). Ce détail nous aiderait encore une fois à reporter à une date antérieure la composition de l'original grec de l'*Évangile de Vérité*.

On pourrait remplacer **τόπος** par **διάστημα**, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 24, 5; *GCS* 26, 202, 13-17 (Wendland); R.-McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 142, notes 88-90.

(24) L'idée du vêtement peut être d'origine paulinienne. L'apôtre parle en effet du corps céleste qu'il doit revêtir (cf. *II Cor.*, 5, 3) ou de la cuirasse de justice qu'il faut endosser, cf. *Éphés.*, 6, 14 : **ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης**. Mais l'image peut avoir été suggérée à Paul comme à notre auteur par les mystères d'Isis où la prêtresse se revêtait du manteau étoilé, cf. A. OEPKE, *art. ἐνδύω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 319-321. La lettre envoyée au Prince du *Chant de la Perle* ne fait

qu'un avec le manteau céleste. Il semble bien qu'il faille prendre le Livre en un sens mythique : il signifie le Plérôme, l'origine céleste. Et le Christ, s'en revêtant, devient le prototype de chaque homme se couvrant de la protection divine contre les Archontes qui pourraient lui interdire l'entrée du Plérôme, lors de sa remontée à travers les sphères planétaires.

K. GROBEL, *l.c.*, p. 65, pense que l'idée de testament est pour l'auteur la même que celle de livre.

(25-27) Ce n'est qu'après avoir revêtu le Livre que le Christ est maintenant crucifié, tandis qu'aux lignes 11-12 c'était exactement l'inverse. L'auteur est perdu dans des considérations atemporelles. Προσηλώθη ξύλω, « il fut cloué à un bois », reprend la p. 18, 24 et se rapproche beaucoup de l'interprétation marcosienne signalée par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 6; I, 139, 5-141, 5 (Harvey). Il est assez étonnant que les expressions mêmes du kérygme primitif (*Act.*, 2, 23 : προσπήξαντες; 5, 30; 10, 39 : κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου) ne soient pas employées pour décrire la crucifixion. Cette étrange description n'est pas cependant particulière aux Marcosiens, puisqu'on la rencontre chez MÉLITON DE SARDES, *Homélie sur la Passion*, p. 12, 28; 13, 16 (Bonner), cf. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica, I)*, Paris, 1953, p. 47. C'est un curieux procédé que d'unir ainsi une figure de style à une expression de s. Paul, où le verbe est à l'actif (cf. *Col.*, 2, 14) et où il s'agit du χειρόγραφον, auquel il est fait allusion à la ligne 26, cf. *Héb.*, 11, 23. L'exégèse de l'auteur fait subir aux textes néotestamentaires un tel nivelage que l'élément le plus primitif, le plus essentiel du message évangélique, la crucifixion historique du Christ rachetant son peuple, n'émerge plus comme dans l'exégèse des Pères de l'Église.

(28-30) Ces lignes sont constituées de réminiscences pauliniennes : I *Cor.*, 15, 53-54 (cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 40, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 46-53, XIII, 60; *GCS* 10, 291, 34-292, 4 [Preuschen]); II *Cor.*, 5, 2-4; *Phil.*, 2, 8; *Col.*, 2, 15, citées dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

W.-C. TILL, dans *Or.*, p. 274 et K. GROBEL, *l.c.*, p. 67, traduisent les lignes 29-30 de la façon suivante : « bien que la Vie éternelle l'ait revêtu jusqu'alors. » La Vie éternelle est un thème qui se rencontre souvent dans les œuvres gnostiques, cf. *Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 29, 1 [Till]; C II, fol. 5, 27.29-30 [Krause-Pahor

Labib]; 6, 7; 7, 11-12; 26, 2-3.7; C III, fol. 8, 20-21. 22; 9, 8; 10, 23; 11, 20-21; 33, 19.23; C IV [8, 22; 10, 29-11, 1; 40, 14-15]).

(30-31) C'est la terminologie de II *Cor.*, 5, 4 (et de II *Cor.*, 5, 3, dans D G it Marcion).

(32) Ἀφθαρσία, « Incorruptibilité », est le terme technique pour désigner dans tous les systèmes gnostiques l'état de la substance pneumatique. A l'encontre des traducteurs coptes qui retiennent le mot grec dans leurs textes (cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 390; W.-C. TILL, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 321; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 283), notre auteur le traduit.

(33-34) Le Sauveur revêtu de l'incorruptibilité est comme le symbole du pneumatique ou de l'hermétiste définitivement sauvé et qui ne peut plus être privé de son salut. Il est identifié à son « moi ».

(34 ss.) Cf. *Éphés.*, 4, 8-10, où la descente et la remontée du Christ est un schème adamologique, mais aussi oriental comme dans le cas de l'Inanna sumérienne. Cette traversée du Sauveur venant à la recherche de son semblable rappelle aussi vaguement la traversée des espaces par l'Ennoia ou par l'Anthropos pour arracher l'âme, prisonnière du corps, cf. G. QUISPÉL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, p. 195-234. La mort du Christ gnostique est le mythe de la délivrance de l'Âme universelle du monde et de sa remontée vers le Plérôme-Olympe. Pareille sotériologie semble bien être basée sur une cosmogonie que nous retrouvons dans l'*Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 30 ss. [Till]; C II, fol. 7, 32 ss. [Krause-Pahor Labib]; C III, fol. 11, 16 ss.; C IV, fol. 12, 4 ss.) : le reflet d'un monde supérieur dans un monde inférieur. La descente de la Sophia exposée dans l'*Apocryphon de Jean* est basée sur cette cosmogonie. L'astrologie et la conception hellénistique des sphères concentriques et des planètes encerclant le monde, la doctrine de la Chokma (חכמה) juive, de la Merkaba et de la Shekhina et, plus profondément encore, la création des Archontes de l'*Épinomis* platonicien (981b; 984c) ont influencé cette cosmologie (cf. G.-W. MACRAE, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library* [= *NT*, t. XII, 2], 1970, p. 86-101). La descente de l'Ennoia dans la matière, grâce à son image, est une doctrine qui pourrait remonter au mythe d'Hélène des Simoniens, de Ménandre et de Saturnil (cf. IRÉNÉE, *Adv.*

Haer., I, 23, 1-4 [I, 190-195 Harvey]; I, 24, 1-6 [I, 196-203]), à une ancienne conception pythagoricienne (cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 354, 413) et à la philosophie hindoue du Sāṅkhya, cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India*, New York, 1951, p. 280 ss. Le judaïsme a aussi connu un Adam essayant de se libérer soi-même de ce monde sensible, cf. E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, p. 199; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe et la gnose*, p. 305-317; ID., *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, p. 46-58.

La traduction de W.-C. TILL (cf. *Or*, p. 274 et *ZNW*, p. 172) des lignes 36-38 : « il vint à ceux qui étaient dévêtus de l'impuissance de la connaissance », nous paraît douteuse, puisque la mission du Sauveur est précisément de détruire l'oubli des origines divines.

(35) Au lieu de τόπος, « lieu », on pourrait avoir ici χώρα, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2; I, 161, 11-13 (Harvey).

(38-39) « Gnose et perfection » rappelle l'*agnitio et perfectio* d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 19, 3; I, 318, 7 (Harvey), ou, encore, *agnitio et formatio*, γνῶσις et μὀρφῶσις d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 19, 1 (I, 316, 26); II, 19, 4 (I, 319, 4). C'est la perfection et la formation, grâce à la gnose, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 53, 2-3 (Harvey). Tous ces textes sont indiqués dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

P. 21

(2 ss.) Les allusions faites aux différents textes bibliques (cf., entre autres, *Ps.*, 68, 29; *Phil.*, 4, 3) n'envisagent plus la vie de l'au-delà comme basée sur la justice (cf. *Ps.*, 68, 28), mais uniquement comme un état d'incorruptibilité, d'ἀφθαρσία (p. 20, 32). Cette immortalité est possible grâce à la science, comme le prétendait PLATON, *Banquet*, 211c-212b. Le dualisme métaphysique de la gnose rend une pareille vie absolument impensable dans le monde d'ici-bas; la vitalité de ce dernier n'est qu'apparente. C'est le dualisme grec : matière-esprit, qui transparaît ici, et non le dualisme iranien de deux forces éternelles qui s'affrontent dans le temps présent, ni le dualisme biblique entre le monde actuel et le monde à venir. Comme les pages 21 et 22 le manifestent, c'est une prise de conscience du « moi » qui est exprimée dans ce concept gnostique de Vie. Malheureusement, cette prise de conscience du « moi » n'est au fond qu'une libération factice des potentialités personnelles de toute existence humaine. Si l'on considère surtout qu'elle

n'est réalisable que par le recours au mythe d'un *Urmensch*, elle devient une pure spéculation abstraite sur l'*anima generalis* du monde, et elle est en somme la négation de soi-même. Les *Odes de Salomon* dépassent de beaucoup cette conception, même si la Vie éternelle y est entendue en un sens d'incorruptibilité, cf. *Odes*, XI, 12 (II, 266 Harris); XV, 8 (II, 281); XXII, 10 ss. (II, 326); XL, 6 (II, 398). La Vie et la Lumière y proviennent de la révélation du Verbe (cf. *Odes*, X, 1 [II, 263 Harris]; XII, 7 [II, 272]: XXXII, 1 ss. [II, 373]) où l'homme se reconnaît un être racheté et créé, cf. *Odes*, VI, 18 (II, 233); VII, 12 (II, 241); XIII, 1 ss. (II, 276). Et, de fait, cette vie se concrétise en une vie de foi en Dieu (cf. *Odes*, VIII, 10-12; II, 254), de joie (cf. *Odes*, XV, 1 ss.; II, 280) et d'amour, cf. *Odes*, VIII, 13 (II, 254); XL, 4 (II, 398); XLI, 6 (II, 399); R. BULTMANN, art. ζάω, dans *ThWNT* (Kittel), II, 833-844.

Comme nous le disions déjà plus haut, tous ces passages au sujet d'un Sauveur-didascale mythologisent une illumination du νοῦς et évoquent le Logos hermétique d'enseignement, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 28 ss.

(5-6) Nous avons ici un exemple de cet ésotérisme gnostique, de cette coupure profonde qui sépare pneumatiques et hyliques.

(7 ss.) Cette conversion au Père coïncide avec la redécouverte, la prise de conscience de soi-même et de son origine divine.

(8-11) Le « moi » du gnostique est une parcelle de la substance divine. C'est pourquoi il doit retourner au Père. Telle quelle, cette idée de remontée n'est pas neuve : l'hermétisme (cf. *C.H.*, I; XIII) et les systèmes gnostiques l'exploitent communément et elle est vraisemblablement d'origine mystérique, cf. J. SCHNEIDER, art. ἀναβαίνω, dans *ThWNT* (Kittel), I, 518.

(12-13) « Ce qui est propre » peut se traduire par τὰ ἴδια (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5; I, 187, 3 [Harvey]) ou par τὰ οἰκειὰ, opposé à τὰ ἀλλότρια. Pour comprendre les présentes lignes et les lignes 21-22 de cette page ainsi que les lignes 13-15 de la page suivante, il faut restituer notre opuscule dans le grand courant des systèmes gnostiques des premiers siècles. C'est le retour au « moi » qui y est figuré par le retour du parfait au Plérôme : « En arrivant aux Puissances, après la mort, voici ce qu'il faut dire : « Je suis fils du Père, du Père préexistant, fils pour l'instant. Je suis venu pour voir tout mon bien propre (πάντα ...τὰ ἴδια)

et ce qui m'est étranger (τὰ ἀλλότρια)... Je tire du Préexistant ma race (τὸ γένος) et je m'en retourne au bien propre d'où je suis venu», cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5; I, 187, 2-6 (Harvey); *Apocalypse de Jacques*, fol. 34, 1 ss., p. 44 (Böhlig-Pahor Labib); F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 424.

(16-18) Ceci rappelle VALENTIN, *Fr.* 5, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90, 1; *GCS* 15, 287, 26 (Stählin) : τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει, cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 53.

(18-21) Les lignes pourraient n'être qu'un « doublet » des lignes 8-11.

(24) « Préparer » (ἐτοιμάζειν) est un terme technique valentinien, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 6 (I, 51, 2 Harvey); II, 19, 4 (I, 318, 2) : les pneumatiques sont une semence prête à recevoir le Logos parfait. Il s'agit ici de la prédestination gnostique.

(25-27) Ces lignes constituent un florilège de textes bibliques, cf. *Is.*, 43, 1 : ἐκαλεσά σε τὸ ὄνομά σου; 45, 3 : ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου; *Jn.*, 10, 3 : τὰ ἴδια πρόβατα καλεῖ κατ'ὄνομα (RH pm [Nestle lit φωνεῖ]); *Rom.*, 8, 30 : οὓς δὲ προέγνω (ainsi Cod A; Nestle lit avec la majorité des mss προώρισεν, comme au verset 29), τούτους καὶ ἐκάλεσεν; II *Thess.*, 2, 13 : ὅτι εἴλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς (ainsi avec ⲛ Ψ R D pm it syr^p) εἰς σωτηρίαν ἐν ἀγιασμῶ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν; W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 118.

(26) Ainsi que nous aurons l'occasion de le dire plus bas à propos de la p. 22, 12, le κύριον ὄνομα est dans le stoïcisme τὸ τὴν ἰδίαν οὐσίαν σημαῖνον, cf. M. POHLENZ, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* (NGG, I, N.F., 3), Goettingue, 1939, p. 155-190. Le « moi » n'est d'ailleurs intelligible que dans la mesure où il est compris par le Père. Cette identification entre le nom d'un être donné et son être essentiel remonte aux plus anciennes traditions orientales, cf. *Gn.*, 1, 19.

(27) Sur la « fin » (συντέλεια), cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1 (I, 53, 2 Harvey); II, 4, 2 (I, 260, 12-14); II, 17, 10 (I, 312, 8). Les lignes 25-30 signifient que la consommation finale arrivera, lorsque par la gnose

aura été « formé » et rendu « parfait » tout l'élément spirituel. C'est peut-être la même tradition orientale (cf. *Gn.*, 1, 19) qui est à l'origine de cette conception gnostique (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 43, 9 [Till]; 49, 7; 98, 4; 104, 7) selon laquelle le nom qui est donné à un être est la cause de son existence comme telle.

(28-30) M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54, voit ici une allusion à *Jn*, 10, 3-4.

(30 s.) C'est l'idée d'une prédestination irrévocable qui réapparaît, exprimée cette fois sous la forme de l'énonciation de l'être spirituel.

(33-34) « Entendre » (ἀκούειν) évoque *Jn*, 10, 3-4.

(35-36) L'« ouvrage de l'Oubli » (πλάσμα τῆς λήθης) est une expression naassène, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 7, 36; *GCS* 26, 88, 2-3 (Wendland) : τὸ πλάσμα τῆς λήθης, τὸ χοϊκόν (cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54), dont les pneumatiques, les psychiques et les hyliques peuvent être délivrés. Toutefois seuls les pneumatiques reconnaissent Jésus, cf. W. FOERSTER, *Die Naassener*, dans *Studi di Storia Religiosa della tarda antichità*, pubblicati dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina, Messine, 1968, p. 21-33.

(37) « Détruire » (ἀναλύειν) est le terme technique valentinien pour exprimer la destruction de la matière et des hyliques. Ἀναλίσκειν est aussi employé (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 630) de même que καταλύειν, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 125, pl. 132, 28-29 (Ménard).

P. 22

(2) Il y a dans le valentinisme de Marcus une relation étroite entre le Nom et la Voix. C'est la Voix qui, en sortant de l'Homme parfait, a formé toute chose, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1 (I, 130, 6 ss. Harvey); I, 14, 4 (I, 136, 1 ss.); I, 14, 5 (I, 137, 5). Il est vrai, d'autre part, que la Voix du Nom n'est entendue que des appelés, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 4; I, 136, 1-137, 4 (Harvey).

(4) L'« être d'en haut » nous remet en mémoire des textes comme *Jn*, 3, 31; 8, 23; *Évangile de Philippe* (cf. ÉPIPHANE, *Pan.*, XXVI, 13,

2; *GCS* 25, 292, 19-20 [Holl]) : ἐγὼ γὰρ τῶν ἄνωθεν εἰμί; VALENTIN, *Fr.* 1 (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, VIII, 36, 2-4; *GCS* 15, 132, 6-16; *ibid.*, II, VIII, 38, 3; *GCS* 15, 133, 15-16 [Stählin]; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 15, 2; II, 81, 5 (Harvey) : *hominem qui sit desuper veniens*. Les textes de l'Évangile de Philippe et d'Irénée sont cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54.

(5) Les termes « entendre », « répondre » semblent être d'influence chrétienne, cf. K.-L. SCHMIDT, *art.* καλέω, dans *ThWNT* (Kittel), III, 491. On les retrouve aussi dans les mystères d'Isis, cf. F. BÜCHSEL, *art.* ἀποκρίνω, dans *ThWNT* (Kittel), III, 946-947. L'Appel et la Réponse s'incarnent dans le manichéisme en deux personnages, qui deviennent deux divinités, *Khrôshtagh* et *Padhvâkhtagh*.

(7) Cette remontée est celle d'Éphés., 4, 8-10; *Apoc.*, 4, 1; 11, 12; mais, comme nous le disions au sujet de la p. 21, 8-11, elle peut également rappeler celle de l'hermétisme, cf. *C.H.*, XIII.

(9-10) Les lignes sont des réminiscences néotestamentaires, cf. *Jn*, 7, 17 : ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν; *Rm.*, 11, 11 : ἐκ τοῦ καλοῦντος; I *Thess.*, 5, 24 : πιστὸς ὁ καλῶν (cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54). Toutefois, si la « volonté » (θέλημα) est d'influence chrétienne et biblique, l'hermétisme et la gnose lui donnent un sens autre. *C.H.*, X, 2; XIII, 2.4.20 traitent de la volonté de Dieu comme de cette semence qui engendre l'homme spirituel à une renaissance, cf. G. SCHRENK, *art.* θέλημα, dans *ThWNT* (Kittel), III, 53-54. Cette idée est à l'origine de la doctrine ptoléméenne de la syzygie masculo-féminine du θέλημα et de l'ἔννοια. Le sens de θέλημα est beaucoup simplifié dans notre opuscule; il s'y retrouve toujours cependant dans un contexte de renaissance. Il est déjà différent de celui des *Odes de Salomon*, VIII, 20 (II, 255 Harris); IX, 4 (II, 259); XVIII, 3 (II, 295); XXIII, 5 (II, 333).

(11) C'est la même formulation que celle de la traduction sahidique de *II Cor.*, 5,9 : φιλοντιμούμεθα... εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.

(12) Le « repos » (ἀνάπαυσις) est un terme qui désigne une attitude de paix religieuse dans l'hellénisme, les LXX, le N.T. et la littérature judéo-chrétienne, cf. *Od. Sal.*, III, 5 (II, 216 Harris); XI, 12 (II, 266); XX, 8 (II, 313); XXV, 12 (II, 346); XXVI, 10.12 (II, 353); XXVIII, 3

(II, 358); XXX, 7 (II, 366); XXXV, 1 (II, 380); XXXVI, 1 (II, 383); XXXVII, 4 (II, 388); XXXVIII, 4 (II, 390). On le retrouve dans les systèmes gnostiques comme le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6a (I, 22, 4 Harvey); III, 15, 2 (II, 81, 9); *Ext. Théod.*, LXV, 2; SC 23, 188, 4-5 (Sagnard). Le texte valentinien qui se rapprocherait le plus de cette ligne 12 serait celui de HÉRACLÉON, *Fr.* 31, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 34, XIII, 38; GCS 10, 263, 18-19 (Preuschen) : τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ... τροφή καὶ ἀνάπαυσις καὶ δύναμις ἦν.

Il est à remarquer encore une fois que le traducteur copte préfère traduire le terme grec, alors que les autres textes gnostiques conservent ordinairement ce dernier, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v., p. 389; W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, s.v., p. 320; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v. ΜΤΟΝ et ἀνάπαυσις, p. 263, 282. L'auditoire copte de l'auteur de l'*Évangile de Vérité* semble peu au courant des termes habituels de la gnose. Cet indice plausible d'ancienneté s'ajoutant à celui des archaïsmes relevés par les éditeurs de l'*Evangelium Veritatis*, Introduction, p. X, nous serions porté à penser que nous sommes en présence d'un manuscrit copte datant des débuts du IV^{ème} siècle.

Le « nom » pourrait être une allusion au nom nouveau qui symbolise dans le christianisme naissant le renouvellement de la nature du chrétien par le baptême, cf. *Is.*, 62, 2; 65, 15. On peut l'entendre aussi du Nom du Christ (cf. *Apoc.*, 2, 17; 3, 12; 19, 12) : un lien plus intime est marqué entre le Christ et l'âme du chrétien. Mais, comme nous le disions dans le commentaire de la ligne 26 de la page précédente, il s'agirait surtout du nom propre qui était, selon les Stoïciens, τὸ τὴν ἰδίαν οὐσίαν σημαίνον. Dans ce dernier cas, l'addition d'un second ΜΠΟΥΞΕΙ, telle que suggérée par W.-C. TILL, dans *Or*, p. 275, paraît nécessaire. Notre interprétation s'appuie sur une théorie chère à Marcus, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 2; I, 133, 16-134, 1 (Harvey) : ἐνὶ ἐκάστῳ αὐτῶν τὴν ἰδίαν ἐκφώνησιν ἐκβοᾶν.

H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit : « Il reçoit le repos. Le nom de l'Un (le Père ?) lui est communiqué ».

(13-15) La gnose est essentiellement une connaissance de ses origines et de sa fin. Du fait qu'on renaît, on naît vraiment aux choses d'en haut, on retourne à ses origines et on atteint le but de sa Vie. C'est un mouvement de pensée cyclique, aussi bien grec qu'oriental, cf. *Ext. Théod.*, LXXVIII, 2 : SC 23, 202, 2-4 (Sagnard) : ἡ γυνῶσις, τίνες ἡμεν,

τί γεγόναμεν · ποῦ ἦμεν, [ἦ] ποῦ ἐνεβλήθημεν · ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα · τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. Cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *Evangelium Veritatis*, Introduction, p. XV-XVI.

(16-19) Cette image de l'enivrement est à interpréter selon la doctrine de la gnose hellénistico-orientale, où l'ivresse est mise en rapport avec l'ἀγνωσία, alors que c'est l'état de veille et de sobriété qui correspond à la gnose, ainsi C.H., I, 27 : ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὑπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραπαλῶντες, θελγόμενοι ὑπνω ἀλόγῳ, cf. R. REITZENSTEIN, *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904, p. 237. Il faut que les hommes sortent de leur état d'ivresse; C.H., VII, 2 décrit l'égarement de l'homme terrestre au moyen de l'image suggérée par μεθύειν, tandis que νήφειν désigne la contemplation extatique. Comme nous le disions plus haut (p. 83), la λήθη est à cōmparer à cette ἔκστασις causée par la μέθη (cf. PHILON, *De ebr.*, 15), qui est comme un « sommeil » (ὑπνος) et qui est la caractéristique et le symbole de l'ignorant et de l'aveugle, de celui qui est enfoui dans le monde matériel; le voyant, lui, est sobre (νήφων), cf. PHILON, *De somn.*, II, 101 ss., 162; *De plant.*, 177; *De ebr.*, 154 ss. La μέθη philonienne provoque dans le corps l'ἀναισθησία et dans l'âme l'ἄγνοια, cf. *De ebr.*, 154; H. PREISKER, art. μέθη, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 551-552.

Nous avons ici un autre exemple de ce qu'est la conversion gnostique. Elle est une conversion sur soi-même. Ce retour des πνευματικοί à leurs lieux propres et ce rassemblement d'eux-mêmes est exprimé par l'ἀποκατάστασις. L'expression est très courante dans la théologie primitive et elle est d'origine stoïcienne : le retour du Tout à l'Unité, parce que l'Unité est répandue dans le Tout, cf. PHILON, *De poster. C.*, 5; *De migr.*, 3; C.-H. DODD, *The Bible and the Greeks*, p. 230 ss. L'âme reconnaît par la gnose qu'elle est de race divine. Ainsi PLOTIN, *Enn.*, I, 6, 2 : (ψυχῇ) ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἔστι καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὃ τι ἂν ἴδη συγγενὲς ἢ ἔχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τὲ καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.

(17) « Se détourner » (ἐκτρέπειν) est employé en ce sens par les Valentinien, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 5; I, 39, 2 (Harvey); HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 32, 3; GCS 26, 160, 16 (Wendland).

(20-21) Comme en *Act.*, 3, 26, il s'agit dans ces lignes du Christ et de son œuvre libératrice. Il est toutefois à noter, et c'est d'importance capitale, que le texte des *Actes* comporte, lui, l'idée biblique du mal, du péché : *εὐλογούντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν*, alors que notre auteur ne parle que d'Erreur et d'Oubli. Comme le fait remarquer A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 255 ss., c'est la notion de « péché » qui distingue christianisme et hellénisme. C'est sans doute là la distinction et la différence la plus profonde qui sépare le christianisme authentique de toutes les autres pensées religieuses qui ont essayé de le concurrencer. Le mot « péché » au sens moral n'est jamais mentionné dans l'*Évangile de Vérité*. Et c'est révélateur ! Le mal, c'est l'*ἄγνοια*, la *λήθη*, la *πλάνη*.

(21-22) Le verbe « précéder » (*προάγειν*) pourrait être celui de *Jn*, 10, 4, cité par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 54.

(22) *Τόπος* (*χώρα*), « lieu », est un terme technique dans l'hermétisme (cf. *C.H.*, II) pour désigner ce qui est opposé au mobile, c'est-à-dire l'incorporel, donc le divin ou Dieu. Il s'oppose également au *κινεῖν*. Ce dernier signifie chez Platon, dans le stoïcisme et chez Philon une idée de mouvement, cf. J. SCHNEIDER, *art. κινέω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 718-719. Dans un valentinisme plus évolué, *τόπος* signifiera plutôt la région médiane, région du Demiurge (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 4 [I, 48, 6 Harvey]; I, 7, 4 [I, 64, 12]) ou, encore, celle de la Mère (*Sophia*), cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 3; I, 46, 3 (Harvey).

(23) On peut rendre ici *κίμ αβαλ* par *κινεῖν ἐκ*, « s'éloigner », ou par *ἀποχωρεῖν*, « se détourner », qui est opposé à *τόπος* en IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 4; I, 64, 12 (Harvey). Le passage est une lointaine réminiscence d'*Apoc.*, 6, 14 : *ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν*.

(25) La « profondeur » (*βάθος*) est un synonyme du Père dans des systèmes gnostiques plus développés, tel le valentinisme connu jusqu'à maintenant, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 6 (Harvey). Ici, elle n'est qu'une disposition, une qualité divine. Cela démontre une fois de plus qu'au début de la gnose les Éons n'étaient que des aspects du Père. Les seuls lieux néotestamentaires que peut évoquer notre texte sont *Rom.*, 11, 33; *I Cor.*, 2, 10; *Éphés.*, 3, 18. L'Apôtre y adopte une terminologie extrabiblique, empruntée à une philosophie stoïcienne

populaire, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 476-489. Les systèmes gnostiques, parmi lesquels le valentinisme, se sont emparés du terme, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, p. 130, 28; 133, 37; 149, 1; 201, 38; 231, 1.2; 335, 12; 336, 23; 337, 1; 338, 37; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 2; I, 182, 2 (Harvey); HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 6, 4; *GCS* 26, 78, 2-3 (Wendland) : ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν.

L'expression garde dans l'*Évangile de Vérité* toute sa signification cosmique originelle. Il est sans cesse question de cette profondeur de Dieu qui entoure tout et que rien n'entoure. On se retrouve dans une atmosphère nettement stoïcienne de πλήρωμα et de σῶμα, identique à celle des autres textes gnostiques, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *l.c.*, p. 335, 12.

Il est vrai que certains textes pauliniens pourraient rendre une tonalité semblable. Mais là c'est la πίστις qui confère la connaissance de Dieu (cf. *Éphés.*, 3, 17), ici, seule la gnose favorise une pénétration de la profondeur de Dieu; autrement, cette profondeur est une cause d'erreur et d'ignorance, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 17, 10; I, 311, 25-26 (Harvey) : *magnitudinem enim et virtutem patris causas ignorantiae dicitis* (le texte est cité par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 54). Il est vrai que foi et gnose ne sont pas encore clairement distinguées l'une de l'autre dans notre ouvrage, mais l'insistance de l'auteur sur la nécessité de la gnose nous laisse entendre qu'il a constamment cette distinction-là à l'esprit. S'il ne la formule pas plus nettement, c'est dû vraisemblablement au genre littéraire de son homélie, cf. Introduction, p. 1. Semblable distinction entre πίστις et γνῶσις n'existe pas dans la littérature hermétique (cf. *C.H.*, IV, 4; IX, 10) ni ailleurs, cf. PORPHYRE, *Ad Marcellam*, XXI-XXIV, p. 287,20 ss. (Nauck); JUSTIN, *Dial.*, LXIX, 1, p. 332 (Archambault); elle remonte vraisemblablement à nul autre que Valentin lui-même, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, III, 10; *GCS* 15, 118, 11-21 (Stählin). Nous aurions ainsi une autre preuve de l'origine valentinienne de l'*Évangile de Vérité*.

(25-27) Le ΕΜ̄Ν ΠΕΤΚΤΑΕΙΤ ΑΡΑϞ, « sans que rien ne l'entoure », de la version copte rejoint le *a nullo capitur* et l'ἀχώρητος d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 5; I, 154, 16-17 (Harvey) : πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα (Marcus). Un passage identique se trouve dans la Lettre dogmatique valentinienne, cf. ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXI, 5, 3; *GCS* 25, 390, 10-13 (Holl) : ὁ Αὐτοπάτωρ ... ὅς πάντοτε περιέχει

τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐνπεριέρχεται (texte cité, comme le précédent, par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54). Il se pourrait que la source de cette théodicée fût le *De somn.*, I, 61-66 de PHILON, où le Juif alexandrin parle des lieux et où Dieu est le « lieu », du fait qu'il enveloppe tous les espaces, sans être enveloppé d'aucun. Cf. *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, p. 46, 39 (Malinine); A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo*, p. 8, note 37; 159, note 12.

(28-33) Si c'est une merveille que les Éons, sans reconnaître que le Père est l'Impensable, puissent se mouvoir quand même, c'est que pour un esprit gnostique un être ne peut vraiment exister que dans la mesure où il prend conscience de son origine, en l'occurrence le Père Inexprimable, Impensable. Cette notion de Père, qui est celle de Platon, des Stoïciens, de Philon et du *Corpus Hermeticum*, veut que Dieu soit Père, pour autant que le Tout se meuve en Lui, cf. J. SCHNEIDER, *art. κινέω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 718. Il est donc merveilleux que le Tout, qui n'a pas encore appris à trouver la cause de son existence dans le Père Impensable, puisse se mouvoir. Mais, pour connaître le Père, il ne suffit pas de l'αἴσθησις, il faut la gnose (cf. *C.H.*, X, 9), effet du θέλημα divin (lignes 33-35), il faut le νοῦς. Seul ce dernier peut comprendre le Père, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 9, 7 (Harvey). Pour un Grec, une réalité est intelligible, si elle existe. Et réciproquement, elle existe, si elle a une « forme », élément intelligible, objet d'intuition, qui donne à cette réalité à la fois son existence et son espèce. En face de cet Intelligible, la matière représente un élément de résistance, un irrationnel, une sorte de scandale pour la Pensée. L'Intelligence, le νοῦς, est donc bien « Père » des êtres. Le fait que l'Être infini se laisse « comprendre » dans l'ordre physique comme dans l'ordre intellectuel, qu'il se laisse contempler par l'Intelligence dans une parfaite adéquation, permet aux autres êtres d'exister, parce qu'ils sont conçus idéalement. Cela fait dire aux Valentiniens que la cause de la naissance et de la formation des Éons, c'est la compréhension du Père, comme la chute, c'est l'ignorance. Cette compréhension du Père n'est toutefois possible que par le Fils, parce que le Père est en lui-même incompréhensible et que sa transcendance incompréhensible est la cause de la durée éternelle des Éons, tout comme la cause de leur naissance et de leur formation est sa compréhensibilité dans le Fils. Celui-ci fait comprendre aux Éons que le Père est incompréhensible. Sinon, c'est la chute. Nous sommes en présence ici d'un des thèmes les plus profonds de l'*Évangile de Vérité*, et il est proprement valentinien, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*,

I, 2, 5; I, 21, 9-22, 1 (Harvey) : καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρὸς, τῆς δὲ γενέσεως καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ὃ δὴ Υἱὸς ἐστίν. L'épéide de la ligne 31 est très révélateur à ce point de vue.

(33-35) Si la « volonté » (θέλημα) n'a pas ici le sens du désir sexuel comme dans les papyrus magiques et chez les Ptoléméens, où elle désigne l'Éon masculin générateur (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 12, 1; I, 110, 1-13 [Harvey]; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 38, 5-7; *GCS* 26, 169, 10-170, 10 [Wendland]; ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXIII, 1, 2-7; *GCS* 25, 448, 8-449, 6 [Holl]), elle comporte cependant l'idée d'engendrement. A deux reprises dans l'*Évangile de Vérité* (p. 36, 36; 43, 14) on parlera des semences du Père, et ce sera en fonction d'une régénérescence dans la gnose. La pensée de l'auteur se rapproche de celle du *C.H.*, XIII, 2.4.10. L'emploi fréquent du terme dans notre opuscule, comme dans la littérature hermétique, peut être un indice de son usage répété dans les communautés chrétiennes, cf. *Od. Sal.*, VIII, 20; II, 255 (Harris); IX, 4; II, 259; XVIII, 3; II, 295; XXIII, 5; II, 333; G. SCHRENK, *art. θέλημα*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 53-54.

(36) Nous avons ici une confirmation de nos avancés sur les lignes 25 ss. En *Act.*, 28, 24, « convaincre » (πειθεῖν) est traduit dans la version sahidique par $\tau\omega\tau \bar{n}$. Le présent passage signifie donc que les émanations sont convaincues que le Père est l'Impensable (p. 17, 4-9). C'est la vérité dont la Sophia est persuadée par le *Ōros* et qui lui permet de remonter au Plérôme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 16, 2 (Harvey) : *πεισθέντα ὅτι ἀκατάληπτός ἐστίν ὁ Πατήρ*.

(37) $\dagger\eta$, qui revient ailleurs (p. 26, 25.29; 27, 11; 41, 14-16) signifie originellement « don ». Dans l'*Apocalypse d'Élie*, il est fait mention des « dons » du soleil : $\bar{n}\dagger \bar{m}\pi\rho\iota$, cf. G. STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse* (*TU*, N. F. II, Heft, 3a), Leipzig, 1899, p. 50. K. GROBEL, *l.c.*, p. 83 traduit également par « parties », « dons ». Il s'agit bien de dons ou de parties de gnose, puisque l'emploi incorrect du suffixe féminin dans $\bar{n}\bar{m}\bar{m}\bar{e}\bar{c}$ et $\bar{n}\bar{\tau}\bar{o}\bar{o}\bar{\tau}\bar{c}$ est sans doute dû à la confusion du terme copte $\bar{c}\bar{a}\bar{\gamma}\bar{n}\bar{e}$ (m.) et du grec $\gamma\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\sigma}\bar{i}\bar{s}$ (f.). Nous ne faisons que reprendre ici une note de M. MALININE, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 54.

Si nous traduisons par « émanation » (*προβολή*), c'est parce que c'est le terme gnostique classique pour désigner les « émanations », cf.

C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v., p. 396. Comme nous le disions dans le commentaire de la p. 20, 22, *προβάλλειν* a des équivalents en copte. Ce n'est pas le choix d'expressions qui manquait au traducteur. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Idiosyncrasie d'auteur? Ignorance de ses lecteurs ou auditeurs coptes? Ou, plutôt, état encore embryonnaire du vocabulaire d'une gnose naissante? On ne saurait dire. Mais à garder *προβολή*, le sens du passage y gagne en clarté et s'harmonise très bien avec les grands thèmes valentiniens du présent ouvrage: la volonté du Père est la cause de la naissance des émanations ou Éons, persuadés par une gnose parfaite de sa transcendance incompréhensible, ce qui leur permet de durer éternellement.

(39) Le « Livre vivant » peut se rapporter à l'*Évangile de Vérité* ou au Logos révélateur, mais il peut être aussi considéré simplement comme une métaphore indépendante, un mythe qui a perdu de la consistance qu'il avait dans les écrits néotestamentaires, cf. J. LEIPOLDT, *Das « Evangelium der Wahrheit »*, dans *TLZ*, t. 82 (1957), col. 832. Sur la découverte du Livre saint, cf. G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III)* [*Uppsala Universitets Årsskrift*, 7], Uppsala-Leipzig, 1950.

P. 23

(1 s.) Ces lignes reflètent la doctrine valentinienne exposée par IRÉNÉE: la consommation finale (*συντέλεια*) aura lieu, quand la gnose aura formé et rendu parfait tout l'élément spirituel, c'est-à-dire tous les « spirituels », ceux qui possèdent la connaissance parfaite de Dieu et que Sagesse a initiés à ses mystères, cf. *Adv. Haer.*, I, 6, 1 (I, 53, 2-5 Harvey); I, 6, 4 (I, 58, 6-11); I, 7, 1 (I, 59, 1-4).

(3 ss.) L'auteur ne croit pas plus qu'Hermès (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 266) à l'efficacité des sons corporels qui ne peuvent faire progresser dans la perfection, parce qu'ils appartiennent à la sphère de la vanité. Les seules lettres de Salut sont celles de la Vérité acquise par la Gnose. Nous préférons ne pas tenir compte du *τόπος* conservé dans la version copte. Il peut s'agir d'une erreur; il faut lire alors *τύπος*. Mais *τόπος*, signifiant les lieux supérieurs, serait à remplacer ici par *γράμματα*. Dans le valentinisme les *στοιχεῖα* (*τόποι*) s'identifient aux *γράμματα*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*,

I, 14, 5; I, 137, 5 ss. (Harvey). Voir aussi le Traité du Codex X de Nag Hamadi qui porte le titre *Des Consonnes et des voyelles* (p. 29, 1-52, 29).

(11-18) L'auteur a pour souci pédagogique de faire l'éducation des « spirituels », les *γράμματα* ou *στοιχεία* permettant à ceux-ci de comprendre le Père. La pensée se rapproche des doctrines valentiniennes comme celle exposée par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 2; I, 133, 17-134, 2 (Harvey) : le Père sachant qu'il est « incompréhensible », a donné aux éléments, que Marcus appelle aussi Éons (*τοῖς στοιχείοις, ἃ καὶ Αἰῶνας καλεῖ*), de faire retentir chacun le son qui lui est propre, dans l'impossibilité où chacun se trouve d'énoncer le Tout. Cette identification des *γράμματα* ou *στοιχεία* aux *Αἰῶνες* n'est pas toutefois particulière à Marcus. Dans l'histoire de l'éducation grecque on connaît certaines théories qui faisaient des *στοιχεία* et des *γράμματα* le symbole des « éléments cosmiques », cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (*Esprit*, 5), Paris, 1948, p. 211. Cette mystique des lettres et des nombres est encore plus ancienne, elle remonte à Pythagore et à l'Orient, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 39 ss.

(15) $\overline{\text{MNT}}\overline{\text{OYEEI}}$ ne peut vraisemblablement pas rendre la *μονάς* grecque (peut-être dans l'*Apocryphon de Jean*, C II, 2, 26; C IV [3, 24] [Krause-Pahor Labib]), que les textes gnostiques coptes retranscrivent telle quelle, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v., p. 394; Papyrus de Berlin 8502, fol. 97, 10 (Till). Il faut songer ici à 'Ενότης, que l'on retrouve sous forme d'hypostase dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 11, 3; I, 104, 3 (Harvey); Lettre dogmatique valentinienne, dans ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXI, 6, 5; *GCS* 25, 394, 5-9 (Holl) (si l'on conserve la leçon 'Ενότητος des mss). Ces textes sont cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 55.

(18-22) Le Logos est conçu par la Sophia. Cette union divine de Sophia et de Logos est philonienne; dans le IV^{ème} Évangile elle n'est pas aussi accentuée. Le Logos prend figure de personnage intermédiaire, cf. H. KLEINKNECHT, *art. λέγω*, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 87. S'il était mis plus directement en rapport avec le *νοῦς*, nous serions en présence d'une doctrine semblable à celle de Plotin et du néo-platonisme où, comme dans le stoïcisme, le *Λόγος* est une force qui donne aux choses la forme et la vie (*φῶς, ζωή*), cf. H. KLEINKNECHT, *ibid.*, p. 84; ce n'est pas cependant le *νοῦς*, mais la *διδασκαλία* qui commente

(λαλεῖν) le Verbe. Ce qui nous replonge, tout au moins sous un aspect littéraire, dans un milieu de gnose charismatique (didascalie et don des langues), dont notre ouvrage est encore mal dégagé, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 212 ss.; K.-H. RENGSTORF, *art. διδάσκω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 138-168.

Le sens de ces lignes nous paraît être le suivant : la gnose révèle aux parfaits que le Logos est conçu par la Sagesse et émis par l'enseignement du Christ. Mais le Christ n'est ici que le mythe du *νοῦς*, cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 275. Aussi pourrait-on traduire *CBW* à la ligne 20 par *φρόνησις*, « intelligence », comme dans les *Kephalaia* manichéens, cf. G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, p. 21, note 3. R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 170, note 78, commente ces lignes de la façon suivante : « All things are in the mind of the Father until the word is first pronounced (cf. The Genesis cosmogony as interpreted by Philo... and in *Poimandres* (cf. Dodd, *Interpretation*, 40 f.). Dodd (12, note 2) dates *Poimandres* before Valentinus). It may be conjectured that the Greek original of 23.21 f. was ἡ γνώσις αὐτοῦ ἐφανερῶθη, and that the Coptic translator has rendered an objective genitive by a possessive. The whole passage may then be linked with the Prologue to the Fourth Gospel, which presents the first verse of Mark, in terms of the Jewish Wisdom-Logos interpretation of Genesis (cf. Knox HE 55 ff). In 23.35-24.3 the word is « the fruit of his heart and the expression of his will ». The former phrase recalls the reference to Jesus as the perfect fruit (p. 18.25); on the latter the editors refer to Ir. I, 14.1, 15.5 (I, 8.1,16, Harvey 129 and 154), where the word is the *μορφή* of the Ineffable. If this be correct, reference may be made to *Phil.*, 2.6 and possibly also to *Heb.*, 1.3. »

(23-31) Tout ce passage peut se rapporter soit au Livre, c'est-à-dire à l'Évangile, qui est la manifestation et la révélation du Logos, soit au Logos lui-même, qui est l'image du Père et qui est entouré de sa gloire et qui procure la connaissance au spirituel. Cela serait très johannique.

(23) Comme en *Rom.*, 2, 7, la « valeur » (*τιμή*) est unie à la « gloire » (*δόξα*) de la ligne 26.

(24) La comparaison de la couronne rappelle *Pistis Sophia*, 59, p. 74, 34 (Schmidt-Till) ou, même, les *Od. Sal.*, I, 1 (II, 207 Harris); IX, 8.9 (II, 260); XVII, 1 (II, 289). Mais c'est là un bien commun de la tradition juive, entre autres, cf. *Apoc.*, 12, 1; K. RUDOLPH, *Die Man-*

däer, II, p. 176, note 8. Comme nous le disions déjà plus haut, si ces lignes se rapportent au Livre, elles sont à remettre dans le grand courant des littératures anciennes et de leurs doctrines sur une révélation divine, grâce à la découverte d'un livre ou d'une stèle, cf. J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, I, p. 19, 45, 206; II, p. 49, 319, note 1, 334, note 12; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 319 ss. Cette découverte du Livre procure au spirituel la joie, parce qu'elle lui communique la connaissance et la révélation des mystères divins. Nous baignons dans une atmosphère mystérieuse, hermétique et, aussi, magique, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 120-127.

(26) Comme dans le N.T., la *δόξα* est employée au sens vétérotestamentaire d'élévation divine, cf. G. KITTEL, *art. δόξα*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 239-240. Cette interprétation se distingue de celle que Philon donne de la *δόξα* biblique. D'autre part, le terme a le même sens dans la gnose hellénistique et la littérature magique. C'est probablement alors une influence juive, et non chrétienne, telle qu'elle était diffusée dans les papyrus magiques, qui s'exerce ici, cf. G. KITTEL, *ibid.*, 255-256. Vu le parallélisme des lignes 24-32, il semble préférable de toujours conserver Dieu comme sujet et le Livre ou le Logos comme objet, cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 274. L'atmosphère devient de plus en plus mythique. Cette ligne 26, de même que les lignes 33-34 de la p. 19, se comparent à l'incantation du magicien isiaque, cf. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, VII(Londres), 504; II, 23; XXXVI (Oslo), 165; II, 168 : *δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου « Ὄρου »*.

(27) Le terme *ὁμοίωμα*, « image » a dans l'hellénisme un sens religieux à partir de Platon (cf. *Parm.*, 132d; *Phèdre*, 250a.b) : les images terrestres désignent une réalité céleste. Il est très souvent uni à *εἰκῶν*, qui signifie Dieu lui-même sous son aspect révétable. C'est également le sens qu'il a dans les merveilles et les magies d'images, cf. J. SCHNEIDER, *art. ὁμοίωμα*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 191; H. KLEINKNECHT, *art. εἰκῶν*, *ibid.*, II, 387; J. JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Goettingue, 1960. Il occupe enfin une place importante dans le vocabulaire technique valentinien, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, s.v. *ὁμοίωσις*, p. 649. Puisque le Père est celui qui révèle, c'est le Livre ou le Logos qui est son image.

(29) Ἀνάπαυσις est un terme emprunté surtout aux milieux chrétiens (cf. O. BAUERNFEIND, *art. ἀναπαύω, ἀνάπαυσις*, dans *ThWNT* [Kittel], I, 352-353) et que l'on retrouve fréquemment dans la gnose valentinienne, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6 (I, 22, 4.10 Harvey); III, 15, 2 (II, 81, 9); *Ext. Théod.*, LXIII, 1; *SC* 23, 184, 4 (Sagnard); LXV, 1-2; 188, 1-5; HÉRACLÉON, *Fr.* 12, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, II, 13, X, 19; *GCS* 10, 190, 34 (Preuschen); *Fr.* 31, *ibid.*, IV, 34, XIII, 38; 263, 18-19. Plus que $\overline{\text{C}}\overline{\text{B}}\overline{\text{P}}\overline{\text{A}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{T}}$, « calme » (*ἡσύχιος*, p. 19, 18), $\overline{\text{M}}\overline{\text{T}}\overline{\text{A}}\overline{\text{N}}$ a le sens d'ἀνάπαυσις, « repos », cf. S. GIVERSEN, *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, dans *ST*, t. 13 (1959), p. 87-96.

(30) Au lieu de δέχεσθαι, « recevoir », l'original grec a pu comporter un παραλαμβάνειν, qui est le terme technique dans l'hellénisme religieux pour signifier l'initiation mystérique et la révélation des secrets divins, cf. G. DELLING, *art. παραλαμβάνω*, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 13.

(31) Cet amour du Père est entendu tout aussi bien au sens du N.T. et de l'A.T. que de l'hellénisme profane, cf. E. STAUFFER, *art. ἀγαπάω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 37 : il est descendu et a pris corps dans le Livre. Il ne s'agit, nous semble-t-il, ni d'incarnation au sens strict ni d'incarnation dans l'Église au sens paulinien, ainsi que le pense K. GROBEL, *l.c.*, p. 91.

(32) Πίστις supposerait une influence biblique, bien qu'il se rencontre, par exemple, chez PORPHYRE, *Ad Marcellam*, XXIV, p. 289, 19-23 (Nauck).

(33-35) Le Verbe du Père sort dans le Tout comme Verbe qui communique ou comme Logos personnel.

(35) « Fruit » est fréquent dans le valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 644. Il est sûrement ici d'origine immédiatement chrétienne. Uni à *θέλημα*, il souligne néanmoins fortement la génération du Fils, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 11, 1; I, 100, 2-101, 12 (Harvey). Le Christ, comme les spirituels, est un καρπός, un σπέρμα qui appartient au paradis, cf. p. 36, 36-39.

P. 24

(1) Le Verbe vient du cœur du Père, c'est-à-dire qu'il vient de ce qu'il y a de plus profond dans l'être du Père. C'est la même idée qu'ex-

primaient plus haut les p. 20, 39-21, 1. L'auteur veut ainsi souligner l'immanence profonde du Père au Verbe.

(2) ΜΟΥΝΓ̄ ΝΖΟ, « forme », a le même sens qu'à la p. 19, 31 ; il signifie l'expression, la forme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1 ; I, 131, 12 (Harvey). IRÉNÉE dit ailleurs (cf. *Adv. Haer.*, I, 15, 2 ; I, 149, 9-11 [Harvey]) que le Verbe est formé selon la volonté du Père : *καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι τὸν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἀνθρώπων.*

(3) L'idée de confirmation est encore une idée valentinienne. IRÉNÉE (cf. *Adv. Haer.*, I, 2, 6a ; I, 22, 9-10 [Harvey]) dit que le Tout ou l'ensemble des Éons est confirmé ; mais alors que, dans le valentinisme connu jusqu'à maintenant, c'est le Ὄρος qui est la puissance qui consolide l'ensemble des Éons et les garde hors de la Grandeur inexpriable (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 ; I, 16, 1-2 [Harvey]), ici c'est le Λόγος qui confirme, tout comme dans le N.T.

(4) Ce choix opéré par le Verbe rappelle la séparation effectuée par le ὄρος valentinien, consumant l'élément matériel, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 4 ; I, 20, 2 (Harvey).

(5) Le Verbe prenant la forme du Tout fait en sorte que ce dernier revienne dans le Père et soit ainsi formé. Il est vraiment cause de cette formation, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5 ; I, 77, 11 (Harvey). Dans toutes ces lignes on a vite fait de reconnaître une pensée fortement teintée de philosophie philonienne et de mystique hellénistique : le Λόγος, c'est l'Être intermédiaire chargé de réunir l'homme et le monde à un Dieu transcendant, au Νοῦς, c'est cette puissance cosmico-créatrice qui est le guide et le sauveur du monde, révélant à ce dernier les secrets divins, cf. CL. MONDÉSERT, R. CADIOU, J.-É. MÉNARD, R. ARNALDEZ, A. FEUILLET, *art. Philon d'Alexandrie*, dans *DictBibl Suppl*, fasc. 41, Paris, 1966, col. 1288-1351.

(6) Dans le valentinisme il est fait mention d'une purification qui vient d'en haut (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 4 [I, 19, 1 Harvey] ; I, 3, 5 [I, 30, 9]) et aussi de cette conversion intérieure dont le caractère d'intériorité est peut-être accentué ici par l'adjonction d'ἄρογν « à l'intérieur de ». C'est dire que le Père est immanent au Tout.

(7) Le groupe Père-Mère-Jésus ressemble à cette triade de Père, Mère et Fils d'autres textes gnostiques. Ainsi la triade : esprit, âme et corps du *Livre de Baruch* de JUSTIN le Gnostique (cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 26, 1-27,5; H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 166-167; E. HAENCHEN, *Das Buch Baruch*, dans *Die Gnosis*, I [*Die Bibliothek der alten Welt*], Zurich-Stuttgart, 1969, p. 65-79) ou celle de l'*Apocryphon de Jean* (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 21, 20 [Till]; 35, 19; C II, fol. 2, 14 [Krause-Pahor Labib]; C IV, fol. 3, 7-8) ou, encore, la dyade : Père-Mère du même écrit gnostique (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 75, 11 [Till]; C III, fol. 39,11 [Krause-Pahor Labib]). On se fait d'ailleurs à l'époque une idée hermaphrodite du Père qui engendre, cf. *Od. Sal.*, XIX, 2 ss. ; II, 298-299 (Harris). Le sens de la phrase est donc que le retour s'effectue vers le Père et la Mère grâce au Fils-Jésus. La Mère signifiera ultérieurement dans le gnosticisme la Sophia. A l'exception du valentinisme (cf. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Introduction, p. 25-29; Y. JANSSENS, *L'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, t. 81 [1968], p. 79-133), la gnose récuse toute dualité, y compris le dualisme sexuel, qui empêche le retour à l'Unité. Sur les relations de ce passage avec *Od. Sal.*, XIX, 2 ss., voir aussi A. ORBE, *l.c.*, p. 82-83, note 2a.

(8-9) La « douceur » (*γλυκύτης*) est, comme l'*ἀνεξιχνίαστον*, « l'Incompréhensibilité », un attribut divin dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 6.8 (Harvey). Cf. p. 31, 16 ss.; 33, 33; 41, 3; 42, 8 et A. ORBE, *l.c.*, p. 109, note 27.

(9) Dans les *Od. Sal.*, XIX, 2 ss., c'est l'Esprit qui ouvre le sein du Père et c'est lui, selon s. Paul, qui est la cause de la régénérescence et du renouvellement spirituel. Cette influence du *πνεῦμα* est également présente dans les écrits gnostiques, cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, *s.v.*, p. 324. Mais ici, c'est surtout le Père qui révèle ce qui était caché de lui. Plus loin (p. 26, 36-27, 4; 30, 16-23), le rôle du *pneuma* sera mieux mis en évidence. Comme dans le valentinisme ou chez s. Paul, il formera les pneumatiques à l'exemple du Logos. Ces fils du *πνεῦμα*, nourris par lui, participeront à la nature divine, ils auront en eux-mêmes une parcelle de divinité. S. Paul n'est pas aussi panthéiste.

(10-12) Le rapprochement de ces lignes avec *Jn*, 1, 18 et I *Cor.*, 2, 10 ne peut être que très lointain, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH,

G. QUISPEL, *l.c.*, p. 55. Les lignes 10-11 sont vraisemblablement, pour leur part, une interpolation du rédacteur grec ou copte, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 93. Sur le nom même d'Esprit-Saint, cf. p. 26, 36; 27, 4 et A. ORBE, *l.c.*, p. 40-41.

(13-14) Cette assertion, comme il est observé dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 55, est en contradiction avec IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 22, 1 (Harvey), où le Fils est le *καταληπτόν* du Père. *Κρυπτός*, « caché », est un attribut divin. Ce caractère caché de la divinité est un thème d'origine orientale, cf. A. ΟΕΡΚΕ, *art. κρύπτω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 964-966.

(16) Les Éons sont dans l'*Évangile de Vérité* une contrepartie céleste des parfaits d'ici-bas et leur rédemption est parallèle à celle de ces derniers, cf. Introduction, p. 37. -

(17) On sait que c'est une doctrine valentinienne, que les Éons ont « la pensée et le désir de rechercher le Père », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 13 (Harvey). Il est vrai que cette idée de recherche de Dieu se trouve dans le N.T., mais c'est surtout PHILON qui parle d'une recherche de Dieu à la fois par la pensée et par le cœur, cf. *De Abr.*, 87 : οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν φίλην αὐτῶ μόνωσιν ἀγαπῶσι et *De poster. C.*, 15 : ὅταν οὖν φιλόθεος ψυχὴ τὸ τί ἐστι τὸ ὄν κατὰ τὴν οὐσίαν ζητῇ.

(20) Selon les Valentiniens, la volonté du Père est repos, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 31, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 34, XIII, 38; *GCS* 10, 263, 18-19 (Preuschen).

(21) C'est le Nom qui a rempli la Déficience selon VALENTIN, *Fr.* 5, dans CLÉMENT d'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90, 1; *GCS* 15, 287, 26 (Stählin) : τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει. Cette opposition entre le *πλήρωμα* et le *υστερήμα* est typiquement valentinienne, et c'est lorsque le *υστερήμα*, le « Vide », est rempli que le monde matériel est aboli, que la pluralité et la dispersion des êtres se fonde dans l'Unité, en ce sens que l'Âme universelle du monde, dont une parcelle a été déposée en chacun, redevient une. La gnose applique à une connaissance mystique toute une conception cosmique stoïcienne, cf. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, p. 131-133.

(22) Le σχῆμα rappelle I *Cor.*, 7, 31 et *Phil.*, 2, 7-8. C'est un terme astrologique qui fait allusion à l'empire des planètes sur le monde.

(23-24) A la différence de I *Cor.*, 7, 31, le σχῆμα est ici mythisé. Un rapprochement lointain est possible avec *Mc*, 10, 45 : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι.

(25) L'envie est une des passions du monde matériel dans l'*Apocryphon de Jean*, cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 65, 15 (Till); C II, fol. 25, 31-32 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 33, 12-13; C IV, fol. 40, 6-7.

(29) Selon les Valentiniens, le ὑστέρημα provient de l'ignorance (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4; I, 186, 10 [Harvey]; ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXIV, 20, 9-12; *GCS* 31, 37, 9-20 [Holl]), et c'est par la gnose que l'on fuit la Déficience et que l'on pénètre dans l'Unité, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2; I, 161, 11-13 (Harvey) : διὸ καὶ φεύγειν αὐτοῦ (H. αὐτοῦς) διὰ τῆς γνώσεως τὴν τῶν φθ (H. ἐνενήκοντα ἐννέα) χώραν, τουτέστι τὸ ὑστέρημα, τύπον ἀριστερᾶς χειρός.

On a dans ces lignes 29 ss. une illustration du mouvement cyclique gnostique que l'on retrouve, par exemple, chez Simon le Mage (cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 98-99; W. FOERSTER, *Die Gnosis*, I, p. 325; J. FRICKEL, *Die « Apophasis Megale » in Hippolyt's Refutatio VI, 9-18: Eine Paraphrase zur Apophasis Simons* [*Orientalia Christiana Analecta*, 182], Rome, 1968, p. 147) et qui s'effectue à l'intérieur de la grande puissance du Logos. Le spirituel est déchu dans le sensible, mais le sensible devient à la fin spirituel, de l'esprit vient le corps, et le corps redevient esprit, de l'éternel est sorti le temporel, mais le temporel retourne à l'éternel. De Dieu provient le monde et c'est du monde que provient Dieu, le bien est répandu dans le mal, mais du mal sort le bien, l'un est devenu multiple, mais le multiple redevient un. C'est ce que la mystique allemande du XIV^{ème} siècle rhénan exprime dans ces mots : le fleuve coule en lui-même. Cette pensée est aussi à la base de la philosophie hégélienne : l'infini est le devenir vers le fini, et, inversement, le fini est le devenir vers l'infini. Déjà dans l'Antiquité on retrouve ce thème dans la mystique orphique : ἔν τὸ πᾶν, l'Un est le Tout, et le Tout est l'Un. Ce qui sera illustré symboliquement plus tard par la figure du serpent qui se mord la queue. Parménide, Héraclite et Empédocle sont à l'origine de cette théorie, cf. J.-É. MÉNARD, dans *RevScR*, t. 40 (1966), p. 290-291.

(35 ss.) Plus que dans le Prologue du IV^{ème} Évangile, on a ici l'impression que l'auteur ne pense pas tellement à l'événement historique du Christ, mais qu'il prête à des abstractions ou des images la figure de personnages d'un drame mythique. Ces dernières lignes rappellent, entre autres textes gnostiques, ce passage d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 12, 3; I, 278, 19-21 (Harvey) : *sed si quidem lumen sit, non sunt tenebrae : ubi autem tenebrae sunt, non erit lumen ; veniente enim lumine, solutae sunt tenebrae*. L'ignorance se dissipe avec l'enseignement comme les ténèbres avec la lumière, cf. p. 25, 15 ss. ; *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, p. 49, 2-4 (Malinine) ; M.-L. PEEL, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection (The New Testament Library)*, Londres, 1969, p. 94 ; A. ORBE, *l.c.*, p. 210 et note 9.

P. 25

(1-6) Le thème de la Lumière, opposé à celui des ténèbres, remonte aux plus anciennes traditions iraniennes. Au témoignage de Plutarque et d'Hippolyte, la Lumière y symbolise Ormuzd et les ténèbres, Ahri-man, cf. J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II : *Textes*, p. 71, 7 ; 63, 5 ss. ; 280, note 3. Ces conceptions iraniennes ont certainement et profondément influencé le monde de l'hermétisme et des mystères, de l'astrologie, de l'alchimie et de la gnose. Sur tout ce climat, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I. Mais, de même que le dualisme d'un opuscule comme le nôtre, et qui est celui des gnoses du II^{ème} siècle et de l'hellénisme, n'est pas à envisager sur un plan horizontal, c'est-à-dire qu'il n'est pas le dualisme biblique d'un monde présent et d'un monde à venir, il n'est pas non plus le dualisme iranien de deux puissances irrésistiblement éternelles qui s'affrontent en ce monde. Le dualisme de l'Évangile de Vérité, comme celui de toute mystique hellénistique, doit être considéré dans un plan vertical : il oppose l'esprit (*νοῦς*) à la matière (*ὑλη*). Le *νοῦς* constitue la sphère de la Lumière, la matière, celle des ténèbres.

Les présentes lignes reflètent une certaine eschatologie qui reprend la terminologie de I *Cor.*, 13, 10, par exemple, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 99.

(6) La notion de « fusion » (*ἀνάκρασις*) se retrouve, unie à celle d'unité, dans HÉRACLÉON, *Fr.* 18, cf. ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 17 s., XIII, 11 ; *GCS* 10, 235, 16-236, 7 (Preuschen) ; *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, p. 45, 5-23 (Malinine).

(6-10) Du fait que la gnose rassemblera toutes les parcelles d'intelligibilité perdues dans la matière, cette dernière sera dissoute. Nous sommes en présence d'une pensée commune à tous les mouvements gnostiques. Dans le manichéisme, le « nouvel Homme », le « moi » universel, est constitué de toutes les parcelles de divinité qu'il est venu chercher sur terre. Ce nouvel Homme, Jésus, c'est l'Âme universelle du monde qui reprend conscience d'elle-même pour s'unir au *νοῦς*, cf. H.-CH. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine* (*Bibliothèque de diffusion*, 56), Paris, 1949, p. 82, 106; ID., *Die Religion des Mani*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, éd. F. KÖNIG, 3 vol., Vienne, 1951, II, p. 544-545. Nous sommes ici à l'une des sources du grand mouvement gnostique des siècles postérieurs. Et, encore une fois, la pensée est valentinienne, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 5; I, 138, 6-8 (Harvey) : ἵνα ἡ τῶν Πληρωμάτων ἐνότης ἰσότητα ἔχουσα καρποφορῆ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν; *Adv. Haer.*, II, 12, 3; I, 278, 8-9 : *ipsi ad unitatem recurrere dicunt et omnes unum esse*; *Ext. Théod.*, XXXVI, 2; *SC* 23, 138, 12-14 (Sagnard) : μέχρις ἡμᾶς ἐνώση αὐτοῖς εἰς τὸ Πλήρωμα · ἵνα ἡμεῖς, οἱ πολλοί, ἐν γενόμενοι, (οἱ) πάντες τῷ ἐνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν; M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 55. On pourrait rappeler aussi IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6a; I, 23, 2-7 (Harvey). Il s'agit de l'égalisation des œuvres de la Plénitude et de la Déficience.

(10-15) Ces lignes constituent l'un des passages importants de l'*Évangile de Vérité* pour une étude phénoménologique de la gnose, cf. J.-É. MÉNARD, *Le « Chant de la Perle »*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 289-325. Le dualisme εἶν - πλήθος n'excluait pas chez les Grecs l'inclusion de la multitude dans l'Unité, cf. G. DELLING, *art. πλήθος*, dans *ThWNT* (Kittel), VI, 275-276.

(13) Plus que tout autre système gnostique, le valentinisme parle de purification qu'il entend au sens de libération des passions, dont l'origine est la matière, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 4 (I, 16-19 Harvey); I, 3, 5 (I, 30, 9).

(14) L'expression copte 𐩪𐩢𐩨𐩨 𐩪𐩮𐩢𐩣 𐩢𐩨𐩤𐩢𐩰 peut signifier que le spirituel se purifie de plusieurs façons, mais, si l'on tient compte du sens d'𐩪𐩮𐩢𐩣, elle souligne beaucoup plus le passage du spirituel de la multiplicité à l'Unité.

(15-19) L'image de la flamme est reprise par bien des littératures, entre autres par la Bible, cf. *Nombr.*, 16, 35; 26, 10; *Ps.*, 20, 10. Quant à l'engloutissement de la matière, il pourrait rappeler I *Cor.*, 15, 54; II *Cor.*, 5, 4, mais c'est surtout des textes valentiniens qu'il remet en mémoire, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 3, 5; I, 30, 8 (Harvey) (cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL., *l.c.*, p. 55); *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, p. 45, 20 (Malinine).

(18-19) Il s'agit d'une citation implicite de II *Cor.*, 5, 4 : ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

(19) Le changement de temps laisse entendre que les futurs précédents sont à prendre en un sens plus logique que temporel et que l'eschatologie n'est pas à proprement future, mais conditionnellement présente, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 101. Cet auteur cite, comme exemples d'eschatologie actualisée, *Jn*, 4, 23; 5, 25.

(23-25) Ainsi qu'il est indiqué dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL., *l.c.*, p. 55, la « maison » signifie le monde ou bien « nous-mêmes » (cf. *Héb.*, 3, 6). On trouve l'expression οἰκητήριον chez Valentin, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, xx, 114, 6; *GCS* 15, 175, 11-12 (Stählin). On pourrait songer à II *Cor.*, 5, 2 où c'est le corps qui est comparé à une maison, et cela nous reporte à une vieille notion gnostico-iranienne, cf. O. MICHEL, *art. οἰκητήριον*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 157. Dans cette parénèse où l'auteur a le souci avant tout des pneumatiques et de la partie supérieure de l'être, il semble plus vraisemblable que le sens soit le suivant : les pneumatiques doivent faire régner en eux-mêmes un état de paix, afin qu'ils puissent paisiblement contempler le Père, et nous revenons alors à un des grands thèmes valentiniens de l'*Évangile de Vérité*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 14 (Harvey). Il faut également comparer *Jn*, 17, 23 et IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 12, 3 (I, 278, 10 Harvey); II, 17, 3 (I, 308, 11-13).

L'influence de Philon nous paraît ici manifeste, cf. R. ARNALDEZ, *Philon d'Alexandrie*, dans *DictBiblSuppl*, fasc. 41, col. 1329-1347.

(28 ss.) Cette fois, ce sont les vases (cf. *Rom.*, 9, 20-24; II *Tim.*, 2, 20-21; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5; I, 187, 8-11 [Harvey]) qui désignent les individus bons ou mauvais, tandis que la maison a un sens plus large. Or, le valentinisme considère l'âme psychique comme une maison du πνεῦμα, dont il est le maître, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4;

I, 186, 8-11 (Harvey) : ... μήτε σωματικὴν ὑπάρχειν αὐτήν, φθαρτὸν γὰρ τὸ σῶμα · μήτε ψυχικὴν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος, καὶ ἔστι τοῦ Πατρὸς (ἢ πνεύματος) ὡςπερ οἰκητήριον; ÉPIPHANE, *Ran.*, XXXIV, 20, 9-12; *GCS* 31, 37, 9-20 (Holl). Tout le passage signifie donc que l'âme doit être silencieuse, pour que l'élément pneumatique puisse contempler Dieu dans la paix. Quant à l'élément hylique, il sera détruit (l. 30). Qu'advient-il de l'élément psychique ? Notre auteur ne semble pas plus intéressé à cette question qu'à celle d'un Demiurge. Comme les deux questions sont reliées l'une à l'autre, en écartant la première, il écarte automatiquement la seconde. La gnose de l'*Évangile de Vérité* est certes moins systématique que celle des gnoses valentiniennes que nous connaissions.

(35-36) C'est, comme il est noté dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 56, une citation de *Jn*, 3, 19 : αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις. Le jugement divin sépare les hommes. Nous avons affaire encore une fois à la théorie gnostique de la prédestination. Mais, à l'encontre de l'auteur canonique, l'*Évangile de Vérité* considère le jugement de Dieu comme définitif, et non seulement comme décisif.

P. 26

(2-4) L'image de l'épée est une image apocalyptique, cf. *Héb.*, 4, 12; *Apo.*, 2, 12.16: 19, 15. En ce dernier endroit, l'épée sort de la bouche du Verbe. Les textes sont mentionnés par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 56.

(5-6) Le Λόγος est à l'intérieur de ceux qui le profèrent (λαλεῖν). Le verbe λαλεῖν est un terme technique du gnosticisme charismatique; on ne le compte pas moins de vingt-quatre fois en I *Cor.*, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 222-235. Si le Logos (i.e. le Christ) est « forme » du Plérôme, puis s'il en devient le « fruit » (p. 18, 25), et si, enveloppé de « chair », il apparaît maintenant aux hommes (ligne 8), il est aussi à l'intérieur des « élus », des gnostiques, pour constituer leur « homme pneumatique ».

(7) Comme nous le disions plus haut (p. 23, 3 ss.), l'auteur ne croit pas à la vanité des lettres. Le Christ ne fut pas simplement une appellation, mais il s'est incarné.

(8) Mais de quelle incarnation s'agit-il au fond ? La σάρξ de *Jn*, 1, 14 et de la christologie pneumatique d'autres écrits primitifs apparaît trop

biblique et encore trop historique aux yeux de notre auteur. Il lui préfère le *σῶμα*, ce terme de la cosmologie stoïcienne qui inclut l'idée d'unité et de totalité et dont l'origine est platonicienne. Dieu, dit Platon, a voulu que le Tout fût autant que possible un vivant (*ζῶον*) parfait, constitué de parties parfaites, cf. *Timée*, 32d ; le père de l'Académie parle également du *σῶμα τοῦ παντός* (cf. *ibid.*, 31b, 32a), du *σῶμα τοῦ κόσμου* (cf. *ibid.*, 32c), dont il fait un *τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα*, cf. *ibid.*, 34b ; J. DUPONT, *op. citat.*, p. 431 ss. Le Christ, c'est tout l'ensemble des pneumatiques, il est leur fruit. Pour un esprit gnostique, l'incarnation du Christ ne peut arriver en deçà de la sphère du monde psychique invisible.

(9-15) Le trouble (*θάμβος*) est l'attitude d'effroi et de crainte provoquée par une épiphanie divine. Le terme est beaucoup plus fréquent dans le vocabulaire religieux hellénistique que dans le N.T., cf. G. BERTRAM, *art. θάμβος*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 3 ss. Cette confusion se produit chez les non-spirituels à cause de leur indignité. Le terme est plus vaste que le *σχίσμα* de *Jn*, 7, 43 ; 9, 16 ; 10, 19 proposé par K. GROBEL, *l.c.*, p. 105.

(11) C'est le dualisme valentinien *κένωμα* - *πλήρωμα* qui réapparaît, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 25, 6 ; II, 137, 10 ss. (Harvey).

(12) Il faut conserver au texte copte le **XE (C) = XE EIC**, « c'est-à-dire », cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 276. La manifeste complaisance avec laquelle l'auteur décrit dans ces lignes 10-15 le différent état des vases n'est qu'un effet oratoire qui lui permet de souligner davantage l'opposition, la coupure profonde entre le Vide et la Plénitude, entre les hyliques et les pneumatiques, entre la matière et l'esprit.

(16-17) Ces lignes rappellent la *Pistis Sophia*, 4, p. 4, 11-13 (Schmidt-Till) et le Ier Livre de *Jeû* du Codex de Bruce, 40, p. 297, 6-8 (Schmidt-Till), ainsi que le signalent M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 56.

(17-18) Il ne pouvait y avoir rien de solide dans les espaces d'en haut ou chez les êtres matériels d'en bas, puisqu'il leur manque l'*ἀλήθεια*. *Βέβαιος*, « fixe », et *ἀληθής*, « vrai », sont souvent unis l'un à l'autre dans les littératures gnostiques et hellénistiques, cf. Introduction, p. 2-3 ; H. SCHLIER, *art. βέβαιος*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 601. Le

passage se comprend surtout à l'aide de la loi de l'exemplarisme inversé : la destinée du monde terrestre se joue d'abord dans un monde supérieur, peuplé d'Archontes tentant d'empêcher le spirituel d'entrer au Plérôme, cf. U. BIANCHI, *Péché antécédent et péché originel*, dans *RHR*, t. 170 (1966), p. 117-126; ID., *Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa*, dans *RivBib*, t. 15 (1967), p. 131-149; ID., *Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique?* dans *VC*, t. 31 (1967), p. 141-149; ID., *Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique?* dans *Studia Evangelica*, V (*TU*, 103), Berlin, 1968, p. 234-241.

(19-23) Nous avons à nouveau une description des passions qui proviennent de l'ignorance et qui sont dans le valentinisme les souffrances du mythe de la Sophia déçue. Les différentes expressions que l'auteur emploie pour décrire ces passions sont toutes empruntées au vocabulaire hellénistique et, plus particulièrement, au vocabulaire gnostique. Plus que ceux des époques antérieures, l'homme du début de notre ère est fortement marqué d'un sentiment de crainte du monde et du sentiment de sa chute; il a le vague soupçon, sans doute sous l'influence de l'Orient, que son malheur est une punition divine, cf. J.-É. MÉNARD, *Les origines de la gnose*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 24-38; K. RUDOLPH, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, dans *Kairos*, t. 2 (1967), p. 105-122; H.-J.-W. DRIJVERS, *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem*, dans *NedTheolTijd*, t. 22 (1967-1968), p. 321-351; K. RUDOLPH, *Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion*, dans *History of Religions*, t. 8 (1969), p. 210-235. Si, dans les systèmes gnostiques, toute douleur de repentance est exclue, il y a cependant place chez eux à une affliction (λύπη) qui provient de l'enchaînement de l'âme dans la matière, cf. *C.H.*, XIII, 7.

(25) Nous l'avons dit dans le commentaire de la p. 20, 22 et de la p. 22, 37, †H doit se rendre par προβολή, qui est le terme technique pour « émanation » dans les divers systèmes gnostiques. Au contact de la gnose, la πλάνη, l'Adversaire, dont la nature est corruption et ténèbre : τοῦ ... ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος (cf. PTOLEMÉE, *Lettre à Flora*, 7, 7; *SC* 24 bis, 70, 16 [Quispel]), ne peut que disparaître, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 123, 125, p. 109, 26-113, 14; 113, 21-115, 29 (Ménard).

(28) L'ἀλήθεια, dont la connaissance constitue l'objet principal de cette homélie, est ici personnalisée. La destruction de l'Erreur, entre autres, prend nettement figure de victoire. On respire une atmosphère apocalyptique d'où l'angéologie et la démonologie iranienne et juive ne sauraient être absentes. Certains rapprochements sont permis avec la *Règle de la Communauté* (I QS, III, 25; IV, 15-25), où l'on parle de l'esprit de Vérité et de l'esprit d'Erreur, et aussi avec les *Hom. ps.-clémentines*, XIX, 12; *GCS* 42, 1, 259, 1-22 (Rehm-Irmscher). Ces deux dernières œuvres ne disent rien d'une chute d'anges, mais elles mentionnent le mauvais ange né du mélange des éléments, cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 193 ss.

(29-32) Alors qu'à l'approche de la Vérité l'Erreur disparaît, les émanations, elles, reconnaissent aussitôt la Vérité, ou, plutôt, elles se reconnaissent en elle, puisqu'elles lui sont unies et qu'elle leur est immamente, cf. *Jn*, 8, 32; 14, 6; J.-E. MÉNARD, *art. Evangelio de Juan*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, IV, Barcelone, 1964, col. 679-707. Le συγκεράννυμι, « réunir », de la ligne 32 est un terme qui, dans le valentinisme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 12, 1; I, 109, 13 [Harvey]), signifie l'Unité; c'est ainsi que le Vouloir et la Pensée sont deux δυνάμεις qui sont comme mêlées l'une à l'autre. Et l'ἀσπάεσθαι de la ligne 30 a le sens dans l'hellénisme de l'union et de l'unité, qui se scelle dans un embrassement, et de cette pénétration entière à laquelle pousse un profond amour, cf. H. WINDISCH, *art. ἀσπάζομαι*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 495. L'immanence divine qui est cause de salut, ici comme dans l'hermétisme, provoque cette réunion, ce retour aux origines divines. Le baiser est dans l'*Évangile selon Philippe* l'acte rituel de la réunion du spirituel à ses origines, cf. sentences 31, 55 avec le commentaire de J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 149-150, 171.

(32-36) Chacun aime la Vérité, parce que le Père l'énonce, ou, plutôt, parce que Sa bouche est la Vérité. Des expressions, comme « bouche », « langue », « lèvres », appliquées à la divinité, sont fréquentes dans les littératures de l'époque, cf. *Od. Sal.*, VI, 11 (II, 233 Harris); X, 1 (II, 263); XII, 3.11 (II, 272-273); XVIII, 8 (II, 295); XXI, 8 (II, 320); XXVIII, 1 (II, 357); XXIX, 4 (II, 362); XXX, 2.5 (II, 366); XXXVI, 7 (II, 384); XXXVIII, 20 (II, 392); XLII, 6.14 (II, 404-405). L'auteur veut avant tout souligner l'union avec le Père, cf. *Jn*, 17, 21.

K. GROBEL, *l.c.*, p. 109 tient les lignes 34 à p. 27, 1 pour des gloses marginales.

(35) On pourrait avoir l'impression que le don des langues, qui s'exerçait vraisemblablement dans les communautés gnostiques, est rattaché ici et aux lignes suivantes aux phénomènes charismatiques des jeunes chrétientés antérieures, lesquels n'étaient que les conséquences de l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte, cf. *Act.*, 2, 4; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 204-210.

P. 27

(3-4) La pensée de l'auteur est légèrement embroussaillée. Puisque εϕαλαί (« recevoir ») peut être un futur aussi bien qu'une proposition temporelle, le sens nous paraît être le suivant : le spirituel charismatique, en prononçant la Vérité, s'unit à la bouche du Père qui est Vérité et c'est par son don des langues qu'il manifeste qu'il a en lui-même l'Esprit-Saint.

(5) Les pneumatiques sont le reflet des Éons, et l'exercice de leurs charismes révèle et manifeste le Père, lors de leurs réunions liturgiques, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 31 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 149. Il en est de même des Éons entre eux au Plérôme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 2; I, p. 133, 17-18 (Harvey).

(6) La révélation n'a pas le même sens dans l'*Évangile de Vérité* que dans l'*Apocalypse* néotestamentaire. Là, le Père de Jésus se révélait à la communauté tout entière, ici, il ne s'agit que des spirituels, des consacrés. Nous retombons encore une fois dans une atmosphère de mystagogie grecque. Le Père n'est pas absolument et essentiellement caché : pour le connaître, il suffit de se reconnaître soi-même. Et les parfaits sont ceux qui reconnaissent être ses émanations. Pareille apocalypse ou mystagogie est basée sur la supposition tacite ou explicite que c'est l'homme qui dispose avant tout de Dieu, cf. A. OEPKE, *art. ἀποκαλύπτω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 571; K. RUDOLPH, *Der gnostische « Dialog » als literarisches Genus*, dans *Probleme der koptischen Literatur (Wissenschaftliche Beiträge, 1968/1 [K 2])*, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, p. 85-107.

(8) Cf. *Jn*, 1, 18 : ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Cependant ce n'est plus le Jésus historique du IV^{ème} Évangile qui révèle, c'est le Père. La pensée garde

sans cesse ses contours vagues et fuyants. Il n'y a de fait que le Père qui existe, le « Grand Tout », de qui tout émane et vers qui tout doit retourner. On demeure toujours en présence d'un concept de Dieu cosmique, entendu évidemment au sens gnostique de Grand *Noûs* dispersé dans la matière, cf. G. WIDENGREN, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, dans *Le origini dello gnosticismo*, p. 28-60; J.-É. MÉNARD, dans *RHR*, t. 173-174 (1968), p. 203-207.

(9-11) Il n'y a que le Père qui soit. Les émanations n'existent que dans la mesure où elles participent de son Être.

(12) A la différence de Paul (cf. *Rom.*, 11, 36), le monde spirituel, figuré par le monde physique, est ici enfanté et sort du Père comme de l'Homme parfait. Ce dernier n'est pas encore l'intermédiaire qu'il sera dans les systèmes valentiniens. On a voulu retrouver sous cet Anthropos le Gayōmart iranien, l'ancêtre, également, du *Poimandrès* de l'hermétisme. Mais l'homme perdu dans la matière est un bien commun à plusieurs traditions, comme cette tradition juive, par exemple, selon laquelle Adam serait retourné au Paradis après sa chute, cf. *Vita Adae et Evae*, 47; *βίος*, 37; 39. L'Anthropos du *Poimandrès* pourrait tout aussi bien être alors l'Adam juif, cf. E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, dans *RB*, t. 55 (1948), p. 199-214; G. QUISPÉL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 22 (1953), p. 215-224; ID., *Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis*, *ibid.*, t. 36 (1967), p. 9-30; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe et la gnose*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 305-317; ID., *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, dans *Christentum und Gnosis*, p. 46-58. L'Homme « parfait qui est le Tout » et dont les membres sont les pneumatiques (doctrine similaire dans les textes gnostiques et le *Poimandrès*) rappelle donc des conceptions juives sur Adam considéré dans la tradition midrashique comme « la synthèse du Tout », parce qu'il comprend tout l'univers. Un passage du *Yalkut Shimoni* sur *Gn.*, 34 dit par exemple : « Il (Dieu) lui (à Adam) insuffla une âme et fit de lui le résumé de l'univers. » Nous lisons dans le *Traité des trois natures* du Codex Jung (p. 122, 27-123, 19), cité par G. QUISPÉL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, p. 227, au sujet de cet Anthropos qui est Tout et toutes choses (τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα) : « Lorsque la Rédemption fut annoncée, l'homme parfait a reçu en lui-même la gnose, de sorte qu'il retournât en hâte à son unité, au lieu d'où il était venu et d'où il était

descendu. Mais ses membres demeurèrent ici-bas, afin d'être transformés et afin de recevoir le reflet des images célestes à travers les images (du cosmos) à la manière d'un miroir, jusqu'à ce que les membres de l'Église constituent une unité, et qu'ils soient réintégrés ensemble au Plérôme, se manifestant comme un corps unifié. » On pourrait citer encore des passages de l'*Évangile de Marie* et de l'*Apocryphon de Jean* du Papyrus de Berlin 8502, fol. 18, 16; 22, 9; 35, 4; 48, 2-3; 49, 5; 71, 13 (Till). On aura reconnu dans cette idéologie le grand thème manichéen de l'*Urmensch*. Celui-ci aura été ainsi emprunté à une tradition gnostique, et il ne serait pas nécessaire d'y voir une influence directe de l'Iran. Et, puisqu'Adam, d'après certains textes du judaïsme hétérodoxe, est retourné au Paradis d'où il venait originellement, les différents passages de l'*Apocryphon de Jean* ou du *Traité des trois natures* constitueraient peut-être la version d'une spéculation juive pré-chrétienne.

Ces affirmations de G. Quispel demandent à être nuancées. Les spéculations sur Adam ne sont pas significatives d'influences juives bien caractérisées. Dans les différentes gnoses ou dans le gnosticisme, elles recourent des notions grecques, comme la notion philonienne de *Λόγος* constitué des *λόγοι σπερματικοί*, ou des mythes, comme celui de Dionysos Zagreus ou celui du Puruṣa hindou. Aussi les rencontre-t-on dans les diverses littératures de l'époque, cf. Introduction, p. 27.

(15-19) Plus qu'aux p. 22, 12-13 et 23, 15, les spéculations de l'auteur sur le Nom se rapprochent ici de celles de VALENTIN, *Fr.* 4b (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 89, 6-90, 4; *GCS* 15, 287, 22-288, 9 [Stählin]) : τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει, et des *Ext. Théod.*, XXXI, 3; *SC* 23, 126, 8-128, 1 (Sagnard), où les Éons, dont les pneumatiques sont le reflet, sont dits être Nom, Forme et Gnose : Ὀνομα ἀωνόμαστον, Μορφή καὶ Γνώσις. Les textes sont indiqués par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 56. Toute cette imagerie veut signifier que les spirituels ne sont pas encore la ressemblance parfaite des Éons, qu'en conséquence ces derniers eux-mêmes n'ont pas atteint leur perfection et ne possèdent pas pleinement leur Nom. Ils ne reconnaissent pas leur vraie nature, comme nous le disions au sujet de la p. 22, 12-15. C'est ainsi qu'ils peuvent perdre le Nom : οὕτως τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν Αἰώνων ἀπώλεια ἐστὶ τοῦ Ὀνόματος, cf. *Ext. Théod.*, XXXI, 4; *SC* 23, 128, 1-4 (Sagnard). Il leur manque, pour être parfaits, d'être réunis à leurs images terrestres.

Le Nom, comme l'Éon lui-même, est engendré par le Père, il est de même nature. L'oubli de cette origine est cause de chute, parce qu'un être donné n'existe vraiment que dans la mesure où il est intelligible et qu'il se reconnaît dans le Père Insaisissable, Impensable.

(20-21) W.-C. TILL, dans *Or*, p. 276, est d'avis, *φορμή* (forme latine de *μορφή*) étant sans article, que *ΜΠΙCΑΥΝΕ*, « de la gnose », est, comme génitif, du mauvais copte; il vaudrait mieux corriger le texte en *ΜΝ ΠΙCΑΥΝΕ*, « et la gnose », et nous aurions alors en grec *λαμβάνουσι μορφήν καὶ τὴν γνώσιν*. Cela correspond aux *Ext. Théod.*, XXXI, 3. Il nous paraîtrait plus simple, vu que *ΧΙ ΜΟΡΦΗ* est l'équivalent de *μορφοῦσθαι* (cf. W.-E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, 751b), de rendre *ΜΠΙCΑΥΝΕ* par un datif grec : la semence pneumatique est formée et rendue parfaite par la gnose, *ὅταν μορφωθῆ καὶ τελειωθῆ γνώσει*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 53, 2-3 (Harvey).

(22-25) La gnose permet aux parties ou aux semences de retourner vers le Tout qu'est le Père. Elles sont en lui, elles sont d'origine divine, elles proviennent de cet Impensable, de cet Insaisissable, qui ne leur a pas encore été révélé dans le Nom, le Fils (p. 37 ss.). Elles ne peuvent posséder la Gnose, n'ayant pas reçu le Nom ou le nom. Les lignes 24-25 évoquent à notre mémoire le *πατήρ τέλειος* valentinien (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 1-2 [Harvey]), mais des expressions comme *πατήρ τέλειος* et *καὶ γινώσκει πάντα* sont aussi néotestamentaires, cf. *Matth.*, 5, 48; *I Jn*, 3, 20.

(30-31) Le verbe copte *τρο*, indiquant une action causative, reprend le grec *ζωοποιεῖν*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1; I, 35, 4 (Harvey). Il correspond à l'afel de *ⲧⲣⲟ*, par exemple, dans *II Baruch*, XIV, 5; *SC* 144-145, 472 et 39 (Bogaert) ou chez ÉPHEM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, IX, 12; *SC* 121, 176 (Leloir). Il s'agit donc ici de vivification pneumatique. Le texte de Paul (cf. *I Cor.*, 15, 45) : *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν · ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* a pu servir de base à la doctrine valentinienne de la formation spirituelle de l'homme. Le Vivificateur apparaît, comme chez Ephrem, dans *l'Évangile selon Thomas*, Prol., pl. 80, 10 (Guillaumont).

En corrigeant au début de la ligne 30 *νεϛ*, « à lui », en *νεϣ*, « à eux ». la confusion des suffixes étant assez fréquente dans notre texte, nous obtenons un meilleur parallélisme avec ce qui précède. La phrase

grecque des lignes 29-32 aura pu alors être conçue de la façon suivante :
 ... ὀνομάζει καὶ ζωποιεῖ τοὺς οὕτω γενηθέντας (καὶ) ἀγνοούντας τὸν
 αὐτοὺς ποιήσαντα.

P. 28

(1-4) Selon la doctrine valentinienne de la double formation κατ' οὐσίαν et κατὰ γνώσιν, ceux qui ne sont pas encore ne sont pas nécessairement rien, mais ils ne sont présentement que des semences appelées à germer plus tard. La semence spirituelle déposée au fond de l'âme psychique est soumise aux lois de la croissance. Les Valentiniens disent, par exemple, que la semence doit se développer et devenir prête à recevoir le Logos parfait. En ce sens, on peut dire qu'il y a place dans la gnose pour une eschatologie, pour un temps à venir, cf. A. BÖHLIG, *Christentum und Gnosis im Aegypterevangelium von Nag Hammadi*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, Berlin, 1969, p. 11, note 70; 13; E. HAENCHEN, *Neutestamentliche und gnostische Evangelien*, *ibid.*, p. 26 ss.; L. SCHOTTROFF, *Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, *ibid.*, p. 72, 89, 91, note 45.

Il est toujours assez difficile de saisir exactement la pensée de notre auteur qui semble n'être préoccupé que du sort des pneumatiques. Comme il ne fait jamais mention du Démiurge, qui appartient dans un valentinisme postérieur à la sphère psychique, ni de la région intermédiaire destinée également aux psychiques, on ne peut dire qu'il fasse allusion ici à cette classe d'hommes.

(5-7) Ces lignes évoquent la prédestination irréfragable des spirituels : le Père sait ce qu'il va produire. C'est de lui seul que dépend la manifestation, l'éclosion du fruit, qui est toujours l'épanouissement de la semence pneumatique. Le terme de « fruit » est fréquent dans le valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Index, s.v., p. 644.

(7-10) Le fruit qui n'est pas encore manifesté ne peut l'être de fait que par la gnose, et il ne sait rien ni ne fait rien sans le Père, qui est vraiment Tout. L'opération en question semble indiquer d'abord qu'il y aura développement et croissance à l'intérieur du pneumatique lui-même et qu'ensuite il fructifiera en rejetons de vérité, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 11, 1; I, 101, 12 (Harvey).

(10-15) Il en va de même des τόποι. Ceux-ci sont les « espaces », les « émanations » célestes, que l'on ne rencontre au pluriel que chez le Valentinien Marcus, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 5 ; I, 138, 9 (Harvey). Ils proviennent du Père, et eux non plus ne peuvent fructifier sans ce dernier. La remarque de l'auteur rappelle que la gnose est cette prise de conscience par le gnostique de la parcelle de *pneuma* qu'il possédait en lui-même sans le savoir, tout à l'exemple de ces personnages mythiques, les Éons, chez qui il voit se jouer d'abord son propre destin. Et c'est cette ignorance qui est la grande illusion de tous ceux qui ne sont pas de la sphère pneumatique, cf. *Ext. Théod.*, LIII, 4 ; SC 23, 168, 12-14 (Sagnard) : de même que le Démiurge est mû à son insu par Sagesse, alors qu'il croit agir par lui-même, ainsi en est-il des hommes.

Il est préférable, à la ligne 15, de traduire ΠΕΤΩΟΠ ΕΝ par « non-être » plutôt que par « néant », ce dernier se rendant généralement en copte par ΜΝΤΑΩΩΠΕ, cf. W.-E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, 580a. Le non-être ne s'oppose pas ici à l'être comme tel, mais, remis dans son contexte général, il est à l'antipode de l'être spirituel. Pour un esprit gnostique, il n'y a rien qui existe en dehors de l'être spirituel. Il ne saurait être question dans un écrit gnostique de *creatio ex nihilo* !

(16-19) Comme nous le disions dans le commentaire de la p. 17, 30, ρίζα signifie l'origine divine de l'homme spirituel. Celui qui n'est pas enraciné dans le Grand Tout qu'est le Père ou, plus exactement, celui qui n'a pas conscience d'être enraciné dans le Père ne peut porter de fruit ; il ne peut faire pousser la semence spirituelle dont il est porteur.

(20-21) Cette ignorance, provenant de la matière et s'identifiant avec elle, sera détruite. La matière, étant essentiellement incapable de tout véritable retour sur elle-même, est essentiellement corruptible. Ainsi en est-il de ceux qui ne peuvent prendre conscience de leur origine divine. Tout cela est très gnostique et très valentinien. Cf. H. RINGGREN, *Der umgekehrte Baum und das Leben als Traum (Evangelium Veritatis)*, 28, 16-21), dans *Hommages à G. DUMÉZIL (Latomus, 45)*, Bruxelles, 1960, p. 174-176.

(22-24) La pensée est ici essentiellement grecque. Pour un Grec, en effet, une réalité est intelligible, dans la mesure où elle est. Et, inversement, elle est, dans la mesure où elle est intelligible, qu'elle a une forme. Voilà pourquoi ce qui n'a pas été dans l'intelligence du Père, ce qu'il n'a pas rendu intelligible, n'a pas existé ni ne peut exister. Or, ce

qui rend un être intelligible, c'est son Intelligence, son νοῦς, c'est-à-dire le « Père » des êtres, pour autant qu'il les initie à la contemplation de l'Être. Et le fait que l'Être se laisse ainsi contempler par l'Intelligence dans une parfaite adéquation permet aux autres êtres d'être conçus idéalement et d'exister, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 21, 9-22, 1 (Harvey) : καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ πρῶτον ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρὸς, τῆς δὲ γενέσεως αὐτῶν καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ὃ δὴ Υἱὸς ἐστίν ; *Évangile selon Philippe*, sentence 123, p. 111, 33-35 (Ménard); *Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 13, 14-17 (Malinine).

(24-33) H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit les lignes 24-28 de la façon suivante : « Qu'est-ce qu'il (Jésus) veut qu'il (le gnostique) pense ? Ce qui suit : Je me trouvais parmi des ombres et des fantômes. » K. GROBEL, *l.c.*, p. 115, pense à juste titre qu'il ne s'agit pas de Jésus, mais du Père qui veut que l'homme sache que tout ce qui n'est pas esprit est inexistant. Et c'est dans la mesure où l'homme réfléchit sur son origine qu'il connaît qu'il existe et que tout ce qui l'entoure n'est rien, puisque rien n'y est spirituel. Il faut qu'il se rende compte que le monde de l'âme et du corps n'est qu'ombre et fantôme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1a [I, 31, 15 Harvey]; II, 4, 3 [I, 260, 18]; III, 25, 6 [II, 137, 11]), que même la crainte avant sa conversion n'était rien non plus. L'emploi ici de « saisir », καταλαμβάνειν, fait écho à l'authentique καταλαμβάνειν, qui est celui du Père.

P. 29

(1-5) On sait toute l'importance de la vision et du νοῦς dans la mystique hellénistique, cf. p. 17, 13. Au contraire, l'ignorance et l'illusion de la matière ne produisent que des passions : crainte et confusion, instabilité, indécision et dissension. A la ligne 5 on parle de dissension (μερισμός), alors que le Père est ἀμέριστος, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 5; I, 155, 7 (Harvey). Cette description des passions de l'ignorance peut nous laisser entrevoir quelle était l'attitude désespérée du II^{ème} siècle de notre ère, déçu du rationalisme matérialiste de certains philosophes et inassouvi par le formalisme de la religion de Rome et des vagues divinités de la Grèce. Le rationalisme philosophique renvoyait de lui-même à de l'irrationnel, à quelque chose d'inférieur ou de supérieur à lui, à quelque intuition mystique.

(5-25) Cette ignorance va maintenant être longuement décrite comme étant un rêve insensé. Nous avons déjà dit dans le commentaire de la p. 17, 1 que l'ignorance est souvent comparée dans l'hellénisme à un songe, un sommeil. Ceux qui sont appelés à prendre conscience de la semence pneumatique qui a été déposée en eux sont ainsi plongés dans le sommeil et sont en proie à des cauchemars. Et l'auteur émaille sa description de souvenirs de lectures classiques. C'est ainsi que les lignes 11-14 pourraient être une réminiscence de l'*Iliade*, XXII, 199-201, cf. G. QUISPEL, *The Jung Codex and its Significance*, dans *The Jung Codex*, p. 52 :

ὡς δ' ἐν ὀνείρω οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν·
 οὐτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν οὐθ' ὁ διώκειν·
 ὡς ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσίν, οὐδ' ὄς ἀλύξαι.

A la ligne 13 il faut lire **εγχει ελαγπωτ**, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 56. Abstraction faite que la forme akhmîmique **ειε** ne se rencontre jamais dans notre texte, un qualificatif d'**ειρε** n'aurait aucun sens. Il faut vraisemblablement traduire : « ils reviennent fatigués, après avoir poursuivi quelqu'un », cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 277.

On peut facilement se demander pourquoi notre auteur met tant de soin et de temps à sa description des rêves dans lesquels sont plongés les spirituels. Les premiers rêves qu'il décrit (lignes 11-16) semblent symboliser des complexes d'anxiété, d'angoisse et de crainte. On sait que c'est au milieu de pareils sentiments que se débattaient les premiers siècles de notre ère dans leur recherche d'un Infini. Il en serait de même de la description des lignes 20-25. La chute des hauteurs à la ligne 17 est vraisemblablement l'expression du vertige devant la destinée ou encore d'un sentiment de vide à la vue de la vanité du monde. Serait-il fait allusion ici à la fable d'Elpénor, cf. *Odyssée*, X, 552; XI, 52; XII, 10? L'*Évangile de Vérité* veut ainsi démontrer que ce n'est pas dans une pareille lutte corps à corps avec la vie que l'homme peut vraiment se libérer de sa *εἰμαρμένη*; c'est tout simplement en prenant conscience de ce qu'il est. Et ce salut de l'homme ne réside pas non plus dans l'extase (lignes 18-19). On sait que l'extase est l'une des formes les mieux connues de la révélation antique (cf. PHILON, *De spec. leg.*, II, 3; *C.H.*, XI, 19), où l'homme avait la sensation de s'envoler, même s'il n'avait pas d'ailes. L'auteur ne semble pas très favorable à ce genre de révélation, pas plus d'ailleurs que PHILON (cf. *De somn.*, I, 10), et le fait qu'il mentionne l'*ἀήρ*, zone inférieure peuplée de mauvaises

Puissances selon les légendes antiques (cf. W. FOERSTER, *art. ἀήρ*, dans *ThWNT* [Kittel], I, 165), nous laisse entrevoir son mépris de tous ces songes. Il veut également délivrer ses auditeurs des fictions littéraires de l'orinomanie, qui non seulement avaient l'appui des philosophes (cf. ARISTOTE, *Parva Naturalia*, V, 462b, 12-464b, 18), mais qui occupaient une place de choix dans les religions contemporaines. L'interprétation des songes faisait l'objet dans les religions gréco-égyptiennes, par exemple, d'un métier sacerdotal : Artémidore de Daldis en Lydie écrivait un livre sur le sujet, et les recettes pour obtenir un oracle en songe comptent au nombre des textes les plus connus des papyrus magiques, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 312 ss.

Cette complaisance à décrire tous ces rêves pourrait plus vraisemblablement s'expliquer par un souci de démontrer que ces sommeils sont tout simplement ridicules, parce qu'ils sont inintelligibles et que, par le fait même, ils ne sont rien.

(26-27) L'ἐγείρεσθαι (« se réveiller ») est l'expression technique du valentinisme pour décrire le réveil de l'âme psychique primitivement inconsciente par rapport à l'élément pneumatique, cf. *Ext. Théod.*, III, 1-2; *SC* 23, 56, 10-58, 2 (Sagnard) : Ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξῆψεν δὲ τὸν σπινθῆρα · δύναμις γὰρ οἱ λόγοι τοῦ Κυρίου. Διὰ τοῦτο εἶρηκεν. « Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ». Καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἐμφυσῶν τὸ Πνεῦμα τοῖς Ἀποστόλοις, τὸν μὲν χοῦν, καθάπερ τέφραν, ἀπεφύσα καὶ ἐχώριζεν, ἐξῆπτε δὲ τὸν σπινθῆρα καὶ ἐξωποιοίει. Le terme est aussi un lieu commun de la littérature grecque tant profane que religieuse, cf. *Rom.*, 13, 11; A. ΟΕΡΚΕ, *art. ἐγείρω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 332-336.

(28-32) Ces confusions qui provoquaient chez le spirituel imparfait angoisse et crainte ne peuvent être d'aucune intelligibilité pour le νοῦς qui voit qu'elles ne sont rien.

P. 30

(3-4) Ces lignes pourraient constituer un parallèle des *Actes de Thomas*, 34; II, 2, 151, 10-12 (Bonnet), ainsi que le suggèrent M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 56.

(6) La lumière est un thème commun aux mystères grecs, à l'hermétisme et à la gnose. CLÉMENT d'ALEXANDRIE écrit dans ses *Strom.*, VI, XVI, 138, 7-5; *GCS* 15, 501, 23-502, 8 (Stählin) : le Christ est le Jour qui illumine ce qui est caché et par qui chacune des créatures vient à la lumière et à la naissance.

(6-12) Cf. le commentaire sur p. 17, 1 et p. 22, 16-19 (p. 77 et 108).

(13-14) Il s'agit d'un macarisme calqué sur le syriaque, cf. Introduction, p. 13.

'*Αγαθός* est un attribut divin dans les systèmes gnostiques. Les pneumatiques sont, eux aussi, bons et divins par nature, parce qu'eux seuls peuvent recevoir et faire fructifier la semence pneumatique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 5; I, 66, 2-3 (Harvey) : c'est ce que signifie leur conversion et leur réveil.

(13) Il serait peut-être préférable de traduire *εταστασ*, « s'est retourné », par un présent. De tels présents se rendent souvent en copte par le futur, cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 277. Cette conversion sur soi-même, qui est l'essence de la gnose, sera symbolisée dans un valentinisme postérieur par le retour de Sophia sur elle-même, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 16, 1-2 (Harvey). L'idée de chute n'est pas toutefois accompagnée ici du mythe de la Sagesse déchue. C'est en ce sens que l'on a pu dire que l'*Évangile de Vérité* présentait une gnose démythisée, cf. J. LEIPOLDT, *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *TLZ*, t. 11 (1957), col. 831. Cette idée de chute sans le mythe revient chez Héracléon, dont les *Fragments* offrent des affinités avec notre opuscule, cf. Y. JANSSENS, *La Samaritaine chez Héracléon*, dans *Sacra Pagina (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. XII-XIII)*, Paris-Gembloux, 1959, II, p. 77-85; ID., *Héracléon, Commentaire sur l'Évangile selon Jean*, dans *Le Muséon*, t. 72 (1959), p. 101-152, 277-299.

(14 ss.) Jusqu'à la ligne 36 l'auteur va parler de l'influence du Logos et du Pneuma sur le gnostique.

(15-16) Ce sont des rappels du miracle raconté dans le N.T., cf. *Jn*, 11, 37 : *οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ*; 9, 21; *Matth.*, 9, 27; 11, 5. La pensée de notre auteur doit être cependant interprétée dans un autre sens que celui des textes canoniques. C'est l'âme pneumatique qui prend conscience de la semence divine déposée en elle, et

cette prise de conscience s'effectue toujours évidemment grâce au *νοῦς*. Le macarisme des lignes 14-16 surprend un peu, parce que les macarismes sont ordinairement adressés aux hommes. Ce n'est pas l'usage habituel de la Bible ni du N.T. de les appliquer à Dieu. Pareil usage se retrouve toutefois dans l'hellénisme et, en particulier, chez Philon (cf. *De Abr.*, 202; *Deus Imm.*, 55, 161; *De sacr. AC*, 101 : *μόνος μακάριος* [40, 95]; *De spec. leg.*, I, 329; II, 53) et dans les écrits gnostiques, cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 8, 12; 25, 16; 48, 4; 52, 17 (Till); G. BERTRAM, *art. μακάριος, ThWNT* (Kittel), IV, 365-369. Est donc bienheureux le *νοῦς*, cette parcelle de divinité, qui aide le pneumatique à se reconnaître et à prendre conscience de son origine divine.

(16-19) Un passage des *Ext. Théod.*, LXI, 6-8; *SC* 23, 180, 13-182, 9 (Sagnard) mentionne cette descente de l'Esprit sur le Christ (symbole de l'âme pneumatique), mais au Baptême de Jésus, non comme ici, au moment de la Crucifixion et de la Résurrection. Les lignes 18-23 semblent bien faire allusion en effet au Christ étendu sur la croix. Mais cette différence n'en demeure pas moins secondaire, tant est mythique toute l'atmosphère dans laquelle baigne la pensée gnostique de l'auteur. Ce qui lui importe, c'est de souligner une fois de plus l'opposition du Pneuma et du monde d'ici-bas. Le passage pourrait aussi offrir un frappant parallèle avec le récit de la création de l'homme chez Saturnil. Une semblable doctrine semble reposer sur la typologie Adam-Christ, la résurrection étant interprétée comme une nouvelle création, cf. R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 160, 170, note 83.

L'esprit opposé à la matière (cf. p. 31, 1) est sans doute un concept très hellénistique. La libération du « moi » supérieur de l'emprise de la matière est l'aboutissement dans la littérature apocalyptique biblique d'une longue évolution qui a débuté le jour où l'esprit est devenu synonyme de « nature de Dieu » et d'« esprit surnaturel » infusé dans l'homme, lesquels s'opposent à son être naturel. C'est le dualisme que reflète, par exemple, IV *Esdras*, 3, 21-22 (cf. P. BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch* [*SC*, 144], p. 403) et certains manuscrits de Qumrân : l'esprit de l'homme est déchu et doit être purifié par Dieu, cf. I *QS*, VII, 18.23; VIII, 12; I *Q p Hab*, I, 22 ss.; III, 21; VII, 5; XIII, 15. Le terme « esprit » signifie dans ces textes un « moi » transcendantal, supérieur à l'âme et au corps. La distinction des deux esprits est envisagée de la même façon dans les textes de Qumrân et dans les textes gnostiques, à cette différence près, que le « moi » du gnostique est un morcellement de la divinité, tandis que celui du qumrânien en est une

participation et que son salut vient d'un Dieu personnel et non d'un Dieu qui s'identifie à un Tout. Les textes de Qumrân ne reflètent pas non plus un dualisme métaphysique (esprit et matière). Une autre ressemblance entre l'essénisme et la gnose est que l'esprit du bien et celui du mal sont conçus ici et là non en concepts abstraits mais sous forme de personnages mythiques, dans le goût de l'Apocalyptique du temps. L'opposition : ἀλήθεια- πλάνη est encore plus évidente dans les *Testaments des XII Patriarches* et dans l'hermétisme, cf. J.-É. MÉNARD, *La πλάνη dans l'Évangile de Vérité*, dans *SMR*, t. 7 (1964), p. 3-36. Une lointaine influence iranienne a pu s'exercer sur tous ces divers mouvements de pensée, cf. H.-S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, p. 118-129 (l'individualité religieuse spirituelle [*daēna*]); H.-CH. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 63^{ème} année, (1962-1963), p. 208; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response to Zoroaster (Ratanbai Katrak Lectures 1956)*, Oxford, 1958, p. 86-102. Les philosophies d'Inde parlent du *Puruṣa*, d'*ātman* et de *pums*, cf. H. ZIMMER, *Philosophies of India (Bollingen Series, XXVI)*, New-York, 1951, p. 285; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 194; E. CONZE, *Buddhism and Gnosis*, dans *Le origini dello gnosticismo*, p. 651-667; G. PATTI, *Il valore soteriologico dello jñāna nei sistemi classici indiani*, dans *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, p. 75-82; U. MARINA VESCI, *Tapas e l'origine della gnosi, ibid.*, p. 85-90.

La gnose essaie de résoudre le problème du salut de ce πνεῦμα. Et elle le résout de la façon suivante. A l'origine, une substance pneumatique (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 4; I, 20, 3-4 [Harvey]) a été liée à la matière, dont elle essaie de se libérer, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, xxvi, 165, 3 s.; *GCS* 15, 321, 30-31 : ὑπερκόσμιον φύσει ... φύσει τοῦ κόσμου ξένος; HÉRACLÉON, *Fr.* 23, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XIII, 20; *GCS* 10, 244, 6-7 (Preuschen) : l'esprit s'est perdu dans la βαθεῖα ὕλη τῆς πλάνης; HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 10, 2 (*GCS* 26, 102, 23-103, 20 Wendland); V, 19, 16 (119, 13-120, 2); V, 26, 17 (129, 14-17). C'est la même doctrine chez les Mandéens, cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, II(1) (*FRLANT*, N.F., 45), Goettingue, 1954, p. 96-120.

Le plus souvent, ce πνεῦμα est expressément séparé de la ψυχὴ terrestre comme étant le « moi » divin, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4; I, 186, 1-15 (Harvey); HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 26, 8.25 (*GCS* 26, 128, 1-5; 130, 21-27 Wendland); VI, 34, 1 (162, 10-14); VII, 27, 6 (206, 25-207, 2). Il est de même nature que Dieu ou que le Christ, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 24, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 24, XIII, 25; *GCS* 10,

248, 28-249, 4 (Preuschen). Dans le valentinisme, le σπέρμα τῆς ἀνωθεν οὐσίας, le κήμα ou le σπέρμα πνευματικόν, figuré par des personnages supra-terrestres, est uni à la matière, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 5 (I, 40, 4-41, 2 Harvey); I, 5, 6 (I, 51, 10-12); II, 19, 1-3 (I, 317, 22-318, 16); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, VIII, 36, 2-4 (GCS 15, 132, 6-16 Stählin); IV, XIII, 90, 3s. (288, 1-9); *Ext. Théod.*, II (SC 23, 54, 13-56, 9 Sagnard); LIII, 2-5 (168, 6-17). Mais cette semence divine est étouffée par le monde; il n'y a de vivant que son « moi » ontologique, l'Ange (cf. *Ext. Théod.*, XXII, 2; SC 23, 100, 7-9 [Sagnard]); HÉRACLÉON, *Fr.* 35, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 37, XIII, 49; GCS 10, 276, 18-277, 1 [Preuschen]) qui n'existe que depuis le Christ et qui est le Christ lui-même vivant en chacun, cf. *Ext. Théod.*, XXXVI, 1-2; SC 23, 138, 8-14 (Sagnard). Toute cette mythologie représente l'effort de séparer l'esprit du corps et de l'âme comme faisant partie de l'homme : l'élément spirituel n'est pas une nature, mais une substance indépendante ornée de la grâce, cf. G. QUISPEL, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 15 (1947), p. 281 ss. La Rédemption correspondante à une pensée gnostique consiste en la réunion de toutes les étincelles du πνεῦμα. Cette réunion s'effectue, lorsque le Rédempteur, lui-même de nature pneumatique (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 26, 1; I, 211, 9-212, 4 [Harvey]; ÉPIPHANE, *Pan.*, XXX, 3.4; GCS 25, 336, 6-337, 1 [Holl]), descend dans la matière à travers les différentes sphères de l'espace, en se revêtant de divers vêtements, pour marquer l'éloignement de plus en plus accentué dans le monde hellénistique entre la matière et l'esprit, et qu'il réunit les semences pneumatiques et remonte avec elles, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 26, 31 ss. (GCS 26, 131, 27-132, 23 Wendland); VII, 27, 10-12 (207, 19-208, 4).

La descente et la remontée du Rédempteur gnostique est finalement la représentation de la destinée du πνεῦμα, prisonnier de la matière dans l'homme. Que cet événement soit pensé comme réel ou non a bien peu d'importance pour un esprit gnostique. Serait-on alors en droit de se demander si la figure du Rédempteur n'est pas préchrétienne? cf. E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 28)*, Zurich, 1955, p. 161 ss; E. HAENCHEN, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?* dans *Gott und Mensch*, Tubingue, 1965, p. 265-298. La notion gnostique de rédemption est préchrétienne, écrit aussi K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, I, p. 101, note 4. Les manuscrits de Nag Hamadi soulèvent à nouveau le problème, cf. *L'Apocalypse d'Adam* et

A. BÖHLIG, PAHOR LABIB, *Koptisch- gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, p. 95; *Évangile selon Philippe*, sentence 81 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 201. Ce qui nous paraît certain dans cette difficile question est qu'un Sauveur-sauvé iranien préchrétien est une pétition de principe, cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *op. citat.*, p. 90. Le mythe gnostique de l'Anthropos est, en effet, quelque chose d'original, cf. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (FRLANT, 60)*, Goettingue, 1961, p. 140 ss; K. RUDOLPH, *art. Urmensch*, dans *RGGS*, VI, 1962, 1195-1197; J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 19, note 70.

Le pneumatique se rappelle qu'il porte en lui-même une substance inamissible, figurée dans le Christ, le Jésus ou l'Esprit, qu'il est un *φύσει σωζόμενος*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 2; I, 54, 5 (Harvey); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, III, 10, 2 (*GCS* 15, 118, 15 [Stählin]); IV, XIII, 89, 4 (287, 15-16); V, I, 3, 3 (327, 26); *Ext. Théod.*, LVI, 3; *SC* 23, 172, 12-174, 3 (Sagnard). Et il est tout aussi vrai de dire que l'homme n'est pas autre chose que le Sauveur et que le Sauveur n'est pas autre chose que l'homme, cf. G. QUISPÉL, *art. citat.*, p. 277-280; R.-P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the N.T.*, dans *The Background of the N.T. and its Eschatology* (Studies in Honour of C.-H. DODD), Cambridge, 1956, p. 52-80; H.-J. SCHOEPS, *Zur Standortbestimmung der Gnosis*, dans *TLZ*, t. 81 (1956), col. 413-422; H.-M. SCHENKE, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Goettingue, 1962, p. 30, note 120; J.-É. MÉNARD, *op. citat.*, p. 201.

(19-20) Contrairement à H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, nous pensons que c'est plutôt le Christ qui reçoit d'abord l'Esprit et qu'il donne ensuite aux autres de prendre conscience de leur semence spirituelle. Le flottement qui existe ici pourrait être voulu, puisqu'il prêle aux figures du Christ et de l'Esprit des contours vagues. Le Christ demeure toujours beaucoup plus un mythe et un symbole qu'un personnage historique.

(21) « Consolider » (*στηρίζειν*) est un terme fréquent dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 (I, 16, 1 Harvey); I, 2, 4 (I, 19, 1); I, 2, 6a (I, 22, 3); I, 3, 5 (I, 29, 8).

(23) C'est la même idée de réveil qui revient, exprimée cette fois par la résurrection. Elle est fréquente dans l'Apocalyptique juive et dans

les écrits gnostiques, cf. *Apocryphon de Jean* (Parypus de Berlin 8502, fol. 58, 14-59, 12 [Till]; C III, 29, 7 [Krause-Pahor Labib]).

(26) W.-C. VAN UNNIK, dans *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 120, rappelle *Phil.*, 3, 10. Le sens peut être semblable, mais il faut le transposer dans la tonalité gnostique. A la place de résurrection, qui est l'événement historique, on parle ici de manifestation, au sens d'expérience intérieure.

(27-31) Nous sommes en présence d'une interprétation gnostique de nombreux versets néotestamentaires (*Lc*, 24, 36; *Jn*, 6, 52-58; I *Pierre*, 2, 3; I *Jn*, 1, 1) qui racontent l'apparition de Jésus à ses disciples et où reviennent des verbes comme *γεύεσθαι*, *ὀσφραίνεσθαι*, *ψηλαφᾶν*, et, évidemment, « voir » et « entendre ». Les textes sont indiqués par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57. Remarquons que l'auteur a recours à des expressions qui ont dans le vocabulaire mystique grec un sens d'expérience, ainsi *ὀσφραίνεσθαι*, cf. G. DELLING, *art. ὀσμῆ*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 493, ou qui sont fréquemment unies à la sagesse, à la vérité, ainsi *γεύομαι*, cf. PHILON, *De spec. leg.*, I, 37.176; IV, 92; *De virt.*, 188; *De decal.*, 80 et J. BEHM, *art. γεύομαι*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 674-675. Et c'est l'Esprit qui permet aux disciples de goûter au Fils, de le sentir.

(31) Le *Υἱὸς ὁ ἀγαπητός* est celui de *Matth.*, 3, 17; 17, 5; II *Pierre*, 1, 17.

(33) Cet enseignement par le *πνεῦμα* pourrait évoquer à notre mémoire *Jn*, 4, 25, mais, alors que, dans le texte canonique, c'est le Christ qui enseigne, ici c'est l'Esprit.

(34) Cf. *Jn*, 20, 22. Les mêmes remarques qu'à la ligne précédente s'imposent ici.

(35) L'Esprit insuffle dans les pneumatiques ce qui est dans la pensée du Père, c'est-à-dire que, bien que le Père demeure toujours l'Insaisissable, l'Impensable, c'est sa compréhensibilité dans le Fils qui est la cause de la naissance et de la formation des pneumatiques, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 21, 10-22, 1 (Harvey).

(36) C'est un dernier rappel néotestamentaire, cf. *Jn*, 4, 34 : *ἐμὸν βρῶμα ἐστὶν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα*; 6, 38-40. Sous l'influence de son

emploi biblico-chrétien, le terme de *θέλημα* revient fréquemment dans l'hermétisme et la gnose.

(37) W.-C. TILL, dans *Or*, p. 277, traduit ainsi les p. 30,32-31,1 : « Après qu'il se soit manifesté ..., après que plusieurs aient reçu sa Lumière, ils se sont tournés vers lui ». Mais l'autre manière de traduire est également admissible.

P. 31

(1) Comme le note K. GROBEL, *l.c.*, p. 123, *ὑλη* est prise ici en un sens collectif, cf. *Psautier manichéen copte*, CCXLII, p. 49, 26 (Allberry). L'opposition de la *ὑλη* et du *πνεῦμα* est un thème des plus fréquents dans les systèmes gnostiques. Dans l'*Apocryphon de Jean* qui est un texte très ancien (vers 120), on rencontre surtout *ὑλη* (cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, *s.v.*, p. 325 ; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, *s.v.*, p. 289), alors que dans le valentinisme (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Index, *s.v.*, p. 657) et les documents gnostiques tardifs (*Pistis Sophia*, *Livres de Jeû*, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, *s.v.*, p. 397) on trouve plus fréquemment *ὑλικοί*. Ce détail pourrait devenir, compte tenu des autres passages antérieurs (p. 17, 15 ; 25, 16), un élément de datation et permettrait peut-être de situer notre opuscule au début du valentinisme, puisque l'*Apocryphon de Jean*, l'*Évangile de Vérité* et le valentinisme semblent bien être dans une même ligne de pensée gnostique, cf. C. SCHMIDT, *Irenäus und seine Quelle*, I, 29, dans *Philotesia* (Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht), Berlin, 1907, p. 317-336 ; M. KRAUSE, *Die Barbelognosis*. Das Verhältnis des Apokryphon des Johannes zum Bericht des Irenaeus, dans *Die Gnosis*, I, p. 133-161.

Les hyliques sont aussi étrangers au *πνεῦμα* que le *πνεῦμα* l'est à la matière, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, xxvi, 165, 3-4 ; *GCS* 15, 321, 30 31 (Stählin). Ce caractère d'« étranger » du monde de la matière, qui est d'origine philonienne, est un des grands thèmes du gnosticisme : dans le *Chant de la Perle*, l'homme se souvient de ses origines, grâce à une Lettre, comme c'est le cas du Livre, qui est l'*Évangile de Vérité*. Si, dans la Bible, l'homme est étranger à Dieu, c'est qu'il s'est séparé de lui, tandis qu'ici il se sépare de lui-même. La Bible est théocentrique, la gnose, anthropocentrique, cf. G. STÄHLIN, *art. ξένος*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 32-35.

Ainsi que nous le disions dans l'Introduction, p. 36-37, il ne peut pas s'agir ici exclusivement de christologie pneumatique.

(2) Le *ὁμοίωμα* est une allusion à *Phil.*, 2, 7, cf. R.-P. MARTIN, *Carmen Christi, Philippians II.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 4), Cambridge, 1967, Index, s.v. Image of God*, p. 348. Il rappelle aussi certains textes comme celui des *Actes de Jean*, 98; II, 1, 200, 1-2 (Bonnet) ou du Ps.-HIPPOLYTE, *Homélie sur la Pâque*, 56; *SC* 27, 185 (Nautin), cités par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57. Le terme est très gnostique (cf. *Apocryphon de Jean* [Papyrus de Berlin, fol. 27, 12 [Till]; 37, 15.17; 39, 17; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *op. citat.*, Index, s.v. *εινε*, p. 260]) et on le retrouve sous un synonyme (*ὁμοίωσις*) dans IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 7, 2; I, 266, 6 (Harvey) : les choses d'ici-bas, le Christ dans notre passage, sont à l'image et à la ressemblance des choses d'en haut, des Éons et du Logos. C'est la loi de l'exemplarisme inversé que seul le gnostique peut comprendre. De soi, le spirituel a une tendance vers le Principe Infini, mais il lui reste à s'apercevoir de cette tendance. Il a un sens spécial des choses célestes, une *σύνεσις*.

(4-9) Notre texte s'explique bien à la lumière d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 2; I, 149, 2-7 (Harvey) : le Nom s'est enveloppé de chair. Ceux qui le connurent virent cesser leur ignorance et montèrent de la mort à la Vie; le Nom devint la Voie pour les conduire au Père de la Vérité : *ὅς σάρκα περιεβάλλετο ... τότε γνόντες αὐτὸν ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας, ἐκ θανάτου δὲ εἰς ζωὴν ἀνήλθον, τοῦ ὀνόματος αὐτοῖς ὁδοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας*. Il semble bien que la *σάρξ* du Sauveur, que les hyliques n'ont pas reconnue (ligne 5), corresponde au *σαρκίον* des documents valentiniens; ce *σαρκίον* n'a évidemment rien d'hylique ni de charnel. Le Christ-Logos est inclus dans le Sauveur, et celui-ci s'enveloppe à son tour du Christ psychique, puis du corps psychique provenant de l'« économie » de l'Incarnation. Ces lignes peuvent sans doute rappeler I *Jn*, 4, 2 et II *Jn*, 7, mais il ne peut plus être question de la chair matérielle du Christ, le Sauveur étant tout à fait incapable d'assumer une substance hylique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 52, 8-53, 1 (Harvey). La pensée docétiste de l'auteur nous paraît manifeste; K. GROBEL, *l.c.*, p. 123, est plus hésitant. On pourrait aussi comparer ce passage à celui de Basilide, où il est dit que le *νοῦς innati Patris* est venu invisible et que seuls les

parfaits l'ont reconnu, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 24, 4; I, 200, 6-7 (Harvey).

Le terme ἀναπλήρωσις, «cheminement», peut signifier, entre autres choses, l'accomplissement d'une mission.

(8) Valentin (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, III, VI, 59, 3; GCS 15, 223, 15-16 [Stählin]) mentionne le corps incorruptible du Saviour : ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς (sc. Ἰησοῦς) οὐκ εἶχεν; de même TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 15; CSEL 70, 229, 39-40 (Kroymann) : *quod est mortuum ex incorruptela natum esse contendunt* (textes cités par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57). Ce n'est sûrement pas un corps hylique que le Christ a assumé. Quant à «incoercible» (ἀκράτητος), c'est l'expression que les Valentiniens emploient pour désigner l'attribut divin, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 2; I, 61, 6 (Harvey). La doctrine ressemble à celle du *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, cf. Introduction, p. 35-36.

(9-13) Comme nous l'avons dit dans le commentaire de la p. 26, 5-6, λαλεῖν, «proférer», «proclamer», est le verbe qui est le plus souvent mis en relation avec le Λόγος dans les milieux charismatiques des jeunes communautés chrétiennes, cf. I *Cor.*, 14; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 222 ss.

La «nouveau» des choses enseignées est une expression chrétienne pour désigner la révélation du salut. Elle revient fréquemment dans l'*Apocalypse* : ciel nouveau et terre nouvelle (cf. *Apoc.*, 21, 1); nouvelle Jérusalem (cf. *ibid.*, 3, 12; 21, 2). Elle est également très répandue à l'époque apostolique, cf. J. BEHM, art. καινός, dans *ThWNT* (Kittel), III, 451. Il ne peut être question ici que d'eschatologie «réalisée» et non d'eschatologie future.

Le Logos révèle l'essence de la vie intérieure de Dieu, ce qui est biblique et philonien, ou, encore, la pensée secrète de Dieu, le cœur étant pris comme l'organe central de la vie spirituelle, ce qui est plus hellénique et particulièrement plus stoïcien, cf. J. BEHM, art. καρδία, dans *ThWNT* (Kittel), III, 609-616; P. BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch (SC, 144)*, p. 405.

Le Christ a manifesté, il a produit (lignes 12-13) le Logos parfait qui est reçu, selon les Valentiniens, par l'homme pneumatique dont la semence a été déposée dans l'âme et dans la matière hylique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 6 (I, 50-51 Harvey); II, 19, 4 (I, 318, 23 ss). Le Verbe parfait ne se rencontre pas dans l'*Apocryphon de Jean*, mais dans la

Sophia Jesu Christi sous la forme du Rédempteur parfait, cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 87, 12 (Till); 90, 3; 93, 16; 100, 9; 102, 14; 106, 14.

(13-16) En conservant le parallélisme des deux membres de la phrase, on obtient une équivalence entre Lumière et Vie. Dans tous les systèmes gnostiques, la Vie est la Lumière des hommes, car engendrer, c'est former, c'est manifester, c'est illuminer (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 77, 11-12 [Harvey]), ou, encore, c'est par le Logos que vient la Lumière, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XVI, 138, 1-3; *GCS* 15, 501, 23-502, 8 (Stählin). Ces lignes n'ont apparemment rien d'hétérodoxe. Des idées semblables se retrouvent dans le IV^{ème} Évangile; l'union de la Lumière et de la Vie y est très fréquente. Mais la lumière est un thème répandu dans l'hermétisme et les mystères grecs comme dans les écrits canoniques néotestamentaires. On sent toutefois dans notre opuscule une tendance à personnifier la Lumière qui est un synonyme du Père dans le valentinisme, puisqu'elle engendre à la connaissance. Quant à la Vie, elle est ici, comme partout dans la gnose, un fluide mystérieux qui peut exister comme tel dans l'homme, et ce n'est plus l'âme qui en est le sujet, mais le *πνεῦμα*; c'est le souffle divin qui la répand, ou c'est encore son *ὄσμή* qui la porte, cf. p. 34, 1 ss.; R. BULTMANN, *art.* ζάω, dans *ThWNT* (Kittel), II, 840. C'est en un sens dualistico-gnostique qu'il faut entendre la Vie dans le présent passage, une vie divine impensable, tant que le *πνεῦμα* est prisonnier de la matière. La pensée n'est plus johannique. D'autre part, cette même Vie est engendrée par la voix du Logos, de l'Homme (cf. p. 27, 14-15) qui forme toute chose (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 5; I, 137, 16-17 [Harvey]), et elle est toujours décrite comme l'émanation d'une substance divine.

(17) La « pensée » (*ἐννοια*) pourrait facilement être celle de la recherche du Père (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 14-16 [Harvey]), surtout à cause de son union à la *σύνεσις*, qui signifie la prise de conscience. Cette prise de conscience est celle de Sagesse dans le valentinisme connu jusqu'à maintenant, c'est-à-dire de Sagesse, la Mère des pneumatiques (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 2; I, 69, 2-3 [Harvey]) : le pneumatique prend conscience du Logos qui est en lui. Jamais notre auteur ne semble préoccupé de ce mythe de Sophia pourtant déjà existant dans l'*Apocryphon de Jean* et qui remonte vraisemblablement à l'*Épinomis* de PLATON et au mythe de la Mère et des sept Archontes, selon G. QUISPEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*,

dans *Eranos Jahrbuch*, t. 22 (1953), p. 197-211. Il n'a pas non plus apparemment beaucoup de soucis cosmologiques : ce qui l'intéresse avant tout, c'est enseigner à l'homme à se reconnaître soi-même et à reconnaître son origine divine. Beaucoup plus anthropocentrique, il est aussi beaucoup plus christo- et théocentrique. D'ailleurs, des considérations d'ordre cosmologique auraient assez mal cadré avec le genre littéraire de son œuvre. Néanmoins, à y regarder de plus près, on se rend compte que toute cette anthropologie et cette christologie se projettent quand même sur un fond cosmologique, qui est celui de la gnose.

K. GROBEL, *l.c.*, p. 125 introduirait dans la phrase une obscure idée de « récollection », c'est-à-dire la récollection des parcelles divines dispersées dans la matière (?).

(18) La « miséricorde » (ἔλεος) et le « salut » (σωτήρια) sont des termes qui reviennent constamment dans les littératures hermétiques et gnostiques tout aussi bien que chrétiennes : les spirituels sont seuls aptes au salut et à la réception du Logos, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 33, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 36, XIII, 44 ; *GCS* 10, 270, 27-33 (Preuschen).

(18-19) Ce salut vient de l'Esprit de force (cf. *Is.*, 11, 2), mais l'ἰσχὺς d'Isaïe a pu facilement être remplacé par δύναμις, parce que de tout Ἔϋν sort une δύναμις. C'est d'ailleurs l'Esprit de force qui donne la Vie, cf. *Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 67, 10 [Till] ; C II, fol. 26, 16-17 [Krause-Pahor Labib] ; C III, fol. 34, 12-14 ; C IV, fol. 41, 2-3). Il en est ainsi de l'Esprit (cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 13, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, II, 14ss., X, 33 ; *GCS* 10, 207, 13-14 [Preuschen]), émis par l'Infini du Père (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 ; I, 15, 6 [Harvey]) et par sa douceur (cf. *Id.*, *ibid.*, I, 2, 2 ; I, 15, 8 [Harvey]). W.-C. TILL, dans *Or*, p. 278, préfère laisser le ΠΝΑ indéterminé à cause de ρϛ.

(21) « Châtiment » (κόλασις) se retrouve dans l'*Apocryphon de Jean* (Papyrus de Berlin 8502, fol. 71, 2 [Till] ; C II, fol. 27, 30 [Krause-Pahor Labib] ; C IV, fol. 43, 5). L'expression peut signifier précisément une punition à cause de l'ignorance de Dieu, cf. HERMAS, *Le Pasteur* (*Sim.*, IX, 18, 1), 95, 18 ; *SC* 53, 330, 24-26 (Joly) : celui qui ne connaît pas Dieu et fait le mal, reçoit une punition pour sa méchanceté : ἔχει κόλασίν τινα τῆς πονηρίας αὐτοῦ.

(21-25) Ces passions et ces misères, provoquées par l'erreur, privent les pneumatiques de la conscience d'eux-mêmes et les éloignent de Dieu,

parce qu'elles les tiennent enchaînés. « Égarer » (*πλανᾶν*) est un verbe qui revient fréquemment dans le valentinisme à propos de la description chez Marcus, par exemple, de la brebis égarée dont il va être bientôt question. Et *ὑστερεῖν*, « manquer », est un verbe fréquent, comme l'on sait, pour exprimer l'idée de chute. *Ἀπό προσώπου* est un sémitisme.

(25-35) Ces lignes expriment des idées qui nous sont familières. L'Esprit ou le Logos abolit et confond le monde matériel, en devenant voie (cf. p. 19, 17-18) pour ceux qui étaient égarés, gnose (cf. p. 20, 38) pour ceux qui étaient ignorants, découverte (cf. p. 17, 3) pour ceux qui cherchent, confirmation (cf. p. 19, 30; 30, 21) pour ceux qui chancellent, quelque chose d'immaculé pour ceux qui s'étaient souillés. L'expression de « souillure », qui a un sens moral et religieux, pour autant qu'elle signifie un éloignement de Dieu, est rare dans le N.T., où elle ne peut être mise en rapport avec des purifications rituelles, comme celles de l'A.T. ou des religions primitives. Elle désigne ici l'éloignement de la matière, laquelle cause l'impureté de l'ignorance, cf. F. HAUCK, *art. μαιίνω*, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 647-649. Il nous paraît bien peu probable qu'elle fasse allusion à une formule baptismale (cf. Introduction, p. 14), ainsi que le pense E. SEGELBERG, *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958, p. 65, note 5; 171, note 3.

(35) La libération du *πνεῦμα* de la matière va maintenant être décrite à l'aide de la parabole du Bon Pasteur qui laisse les quatre-vingt-dix-neuf autres brebis pour se lancer à la poursuite de la brebis perdue. Cette parabole évangélique (*Matth.*, 18, 12-14; *Lc.*, 15, 4-7) faisait l'objet de savants commentaires arithmologiques dans les milieux valentiniens, surtout chez les Marcosiens, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2; I, 161, 11-15 (Harvey) : *διὸ καὶ φεύγειν αὐτοὺς διὰ τῆς γνώσεως τὴν τῶν ἐνενηκοντα ἑννέα χώραν, τουτέστι τὸ ὑστέρημα, τύπον ἀριστερᾶς χειρὸς · μεταδιώκειν δὲ τὸ ἓν, ὃ προστεθὲν τοῖς ἐνενηκονταεννέα εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοὺς χεῖρα μετέστησε*. Notre auteur semble s'inspirer plutôt de *Matth.* : *πλανᾶν* apparaît deux fois en *Matth.*, 18, 12; il faut remarquer aussi que le thème de la brebis est uni en *Matth.* à celui des petits enfants, comme dans notre ouvrage (cf. p. 19, 21 ss.); il est aussi fait mention en *Matth.*, 18, 14 de la volonté du Père, cf. p. 37, 21 ss.

P. 32

(1) Chez les Valentiniens, la brebis perdue est le symbole de la Sophia déchue, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 4 (I, 73, 6 ss. Harvey); I, 16, 1 (I, 157, 1-2); I, 23, 2 (I, 192, 21); II, 5, 2 (I, 262, 15); M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57. Le *Psautier manichéen* copte, (*Psaumes d'Héraclide*), p. 193, 26 (Allberry) présente également Jésus sous les traits du pasteur qui sauve la brebis errante.

(2-3) Le pneuma étant perdu dans la matière d'erreur, le Père se met à la recherche du « parent » qui s'est égaré, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 23, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XIII, 20; GCS 10, 244, 6-15 (Preuschen). On peut interpréter ces lignes comme une description de la recherche par le Logos de son semblable, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2; I, 161, 3-5 (Harvey).

(3) Cf. *Matth.*, 18, 13.

(4-17) C'est sur ce comput digital que VAN UNNIK se base, entre autres indices, pour dater l'ouvrage à Rome au temps de Valentin, cf. *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 96-97, 112-113, cf. Introduction, p. 1-2. On a déjà fait remarquer cependant que ce comput digital n'était pas un comput exclusif à Rome ou à l'Occident : on le pratiquait en Orient avant le II^e siècle, cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 218-219; ID., *L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'Antiquité*, dans *VC*, t. 12 (1958), p. 98-103. Mais il nous semble que le rapprochement de notre texte avec celui d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 16, 2 est vraiment trop frappant pour qu'il ne s'agisse que d'une simple coïncidence. Si nous tenons compte aussi d'autres rapprochements possibles entre l'*Évangile de Vérité* et la doctrine marcosienne (spéculation sur les lettres [p. 23], mention répétée de *φωρή*), nous croyons pouvoir dire que nous avons affaire ici, soit à une source immédiate de Marcus, soit à une œuvre de sa propre main, soit enfin à l'œuvre d'un disciple immédiat.

Comme dans d'autres textes (cf. *Matth.*, 25, 33 ss.; *Od. Sal.*, VIII, 20-21; II, 255 [Harris]; *Évangile selon Philippe*, sentence 10, p. 51, 14-23 [Ménard]; Écrit anonyme du Codex de Bruce, p. 360, 12-14 [Schmidt-Till]), la main gauche est ici le côté imparfait, tandis que la droite est le symbole de la perfection.

Le comput digital est pour notre auteur le symbole du retour de la déficience à la perfection, dont l'Unité est le signe, cf. p. 23, 11-15.

L'Unité-perfection tient une place primordiale dans le valentinisme (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Index, s.v. *ένότης* et *μονότης*, p. 641, 647) et dans la gnose en général, puisque cette dernière, étant la reconnaissance de soi-même, se présente comme une découverte et une récollection, un rassemblement et une concentration, cf. p. 25, 10-19; H.- CH. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 58ème année, (1957-1958), p. 233-239; ID., *ibid.*, 61ème année, (1960-1961), p. 180-189; ID., *ibid.*, 62^e année, (1961-1962), p. 195-203; ID., *ibid.*, 63^e année, (1962-1963), p. 199-213; ID., *ibid.*, 64ème année, (1963-1964), p. 209-217. Ici. le nombre 99 représente le *υστέρημα* et l'Unité symbolise la récollection de la semence pneumatique. Ajoutée au nombre 99, elle remplit celui-ci et le fait repasser à l'Unité comprise dans le nombre 100. On rencontre cette théorie dans d'autres documents chrétiens, où, précisément comme ici (lignes 18 et 24), on identifie l'Unité au Sabbat, pour signifier la Vie nouvelle soit de la révélation chrétienne soit de la naissance pneumatique, cf. *Épître de Barnabé*, XV, p. 26, 30-37, 28 (Funk). L'*Épître* interprète déjà symboliquement les nombres 6, 7 et 8, ce dernier étant le monde nouveau. En d'autres termes, 7 passe à 8, et 8 revient à 1. De semblable façon on passe dans notre opuscule de 99 à 100 et on revient ainsi à l'Unité. Et l'Unité, qui est le Père-perfection, est figurée aussi par le son de ces différents nombres. Cela est encore bien voisin de l'arithmologie marcosienne, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1, I, 131, 10-13 (Harvey) : *τοὺς δὲ φθόγγους ὑπάρχειν τοὺς μορφοῦντας τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα · καὶ εἶναι τούτους μορφάς, ὡς ὁ Κύριος ἀγγέλους εἶρηκε, τὰς διηλεκῶς βλέπούσας τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός* ; I, 14, 2; I, 133, 16-134, 2 (Harvey) : *διὸ καὶ τὸν Πατέρα ἐπιστάμενον τὸ ἀχώρητον αὐτοῦ, δεδωκέναι τοῖς στοιχείοις, ἃ καὶ Αἰῶνας καλεῖ, ἐνὶ ἐκάστῳ αὐτῶν τὴν ἰδίαν ἐκφώνησιν ἐκβοᾶν, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι εἶνα τὸ ὄλον ἐκφωνεῖν*; *ibid.*, I, 14, 3; I, 135, 4-5 (Harvey), où l'ensemble des sons émis par les Éons forme l'Éon inengendré, le Plérôme. A. ORBE, *l.c.*, p. 615, note 73, cite CASSIEN, *Coll.*, XXIV, 26; aussi *Évangile selon Thomas*, log. 107, pl. 98, 22-27 (Guillaume).

(10) Au lieu de *έν*, « Un », le texte grec original aura pu avoir *ένότης*, « Unité ».

(11) L'auteur veut vraisemblablement identifier ici l'Unité et le Tout : l'Unité tient toutes ensemble les parties du Tout.

(11-12) Ces lignes seraient selon K. GROBEL, *l.c.*, p. 131-133 des interpolations.

(17) Pour le même auteur, *l.c.*, p. 135, le « c'est-à-dire le Père » serait également une interpolation.

(18-39) Nous avons maintenant un florilège de textes néotestamentaires réunis ensemble selon la méthode exégétique de l'auteur. Le discours de Jésus lors d'une guérison le jour du Sabbat (*Matth.*, 12, 11 : *τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ὃς ἐξεί πρόβατον ἓν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ;*) est joint à la guérison de la Piscine Probatique un autre jour de Sabbat (cf. *Jn*, 5, 1 ss.), où Jésus dit : *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι*. On pourrait voir ici également des allusions à *Jn*, 10, 28 : *δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον* et à *Jn*, 10, 10 : *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν*. Nous avons encore la mention du cœur, cf. p. 20, 39; 31, 11. W.-C. VAN UNNIK, *op. citat.*, p. 114, pense aussi que cette insistance sur le Sabbat ferait allusion au commandement de l'observance dominicale, qui suscita un problème dans l'Église naissante, cf. H. WINDISCH, *Der Barnabasbrief (Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband : Die Apostolischen Väter, 3)*, Tubingue, 1920, p. 348 ss.

Le Sabbat semble cependant avoir un tout autre sens dans les œuvres gnostiques. Il y signifie aussi bien le Sabbat que toute la semaine; il comporte l'idée de perfection, de Vie nouvelle dans le Plérôme de perfection, cf. *Évangile selon Philippe*, sentence 8, p. 49, 32-35 (Ménard). Et les spéculations analogues d'autres ouvrages gnostiques expriment la même chose : on veut symboliser par là l'idée de perfection (ou d'unité), vers laquelle doit remonter la semence pneumatique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 6; I, 140, 4-10 (Harvey); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, XVI, 138, 1-3; *GCS* 15, 501, 23-502, 8 (Stählin). Le passage des *Stromates* se termine ainsi : « Voici le Jour que le Seigneur a fait : réjouissons-nous en Lui et exultons de joie » (cf. *Ps.*, 118, 24), c'est-à-dire : « Réjouissons-nous dans la Gnose qui nous est transmise par Lui; réjouissons-nous du festin divin. Car le Jour est ici le Logos qui illumine ce qui est caché, et par qui chacune des créatures vient à la lumière et à la naissance. » Il ne fait pas de doute que le présent passage de l'*Évangile de Vérité* comme le texte de Clément d'Alexandrie reflètent une même ambiance gnostique. La notion de « jour », depuis le N.T., était évidemment très répandue dans toutes les littératures d'influence chrétienne (cf. *Od. Sal.*, XLI, 4; II, 399 [Harris]), mais c'est

surtout le contexte qui peut nous faire saisir le sens que prend l'expression dans chacune de ces œuvres. Dans la littérature judéo-chrétienne, dont font partie les *Odes de Salomon*, c'est dans une perspective eschatologique qu'il faut comprendre l'expression, tandis qu'ici et chez Clément d'Alexandrie le Logos-Pneuma, qui est Lumière et Jour, signifie l'éveil de la semence pneumatique dont chaque gnostique est porteur. Et cet éveil, c'est le Sabbat, le monde nouveau, la Vie nouvelle.

(19) C'est toujours l'idée de chute qui revient, celle de la semence pneumatique dans la matière.

(20) Cf. p. 27, 30-31. *Zωοποιεῖν*, « vivifier » est appliqué dans le valentinisme à la Sagesse vivifiée par le Christ-Lumière, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1b; I, 35, 4 (Harvey). Le salut s'effectue par le réveil et la conversion de la semence pneumatique tombée dans l'abîme de la matière, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 23, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XIII, 20; *GCS* 10, 244, 6-7 (Preuschen); *Psautier manichéen* copte, p. 194, 24; 196, 30 (Allberry).

(22 ss.) Les exhortations parénétiqes de ces lignes et de la page suivante, adressées subitement à la deuxième personne, appartiennent, selon K. GROBEL, *l.c.*, p. 137, à un sermon antérieur de l'auteur.

(23-24) Cf. *Héb.*, 4, 9-10 et M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57.

(25) Il s'agit encore une fois du salut du gnostique : le retour du *πνεῦμα* au Père. Comme en *Jn*, 5, 17, ce salut ne peut être inactif le Jour du Sabbat.

(27-28) Un parallèle de ce passage est signalé par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57 dans les *Psalmes* d'HÉRACLIDE du *Psautier manichéen* copte, p. 190, 14 (Allberry) : « perfect day, wherein there is no night ».

(30) La « Lumière qui ne se couche pas » rappelle *Is.*, 60, 19-20; *IV Esd.*, 2, 35; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, XI, 114, 2; *GCS* 12, 80, 18-22 (Stählin) : *φῶς ἀκοίμητον*; MÉTHODE D'OLYMPE, *Symp.*, XI; *GCS* 27, 133, 5 (Bonwetsch) : *φῶς ἀνέσπερον*; PS.-HIPPOLYTE,

Homélie sur la Pâque, 2; *SC* 27, 117, 9-11 (Nautin) : μακρὰ καὶ αἰώνιος καὶ ἄσβεστος...λαμπρὰ ἡμέρα. Tous ces textes sont indiqués ou cités par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 57. On rencontre aussi l'expression dans les *Od. Sal.*, XXXII, 1; II, 373 (Harris).

(31) Avec K. GROBEL, *l.c.*, p. 139, nous faisons commencer ici les impératifs de la p. 33.

(33) L'auteur veut souligner, en employant l'expression « demeurer » (οἰκεῖν), la parenté qui unit le pneumatique au Logos, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 23, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XIII, 20; *GCS* 10, 244, 7-8 (Preuschen).

(34) La lumière spirituelle brille sans cesse, à l'encontre de la matière hylique qui sera détruite, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 3, 5 (I, 30, 8 Harvey); I, 6, 1 (I, 53, 1).

(35) C'est le propre du « don des langues » de répandre les paroles enseignées par l'Esprit. Les pneumatiques doivent enseigner la Vérité à ceux qui la cherchent, ils doivent être à l'égard des psychiques, par exemple, « le sel de la terre et la lumière du monde », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 52, 4 (Harvey); F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 397 ss. Comme on le sait, les jeunes communautés gnostiques, même à l'intérieur du christianisme, avaient tendance à se scinder entre pneumatiques et psychiques, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 151-180. Nous sommes à nouveau en présence d'un contexte de λόγος et de γνῶσις.

(37) Le péché est l'erreur elle-même. Il n'y a que celle-ci qui soit considérée comme le mal, et le terme de « péché » est vidé de son sens moral.

(38) Sur les « enfants de la science du cœur », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 7; I, 127, 3-4 (Harvey) : τῶν τέκνων τῆς γνώσεως (Marcus); PTOLEMÉE, *Lettre à Flora*, 5, 11; *SC* 24 bis, 64, 13 (Quispel) : καρδίας τῆς πνευματικῆς.

Le signe conventionnel devant la ligne 23 du ms semble laisser entendre que les lignes 38-39 doivent être intercalées après « en (vos) cœurs » et séparées du reste par des tirets, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 137.

P. 33

Le ton de cette page est celui de la parénèse. Certaines expressions comme « confirmation », « maladie », « nourriture », « éveil », « retour sur soi-même » soulignent que le rôle des parfaits doit être d'engendrer une vie pneumatique autour d'eux. S'ils sont le « sel de la terre et la lumière du monde » à l'égard des psychiques, par exemple (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 52, 4 [Harvey]), ils doivent aussi engendrer une race de pneumatiques, cf. *Ext. Théod.*, LIV; *SC* 23, 170, 1-12 (Sagnard). Ces expressions, gnostiques et valentiniennes, sont surtout employées dans notre ouvrage en fonction du réveil de la semence pneumatique qui doit se reconnaître et reconnaître son origine pour pouvoir ainsi remonter à Dieu.

(1) « Affermir » (*στηρίζειν*) est une expression qui se rencontre dans l'*Apocryphon de Jean* (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 34, 16 [Till]; 52, 9; C II, fol. 8, 27 [Krause-Pahor Labib]; 11, 21; 20, 3; 26, 17; C IV, fol. [6, 15]; 41, 3; 49, 6), mais qui fait aussi partie, comme nous le savons, du vocabulaire valentinien, cf. Introduction, p. 13-14.

(2) C'est encore l'idée de chute qui est ici exprimée.

(3) *Ἀσθενής*, « malade » signifie dans le valentinisme l'état premier de la substance pneumatique déchue du Plérôme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 4b (I, 20, 6 Harvey); II, 20, 3 (I, 323, 9); *Ext. Théod.*, LXXIX; *SC* 23, 202, 5-9 (Sagnard). Les semences pneumatiques ont encore besoin d'être nourries. cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 5; I, 65, 7 (Harvey).

(4) Les verbes de cette ligne rappellent les souffrances, les « passions » causées par la chute.

(5) *Ἀναπαύειν*, « apporter consolation », est un terme très gnostique et aussi très valentinien.

(6-8) La gnose est un réveil de l'erreur.

(9) La *σύνεσις* est la prise de conscience de la substance pneumatique.

M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *Evangelium Veritatis (Supplementum)*, p. 11, en traduisant « la conscience en son

plein jour», se rapprochent d'un mysticisme persan. Nous pensons plutôt que l'auteur veut dire que les pneumatiques doivent être pour les autres la conscience qui attire, cf. p. 34, 12; 36, 28. Le terme se trouve déjà chez PLATON, *Rép.*, V, 548d : *πείθειν καὶ ἔλκειν*, et en d'autres endroits comme le *C.H.*, X, 6 : la beauté du bien *τὴν ὄλην ψυχὴν ἀναλαμβάνει καὶ ἀνέλκει*. L'affirmation de *C.H.*, XVI, 5 sur le soleil-Démiurge traduit à sa façon une contemplation de la nature et de l'esprit : ... *περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων, καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδούς · πᾶσι γὰρ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται*, cf. K. GROBEL, *l.c.*, p. 140. Les pneumatiques doivent remplacer les faux chefs qui eux aussi attirent des adeptes, cf. *Évangile selon Thomas*, log. 3.

(13) Tout ce qui n'est pas conversion sur soi-même est conversion vers autre chose, quelque chose d'étranger (*ἀλλότριον*), cf. p. 21, 12; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5; I, 187, 3; M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL. *l.c.*, p. 12.

(14) On pourrait comparer l'opération décrite par *ἀποτιθέναι*, « rejeter », à celle de Sagesse déposant son *Enthymesis*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 16, 3 (Harvey). Il y a aussi un texte de l'*Apocryphon de Jean* (cf. Papyrus de Berlin 8502, fol. 65, 12 s. [Till]; C II, fol. 25, 29 [Krause-Pahor Labib]; C III, fol. 33, 10; C IV, fol. 40, 3) qui recommande de se concentrer sur soi-même et sur rien d'autre. Il s'agit toujours du retour gnostique sur le « moi ».

(15-18) Il ne faut pas que le pneumatique se tourne vers cette pâture, afin de ne pas devenir corruptible comme elle, soumis aux mites et aux vers (cf. *Matth.*, 6, 19, 20; *Mc*, 9, 48; *Lc*, 12, 33). Mais on peut avoir le sens actif, les deux sens étant ici possibles dans le texte copte : le pneumatique ne doit pas s'identifier aux mites et aux vers, en se nourrissant d'une pâture périssable. C'est un thème gnostique, que les morts ne vivent pas et que les vivants ne mourront pas, cf. *Évangile selon Thomas*, log. 76, pl. 94, 13-22 (Guillaumont); *Évangile selon Philippe*, sentences 3, 4, 21, 93 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 123-124, 140-141, 210-211; *Epistula Iacobi Apocrypha*, p. 6, 8-9 (Malinine).

(17-18) Le pneumatique a refusé de devenir semblable à la matière, il a secoué toute la substance hylique.

(19-20) On peut rappeler *Éphés.*, 4, 27; *Matth.*, 12, 43-45; *Lc.*, 11, 24-26.

Il ne faut pas que le parfait devienne, par opposition aux lieux divins, un lieu du diable. Ce dernier apparaît rarement dans les documents gnostiques connus, cf. *Pistis Sophia*, 56, p. 69, 25 (Schmidt-Till). Sa mention a peut-être été suggérée à l'auteur par le passage évangélique qui parle du lieu de perdition (la géhenne) où le ver ne meurt pas, cf. *Mc.*, 9, 48. Le terme désigne ici les lieux inférieurs de la matière, par opposition aux lieux supérieurs de l'Esprit. Le diable, comme d'ailleurs Jésus, n'a que valeur de mythe : si la terminologie de l'auteur est d'inspiration nettement chrétienne, elle est vidée de son sens authentique. Dans le valentinisme, la *ἄλη*, qui est la partie inférieure et l'abîme de l'erreur (cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 23, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 23, XIII, 20; *GCS* 10, 244, 6-7 [Preuschen]), est l'espace où règne le diable, cf. *Id.*, *Fr.* 20, *ibid.*, IV, 21, XIII, 16; *GCS* 10, 239, 33-34; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 34, 4.5; *GCS* 26, 163, 5-13 (Wendland); PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, 7, 7; *SC* 24bis, 70, 16-20 (Quispel).

(21) Il n'y a aucun texte néotestamentaire qui mentionne la défaite du démon comme déjà accomplie. Du moment que le pneumatique se retrouve et se libère de la matière, son salut est définitif.

(22-31) Dans les textes néotestamentaires, *ἄροπ* signifie « scandale » (cf. *Rom.*, 9, 32.33; 14, 13.20; I *Cor.*, 8, 9) ou « pierre d'achoppement ». A la ligne 23, M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPTEL, W. TILL, *l.c.*, p. 12 traduisent *κορε* par *ἀποχή*, « abstention », cf. *Ext. Théod.*, LII, 2; *SC* 23, 166, 13-18 (Sagnard). Il semble que les pneumatiques aient rencontré certaines difficultés, des tentations peut-être, qui les attireraient vers la matière et qui pouvaient leur faire considérer comme blâmable d'être des spirituels. Le sens de blâme adopté par H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, nous semble préférable à l'*Abfall* de W.-C. TILL, cf. *Die Kairener Seiten des « Evangeliums der Wahrheit »*, dans *Or.*, t. 28 (1959), p. 178. Mais cela, continue notre auteur, ne doit pas effrayer les spirituels, car le peccamineux, l'*ἀνομος*, n'est rien, il est moins que le juste. Alors pourquoi le combattre plus que le juste ? On sait que les pneumatiques en général méprisaient la loi suivie par les chrétiens ordinaires. Il ne faut pas qu'ils se soucient davantage du soi-disant péché. La « justice » gnostique ne consiste pas à éviter le péché ; la vraie distinction entre le pécheur et le juste, c'est que le premier agit seul, pour lui-même, tandis que le juste agit au milieu des autres. On reconnaît le juste aux œuvres d'édification qu'il fait aux yeux de tous, cf.

Matth., 12, 34-35; *Lc.*, 6, 44a. Telle était l'ἐξουσία des gnostiques corinthiens, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 282 ss., dont le seul souci était l'édification, but de leurs charismes. Notre auteur ne veut pas que des réflexes psycho-somatiques créent chez ses spirituels un complexe d'angoisse. Ces réflexes ne sont rien, il n'y a que l'Esprit qui soit.

(30-34) La volonté du Père, qui est repos, nourriture et *dynamis* (cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 31, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 34, XIII, 38; *GCS* 10, 263, 18-19 [Preuschen]) est que les spirituels reconnaissent qu'ils sont issus de lui. C'est tout ce qu'il exige comme loi à observer, car il est doux et sa volonté n'est que bonté. Le Père des pneumatiques n'est pas un Dieu juste, mais un Dieu bon, parce qu'il n'apporte que « grâce » et « miséricorde ».

Les gnostiques, quels qu'ils soient, se plaisent à opposer l'A.T., œuvre d'un Dieu juste, au N.T., révélation du Dieu bon, qui est tout amour, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 12, 12; II, 66-68 (Harvey). Chez les Valentinieniens, il ne suffit pas d'être juste pour être parfait, les psychiques pouvant atteindre à la justice (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 3; I, 71, 6-11 [Harvey]); il faut de plus croire à la bonté de Dieu. Comme nous le disions au sujet de la p. 30, 13-14, le pneumatique est bon, parce que son Père est bon. Ἀγαθός est un terme fréquent dans le valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 627.

(35-39) Le fait que le Père reconnaisse la nature pneumatique des spirituels doit être pour eux une cause de repos, parce que leurs fruits manifestent qu'ils sont les fils du Père. C'est une allusion à *Matth.*, 12, 33b; *Lc.*, 6, 44a. Cette vie pneumatique qui cause le repos produit des fruits, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6a; I, 22, 10 (Harvey). Le terme « fruit » peut avoir plusieurs sens, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 432-436. Ici, il désigne les manifestations extérieures auxquelles on reconnaît le Pneuma (τὰ ὑμῶν) qui réside dans les pneumatiques, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 12-14.

P. 34

(1-9) Ces lignes pourraient être, comme le pense K. GROBEL, *l.c.*, p. 149, un développement de II *Cor.*, 2, 14-16. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, citent en plus *Éphés.*, 5, 2; *Phil.*, 4, 18.

Ce sont surtout les conceptions antiques sur la physiologie des plantes (*Job*, 14, 9; ARISTOTE, *De sensu*, V, 445a, 17; PLATON, *Timée*, 66a) qui

expliquent le mieux les idées religieuses hellénistiques de « la bonne odeur divine ». Dans l'histoire des religions grecques, l'odeur qui se dégage de la divinité joue dans les révélations un rôle de premier plan. Le sens du divin y est rendu plus vivant du fait que l'odeur est porteuse et productrice de vie divine (cf. E. LOHMEYER, *Vom göttlichen Wohlgeruch* [*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., Bd. 10, 9], 1919, p. 13), que la vie divine est expérimentée dans son odeur, cf. ID., *ibid.*, p. 3; H.-CH. PUECH, *Parfums sacrés, odeurs de sainteté, effluves paradisiaques*, dans *L'Amour de l'art*, Paris, 1950, p. 36-40. Puech cite ATHÉNAGORE, *Supplic.*, XIII, 1 : *τελεία εὐωδία* et IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 14, 3 : *omnem odorem suavitatis et omnes suaveolentium vaporationes habens in se*. Et cette conception de la puissance vivifiante de l'odeur s'éclaire également à la lecture des inscriptions funéraires, sans parler des textes égyptiens, qui contiennent les mêmes pensées. Nous pouvons citer, par exemple, les *Inscriptiones Graecae*, XIV, 1362, 8 s. : *ἀπ' εὐόδμου χρωτὸς ἰούσα δρόσος ἀγγέλλη τὸν παῖδα θεοῖς φίλον ἔνδοθι κείσθαι, λιβηῆς καὶ θυέων ἄξιον, οὐχὶ γῶν* : du divin s'exhalent des odeurs qui donnent au tombeau et à ses fleurs une puissance vitale. La participation à la vie divine est aussi transmise par des odeurs, ainsi qu'il est dit dans l'*Hénoch* grec, XXV, 4.6 : la vitalité des « justes et des pieux » va leur être concédée dans le voisinage divin par un *δένδρον εὐωδίας*, un arbre d'où s'exhale la bonne odeur et dont les fruits sont une nourriture (v. 5) : *αἱ ὄσμαι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὀστέοις αὐτῶν*. Dans la littérature mandéenne, le Sauveur est appelé l'arbre de louange, dont l'odeur est vie pour chacun, cf. *Ginzā* de droite, II, p. 59, 19 s. (Libzbarski). L'odeur est parfois aussi porteuse de vie pneumatique, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1; I, 33, 1-2 (Harvey) : *ἔχουσά (la Sophia) τινα ὀδμὴν ἀφθαρσίας, ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* : même dans sa chute, Sophia demeure un vestige de l'odeur divine. Cela nous replonge dans une ambiance valentinienne. En *Adv. Haer.*, I, 23, 1; I, 185, 12-13 (Harvey), IRÉNÉE écrit : *τὸ γὰρ μῦρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν*.

Mais notre auteur va jusqu'à identifier odeur et esprit. L'esprit est à entendre au sens de « chaleur de la vie ». C'est un emploi que l'on retrouve dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 5; I, 49, 10 (Harvey); HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 34, 5; *GCS* 26, 163, 8-13 (Wendland). Mais ce sens du terme est un bien commun à plusieurs mouvements de pensée de l'Antiquité. Il remonte à la tradition médicale dont Aristote est le représentant (cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneu-*

ma du stoïcisme à saint Augustin, Paris-Louvain, 1945, p. 14 s.), et c'est dans ce recours aux analogies biologiques que s'exprime la philosophie religieuse stoïcienne de l'époque. Ainsi, selon ce cosmobiologisme, l'âme, prisonnière du corps, remonte vers la divinité, dont elle est une étincelle, lorsqu'elle est réchauffée par le $\piνεϋμα$, cf. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, p. 158 et M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 12. On rencontre cette théorie de l'esprit qui réchauffe dans IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 3; I, 118, 19-119, 12 (Harvey).

Les pneumatiques, qui sont un morcellement du Père, sont aussi son odeur : ils proviennent de la grâce de son visage, et il leur a accordé l'Esprit, cf. A. ORBE, *La teología del Espiritu Santo*, p. 149, note 34a. La grâce de son visage, c'est cette grâce mystérieuse, inexprimable et incompréhensible qui opère l'œuvre de gnose de façon toute gratuite et qui est un effet de sa providence, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 2.3; I, 117, 6-7, 120, 4 (Harvey). A cause de ce choix des pneumatiques (ligne 4), le Père fait en sorte que son $\piνεϋμα$ se manifeste (thème très valentinien) en tout lieu (ligne 5), ces lieux désignant ici les êtres ou les espaces divinisés, par opposition aux êtres ou espaces inférieurs mentionnés plus bas.

Et, même si l'odeur se mêle à la matière (ligne 6), le Père réussit à la ramener à lui. L'*Évangile de Vérité* se sépare ici quelque peu des catégories communes à tous les gnostiques : l'odeur n'est plus propre au Christ, elle appartient à tous les hommes, et c'est le Père, sans l'aide du Christ, qui fait remonter cette odeur vers lui, cf. A. ORBE, *l.c.*, p. 382 et note 23.

Le « mélange » est un emprunt à l'alchimie, où le $\piνεϋμα$ est le sublimé, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 243-244. La doctrine du mélange du *pneuma* et de la matière remonte à EMPÉDOCLE, p. 216, 8-9 (Diels) et PLATON, *Timée*, 41d-42d, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 229-230, 236-238. La lumière emportant avec elle l'odeur, va se mettre à la recherche de l'odeur perdue dans la matière, le Père demeurant dans sa transcendance et son silence (ligne 7), cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 7; I, 8, 5 (Harvey); *Apocryphon de Jean*, fol. 26, 6-8 (Till); C II, fol. 4, 11-12 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 6, 19-20; C IV, fol. 6, 11-12. Et la lumière va retrouver l'odeur sous toutes les formes et dans tous les sons. Ces deux termes de $\muορφή$ et de $φωνή$ étant des termes techniques pour souligner l'illumination, la redécouverte ou la reconnaissance de soi-même par le gnostique, il nous paraît assez difficile d'admettre la traduction de W.-C. TILL, dans *Or*, p. 179; il

faudrait diviser ainsi la ligne 8 : $\Psi\alpha\tau\rho\epsilon\bar{\rho}\ \ \bar{\sigma}\alpha\tau\tau\epsilon\ \ \bar{\nu}\sigma\mu\alpha\tau\ \ \bar{\nu}\iota\mu$ et comprendre que l'esprit libère l'odeur de toute forme et de tout bruit. Mais, comme nous le disions, $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ et $\phi\omega\nu\acute{\eta}$ sont des expressions qui désignent l'origine divine du pneumatique dans le valentinisme d'un Marcus, par exemple, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 3.5; I, 135, 2; 137, 6-7 (Harvey).

(9-14) Il se produit alors une illumination, puisque c'est toujours la lumière qui est porteuse de l'odeur divine. Et c'est dans une vision, l'œil étant supérieur à l'oreille selon les Grecs, que le pneumatique ou le *pneuma*, qui est de même nature que l' $\acute{\omicron}\sigma\mu\acute{\eta}$ divine et qui est capable de sentir, attire l'odeur à lui (voir précédemment p. 21, 13-14) et la replonge dans l'odeur supérieure du Père. Nous sommes en plein immanentisme : le $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ se reconnaît dans le pneumatique et le pneumatique dans le $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, et c'est toujours la même idée qui est émise, le retour à l'origine du « moi » supérieur.

(14-18) C'est ainsi que l'Esprit ramène l'odeur au lieu divin, dans l'espace céleste d'où elle était descendue; elle remonte dans l'odeur première, après qu'elle se soit refroidie. Nous avons affaire ici à un rappel de la conception stoïcienne de l'air chaud ou vital, de l'esprit, c'est-à-dire de l'odeur : l'odeur chaude, qui entoure le Père, se refroidit à la suite de sa séparation du Principe premier. Les particules d'odeur refroidie constituent le principe supérieur de l'âme unie à un corps matériel. La rédemption s'effectue, lorsque le Père réchauffe à nouveau cette odeur. C'est ce que vont décrire les lignes suivantes.

(18-25) W.-C. TILL, dans *Or*, p. 179 traduit $\omicron\upsilon\epsilon\epsilon\iota$: « C'est quelque chose ... » et H.-M. SCHENKE. *sup. loc.*, parle d'une venue. Il nous semble préférable de dire simplement que l'odeur s'est refroidie au contact d'un ouvrage psychique ou dans un ouvrage psychique qui ressemble à une eau froide. Notre auteur s'inspire ici des vieilles cosmogonies babyloniennes et sémitiques (cf. *Gen.*, 1, 6), selon lesquelles la voûte céleste est une coupole solide retenant les eaux supérieures et les séparant des eaux inférieures; il s'inspire aussi vraisemblablement du *Timée*, 37c-38c et de la religion astrale de l'*Épinomis*, 981b-984c, cf. l'*Hymne des Naassènes*, dans HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 10, 2; *GCS* 26, 102, 23-104, 3 (Wendland). Mais l'influence de l'*Apocryphon de Jean* (fol. 48, 8-49, 2 [Till]; C II, fol. 14, 33-15, 5 [Krause-Pahor Labib]; C III, fol. 22, 2-6; C IV, fol. 23, 12-20) nous paraît indéniable : les Archontes, ayant

entrevu leur image dans l'eau inférieure, en produisirent le reflet, l'âme. L'opposition entre sphère supérieure et inférieure décrite sous la forme d'un dualisme entre le *πνεῦμα* chaud et le *πνεῦμα* refroidi par le *ὑδωρ* froid (ligne 20) venait facilement à l'esprit, peut-être dans une tentative de trouver le bon mot pour donner un sens à « psychique ». Pour Origène, le mot *ψυχή* viendrait d'un refroidissement (*ἀνάψυξις, καταψύξις*) du *πνεῦμα*, cf. TERTULLIEN, *De anima*, 25, 2.6; 27, 5, p. 321; 329-330; 351 (Waszink); PHILON, *De somn.*, I, 31; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 186, note 1; 187, note 1 (ces textes sont cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 15). L'idée d'eau, pour exprimer la région inférieure, se rencontre aussi dans le *Poimandrès* et l'ophitisme, cf. R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 204-205; H. LEISEGANG, *l.c.*, p. 148-149, cite HOMÈRE, *Od.*, V, 184 s. L'idée de chaleur et de froid, comme caractéristiques des deux mondes opposés, se rencontre également dans d'autres écrits gnostiques comme la *Sophia Jesu Christi*, fol. 120, 4 (Till) et la *Pistis Sophia*, c. 102, 106, 126, 127; p. 166, 37; 167, 8.25; 175, 25; 207, 16; 209, 31.34 (Schmidt-Till).

Il en est de même de la ligne 21 : dans le langage gnostique, la région inférieure n'est pas solide (cf. PLATON, *Timée*, 30a), à l'encontre des sphères supérieures et pneumatiques qui sont *στεραίαι*. La *ὑλη*, selon les Valentiniens, est une matière fluide, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 5, 5; I, 49, 5-6 (Harvey). Et ceux qui la voient (ligne 23), c'est-à-dire les pneumatiques, savent que c'est une terre qui se détruira ou se dissoudra bientôt (ligne 24), après que le *pneuma* qui y était perdu se sera reconnu et retrouvé. Encore une fois, l'auteur ne semble intéressé qu'au sort de l'Esprit et à la destruction de la matière, qui de fait est inexistante.

Comme le signale H.-Ch. Puech (dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 15, où est, d'ailleurs, proposée une interprétation différente), E. SEGELBERG voit ici dans l'eau une allusion à la supériorité de l'onction sur le baptême, cf. *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon*, dans *OS*, t. 8 (1959), p. 3-42.

(25-27) Si un souffle, qui est ici mythisé, attire l'odeur, cette dernière se réchauffe. Notre traduction cadre mieux avec tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant que le « souffle qui se ramasse » des traductions de H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, et de W.-C. TILL, dans *Or*, p. 179. La dernière lettre de la ligne 26 étant un *ι*, cette ligne ainsi que la suivante

signifient que les odeurs se sont refroidies à cause de la séparation. Le *μερισμός* est un terme technique qui signifie dans le valentinisme la séparation des pneumatiques du monde matériel (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 3, 5; I, 29, 7 [Harvey]) ou encore du nombre, coupé du Plérôme (séparation de l'*Enthymesis* de Sagesse), cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 7; I, 141, 10 (Harvey); *Ext. Théod.*, XXXVI, 2; *SC* 23, 138, 10-14 (Sagnard).

(28-34) C'est pourquoi est venue la *πίστις* (?). Il ne peut s'agir ici de Dieu, comme le pense H.-M. SCHENKE, *sup. loc.* Il faut voir l'extrémité d'un *α* à la ligne 28. Ce qui peut donner *ΝΑΖΤΕ* : *πίστις*, mais non *ΝΟΥΤΕ*. D'ailleurs, *θεός* serait surprenant dans un ouvrage où il n'apparaît pour ainsi dire pas (uniquement à la p. 37, 33), d'autant que dans le contexte la foi est immédiatement suivie de l'amour (ligne 31) et de l'espérance (p. 35, ligne 3). Faudrait-il voir ici un parallèle ou une source de *Pistis Sophia*? Quoiqu'il en soit, la *πίστις* (?) est donc venue, elle a détruit la séparation, équivalent du *ὑστέρημα*, et elle a apporté le chaud Plérôme de l'amour. L'*ἀγάπη* ne semble être employée que comme un symbole ou une cause de chaleur et d'unité, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 115 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 232; la plénitude du *ἱερὸς γάμος* est le thème central de cet *Évangile* gnostique, cf. H.-G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippus-evangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn, 1969, p. 191-219. *Pistis* (?) a ainsi apporté le chaud Plérôme d'amour, pour que le froid (du *ὑστέρημα*) ne revienne plus (ligne 32), mais que soit parfaite l'unité de la Pensée (lignes 33-34). C'est toujours la même *ΤΑΚΤΟ* (*μετάνοια*) qui est au terme de cette rédemption gnostique, qui demeure ainsi une récollection, un rassemblement et une concentration, cf. A. ORBE, *l.c.*, p. 34 ss.

(34-37) Telle est la parole de la Bonne Nouvelle. Elle consiste dans la découverte de la nature pneumatique dont chaque gnostique est porteur. L'original grec devait avoir *εὐρεσις*, parce que le traducteur copte a mis *ΘΙΝΕ* au féminin, alors qu'il est masculin.

P. 35

(1-2) La gnose demeure avant tout une doctrine de salut. C'est ce qui rapproche hermétisme, gnose et christianisme. A ce sujet, les traités I (*Poimandrès*), IV, VII, XII et XIII du *Corpus Hermeticum*

sont caractéristiques : les traités I et XIII surtout, qui ne transmettent pas simplement un enseignement, mais une expérience de divinisation. L'expression « qui vient d'en haut » fait allusion chez Valentin à l'origine de la semence pneumatique : *σπέρμα ... τῆς ἀνωθεν οὐσίας*, cf. *Fr.* 1, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, VIII, 36, 2-4; *GCS* 15, 132, 6-16 (Stählin). Et le dualisme qui est toujours à l'arrière-plan est celui des régions supérieures du *πνεῦμα* et des régions inférieures de la *ὑλη*.

(3) L'espérance, *ἐλπίς*, ne désigne pas ici un Éon, mais une attente. Et cette attente n'est pas celle d'un événement eschatologique, mais d'une présence ou d'une illumination gnostique. Elle est d'ailleurs dans le langage mystérique un des quatre grands éléments qui constituent la vie supérieure de l'esprit, les trois autres étant la *πίστις*, l'*ἀλήθεια* et l'*ἔρως* (*ἀγάπη*), cf. PORPHYRE, *Ad Marc.*, XXIV, p. 289, 19-23 (Nauck) : *πιστεῦσαι γὰρ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἐν μάλισια σπουδάσαι τ' ἀληθῆ γινώσκειν περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου.*

(4-5) Ce vers quoi les spirituels tendent, ce qui est leur forme première, c'est la Lumière. C'est encore la loi de l'exemplarisme inversé qui joue : les spirituels sont le reflet des choses d'en haut, cf. p. 31, 2 ; sur *ὁμοίωμα*, *ὁμοίωσις*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 7, 2 ; I, 62, 7 (Harvey). Il y a là une influence du *Timée*. Cette lumière où il n'y a pas d'ombre et qui désigne la sphère pneumatique, revient fréquemment dans l'*Apocryphon de Jean* (cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, s.v. *ΟΥΘ(Ε)ΙΝ*, p. 314 ; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, p. 272) et dans les autres documents gnostiques, cf. C. SCHMIDT, W.-C. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v. *Lichtreich*, p. 411. On la retrouve également dans le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1 (I, 32, 1 Harvey) ; II, 8, 2 (I, 270, 12-271, 3) ; II, 17, 5 (I, 309, 2) ; II, 19, 4 (I, 318, 17 s.). L'union de *φῶς* et de *σκιά* semble cependant plus particulière au valentinisme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 4, 1 ; I, 31, 12-32, 3 [Harvey]) et aux systèmes postérieurs à celui de l'*Apocryphon de Jean*, cf. *Sophia Jesu Christi*, fol. 115, 11 ; 116, 4 (Till). Notre texte se situerait donc après l'*Apocryphon de Jean*. Compte tenu des autres indices déjà apportés, on pourrait le dater, par exemple, des débuts du valentinisme.

(6-14) L'auteur semble vouloir prévenir ses auditeurs d'une fausse compréhension des choses, cf. H.-M. SCHENKE, *sup. loc.* Si donc le Plérôme vient au moment décisif où les odeurs sont réchauffées, on ne peut pas dire que la présence du *ὕστερημα* provienne de l'infinité du Père. Ce dernier, au contraire, sauve le spirituel et remplit le *ὕστερημα*, bien que cette façon d'apporter le salut, grâce à une lumière-odeur qui rachète la substance pneumatique, soit surprenante pour tous ... Mais, au fait, s'agit-il tellement d'une fausse compréhension de la part des auditeurs ? N'est-ce pas plutôt l'auteur lui-même qui est mal à l'aise devant l'éternel dilemme où se débattent les grandes doctrines grecques de salut, comme l'hermétisme et la gnose, face au problème que leur pose la rédemption chrétienne ? Il aimerait concilier deux conceptions de Dieu absolument irréconciliables selon les catégories grecques : un Dieu transcendant, enveloppé de son ataraxie, qui sauve par amour ! Si le *ὕστερημα* est provoqué par l'éloignement de Dieu, c'est-à-dire par sa transcendance, on peut dire que c'est Dieu qui est la cause de l'erreur (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 17, 10 ; I, 311, 25-26 [Harvey] : *magnitudinem enim et virtutem patris causas esse ignorantiae dicitis*), mais, s'il sauve, il faut, ou bien lui faire perdre sa transcendance, ou bien faire intervenir des intermédiaires mystérieux, parcelles de divinité subtiles, qui peuvent sauver, à la condition que l'on se reconnaisse d'abord en elles. La difficulté était réelle pour un Grec. Et c'est là aussi la difficulté du gnosticisme qui essaie tout à la fois de sauvegarder la transcendance divine demeurant dans son silence et n'agissant que par des intermédiaires, le mal étant au fond causé par l'éloignement de la créature de ce Dieu transcendant, et l'amour de ce même Dieu procurant un salut qui n'est possible que si l'on se reconnaît dans cette lumière émanée du Père et, somme toute, immanente à nous-mêmes. C'est dire qu'il faut se sauver soi-même et qu'en définitive, on est abandonné à son propre sort. On est loin de la merveilleuse synthèse d'un Dieu incarné !

(13-14) Selon les Valentiniens, sont *ἄφθαρται* le Premier Principe (cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 29, 2 ; *GCS* 26, 155, 22-25 [Wendland] ; *Lettre à Flora*, 7, 8 ; *SC* 24bis, 70, 21-72, 4 [Quispel]), la Sophia (cf. IRÉNÉE, *Ad. Haer.*, I, 21, 5 ; I, 187, 11 [Harvey]) et la nature des pneumatiques eux-mêmes, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 37, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 39, XIII, 51 ; *GCS* 10, 280, 2 (Preuschen). Le monde supérieur est aussi incorruptible selon l'*Apocryphon de Jean*, fol. 20, 16 (Till) ; 24, 9 ; 26, 6 ; 44, 9 ; 66, 7 ; C II, fol. (1, 28 ; 4, 10.11) ; 13, 1.2 ;

26, 2-3.30 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. (5,5); C IV, fol. 6, 9.11; (20, 14.15-16); 40, 15; 41, 18-19. L'expression est vague à dessein. L'auteur veut souligner l'immanence du divin à toutes les âmes pneumatiques.

(15) Ce salut que mentionnent les lignes précédentes ne s'explique au fond que par un morcellement du divin : la profondeur, qui est un attribut essentiel de Dieu, s'est multipliée. En somme, chaque spirituel reconnaît en lui-même une parcelle de divinité. L'expression grecque correspondant au verbe copte $\alpha\psi\epsilon\epsilon\iota$ doit être $\pi\lambda\eta\theta\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Sur l'emploi de ce verbe avec $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\gamma\eta$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, cf. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome, Fribourg-en-Brigau, Vienne, 1959, p. 131 et note 7.

(16-18) Dès que le Père se multiplie, l'erreur est, par le fait même, détruite, parce qu'il n'y a pas chez lui d'erreur ni d'idée d'erreur. Ainsi on sauve la transcendance du Père, dont l'éloignement causait l'erreur, et l'erreur est maintenant détruite non pas par lui, puisqu'il est transcendant, mais par les émanations d'odeur pneumatique dans lesquelles la parcelle de divinité qui est au fond de chaque pneumatique se reconnaît. En réalité, l'illusion, c'est de croire à la matière et à la chute dans la matière; il n'y a de réel que le pneumatique.

(18-22) H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit : « Une chose qui fait chanceler; c'est une chose qui se repose pour se dresser lors de la découverte de celui qui est venu vers celui qui veut se convertir. » De son côté, W.-C. TILL, dans *Or*, p. 180, traduit : « C'est une chose faible (?), une chose qui se repose, qui se dresse, quand elle trouve celui qui est venu vers celui qui veut se convertir. » La traduction de M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *sup. loc.*, est la suivante : « C'est une chose chancelante, une chose qui se redresse facilement... ». La rétroversion grecque suivante justifie notre traduction : $\text{Μυστήριον}(\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu)\ \pi\acute{\tau}\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\eta}\nu$, $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \delta\ \pi\acute{\alpha}\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\omicron}\rho\theta\omicron\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\upsilon\acute{\rho}\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\theta\omicron\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\phi\acute{\eta}\nu\alpha\iota$.

(22-23) Cette conversion, — le terme est fréquent dans le valentinisme —, s'appelle une $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, voulant signifier le retour aux sphères supérieures (cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 36, 10.12 [Till]; 45, 13; 46, 13.16; 70, 15; aussi M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v. $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ et $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, p. 286) ou,

plus exactement, comme ici, le retour sur soi-même. Là-dessus, H.-CH. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 61ème année, (1960-1961), p. 180 et 189, et dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 17. Originellement, cette conversion, c'est la libération de la sensibilité qui élève l'âme à un contact avec Dieu, cf. PHILON, *De praem. et poen.*, 15 s.; *De mut. nom.*, 124; *Deus imm.*, 8 s.; *Quis rer. div. her.*, 6 s.; *De spec. leg.*, I, 201. Ce sens relève d'un vocabulaire qui n'a rien à voir avec la doctrine morale de la Bible (שוב et תשובה) ne sont rendus dans les LXX ni par μετανοεῖν ni par μετάνοια), mais qui est le vocabulaire de la philosophie et de la mystique helléniques, cf. J. BEHM, *art. μετάνοια*, dans *ThWNT* (Jittel), IV, 985-1004.

(24-25) C'est parce que le pneumatique s'est reconnu, que l'incorruptibilité s'est insufflée en lui. Il s'agit de la reconnaissance du souffle divin par le πνεῦμα résidant dans le pneumatique. On ne saurait parler ici d'une véritable conscience morale, il ne s'agit toujours que de conscience psychologique.

Ce souffle accompagne le pécheur errant, comme il est dit aussi dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 70, 2-3 (Till); C II, fol. 27, 16-19 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 35, 24-36, 3; C IV, fol. 42, 19-20.

(26-29) C'est une des rares fois où il est fait mention de péché dans notre opuscule. Submergé dans un contexte de mystique hellénistique, le « péché » y a perdu son sens moral. Le ἀμαρτάνειν de la mystique hellénistique, c'est la fatalité, la εἰμαρμένη, où la volonté de l'homme n'est pas mise en jeu, mais où elle est l'enjeu de ces deux forces métaphysiques opposées, la γνώσις et l'ἄγνοια. C'est le sens de « péché » qu'on rencontre dans le *Corpus Hermeticum* et les religions à mystères : le destin y a remplacé la responsabilité, cf. G. STÄHLIN, W. GRUNDMANN, *art. ἀμαρτάνω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 299-305. Le souffle divin doit donc reconduire le πνεῦμα errant jusqu'au Plérôme qui est le lieu de l'ἀνάπαυσις, le vrai repos des Éons, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6; I, 22, 10 (Harvey).

Ce pardon du péché par la Lumière (lignes 27-28) revient très souvent dans les textes valentiniens et gnostiques, cf. C. SCHMIDT, W.-C. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v. *Sündenvergebung*, p. 419. Il n'apparaît pas toutefois dans l'*Apocryphon de Jean*. Il signifie que les pneumatiques qui se sont redécouverts se forment tous ensemble dans le Logos du Plérôme, le Logos supérieur. Les pneumatiques, fils du pneuma saint, qui est le restaurateur du Plérôme, sont les fils du Logos,

qui les illumine et les forme et qui est leur perfection ultime, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 2, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, I, 4, II, 21; *GCS* 10, 77, 22-30 (Preuschen).

(30-31) H.-Ch. Puech, dans M. MALININE, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 17, a retrouvé dans ces lignes un *agraphon* conservé dans le *Diatessaron*, cf. EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant*, XVII, 1; *CSCO* 145, 175, 20-21 (Leloir) : *Sed ubi dolores sunt, ait, ibi festinat medicus*; A. RESCH, *Agrapha*¹ (*TU* V, 4), Leipzig, 1889, p. 443 (Apocryphon 76).

(30-36) On a ici l'image très valentinienne de la maladie. Elle désigne l'état premier de la substance pneumatique déchue du Plérôme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, s.v. *ἀσθενής*, p. 633. Le médecin, — thème très répandu dans l'hellénisme, — est le *πνεῦμα* accouru vers le Christ, cf. p. 30, 16-23. Ce dernier est plus ou moins une projection mythique du « moi » ou du *νοῦς* emprisonné dans la *ὑλη*.

La « volonté » de la ligne 32 est un terme technique de la gnose ; elle est une source de nourriture, de repos et de force, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 31, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 34, XIII, 38; *GCS* 10, 263, 18-19 (Preuschen).

(33) Le malade ne se cache pas, parce que le médecin possède ce dont il a besoin. Ainsi en est-il du Plérôme qui, n'ayant pas de déficience, a rempli le *ὑστέρημα*.

(37) Le Plérôme comble la Déficience, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90, 1; *GCS* 15, 287, 26 (Stählin).

P. 36

(1-3) Le Père a donc comblé celui qui était déficient et lui a permis de recevoir la grâce. Cette perfection apportée par le Plérôme est une doctrine d'origine platonicienne (cf. *Timée*, 92c), et la grâce est un emprunt du gnosticisme au christianisme, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 25, 21-22 (Till); C II, fol. 4, 8 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 6, 12; C IV, fol. 6, 6-7; C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v. *Gnade*, p. 406. C'est surtout dans le valentinisme que l'on retrouve ces thèmes réunis ensemble. Selon VALENTIN, *Fr.* 4b (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90, 1; *GCS* 15, 287, 26

[Stählin]), le Plérôme, qui est le Nom ou le Sauveur, comble la déficience de ce monde inférieur, atone, affaibli : ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει. Pour IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 2; I, 117, 7 (Harvey), la grâce remplit l'homme intérieur : ἄρρητος χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

(3-5) Lorsque le spirituel n'avait pas encore la grâce, il existait chez lui une diminution, une *deminoratio*, ce qui est synonyme de ὑστέρημα, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 19, 8 (I, 321, 12 Harvey); II, 31, 1 (I, 369, 25).

(9) Nous traduisons ΤCABK̄ par « diminué » (πτωχός), cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 180. ΤCΒΚΚ correspond à ὑστέρημα, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 18.

(9-13) La grâce s'est manifestée comme Plérôme et comme découverte de la lumière de la Vérité. Tous ces termes sont familiers à notre auteur. Ils sont tout autant hellénistiques que gnostiques et se retrouvent tous dans le valentinisme. Cette lumière de la Vérité qui éclaire le nouvel élu a de nombreux parallèles dans la littérature hermétique, cf. *C.H.*, I, 17 : ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς (physique) καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχὴν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν; X, 6 : la beauté du bien περιλάμψαν δὲ [πάντα] τὸν νοῦν [καὶ] τὴν ὄλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκε διὰ τοῦ σώματος καὶ ὄλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. Dans le *C.H.* comme dans notre Évangile, la lumière est la substance physique de Dieu et du salut. On rencontre une même pensée dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 20, 21 (Till); 38, 1; 39, 3; 42, 7; 54, 5, cf. M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v. ΟΥΟΕΙΝ, p. 272-273. La lumière est la matière de l'autre monde qui inonde l'initié et lui concède une puissance divine. Lumière, Vie et Science ne signifient qu'une seule et même chose.

(13) « Immuable » (ἀμετάτρεπτος) est un attribut divin négatif qui s'apparente surtout à la lumière incommensurable de l'*Apocryphon de Jean*, fol. 24, 7 (Till); 25, 22; C II, fol. (3, 10.17); 4, 2 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 6, 5; C IV, fol. 4, 19-20; 5, 26. Si la lumière est ainsi capable d'illuminer l'initié, de l'attirer hors du corps et de le conduire au Plérôme du salut pneumatique, c'est parce qu'elle est immuable. L'ataraxie divine devient source de salut.

(14) C'est la seule fois dans tout notre opuscule, avec la p. 18, 16, que le nom du Christ est mentionné. On ne parle ailleurs que du Logos. Il se pourrait fort bien que le Christ ne soit ici que le mythe symbolisant la vie pléromatique supérieure, comme c'est le cas dans l'*Apocryphon de Jean* qui est un remaniement chrétien, cf. fol. 30, 17 (Till): 31, 9.17; 32, 9.20; 34, 12; 35, 8; 45, 6; 58, 2.15; 64, 14; 66, 13; 67, 19; 68, 14; 69, 14; 70, 9; 71, 3. Ce nom de Christ apparaît peut-être aussi parce qu'on va maintenant parler de l'onction, du $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$, exactement, encore une fois, comme dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 30, 17 (Till); C II, fol. 6, 25-26 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 10, 2-4; cf. A. ORBE, *La unción del Verbo (Estudios Valentinianos, III = Analecta Gregoriana, 113)*, Rome, 1961, p. 99-103.

(14-17) L'auteur fait vraisemblablement allusion aux cérémonies rituelles gnostiques, durant lesquelles les pneumatiques manifestaient leur « don des langues » (I *Cor.*, 15) et où l'on procédait à l'onction de nouveaux « parfaits » avec le chrême. Irénée évoque pour nous le souvenir de ces cérémonies où le chrême figure la bonne odeur de l'Esprit, répandu sur toutes choses et opérant la rédemption dans l'âme pneumatique, cf. *Adv. Haer.*, I, 21, 3,4; I, 185, 6-187, 11 (Harvey); *Évangile selon Philippe*, sent. 66, 67, 68, 75, 76 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 25-29, 184-187, 194-196.

Le terme de « parfait » ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$), employé à la ligne 20 pour désigner celui qui est consacré par l'onction, est tout à fait à sa place ici, puisqu'il est le terme technique des religions à mystères, cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*³, Leipzig-Berlin, 1927, p. 338-340.

Les textes néotestamentaires que peut rappeler l'onction pneumatique sont les suivants : *Act.*, 10, 38; II *Cor.*, 1, 21 et surtout I *Jn.*, 2,20-27. Mais ce dont il s'agit dans ces textes canoniques, c'est substantiellement d'une union au Christ historique, et non à une vague $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$.

(17-20) Cette nouvelle vie, cette $\pi\alpha\lambda\upsilon\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), transmise par l'onction, est l'effet de la miséricorde divine, cf. *C.H.*, XIII, 3.7.8.10. A quelques exceptions près, le terme « miséricorde » appliqué à l'activité divine est inconnu de la littérature grecque classique. Il est d'origine chrétienne, tout aussi bien dans l'hermétisme que dans la gnose. Ce ne sont évidemment que les pneumatiques qui jouissent de cette vie nouvelle et de la miséricorde divine.

(21-34) Comme le pense E. SEGELBERG, dans *OS*, p. 13, il peut y avoir ici un jeu de mots entre *ἔλαιον* et *ἔλεος*.

L'auteur, pour illustrer la coupure profonde qui sépare les pneumatiques de ceux qui ne le sont pas, va reprendre une image que nous connaissons déjà, celle des vases (p. 25, 28-26, 15). Mais, pas plus qu'en ce dernier passage, il n'est intéressé maintenant au sort des psychiques. Seuls les pneumatiques et leurs contraires, les hyliques, retiennent son attention. Les vases pleins sont ceux qui sont oints. Cependant, quand l'huile se répand au dehors, le vase se vide (et non « fließt es aus », comme traduit W.-C. TILL, dans *Or*, p. 181), et ce dont le vase manque alors, c'est de l'huile qu'est l'Esprit. A ce moment, l'esprit, qui prend conscience de lui-même à l'intérieur du pneumatique, attire l'Esprit à lui par la puissance de celui qui est avec lui, c'est-à-dire le Père, la puissance signifiant ici la force céleste. Le vase parfait ne présente, au contraire, aucune brisure, aucune faille, par où puisse s'écouler l'onguent, et il ne peut en conséquence être vidé. Mais, lorsque le pneumatique déchu est déficient, c'est Dieu qui le remplit, lui qui est parfait. L'image du vase et du baume pourrait avoir été empruntée à Basilide, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 22, 14 et W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, p. 49, 31-50, 2.

Le « Père parfait » est une expression qui est inconnue dans les documents gnostiques avant le valentinisme, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 1-2 (Harvey).

L'image du sceau pourrait faire allusion à celui du baptême, cf. *Ext. Théod.*, LXXXIII; *SC* 23, 206, 10-208, 4 (Sagnard); F. SCHMIDTKE, *Zum Evangelium Veritatis*, 36, 17 ff., dans *TLZ*, t. 85 (1960), col. 713-714; H.-Ch. Puech, dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 18-19.

(35-39) Ces lignes expliquent l'origine des Éons. Le Père est non seulement juste, mais bon, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 25, 18-19 (Till); C II, fol. 4, 6-7 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 6, 10-11; C IV, fol. 6, 4-5. Il connaît ses semences, les Éons, qui sont des parcelles de lui-même qu'il a semées dans son Plérôme. Ces Éons, ou les pneumatiques qui en sont le reflet, existent du fait que Dieu les connaît et qu'ils le connaissent (cf. p. 19, 32-33) : si le Père connaît le pneumatique ou l'Éon, ceux-ci, par le fait même, se reconnaissent et le connaissent; ils sont intelligibles, ils existent. Cette loi d'immanence est exprimée par PLOTIN, *Enn.*, V, 5, 8; *Évangile selon Thomas*, log. 3, 22; pl. 80, 19-81, 5; 85, 20-35 (Guillaumont). « Faire que les deux soient un » ou « faire

l'extérieur comme l'intérieur», ainsi qu'il est dit en ce logion 22 de l'*Évangile selon Thomas*, ou « faire de la gauche la droite », ce que nous retrouvons exprimé dans la parabole de la brebis perdue de notre opuscule et dans les savantes spéculations de notre auteur sur le comput digital (p. 32), tout cela nous laisse entendre que les premiers siècles de notre ère, soumis aux lois fatales de l'astrologie, ont cherché un renversement complet des valeurs et des orientations de tout notre univers, dans le but de se libérer de la fatalité, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 69, 96 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 188-189, 214-215.

(36) Les Éons sont appelés des semences. C'est là une vieille terminologie datant des cosmogonies anciennes dont les systèmes gnostiques demeurent tributaires dans leurs tentatives de syncrétisme, pour exprimer l'origine céleste de l'âme pneumatique, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 36, 3 (Till); 57, 5; 62, 7; 64, 5; 71, 10; 74, 4; 75, 13; 76, 4; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v. σπέρμα, p. 288; VALENTIN, *Fr.* 1, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, VIII, 36, 2-4; *GCS* 15, 132, 6-16 (Stählin); IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 3; I, 62, 100 (Harvey); 15, 3; I, 150, 9.11; E. SEGELBERG, dans *OS*, p. 39-40. D'autres textes sont cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, *l.c.*, p. 20-21.

(38) Le paradis est la sphère céleste, le lieu de l'*ἀνάπαυσις*, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 55, 20 (Till); 62, 1; C II, fol. 21, 18.25-26 (Krause-Pahor Labib); 24, 7; C III, fol. 27, 6; 31, 5; C IV, fol. 33, 3. (13); 37, 15-16. Le Plérôme valentinien (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 15, 2; II, 81, 9 [Harvey]) est le *locus refrigerii*, ce qui ne se trouve que dans le valentinisme et dans les documents gnostiques tardifs qui parlent d'un Royaume de repos et de silence.

(38-39) Pour K. GROBEL, *l.c.*, p. 173, ces lignes seraient des interpolations rédactionnelles.

P. 37

(1) Dans toute cette page, l'auteur reprend les doctrines qui nous sont connues. L'accomplissement final se réalise, quand les semences sont parfaites, que les Éons sont tous formés. Pareille perfection est un thème déjà exploité par l'*Apocryphon de Jean* (cf. W.-C. TILL, *Die*

gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, Index, s.v. $\chi\omega\kappa$, p. 319; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v., p. 279), mais c'est dans le valentinisme que l'idée est le plus clairement exprimée : la plénitude, la perfection exige des semences qu'elles soient parfaites, et elles ne le sont qu'à la fin, cf. lignes 36 ss.; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 53, 2-5 (Harvey); aussi notre Introduction, p. 37. Ce perfectionnement est produit par la Pensée du Père. Cette pensée peut être comprise comme une disposition du Père, ou encore, comme une entité personnelle qui opère avec lui, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 8, 6 (Harvey). La seconde interprétation nous paraît meilleure, vu la proximité de la « Volonté » à la ligne 5 : les Ptoléméens adjoignent au Père deux Éons supérieurs dans son œuvre de la formation du monde spirituel : le $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ (Éon masculin) et l' $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$ (Éon féminin), cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 12, 1; I, 109, 7-8 (Harvey).

(2-3) Ces lignes font pendant à la ligne 1. La « réflexion » ($\acute{\epsilon}\nu\theta\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) signifie la même Pensée du Père. $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$ et $\acute{\epsilon}\nu\theta\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ne se rencontrent jamais ensemble. C'est l'une ou l'autre que les Valentiniens emploient pour désigner la compagne du Père, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 8, 6 (Harvey); *Ext. Théod.*, VII; *SC* 23, 66, 5-72, 4 (Sagnard). Les Éons sont les $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1; I, 127-132 [Harvey]), entendus au sens stoïcien (cf. K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, p. 179-183) et dont l'ensemble constitue le Grand Éon, le Père infini.

(4-7) Si les Éons sont ainsi les produits de l' $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$ et de l' $\acute{\epsilon}\nu\theta\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ divines, ils sont aussi ceux du $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$. Voilà pourquoi il nous a paru préférable dans notre première édition, p. 179, de sous-entendre dans le texte copte après $\omicron\gamma\epsilon\epsilon\iota$ un équivalent d' $\alpha\upsilon\tau\eta\grave{\eta}$. Le grec aurait eu : $\Pi\acute{\alpha}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\eta\grave{\eta} \theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$: chacune de ses paroles est l'œuvre de sa volonté unie à elle (à la réflexion). Faute de mieux, nous gardons maintenant le qualificatif français « unique » proposé par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis. sup. loc.* Mais, pas plus que les qualificatifs proposés par W.-C. TILL, dans *Or*, p. 278 : solide, unique, propre, il ne rend complètement l'idée que l'auteur veut laisser subsister du rôle joué par les différents co-principes divins. Il en serait alors de même, aux lignes 10-11, du Logos uni au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et à la $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$. Les *logoi* sont donc à la fois le produit de la pensée et de la volonté du Père (chez les

Barbélognostiques, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 29, 1; I, 221-223 [Harvey]; chez les Valentinieniens, cf. ID., *ibid.*, I, 12, 1; I, 109-110).

Cette mention de la Volonté divine n'est évidemment pas présente uniquement dans le valentinisme. On la rencontre, par exemple, dans les *Od. Sal.*, IX, 4 (II, 259 Harris); XXIII, 5 (II, 333). Mais elle n'y est jamais aussi intimement unie à celle de la Pensée, comme ici, et encore moins y est-elle mise en rapport avec celle des *logoi*. Comme dans le stoïcisme, ces *logoi* participent au Logos, c'est lui qui les manifeste, qui les amène à la forme, à l'illumination et à leur figuration propre, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 2, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, I, 4, II, 21; *GCS* 10, 77, 22-30 (Preuschen). Il y a dans cette notion de Logos un mélange de l'*εἶδος* platonicien et du *λόγος σπερματικός* de Zénon, cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, p. 11-12, 37.

(7-18) Alors que les Éons étaient dans la profondeur du Père, le Verbe les a manifestés, étant uni au *νοῦς* et à la *χάρις* silencieuse, l'*ἔννοια*, dans laquelle étaient les Éons, avant qu'il ne les manifestât. Il procéda le premier au moment fixé par la volonté du Père.

(7-8) Cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 37, 6-8; *GCS* 26, 167, 14-168, 4 (Wendland). Le texte est cité par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 58.

(8-10) Comme les semences spirituelles, les Éons étaient engloutis dans la profondeur du Père; il a fallu le Logos pour les éclairer et leur faire prendre conscience d'eux-mêmes et de leur origine divine, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 5; I, 21, 9-22, 1 (Harvey).

(10-18) Le Logos est immanent au *νοῦς* et à la *χάρις* silencieuse (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 8, 6-9, 1 [Harvey]; Lettre dogmatique valentienne, dans ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXI, 5, 4; *GCS* 25, 390, 10-391, 4 [Holl]) et émet ainsi les Éons, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 58. Il est d'abord émis par le *νοῦς*, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 13, 8; I, 285, 7 (Harvey). Si le *νοῦς*, Père de toute chose, contient tout *σπερματικῶς*, la génération (*γένεσις*), la formation (*μόρφωσις*) des Éons est le rôle dévolu au Logos, qui est l'Idée, le rapport harmonieux des choses. Ce qui est très hermétique, mais aussi platonicien, cf. *Rép.*, 534b. En lui et avec lui est émise « la substance entière des Éons », telle qu'elle provient de l'Intelligence, du *νοῦς*. La sub-

stance des Éons est, par conséquent, de l'intelligible, mais de l'intelligible à l'état pur, à l'état brut et indéterminé. Comme l'idée s'imprime sur la matière pour y faire resplendir une « forme » intelligible, ainsi le Logos donnera forme à la substance des Éons et fera exister chacun d'eux, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 76, 5-6 (Harvey). Il est comme le *νοῦς*, mais de manière plus immédiate, « Père de tous ceux qui viendront ensuite, principe de tout le Plérôme » (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 10, 2-4 [Harvey]), « cause de la formation et de la génération des Éons qui le suivent, » cf. ID., *ibid.*, I, 8, 5; I, 76, 5-6. Le *νοῦς* est cause éloignée, radicale. Le Logos est vraiment principe formateur, et son rôle est central. Il se rapproche du Logos philonien. Idée universelle qui contient toutes les autres, il est à la fois harmonie et forme, rapport et modèle. Il fait apparaître ce qui n'était contenu dans l'Intelligence qu'à l'état de germe. Et c'est par le *θέλημα*, dont lui, le Logos, exécute les desseins, que les Éons arrivent à l'être intelligible. *Θέλημα* semble bien être la force de la Pensée, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 12, 1; I, 110, 11-13 (Harvey).

Une semblable doctrine se retrouve chez les Barbélognostiques (cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 31, 13-18 [Till]; C II, fol. 7, 6-11 [Krause-Pahor Labib]; C III, fol. 12, 16-13, 3; C IV, fol. 10, 26-29), mais elle n'y est pas aussi clairement exposée comme dans le valentinisme. A ce *νοῦς* qui prononce le Verbe, faisant un avec la Grâce silencieuse, on pourrait comparer le Verbe de certains textes d'IGNACE D'ANTIOCHE, où il est dit qu'il procède du Silence, cf. *Magnés.*, VIII, 2; *Éphés.*, XIX, 1 (textes cités par R.-McL. WILSON, *The Gnostic Problem*, p. 143, note 122).

(19 ss.) Jusqu'à la p. 38, 6, l'auteur va concentrer sa pensée sur cette volonté du Père.

(19-21) La Volonté du Père est son repos, cf. HÉRACLÉON, *Fr.* 31, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, IV, 34, XIII, 38; *GCS* 10, 263, 18-19 (Preuschen).

(21) « Se complaire » (*ἀρέσκειν*) est un terme très fréquent dans l'hellénisme, cf. W. FOERSTER, *art.* *ἀρέσκω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 455-456.

(21-25) C'est un rappel de *Matth.*, 10, 29 dont la majorité des leçons est la suivante : *ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν*. Mais selon IRÉNÉE (cf. *Adv.*

Haer., II, 26, 2; I, 346, 13 [Harvey] : *sine Patris vestri voluntate*), et selon les citations de Tertullien, Cyprien et plusieurs vieux mss latins, on lisait au II^{ème} siècle : « sans la volonté du Père », cf. C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graecum*, Leipzig, 1869, I, p. 52. Il y a aussi dans ces lignes une allusion à *Jn*, 1, 3, cf. W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 120-121.

(24-26) Le Père est ἀκατάληπτος et ἀνεξιχνίαστος, cf. *Rom.*, 11, 33; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 (I, 15, 6 Harvey); I, 15, 5 (I, 154, 2); II, 18, 1 (I, 313, 15). Sa volonté est sa trace ; elle est ἕχθος du Père *investigabilis*. Ces textes sont indiqués dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 58.

(25-29) Personne ne peut connaître ni épier le Père pour le saisir, c'est-à-dire que les semences pneumatiques, dont il est toujours question, ne peuvent connaître le Père, à moins que la Volonté n'émette le Logos, qui, lui, le leur révélerâ.

(29-34) Notre traduction est basée sur les remarques de W.-C. TILL, dans *Or*, p. 279.

(33) C'est la seule fois dans tout notre opuscule que nous avons θεός. Celui-ci désigne ordinairement dans les documents gnostiques le Père du Tout. Désigne-t-il ici un dieu inférieur ? Nous aurions alors la gradation ascendante suivante : le dieu inférieur, la Volonté, le Père.

(34-35) Le Logos est le commencement et la formation de tout le Plérôme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1; I, 10, 2-4 [Harvey]) ou encore le Principe (Fils, Monogène, Dieu) par lequel le Père a émis toutes choses en germe, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 76, 5-6 (Harvey). Notre auteur se rapprocherait ici du valentinisme ptoléméen.

(36-37) La doctrine ressemble à celle de *C.H.*, XIII, 14 ss. Parce qu'il est au-dessus de la εἰμαρμένη, le spirituel peut faire ce qu'il veut, ποιεῖν ὅπερ βούλεται (cf. *C.H.*, XII, 8), mais il doit, d'autre part, porter attention à ses frères, cf. p. 43, 2 ss. ; c'est en cela que résident ses obligations et c'est sur cela que le Père l'interrogera, cf. H. BRAUN, *art. ποιέω*, dans *ThWNT* (Kittel), VI, 456-483.

(37-38) Comme nous le disions au début du commentaire de cette page, la doctrine de l'accomplissement final qui arrive, lorsque les

spirituels sont rendus parfaits, se rapproche de l'eschatologie valentinienne, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 1; I, 53, 2-5 (Harvey); ÉPIPHANE, *Pan.*, XXXI, 20, 5; *GCS* 25, 417, 2-4 (Holl). Cette révélation de mystère caché pousse des racines profondes dans le mysticisme hellénistique. Des qualificatifs comme « caché », « invisible » constituent autant d'attributs divins négatifs dans l'*Évangile de Vérité*, cf. p. 17, 6-9. 21-27; 18, 11-35: 24, 9-20; 37, 37-38; 38, 16-21; 39, 3-6; 40, 16-22. Ces attributs négatifs de Dieu se rencontrent à la même époque soit chez Philon, soit dans la littérature hermétique, soit dans les manuels scolaires ou soit encore dans les papyrus magiques, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Index, p. 303-304.

La fin de la ligne 38 : « Et celui-ci est le Père » constituerait pour K. GROBEL, *l.c.*, p. 179, une interpolation.

P. 38

Le long passage christologique qui va de la p. 38, 6 à la p. 40, 29 est consacré à la préexistence du Christ, cf. S. ARAI, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, p. 62-73.

(1) L'*ἀρχή*, « Principe », désigne ici comme dans le valentinisme ptoléméen l'Éon du même nom, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5; I, 77, 4-5 (Harvey). Cet Éon s'appelle Fils, Monogène, Dieu; c'est par lui que le Père a émis toute chose en germe et c'est de lui que procède le Logos.

(2-4) Le retour des Éons à Dieu est un vieux thème qui remonte aux Présocratiques, cf. Introduction, p. 20-21, note 5; exprimé sous la forme d'une récollection de particules divines, il est une théorie répandue à l'époque, cf. PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, XLIII, p. 367E, 25-368C, 21 (Nachstädt). Mais le retour à Dieu de ces parcelles divines s'opérant lors d'une prise de conscience de leur « moi » est le bien propre de la gnose et n'appartient à nul autre.

(4) Contrairement à W.-C. TILL, dans *Or*, p. 280, nous pensons qu'il est mieux d'introduire dans cette ligne une proposition relative.

(5-6) Les Éons sont pour la gloire du Père (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 2; I, 10, 13 [Harvey]) et « pour la joie du Nom ». La « joie » est dans le valentinisme une disposition de la divinité et une propriété du Plérôme, cf. *Ext. Théod.*, LXV; *SC* 23, 188, 1-5 (Sagnard). A. ORBE,

La teología del Espíritu Santo, p. 446-447, note 12, ajoute l'*A Diognète*, 10, 3; IGNACE, *Magnés.*, VII, 2, et il cite H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, p. 78.

(7) Ce Nom est Fils de Dieu. Mais quelle est sa signification exacte ? Avant le valentinisme, il est déjà en usage, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 24, 4 (Till) ; 32, 19 ; C II, fol. 7. (28).29 (Krause-Pahor Labib) ; C III, fol. 11, 14 ; C IV, fol. 11, 23-24. Dans le valentinisme, il signifie le mystère du Plérôme ou le Plérôme lui-même, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1 ; I, 130, 1-131, 13 (Harvey) ; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 36, 2 ; GCS 25, 165, 21-166, 3 (Wendland). De plus, dans les divers écrits gnostiques de la fin du II^{ème} siècle, le Nom est toujours lié au Mystère, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, p. 12, 3 ; 13, 15.34 ; 24, 31 ; 25, 8 ; 26, 6 ; 43, 32 ; 50, 26. 34 ; 54, 11 ; 68, 29. C'est parce qu'il est ce Mystère qu'il est vraiment Fils du Père incompréhensible. Mais, comme le diront les lignes suivantes, il peut s'énoncer dans le Logos, lequel est la forme de l'Invisible, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1 ; I, 129, 5-9 (Harvey). Il est vraiment ce qu'il y a de plus élevé dans le Plérôme après le Père.

Toutes ces spéculations sur le Nom, vite rejetées par la Grande Église, sont communes à toutes les gnoses : ainsi dans la gnose ismaélite, cf. R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten (Arabische Handschrift Ambrosiana H 75) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., Dritte Folge, 28)*, aux mystères d'Osiris, cf. A.-E.-W. BUDGE, *The Book of the Dead*, Londres, 1928, p. 448-464 ou, encore, à l'occultisme oriental, cf. W. KINGSLAND, *The Gnosis or Ancient Wisdom in the Christian Scriptures*, Londres, 1956, p. 201 ; elles y côtoient des conceptions magiques et rappellent celles du judaïsme hétérodoxe.

Cette notion du Nom fut en effet en faveur tant dans le judaïsme hétérodoxe qu'orthodoxe, et sans cesse les Juifs eurent la tentation de prêter au Nom divin un pouvoir magique. Les méditations de notre auteur ne respirent qu'un vague déïsme et nous plongent dans un mystère indéchiffrable. Il essaie toujours de clarifier sa pensée, mais n'y réussit jamais, cf. J.-É. MÉNARD, *Les élucubrations de l'« Evangelium Veritatis » sur le « Nom »*, dans *SMR*, t. 5 (1962), p. 185-214.

(7-10) Il s'agit d'abord du Principe (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 8, 5 ; I, 77, 4-5 [Harvey]) que le Père engendre le premier et de qui le Verbe procède. Mais le Nom peut s'appliquer aussi au Logos lui-même.

(10-11) Ces lignes rappellent *Lc*, 3, 22 et *Ps.*, 2, 7; *Jn*, 17, 12; *Act.*, 13, 33; *Phil.*, 2, 9; *Héb.*, 1, 5; 5, 5, cf. W.-C. VAN UNNIK, *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, p. 121.

(11-15) Le « Nom qui appartient au Père » est une allusion au Nom propre divin mentionné dans le judaïsme hétérodoxe, cf. G. QUISPÉL, *The Jung Codex and its Significance*, p. 37-78.

(16-21) Il est possible aux spirituels de voir le Logos (Jésus), mais ils ne peuvent voir le Nom, parce qu'il est invisible et incompréhensible comme le Père. Ce qui est encore une fois très valentinien, cf. VALENTIN, *Fr.* 5, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90; *GCS* 15, 287, 26-27 (Stählin). Selon les *Ext. Théod.*, XXVI, 1; *SC* 23, 110, 13-112, 2 (Sagnard), le Nom (τὸ ὄνομα), qui est le Fils monogène, est l'Invisible, l'ἀόρατον de Jésus. Les textes sont indiqués dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 58.

(20) L'auteur veut vraisemblablement souligner le caractère mystérieux de l'Invisible et il fait de celui-ci l'objet, non pas de la vue, qui était le sens de la connaissance parfaite et de la contemplation chez les Grecs, mais de l'ouïe, moins exacte que la vue, cf. HÉRACLITE, *Fr.* 101a; I, 173, 15-16 (Diels).

(20-21) Dans le valentinisme, le Nom remplit la Déficience (cf. VALENTIN, *Fr.* 4b, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 89, 6-90, 4; *GCS* 15, 287, 22-288, 9 [Stählin]), et c'est par lui que sont formés les Éons, cf. *Ext. Théod.*, XXXI, 3-4; *SC* 23, 126, 8-128, 4 (Sagnard).

(22) Cette ineffabilité du Nom peut être due à une origine juive. Ce Nom est ἀωνόμαστον, mais il s'énonce dans le Logos.

(23-24) Ces lignes pourraient rappeler VALENTIN, *Fr.* 2 (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, XX, 114, 3; *GCS* 15, 175, 1-2 [Stählin]) : εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἢ διὰ τοῦ νιοῦ φανέρωσις, cité dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 58. Reporté ainsi dans les hauteurs les plus élevées de la transcendance et de l'ineffabilité divines, le Nom est évidemment très grand.

(25-32) On peut conserver à la ligne 25 le *perfectum* I du verbe « pouvoir », tout aussi bon que le futur suggéré par W.-C. TILL, dans *Or*, p.

280. Qui a pu prononcer le Nom si ce n'est le Père, dont c'est le Nom propre, ou encore les pneumatiques, formés par le Nom, dont ils sont les fils ? Il est dit des Valentiniens qu'eux aussi possèdent le Nom, cf. *Ext. Théod.*, XXII, 4 ; *SC* 23, 102, 1-5 (Sagnard).

Si les fils du Nom (les spirituels) se reposent en lui, c'est parce qu'il a rempli leur déficience et que c'est par lui qu'est honoré le Plérôme, que c'est grâce à lui et en lui que les Éons se reposent, cf. VALENTIN, *Fr.* 4b, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 89, 6-90, 4 ; *GCS* 15, 287, 22-288, 9 (Stählin). Cette réciprocité du repos de l'ὄνομα dans les ὀνόματα, et des ὀνόματα dans l'ὄνομα est à expliquer par la loi, déjà mentionnée, qui veut que le dedans soit le dehors, la gauche, la droite, etc. Ce qui signifie que les pneumatiques, se reconnaissant eux-mêmes dans le Nom, jouissent du repos de se retrouver avec lui dans le Plérôme spirituel. L'entrée du Plérôme est favorisée chez les Valentiniens par l'ἀπολύτρωσις, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 68 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 187. Un texte d'IRÉNÉE (cf. *Adv. Haer.*, I, 21, 3 ; I, 185, 10-11 [Harvey]), qui décrit vraisemblablement une onction liturgique gnostique, renferme cette phrase semblable aux lignes 31-32 : εἰρήνη πᾶσιν ἔφ' οὗς τὸ Ὄνομα τοῦτο ἐπαναπέπαιται, cf. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 59 ; A. ORBE, *l.c.*, p. 486 et note 55.

(32-38) C'est le Père inengendré qui a engendré le Nom. C'est au Plérôme qu'il faut identifier le Nom, cf. K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, p. 180-181. En effet, comme le Plérôme, le Nom appartient au Père, parce que toutes les choses qui sont autour de ce dernier lui appartiennent. Il est celui en qui les Éons se reposent, ce qui est dit du Plérôme dans le valentinisme. On lit aux lignes 1-2 de la p. 39 qu'il est ferme par son autorité, par sa puissance parfaite, ce qui est dit aussi du Plérôme dans le valentinisme, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Index, s.v. δύναμις, p. 637. Il est au-dessus des Éons (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 2 ; I, 132, 3 [Harvey]) et règne sur eux en Seigneur, puisqu'il est le κύριον ὄνομα. Les lignes 36-37 peuvent constituer une lointaine allusion à *Apoc.*, 14, 1 ; 20, 4.

Cette théologie du Nom, que l'auteur de l'*Évangile de Vérité* commence ici à nous exposer, est une des christologies les plus archaïques ; elle fut très tôt abandonnée. Sa présence dans notre opuscule témoigne cependant de l'importance qu'elle a eue dans la communauté judéo-chrétienne, cf. L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne*, dans

Recueil Lucien Cerfaux, Gembloux, 1954, II, p. 148-149 ; E. PETERSON, *Didachè*, cap. 9 et 10, dans *EphLit*, t. 58 (1944), p. 4-5, 11. L'exposé de notre auteur est certainement plus élaboré que la plupart des christologies de ce genre connues des communautés judéo-chrétiennes, et sa coloration gnostique est à peine visible, surtout si on le compare aux spéculations marcosiennes portant sur le même sujet. Nous aurions peut-être affaire ici à une de ces élaborations de pensée judéo-chrétienne qui servirent ultérieurement de point de départ à des interprétations gnostiques. Certains logia de l'*Évangile selon Thomas*, par exemple, illustrent le procédé, cf. J.-É. MÉNARD, *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, p. 53-55.

Si le Nom, qui désigne ici l'essence divine, invisible et ineffable, reflète originellement la doctrine juive du caractère caché du Nom divin (cf. G. QUISPÉL, *The Jung Codex and its Significance*, p. 68-78), notre auteur sait la transformer en une théologie de l'incompréhensibilité divine. Cette transformation offre pour lui un très grand intérêt, puisqu'elle lui permet de revenir sur sa doctrine du Dieu inconnu.

Un dernier point intéressant à souligner est l'opposition qui est ici établie entre le Père invisible et le Fils visible. C'est un autre trait d'une théologie archaïque que l'on retrouve par exemple chez JUSTIN, *II Apol.*, VI, 1, p. 160 (Pautigny) : « On ne peut donner un nom au Père de l'univers. » C'est pour cette raison que toutes les théophanies de l'A. T. sont attribuées au Verbe chez Irénée. Notre texte reflète donc bien son temps et laisse entrevoir ses origines judéo-chrétiennes.

P. 39

L'auteur poursuit ses spéculations de la page précédente. Il établit une distinction bien nette entre les noms, au sens ordinaire du terme, qui sont des désignations inventées par les hommes, et le Nom, qui est une réalité cachée. Il fait aussi remarquer que le Père n'a pas de Nom à proprement parler : c'est le Fils qui est son Nom propre. Il précisera ce point à la p. 40, 4-29. Ce Nom, étant le nom propre du Père, est donc d'un tout autre ordre que tous les Éons. S'il exprime parfaitement le Père, il est, d'autre part, distinct du Père, qui est ineffable. De plus, du fait qu'il s'exprime, il devient une hypostase subsistante, cf. G. QUISPÉL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, dans *EvTheol*, t. 14 (1954), p. 484. Il apparaît enfin non comme un instrument de création, mais comme un médiateur de révélation. Ce point de vue est très caractéristique d'une pensée gnostique, qui demeure encore toute-

fois bien orthodoxe, puisqu'on retrouve des expressions semblables chez Justin et jusque dans le IV^{ème} Évangile.

Comme nous le disions précédemment, cette théologie du Nom repose dans notre opuscule sur une théologie judéo-chrétienne dont on retrouve, par exemple, des échos dans HERMAS, *Le Pasteur* (*Sim.*, VIII, 1, 1), 67, 1; (*Sim.*, VIII, 6, 4), 72, 4; *SC* 53, 260; 276 (Joly), dans la *I Cl.*, LVIII, 1; LX, 4, p. 64, 27-30; 66, 20-24 (Funk) et, aussi, dans le judaïsme talmudique de l'époque, cf. J. DANÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 199-226.

(2) « Autorité » (ἐντολή) n'a pas ici le sens néotestamentaire de « précepte », mais le sens hellénistique de « pouvoir ».

(4-6) Il est préférable de traduire avec W.-C. TILL, dans *Or*, p. 280 : « et ce ne sont pas des appellations qui sont son Nom », le deuxième ζΝ de la ligne 4 étant l'article indéterminé pluriel.

(7-16) Le sens de ces lignes nous paraît être le suivant : le Père en tant qu'inengendré n'a pas de Nom en soi (lignes 11-12.30-32), c'est le Fils à qui il a donné le Nom qui peut le décrire, parce qu'il le voit. Mais c'est aussi le rôle du Plérôme chez le Valentinien Marcus : le Plérôme existe précisément parce que les Éons sont incapables individuellement d'énoncer le Tout, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 1; I, 130, 1-131, 13 (Harvey).

(11-12) On pourrait rappeler ici l'οὐκ ὄν θεός de Basilide, cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 21, 1; *GCS* 26, 196, 19 (Wendland).

(15-20) A l'encontre de l'Inengendré qui n'a pas de nom, c'est l'engendré qui possède le Nom. C'est une reprise des lignes 7-10. Le seul mot d'importance qui soit changé est celui de « voir », que l'auteur a remplacé par « connaître ». Il pourrait s'agir d'un doublet. La ligne 17 rappelle *Apoc.*, 19, 12. L'αὐτογενής ou αὐτογέννητος est connu de l'*Apocryphon de Jean*, fol. 30, 6 (Till); 31, 18; 32, 5; 33, 2; 34, 15.18; 35, 3.17-18; 51, 9; C II, fol. 7, 11.16-17.19-20.23-24.33-34 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 9, 17; 10, 22-23; 11, 4.6-7.18; 12, 17-18; 13, 6; C IV, fol. 10, 28-29; 11, (7-8).11-12.17; (12, 6-7); 13, 5. Ἀγέννητος et γεννητός se rencontrent ailleurs, cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, p. 2, 2.4; 24, 38; 25, 1; 325, 39; 326, 6; 338, 23; 339, 14; 340, 14.37; 346, 20.

(21-22) On pourrait rapprocher de notre passage celui d'HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 36, 2; *GCS* 26, 166, 2-3 : ἐφύλαξα παρ' ἐμαντῶ ἐν ἀποκρύφῳ τὸ μυστήριον, comme le font M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 59. Ce Nom qui s'énonce dans le Fils est donc médiateur de révélation.

(24-26) Puisque le Père a donné son nom au Fils, le Nom du Père est dans le Fils, et le Nom du Père est le Fils. Ceci est d'importance pour le pneumatique, puisque, se retrouvant lui-même, il redécouvre le Plérôme dont il fait partie, et par le fait même comprend que le Père est incompréhensible.

(26-28) La miséricorde, qui est à l'origine du salut dans le christianisme, l'hermétisme et la gnose, ne peut former de pneumatiques que dans le Nom du Père, c'est-à-dire dans le Plérôme, dont chaque pneumatique doit se reconnaître partie constituante. La découverte dont il s'agit ici, c'est avant tout, comme nous le disions à la p. 17, 3, la découverte de Dieu ou, plus exactement, la découverte de soi-même en tant qu'appartenant au Plérôme divin.

(28 ss.) L'auteur ouvre maintenant une parenthèse pour expliquer qu'on ne peut vraiment nommer le Père, qu'on ne peut vraiment le connaître que par le Fils. Il formule sa pensée dans une question que quelqu'un adresse à un compagnon. Et cette pensée est que ce sont avant tout les enfants qui nous font connaître les parents, puisqu'ils ont reçu leur nom de ceux qui les ont engendrés.

P. 40

(4 ss.) L'auteur nous invite à revenir avec lui sur sa pensée. D'une part, le Nom est celui du Père, son Nom authentique, son Nom propre (lignes 5-9). Il est donc d'un autre ordre que tous les Éons (lignes 9-15). Il exprime parfaitement le Père (lignes 16-22). Mais, d'autre côté, il est distinct du Père, puisque celui-ci est ineffable. Et, dès lors qu'il s'exprime, il est en plus une hypostase subsistante et il devient en Jésus médiateur de révélation (lignes 23-33).

(8-9) ΝΧΛΕΙC ΝΡΕΝ est un jeu de mots équivalent à κύριον ὄνομα, p. 38, 36-38.

(10) Comme l'indiquent, en fournissant les références ici reproduites, M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 59, ἡ ἀπογοῦν peut traduire l'έν χρήσει d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 6, 4; I, 57, 2 (Harvey); il correspond aussi à καταχρηστικῶς, en opposition à κυρίως καὶ ἀληθῶς. On trouve l'expression chez TERTULLIEN, *Témoignage de l'âme*, 2; *CSEL* 20, 135, 12 (Reifferscheid-Wissowa).

(11-15) Cf. p. 27, 18-19. La meilleure comparaison entre le Fils et les Éons ne pouvait être que celle de l'ὄνομα et des ὀνόματα. C'est la distinction du « Plérôme » et des « plérômes » que l'on retrouve dans le valentinisme, cf. K. MÜLLER, *l.c.*, p. 180-181; *Évangile selon Philippe*, sent. 123 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 113, 241. Cette doctrine du Nom et des Noms est aussi exposée dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 24, 4 (Till); 32, 19; 40, 4. 19; 41, 2.7.16; 49, 7; C II, fol. 3, 15-17 (Krause-Pahor Labib); 7, 25-29; C III, fol. 11, 12-14; C IV, fol. 4, 24-28; 11, 23-12, 3. Tous ces exemplarismes ne veulent signifier qu'une chose : c'est du Tout que chaque parcelle de divinité tire son origine.

(16) Nous avons déjà vu que le Nom est ἀνωμόμαστον, p. 38, 22.

(17) Ἄρρητος est un attribut divin négatif très courant dans les manuels scolaires du II^e siècle, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 1, 70 et note 1, 76, 95, 97, 98, 113, 131. Dans le valentinisme, et plus particulièrement dans la théologie de Marcus, le Nom de Jésus est ἄρρητον, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 1.5; I, 145, 8; 154, 1 (Harvey).

(18-22) Il n'y avait que le Père qui pouvait énoncer son Nom, parce qu'il est le seul à le connaître, à le contempler.

(24-25) εἰ̅τ̅ῶ̅γα̅ῶ̅, « qu'il aime », peut se rapporter tout aussi bien au Nom qu'au Fils.

(26-29) Après que le Père eut donné le Nom au Fils, celui-ci est sorti de la Profondeur (Βάθος = Βυθός = Père, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, Index, *s.v.*, p. 634) et il a révélé ses secrets. Le Plérôme qui s'enveloppe du Sauveur, le Nom qui s'énonce dans le Sauveur, deviennent des médiateurs de révélation. Et la science qu'ils apportent est celle de l'absolue Bonté du Père (ἀκακος), et non plus de la simple justice divine. Cette médiation est un grand thème gnostique.

(30 ss.) L'auteur va maintenant parler, jusqu'à la fin de la p. 41, de la mission de Jésus, du Sauveur qui porte en lui-même le Nom. Le Père l'a envoyé pour qu'il parlât. *Μαλεῖ* est le terme charismatique classique.

Le lieu signifie la divinité. Et le lieu de repos, dont est sorti le Fils-Sauveur, c'est le Plérôme, le *refrigerii locus* (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 15, 2 [II, 81, 9 Harvey]; III, 25, 6 [II, 137, 4]), le *πλήρωμα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἀναπαύσεως*, cf. *Ext. Théod.*, LXV, 2; *SC* 23, 188, 4-5 (Sagnard). Références dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 59.

P. 41

(1-3) Dans l'*Apocryphon de Jean* il est dit que les Éons sont pour la gloire du Père, cf. fol. 27, 16 (Till); 28, 11.19; 29, 5; 31, 2.9.15; 32, 1; 35, 13; 36, 15; C II, fol. 5, 18.24.30.35 (Krause-Pahor Labib); 6, 29.31; 7, 2.8.13-14; 9, 6.9.24; C III, fol. 7, 20-21; 8, 11.18.23-24; 10, 7.8.13.19-20.25; 14, 8; C IV, fol. 8, 7.22.(28); 10, (9.17-18).25; 11, 3; 14, 3. La même pensée est exposée dans le valentinisme, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XIII, 90, 2 ss.; *GCS* 15, 287, 27-288, 9 (Stählin); IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 2; I, 10, 13 (Harvey); HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 29, 7-8; *GCS* 26, 156, 18-157, 2 (Wendland).

Γλυκύτης est un attribut divin, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 8 (Harvey).

On dirait qu'il y a ici une progression : glorification du Plérôme, de la grandeur du Nom et de la douceur du Père.

(3-12) Pour comprendre ces lignes, il faut rapporter les pronoms aux bonnes personnes. Le **CTO** (« retourner ») et le **QI ABAL** (« retirer ») des lignes 7-8 semblent avoir un sens intransitif : ils n'ont pas d'objet. Le sens devient alors le suivant : le Fils enseignera aux hommes à prendre conscience qu'ils viennent du Royaume divin de la Lumière. A la suite de cet enseignement, chacun cherchera à s'évader de ce monde matériel, dans lequel il se trouve, pour regagner son lieu d'origine divine. Le « lieu » des lignes 3 et 11 signifie la région divine ; il en va de même de la « région » de la ligne 5. Nous revenons ainsi à l'aspect phénoménologique fondamental de la gnose, selon lequel le pneumatique, en se retrouvant lui-même, retrouve en même temps cette parcelle de divinité qui lui manifeste son origine divine, d'où il a reçu son être essentiel. Il effectue ce retour qui est son salut, en quittant le lieu où il se tenait, en goûtant à sa substance spirituelle, en s'en nourrissant et en croissant en elle.

(12-19) Parce que le pneumatique a en lui une parcelle de divinité qu'il a tirée du Plérôme, il peut aussi être dit un « plérôme », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 14, 2; I, 132, 3 (Harvey); *Ext. Théod.*, XXXII, 1; *SC* 23, 128, 5-8 (Sagnard). Πλήρωμα et πληρώματα sont précisément employés dans le valentinisme pour signifier l'origine des Éons, cf. K. MÜLLER, *l.c.*, p. 179. Pour le pneumatique le premier lieu de repos qui le soustrait à toute angoisse, c'est son « moi », le ΜΜΙΝ ΜΜΑϚ de la ligne 13 ayant le sens du αὐτοῦ grec, « son propre ». Voilà pourquoi tous les êtres qui viennent du Père (= προβολή) sont appelés « plérômes » et ont leur racine dans la divinité qui leur transmet sa vie propre. Il s'opère par la gnose une recollection et un rassemblement du « moi » dans la plénitude constituée par l'ensemble des pneumatiques. Et il y a place sans cesse chez le pneumatique (lignes 18-19) pour un accroissement de cette conscience de son origine divine.

La « racine » de la ligne 17 désigne cette origine divine (cf. p. 17, 30; 28, 16-23; 43, 9-19) et cet accroissement, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 115 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 232; F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 436 et Index, *s.v.* ρίζα, p. 654.

(20) L'expression Ὁπος (« destinée ») n'a pas directement ici le sens qu'elle a dans le valentinisme (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2.4 [I, 15, 11; 18, 3-19, 2 Harvey]) ou dans les systèmes postérieurs (cf. C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, p. 10, 35; 168, 24) : celui de limite. Elle signifie l'ordonnance (cf. *Évangile de Marie*, fol. 18, 20 [Till]), mais cette ordonnance pourrait se comprendre comme étant précisément la limite fixée par le Père et qui sépare les pneumatiques du monde matériel.

(20-28) La manifestation des Éons est un terme gnostique et surtout valentinien pour désigner la formation pneumatique : chaque pneumatique a reçu en lui-même une parcelle de divinité qui lui permet de retourner par sa pensée propre vers le Père (?) [le traducteur copte a omis le verbe à la ligne 22] et d'étendre sa pensée vers son lieu céleste. Cette recherche est la recherche paisible des Éons (cf. p. 17, 4; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 13 [Harvey]), opposée à celle de Sophia, cf. *Id.*, *ibid.*, I, 2, 2; I, 15, 7. Et cette origine divine des émanations les élève vers le ciel. Le ciel est évidemment ici la région supérieure connue de la gnose hellénistique, dans laquelle l'homme pénètre par le νοῦς (cf. *C.H.*, X, 15.25; XIII, 11b), et aussi de l'Apocalyptique juive. Les hauteurs de la ligne 27 rappellent également au parfait que sa substance

pneumatique est de nature supérieure, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 3; I, 63, 2 (Harvey).

(28-34) La Tête pourrait désigner ici le Fils, Tête des Touts, cf. *Ext. Théod.*, XLII, 2; XLIII, 1-3; SC 23, 150, 1-152, 6 (Sagnard) : texte indiqué par M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 59. Comme le font remarquer à cette occasion les mêmes auteurs, le passage est de traduction incertaine. « On pourrait comprendre » ajoutent-ils : « ils se reprennent », « ils se ressaïssissent », dans le sens de « ils récupèrent leur être essentiel », « leur moi authentique », action ou état qui correspond pour les Valentinieniens à « embrasser son ange » et à s'identifier à lui, cet « ange » ne cessant pas et n'ayant jamais cessé de contempler la Face du Père », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 5, 2; II, 81, 2 (Harvey). C'est dans un baiser que se scelle l'union du pneumatique et de son ange, son « moi » transcendantal, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 31, 55 et J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 149-150, 171; Y. JANSSENS, *L'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, t. 81 (1968), p. 100-119; H.-G. GAFFRON, *l.c.*, p. 191-219.

(33) La participation à la Face de Dieu rappelle Valentin, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, XII, 90, 1-2; GCS 15, 287, 23-29 (Stählin), ainsi que l'indiquent M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 54. Cf. *Ext. Théod.*, XXIII, 4-5; SC 23, 108, 1-8 (Sagnard).

(34) Ces « embrassements » sont ceux des images et des anges, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 2-3; I, 115, 10-120, 17 (Harvey). Outre l'*Évangile selon Philippe*, sent. 31, 55, l'expression se rencontre dans l'*Évangile de Marie*, fol. 8, 12 (Till); 9, 13 et dans la *Sophia Jesu Christi*, fol. 121, 4 (Till).

P. 42

(1-2) Notre présente traduction se rapproche de celle de M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *sup. loc.* Celle que nous avons proposée dans notre première édition se justifiait du fait que $\bar{\mu}\pi\pi\rho\tau\epsilon$ se conjugue avec $\bar{\nu}$ (cf. p. 17, 12; 20, 15.18; 22, 16; 23, 12; 24, 32.37; 25, 17.25; 27, 13; 28, 3.26; 29, 8.35; 30, 3; 40, 10), que le $\rho\omega\gamma$ de la ligne 2 n'était plus la 3^{ème} personne du *perfectum* I négatif, mais devenait le pronom possessif, et qu'on pouvait rétroverser ainsi en grec : $\text{Ὁὐ δ' ἐφανερῶθησαν αὐταὶ ὡσπερ οὐρανοβατοῦσαι ἀφ' αὐτῶν}$:

« D'autre part, elles n'ont pas été manifestées comme si elles s'étaient élevées d'elles-mêmes ». W.-C. TILL, dans *Or*, p. 282, ajoute un ΜΜΑΥ après ΤΠΕ et traduit : « comme si elles s'élevaient au-dessus d'elles-mêmes ». Les deux premières traductions soulignent le caractère gratuit de la gnose, qui est une χάρις; la troisième indique davantage que le pneumatique, pour être illuminé et informé, n'a pas à sortir de lui-même. Sur οὐρανοβατεῖν, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 481-488.

(3) Les parfaits n'ont pas non plus manqué de la « gloire » divine, cf. *Rom.*, 3, 23. Le terme qui est surtout d'origine biblique, se retrouve dans les documents gnostiques pour désigner le premier attribut essentiel du Père, cf. W.-C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Index, s.v. ΕΟΟΥ, p. 307; M. KRAUSE, PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Index, s.v., p. 259; C. SCHMIDT, W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, Index, s.v. δόξα, p. 391. C'est aussi une doctrine valentinienne que les Éons sont émis à la gloire du Père, que c'est en vue de cette gloire qu'ils sont manifestés, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 2.6; I, 10, 12-13; 23, 8 (Harvey).

Il est à remarquer que le texte de *Rom.* dit que tous les hommes ont péché et qu'ils ont besoin de la gloire de Dieu, de la grâce et du salut divin. Ici le gnostique est entré dans la gloire divine, puisqu'il est par nature une parcelle de divinité d'ores et déjà inadmissible.

(5-6) Μικρός a le sens de « médiocre », d'« inférieur ». Les épithètes μικρός, πικρός ou ὀργίλος font allusion au Dieu de l'A.T. Les gnostiques, quels qu'ils soient, et non pas seulement Marcion, se plaisent à opposer l'A.T., œuvre d'un Dieu juste, mais brutal et même cruel, au N.T., révélation du Dieu bon qui est tout amour, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 12, 12; II, 66, 33-68, 15 (Harvey). La colère divine est un thème connu de l'A.T., cf. H. KLEINKNECHT, G. STÄHLIN, *art. ὀργή*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 382-448. Πικρός se rencontre aux temps apostoliques pour désigner le diable ou les mauvais anges, cf. HERMAS, *Le Pasteur (Mand., VI, 2, 2-4)*, 36, 2-4 (*SC* 53, 172, 3-17 Joly); (*ibid.*, XII, 4, 6), 47, 6 (204, 23-206, 1).

(7-10) Le Père est ἄκακος, ἀπάραχος, γλυκός. Ἀπάραχος est très stoïcien, ἄκακος (ἀγαθός), très gnostique, et γλυκός peut être très valentinien. Toute cette description du Père (lignes 3-10) rappelle IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 24, 2-25, 2; II, 132, 10-133, 6 (Harvey). Le Père-νοῦς connaît tous les espaces avant qu'ils n'existent, puisque

ceux-ci existent pour autant qu'ils sont intelligibles. Étant Intelligence parfaite, il n'a pas besoin d'être instruit.

(11-17) Telle est aussi la manière de ceux qui ne sont, en somme, qu'un morcellement de la substance divine. La grandeur incommensurable du divin est un thème gnostique, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 25, 13 (Till); 72, 18; C II, fol. 4, 1 (Krause-Pahor Labib); 29, 1; C III, fol. 6, 5; 37, 19; C IV, fol. 5, 25-26; 44, 25. Mais le thème est tout aussi bien valentinien, cf. K. HOLL, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*, I; *GCS* 25, 390, note à la ligne 6, à laquelle renvoient M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 60; ajouter IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 8 (Harvey). A. ORBE, *l.c.*, p. 555, cite en outre IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; 13, 3.6; 14, 4; IGNACE, *Éphés.*, inscr. (ἐν μεγέθει θεοῦ).

(15-25) La recherche paisible des pneumatiques rappelle celle des Éons de la Grande Notice d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1; I, 13, 14-15 (Harvey). Elle ne provoque pas chez eux une descente aux Enfers, séjour des morts (cf. *Matth.*, 11, 23; *Lc.*, 10, 15; *Évangile selon Philippe*, sent. 70, 109 et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 190, 226), et elle n'offre pas un danger de mort, comme c'est le cas dans la recherche de Sophia (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 2; I, 15, 7 [Harvey]) ou de l'hémoroïsse, cf. *Matth.*, 9, 20 ss.; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 3, 3; I, 27, 2-28, 3 (Harvey). Il n'y a chez les pneumatiques ni passion comme l'envie, qui n'est pas un désir paisible, ni gémissement, cf. *Matth.*, 13, 50; *Apoc.*, 21, 4 (textes cités dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 60). Il n'y a plus de mort pour eux, ce qui peut aussi signifier la libération de la domination des espaces astraux, c'est-à-dire de l'Hadès gnostique, cf. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 54. Leur désir de contempler le Père comme le Fils le contemple est celui des Éons valentiniens : ἡσυχῆ πως ἐπεπόθουν ... ἰδεῖν. C'est dans le repos du Père (le Plérôme) qu'ils se reposent. Il n'y a plus de peine pour eux, « peiner » (κοπιᾶν) étant un terme dans la littérature grecque profane pour désigner un travail pénible. Ils ne sont pas non plus embarrassés dans la recherche incertaine de la Vérité rédemptrice. Étant eux-mêmes de substance divine, ils sont la Vérité.

H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit les lignes 23-26 moins littéralement : « Sie sind nicht betrübt, noch sind sie verdreht in Bezug auf die Wahrheit. Vielmehr sind sie selbst die Wahrheit ».

(25-39) Le Père est dans les Éons et les Éons sont dans le Père, cf. *Jn*, 14, 10-11 ; 17, 22 ; ils sont parfaits, indivisibles (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 4-5 ; I, 155, 7 [Harvey]), ce qui est un attribut divin ; de fait, ils sont dans le Père qui est authentiquement bon, qui est le seul bon (cf. VALENTIN, *Fr.* 2, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, xx, 114, 3-6 ; *GCS* 15, 174, 31-175, 14 [Stählin] ; τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν θεὸν ὡμολογηκέναί, cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 20, 2 ; I, 178, 12-13 [Harvey]), qui est bon de par sa nature (cf. *Lettre à Flora*, 7 ; *SC* 24bis, 68, 8-72, 13 [Quispel]) par opposition au Dieu juste de l'A.T., cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 12, 12 ; II, 66, 33-68, 15 (Harvey). Et les Éons se reposent dans le lieu de repos, le *refrigerii locus*. C'est l'Esprit qui les rafraîchit, puisque c'est lui qui les introduit dans ce vrai repos (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6 ; I, 22, 2-4 [Harvey]), où il n'y a plus de déficience (cf. A. ORBE, *l.c.*, p. 52, note 15) ; cette dernière est maintenant comblée et chacun prend conscience de son origine et se voue à lui-même (mystique d'introversion !). Grâce à cette loi gnostique, selon laquelle le dedans est le dehors et Tout est Dieu, il est vrai de dire que la racine des Éons est dans le Principe (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 1 ; I, 13, 14-16 [Harvey]) et que le Principe a aussi sa racine dans les Éons. Si on compare les lignes 36-37 à *Matth.*, 16, 26 et aux *Psaumes* manichéens du *Béma*, CCXXXIX, p. 40, 21 (Allberry), elles pourraient signifier que c'est seulement dans le Tout en tant qu'il est sa racine que le Père peut vivre (textes indiqués dans M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 60). Le Père du Tout est une synthèse de toutes les parcelles de divinité dispersées dans le monde. En se rassemblant et en rejoignant leurs Éons, celles-ci reconstituent l'*anima mundi*.

H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit les lignes 29-33 de la façon suivante : « Sie sind ungetrennt in dem wahrhaft Guten. Sie haben in nichts irgendeinen Mangel, sondern sie haben Ruhe. Sie sind sanft im Geiste ». Cette dernière phrase ignore, en particulier, la terminologie valentinienne.

Notre opuscule va se terminer par un trait personnel de l'auteur. Ainsi que l'écrivent H.-CH. PUECH et G. QUISPEL, dans *VC*, t. 8 (1954), p. 39, « cette sorte d'aveu, fait inopinément à la première personne, laisse deviner que nous avons affaire à un gnostique qui s'intéresse tout aussi peu à la cosmologie que le Valentin d'Irénée », cf. *Adv. Haer.*, I, 5, 1 ; I, 98-101 (Harvey).

(39) Nous inclinons à traduire, en nous inspirant d'une suggestion de M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, *l.c.*, p. 50, « quant au

reste », puisque l'auteur tout au long de son homélie ne s'est adressé, en somme, qu'aux pneumatiques ou à ceux en voie de le devenir.

(40-41) Les pneumatiques doivent savoir, en leur lieu de perfection spirituelle, qu'il ne sied pas à l'auteur, après avoir été enlevé dans ses méditations jusqu'au Plérôme spirituel, de parler d'autre chose.

P. 43

(1-8) L'auteur ne peut parler d'autre chose que de la sublimité de cette origine spirituelle des pneumatiques, symbolisée par le Plérôme, où il veut d'ailleurs vivre, parce que c'est ainsi, dans une conscience parfaite de sa substance pneumatique, qu'il peut mieux glorifier le Père du Tout, demeurer uni à lui et jouir à loisir de lui (cf. F.-M.-M. SAGNARD, *l.c.*, p. 330) et des vrais frères, c'est-à-dire les « pneumatiques » (cf. *Ext. Théod.*, XLII, 3; *SC* 23, 150, 5-6 [Sagnard]; *Évangile de Marie*, fol. 17, 11 [Till]; *Apocryphon de Jean*, fol. 46, 16 [Till]; C III, fol. 21, 4 [Krause-Pahor Labib]), sur qui le Père de bonté répand son amour (l'*ἀγάπη* est certainement d'origine chrétienne, cf. *Rom.*, 5, 5; M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 60), un amour qui les perfectionne et les forme.

On aura remarqué dans l'*Évangile de Vérité* que la « formation » du gnostique a, comme chez les Stoïciens, un sens à la fois physique et moral, cf. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, p. 584.

(9-24) Nous avons déjà vu que ΟΥΩΝΖ̄ (*φανεροῦν*) signifie : former-illuminer-manifester-engendrer. Ce sont les pneumatiques qui sont les vrais enfants du Père, parce qu'ils possèdent en eux la vie du *νοῦς*, qui est éternelle, parce qu'elle est immortelle. Ils peuvent proclamer ou expliquer la Lumière qui est engendrée par le Père et qui est une émanation de sa substance. Cette « semence du Père » évoque à nos mémoires, comme le signalent M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 60, I *Jn*, 3, 9 : σπέρμα τοῦ θεοῦ. Le texte canonique, bien que teinté de gnose (cf. R.-McL. WILSON, *Gnosis and the New Testament*, p. 46-48), n'a cependant rien d'hétérodoxe, en ce sens que le Christ n'y fait pas partie d'un tout cosmologique au point de n'être plus qu'un mythe. On pourrait aussi, avec M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, *l.c.*, p. 60, rappeler au sujet de cette semence du Père que le Sauveur valentinien est « la semence du Père » (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 3; I, 150, 11-14 [Harvey]) et en même temps Lumière. Les

Valentiniens parlent également de « semence de lumière », cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 3; I, 118, 11-12 (Harvey). Cette semence est immanente au Père et au Plérôme. Et l'Esprit se réjouit alors dans le Père, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 30, 9 (Till); C II, fol. 6, 19-20 (Krause-Pahor Labib); C III, fol. 9, 20-21; C IV, fol. 9, 23-25. Les Éons se réjouissent également avec lui (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, 6; I, 22, 9-23, 1 [Harvey]) dans le Plérôme de joie, cf. *Ext. Théod.*, LXV, 2; SC 23, 188, 4-5 (Sagnard). Et l'Esprit glorifie (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 2 [I, 10, 12-15 Harvey]; I, 2, 6 [I, 23, 8]; I, 14, 7 [I, 142, 10-13]; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 29, 8; GCS 26, 156, 24-28 [Wendland]) celui qui est en lui (cf. W.-C. TILL, dans *Or*, p. 283) ou en qui il est.

L'auteur termine par la louange des enfants parfaits qui sont dignes de l'amour du Père se manifestant dans la révélation gnostique. L'idée d'« être digne » de la révélation existe dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 32, 19 (Till); 65, 7; 66, 6; C II, fol. 7, 30 (Krause-Pahor Labib); 26, 3; C III, fol. 11, 14; 33, 6.(19); C IV, fol. 12, 2; 39, 29; (40, 15). La joie, la grâce, le don et le salut dans la révélation sont des thèmes communs à l'hermétisme, à la magie, aux mystères et à la gnose. C'est l'exclusivité de l'initiation que l'auteur veut souligner ici. VETTIVS VALENS, astrologue du II^e siècle (cf. W. KROLL, *Catal. Cod. Astr. Graec.*, V, 2, Bruxelles, 1906, p. 110, 29-112, 12; 113, 8; 117, 7-14; 118, 12) enseigne de ne pas transmettre les mystères aux non-initiés : *μη μεταδοῦναι τοῖς ἀπαιδεύτοις, εἰ μὴ τοῖς ἀξίοις*. L'idée se retrouve dans le valentinisme : les semences grandissent et sont jugées dignes de perfection (cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 5; I, 65, 7-8 [Harvey] : *τελειότητος ἀξιοθέντα*; *Lettre à Flora*, 3, 8 [SC 24bis, 54, 4-5 Quispel] : *ἡμῖν ἀξιοθεῖσι ... [τῆς γνώσεως]*; 7, 9 [72, 6]).

H.-M. SCHENKE, *sup. loc.*, traduit ainsi les lignes 21-24 : « ... und sie sind seines Namens würdig. Denn er ist der Vater (von) Kindern dieser Art, die er liebt ». La traduction de cette dernière phrase suppose qu'on ajoute un \bar{n} devant $\zeta\bar{n}\psi\eta\rho\epsilon$.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLBERRY (C.-R.-C.), *A Manichaean Psalm-Book, Part II (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection)*, vol. II, Stuttgart, 1938.
- ANDREAS (F.-C.), HENNING (W.-B.), *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III (SPA W), Berlin, 1934.
- ARAI (S.), *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leyde, 1964.
- ARCHAMBAULT (G.), *Justin. Dialogue avec Tryphon*, texte grec et traduction française. Introduction et notes, 2 vol. (*Textes et Documents*, 8.11), Paris, 1909.
- BARTH (C.), *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis (TU, 37, 3)*, Berlin-Leipzig, 1911.
- BAUERNFEIND (O.), *Art. ἀναπαύω, ἀνάπαυσις*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 352-353.
- BEHM (J.), *Art. γένοιμαι, κινός, καρδία, μετάνοια*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 674-675; III, 450-452, 609-616; IV, 972-1004.
- BERTRAM (G.), *Art. θάμβος, μακάριος*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 3-7; IV, 365-369.
- BIANCHI (U.), *Péché antécédent et péché originel*, dans *RHR*, t. 170 (1966), p. 117-126.
- , *Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa*, dans *RivBib*, t. 15 (1967), p. 131-149.
- , *Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique ?* dans *VC*, t. 31 (1967), p. 141-149.
- , *Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique ?* dans *Studia Evangelica V* (TU, 103), Berlin, 1968, p. 234-241.
- BIDEZ (J.), CUMONT (F.), *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I : Introduction ; II : Les textes, Paris, 1938.
- BOGAERT (P.), *L'Apocalypse syriaque de Baruch*. Introduction, traduction et commentaire, 2 vol. (SC, 144-145), Paris, 1969.
- BÖHLIG (A.), PAHOR LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 58)*, Berlin, 1962.
- , *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg* (Sonderband), 1963.
- BÖHLIG (A.), *Zur Ursprache des Evangelium Veritatis*, dans *Le Muséon*, t. 79 (1966), p. 317-333.
- , *Die himmlische Welt nach dem Aegypterevangelium von Nag Hammadi*, dans *Le Muséon*, t. 80 (1967), p. 5-26, 365-377.
- , *Christentum und Gnosis im Aegypterevangelium von Nag Hammadi*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, Berlin, 1969, p. 1-18.
- BONNER (C.), *Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel (Studies and Documents, 12)*, Londres, 1940.
- BONNET (M.), LIPSIVS (R.-A.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, II (1-2), Hildesheim, 1959 (réimpression).
- BONWETSCH (N.), *Méthode d'Olympe. Symposium (GCS, 27)*, Leipzig, 1917.
- BOUSSET (W.), *Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT, 10)*, Goettingue, 1907.

- , *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus,² Goettingue, 1921.
- BRAUN (F.-M.), *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* (ÉB), Paris, 1959.
- BRAUN (H.), Art. ποιέω, dans *ThWNT* (Kittel), VI, 456-483.
- BUDGE (A.-E.-W.), *The Book of the Dead*, Londres, 1928.
- BÜCHSEL (F.), Art. ἀποκρίνω, dans *ThWNT* (Kittel), III, 920-956.
- BULLARD (R.-A.), *The Hypostasis of the Archons*. The Coptic Text with Translation and Commentary with a Contribution by M. KRAUSE (*Patristische Texte und Studien*, 10), Berlin, 1970.
- BULTMANN (R.), *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, dans *ZNW*, t. 29 (1930), p. 169-192.
- , Art. ἀγνωστος, γινώσκω, ζάω, dans *ThWNT* (Kittel), I, 120-122, 688-715; II, 833-853.
- CASEY (R.-P.), *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Studies in honour of C.-H. DODD), Cambridge, 1956, p. 52-80.
- CERFAUX (L.), *La première communauté chrétienne*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 148-149.
- , *De saint Paul à l'Évangile de Vérité*, dans *NTS*, t. 5 (1959), p. 53-112.
- CHARLESWORTH (J.-H.), *The Odes of Solomon—Not Gnostic*, dans *CBQ*, t. 31 (1969), p. 357-369.
- CHRISTENSEN (R.), *John's Christology and the Gospel of Truth*, dans *Gordon Review*, t. 10 (1966), p. 23-31.
- COHN (L.), WENDLAND (P.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 7 vol., Berlin, 1896-1930.
- COLPE (C.), *Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion?* dans *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses*, Munich, 1959.
- , *Die religionsgeschichtliche Schule*. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (*FRLANT*, 60), Goettingue, 1961.
- CONZE (E.), *Buddhism and Gnosis*, dans *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 [Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI, *Studies in the History of Religions*, Supplements to *Numen*, XII]), Leyde, 1967, p. 651-667.
- CRUM (W.-E.), *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939.
- CUMONT (F.), *Lux perpetua*, Paris, 1949.
- DANIÉLOU (J.), *Théologie du judéo-christianisme*. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée (*Bibliothèque de Théologie*, 1), Paris, 1958.
- DELLING (G.), Art. δαμή, παραλαμβάνω, πλήθος, πλήρωμα, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 11-15; V, 492-495; VI, 274-279, 297-304.
- DIELS (H.), *Doxog. aph. graeci*, Berlin, 1879.
- DIELS (H.), KRANZ (W.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*,⁵ t. I-III, Berlin, 1934-1937.
- DODD (C.-H.), *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935.
- , *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1954.
- DORESSE (J.), *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.
- , *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*, Paris, 1959.
- , *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, Londres, 1960.
- DEJVERES (H.-J.-W.), *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem*, dans *NedTheolTijds*, t. 22 (1967-1968), p. 321-351.

- DUCHESNE-GUILLEMIN (J.), *The Western Response to Zoroastra* (Ratanbai Katrak Lectures 1956), Oxford, 1958.
- DUNN (W.), *What does « Gospel of Truth » mean ?* dans *VC*, t. 15 (1961), p. 160-164.
- DUPONT-SOMMER (A.), *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte (Bibliothèque historique)*, Paris, 1959.
- DUPONT (J.), GNOSIS. *La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, series II, 40)*, Louvain-Paris, 1949.
- EVELYN WHITE (H.-C.), *The Sayings of Jesus*, Cambridge, 1920.
- FECHT (G.), *Der erste « Teil » des sogenannten Evangelium Veritatis* (S. 16, 31-22, 20), I : Kapitel⁴ 1, Str. I-III ; II : Kapitel⁴ 1, Str. IV-Kapitel⁴ 2, Str. VII ; III : Kapitel⁴ 2, Str. VIII-Kapitel⁴ 3, Str. IX, dans *Or*, t. 30-32 (1961-1963), p. 371-390 ; 85-119 ; 298-335.
- FESTUGIÈRE (A.-J.), *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste (ÉB)*, I : *L'astrologie et les sciences occultes*,³ Paris, 1950 ; II : *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949 ; III : *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953 ; IV : *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954.
- FOERSTER (W.), *Art. ἀήρ, ἀέρας*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 155-165 ; 455.
- , *Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis*, dans *NTS*, t. 6 (1959-1960), p. 16-31.
- , *Die Naassener*, dans *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, pubblicati dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina, Messine, 1968, p. 21-33.
- FOERSTER (W.), HAENCHEN (E.), KRAUSE (M.), *Die Gnosis, I : Zeugnisse der Kirchenväter (Die Bibliothek der alten Welt)*, Zurich-Stuttgart, 1969.
- FRICKEL (J.), *Die « Apophasis Megale » in Hippolyt's Refutatio VI, 9-18 : Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Orientalia Christiana Analecta, 182)*, Rome, 1968.
- FUNK (F.-X.), *Die Apostolischen Väter (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, Erstes Heft)*, Tubingue, 1924.
- GÄRTNER (B.), *Evangelium Veritatis och Nya Testamentet*, dans *RoB*, t. 17 (1959), p. 54-70.
- GAFFRON (H.-G.), *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn, 1969.
- GIVERSEN (S.), *Sandhedens Evangelium. De gnostiske handskrifter fra Nildalen (Theologiske Studier, 2)*, Copenhague, 1957.
- , *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, dans *ST*, t. 13 (1959), p. 87-96.
- , *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag-Hamadi Codex II with translation, introduction and commentary (Acta Theologica Danica, 5)*, Copenhague, 1963.
- GOPPELT (L.), *Christentum und Judentum. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe : Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 55)*, Gütersloh, 1954.
- GREEVEN (H.), *Art. ζήτέω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 894-896.
- GRENFELL (B.-P.), HUNT (A.-S.), *The Oxyrhynchus-Papyri IV*, Londres, 1904.
- GROBEL (K.), *The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel. Translation from the Coptic and commentary*, Londres, 1960.
- GUILLAUMONT (A.), PUECH (H.-CH.), QUISPÉL (G.), TILL (W.), YASSAH 'ABD-AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959.
- HAENCHEN (E.), *Literatur zum Codex Jung*, dans *TheolRundsch*, t. 30 (1964), p. 39-82.
- , *Gab es eine vorchristliche Gnosis ?* dans *Gott und Mensch*, Tubingue, 1965, p. 265-298.
- , *Neutestamentliche und gnostische Evangelien*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, Berlin, 1969, p. 19-45.

- HARNACK (VON) (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I⁵, Tübingue, 1931.
- HARRIS (J.-RENDEL), MINGANA (A.), *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vol., Manchester, 1916-1920.
- HARVEY (W.-W.), *Irénee de Lyon. Adversus Haereses*, 2 vol., Cambridge, 1857.
- HAUCK (F.), *Art. μαίρω*, dans *ThWNT* (Yittel), IV, 647-649.
- HENSE (O.), *Sénèque. Epistularum Moralium*, III (Teubner), Leipzig, 1898.
- HERMES (E.), *Sénèque. Dialogorum Libros XII*, I (Teubner), Leipzig, 1905.
- HILGENFELD (A.), *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Hildesheim, 1963 (réimpression).
- HOLL (K.), *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*, I-II (*GCS*, 25.36), Leipzig, 1915-1922.
- JAEGER (W.), *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966.
- JANSEN (H.-L.), *Tanke-systemet i det nyfunne gnostiske skrift. Evangelium Veritatis*, dans *NorskTeolTids*, t. 66 (1965), p. 152-176.
- , *Spuren sakramentalischer Handlungen im Evangelium Veritatis*, dans *Act Or*, t. 28 (1964/1965), p. 215-219.
- JANSSENS (Y.), *La Samaritaine chez Héracléon*, dans *Sacra Pagina (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XII-XIII)*, II, Paris-Gembloux, 1959.
- , *Héracléon. Commentaire sur l'Évangile selon Jean*, dans *Le Muséon*, t. 72 (1959), p. 101-152; 277-299.
- , *L'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, t. 81 (1968), p. 79-133.
- JEREMIAS (J.), *Unbekanntes Evangelium mit johanneischen Einschlägen* (Pap. Egerton 2), dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I³, éd. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, Tübingue, 1959, p. 58-61.
- JERVELL (J.), *Imago Dei. Gen. 1, 36 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (*FRLANT*, 76), Goettingue, 1960.
- JOLY (R.), *Hermas. Le Pasteur* (*SC*, 53), Paris, 1958.
- JONAS (H.), *Gnosis und spätantiker Geist*, I : *Die mythologische Gnosis*; II(1) : *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (*FRLANT*, 33.45), Goettingue, 1934-1954.
- , *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*,² Boston, 1963.
- KASSER (R.), *L'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, t. 81 (1968), p. 407-414.
- KELLY (J.-N.-D.), *Early Christian Doctrines*,² Londres, 1960.
- KINGSLAND (W.), *The Gnosis or Ancient Wisdom in the Christian Scriptures*, Londres, 1956.
- KITTEL (R.), *Art. δόξα*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 236-256.
- KLEINKNECHT (H.), *Art. εἰκών, λέγω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 378-396; IV, 69-140.
- KLEINKNECHT (H.), STÄHLIN (G.), *Art. ὄργη*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 384-448.
- KNOX (W.-L.), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures 1942), Londres, 1944.
- KÖNIG (F.), *Die Religion des Zarathustra*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, éd. F. KÖNIG, II, Vienne, 1951, p. 611-663.
- KRAGERUD (A.), *Evangelium Veritatis. En oversettelse*, dans *NorskTeolTids*, t. 66 (1965), p. 177-193.
- KRAUSE (M.), PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Bd. 1)*, Wiesbaden, 1962.
- KRAUSE (M.), *Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. Umfang und Inhalt (Sonderdruck aus Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo, Bd. 18, mit 36 Tafeln)*, Wiesbaden, 1962, p. 121-132.

- , *Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi* (Sonderdruck aus *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*. Abteilung Kairo, Bd. 19, mit 43 Tafeln), Wiesbaden, 1963, p. 106-113.
- , *Das literarische Verhältnis des Egnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi*. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum, dans *Mullus* (Festschrift Theodor Klauser = *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1), Münster/Westf., 1964, p. 215-223.
- , *Die Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte*, dans *Le origini dello gnosticismo*, p. 61-89.
- KROLL (J.), *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII, 2-4), Münster/Westf., 1914,² 1928.
- KROLL (W.), *Catalogus Codicum Astronomorum Graecorum*, V, 2, Bruxelles, 1906.
- KROYMANN (E.), *Tertullien. Contre toutes les hérésies. La chair du Christ. La résurrection de la chair* (CSEL, 47.70), Vienne, 1906/1942.
- LABOURT (J.), BATIFFOL (P.), *Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de Van 100-120*. Traduction française et introduction historique, Paris, 1911.
- LEIPOLDT (J.), *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *TLZ*, t. 82 (1957), col. 825-834.
- , *Das Evangelium nach Thomas* (TU, 101), Berlin, 1967.
- LEIPOLDT (J.), SCHENKE (H.-M.), *Koptisch-agnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi* (Theologische Forschung, 20), Hambourg-Bergstedt, 1960.
- LEISEGANG (H.), *Die Gnosis*⁴ (Kröners Taschenausgabe, 32), Stuttgart, 1955.
- LELOIR (L.), *Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant* (CSCO, 145), Louvain, 1954.
- , *Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (SC, 121), Paris, 1966.
- LIDZBARSKI (M.), *Das Johannesbuch der Mandäer*. Einleitung, Uebersetzung, Kommentar, 1-2, Giessen, 1905-1915.
- , *Ginzä. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Quellen der Religionsgeschichte, 13), Goettingue-Leipzig, 1925.
- LOHMEYER (E.), *Vom göttlichen Wohlgeruch* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., X, 9), 1919, p. 13 ss.
- MAIR (A.-W.), *Oppian, Colluthus, Thryphiodorus* (The Loeb Classical Library), Londres-New York, 1928.
- MACRAE (G.-W.), *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library* (= *NT*. t. XII, 2), 1970, p. 86-101.
- MALININE (M.), PUECH (H.-CH.), QUISPÉL (G.), *Evangelium Veritatis*, Codex Jung F. VIII^v-XVI^v (p. 16-32)-F. XIX^r-XXII^r (p. 37-43) (*Studien aus dem C.G. Jung-Institut*, VI), Zurich, 1956.
- MALININE (M.), PUECH (H.-CH.), QUISPÉL (G.), TILL (W.), *Evangelium Veritatis* (Supplementum), Codex Jung F. XVII^r-F. XVIII^r (p. 33-36) (*Studien aus dem C.-G. Jung-Institut*, VI), Zurich-Stuttgart, 1961.
- , *De Resurrectione* (Epistula ad Rheginum), Codex Jung F. XXII^r-F. XXV^r (p. 43-50), Zurich-Stuttgart, 1963.
- MALININE (M.), PUECH (H.-CH.), QUISPÉL (G.), TILL (W.), KASSER (R.), *Epistula Iacobi Apocrypha*, Codex Jung F. I^r-VIII^r (p. 1-16), Zurich-Stuttgart, 1968.
- MARINA VESCI (U.), *Tapas e l'origine della gnosi*, dans *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, p. 85-90.
- MARROU (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Esprit, 5), Paris, 1958.
- , *L'Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'Antiquité*, dans *VC*, t. 12 (1958), p. 98-103.

- MARTIN (R.-P.), *Carmen Christi, Philippians II.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 4), Cambridge, 1967.
- MÉNARD (J.-É.), *Les manuscrits de Nag Hammadi. Étude bibliographique*, dans *BiOr*, t. 13 (1956), col. 2-6.
- , *Die Handschriften von Nag-Hammadi. Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus*, dans *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses*, Munich, 1959, p. 481-485.
- , *L'Évangile de Vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, 1962.
- , *La πλάμη dans l'Évangile de Vérité*, dans *SMR*, t. 7 (1964), p. 3-36.
- , *Art. Evangelio de Juan*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, IV, Barcelone, 1964, col. 679-707.
- , *Art. Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe*, dans *DictBibl Suppl.*, fasc. 41, Paris, 1966, col. 1299-1304.
- , *La « Connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 1-28.
- , *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, 1967.
- , *L'Évangile selon Philippe et la Gnose*, dans *RevScR*, t. 41 (1967), p. 305-317.
- , *Les origines de la gnose*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 24-38.
- , *Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 261-266.
- , *Le « Chant de la Perle »*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 289-325.
- , *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, dans *RevScR*, t. 42 (1968), p. 339-345.
- , *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, Berlin, 1969, p. 46-58.
- , *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit, ibid.*, p. 59-64.
- MICHAELIS (W.), *Art. óπαω*, dans *ThWNT* (Kittel), V, 315-382.
- MONDÉSERT (CL.), CADIOU (R.), MÉNARD (J.-É.), ARNALDEZ (R.), FEUILLET (A.), *Philon d'Alexandrie*, dans *DictBiblSuppl*, fasc. 41, Paris, 1966, col. 1288-1351.
- MOREAU (J.), *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.
- MÜLLER (F.-W.-K.), *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan, II (APAW)*, Berlin, 1904.
- MÜLLER (K.), *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis (NGG, phil.-hist. Kl.)*, Goettingue, 1920, p. 179-242.
- MULLACH (F.-W.-A.), *Hieroclès. In Aureum Pythagorae Carmen commentarius*, Berlin, 1853.
- MUNCK (J.), *Evangelium Veritatis and Greek Usage as to Book Titles*, dans *ST*, t. 17 (1963), p. 133-138.
- MURPHY (R.-E.), *Yeser in the Qumran Literature*, dans *Biblica*, t. 30 (1958), p. 344-354.
- NACHSTÄDT (W.), SIEVERING (W.), TITCHENER (J.-B.), *Plutarque. De Iside et Osiride* (Teubner), Leipzig, 1925.
- NAGEL (P.), *Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht*, dans *OLZ*, t. 61 (1966), col. 5-14.
- NAUCK (A.), *Porphyre. De abstinentia. Ad Marcellam²* (Teubner), Leipzig, 1886.
- NAUTIN (P.), *Homélie pascale inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte (SC, 27)*, Paris, 1950.
- , *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica, 1)*, Paris, 1953.

- NOCK (A.-D.), FESTUGIÈRE (A.-J.), *Corpus Hermeticum*, 4 vol., Paris, 1945-1954.
- NORDEN (E.), *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.
- NYBERG (H.-S.), *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
- OEPKE (A.), *Art. ἀποκαλύπτω, ἐγείρω, ἔλαω, ἐνδύω, κενός, κρύπτω, λάμπω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 319-321, 332-336, 500-501; III, 565-597, 659-660, 959-979; IV, 17-28.
- ORBE (A.), *La unción del Verbo (Estudios Valentinianos, III = Analecta Gregoriana, 113)*, Rome, 1961.
- , *La teología del Espíritu Santo (Estudios Valentinianos, IV = Analecta Gregoriana, 158)*, Rome, 1966.
- PAHOR LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, I*, Le Caire, 1956.
- PATTI (G.), *Il valore soteriologico dello jñāna nei sistemi classici indiani*, dans *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, p. 75-82.
- PAUTIGNY (L.), *Justin. Apologies (Textes et Documents, 1)*, Paris, 1904.
- PEEL (M.-L.), *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection*. Introduction, translation, analysis and exposition (*The New Testament Library*), Londres, 1969.
- , *Gnostic Eschatology and the New Testament*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library (= NT, t. XII, 2)*, 1970, p. 141-165.
- PETERSON (E.), *Didachè, cap. 9 et 10*, dans *EphLitt*, t. 58 (1944), p. 3-13.
- , *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, dans *RB*, t. 55 (1948), p. 199-214.
- , *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome, Fribourg-en-Brisgau, Vienne, 1959.
- POHLENZ (M.), *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa (NGG, I, 3)*, Goettingue, 1939, p. 155-190.
- PREISENDANZ (K.), *Papyri Graecae Magicae*, 2 vol., Leipzig-Berlin, 1928-1931.
- PREISKER (H.), *Art. μέθη*, dans *ThWNT* (Kittel), IV, 550-554.
- PREUSCHEN (E.), *Origène. In Joannem (GCS, 10)*, Leipzig, 1903.
- PUECH (H.-CH.), QUISPÉL (G.), *Les écrits gnostiques du codex Jung*, dans *VC*, t. 8 (1954), p. 1-51.
- PUECH (H.-CH.), *Art. Mandéisme*, dans *Histoire Générale des Religions*, éd. M. GORCE, R. MORTIER, Paris, 1945, p. 67-83.
- , *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine (Bibliothèque de diffusion, 56)*, Paris, 1949.
- , *Parfums sacrés, odeurs de sainteté, effluves paradisiaques*, dans *L'amour de l'art*, Paris, 1950, p. 36-40.
- , *La gnose et le temps*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 20 (1951), p. 57-113.
- , *Die Religion des Mani*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, II, Vienne, 1951.
- , dans *Annuaire du Collège de France*, 58ème année, (1957-1958), p. 233-239.
- , *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I³, Tubingue, 1959, p. 158-271.
- , dans *Annuaire du Collège de France*, 62ème année, (1961-1962), p. 195-203.
- , *ibid.*, 63ème année, (1962-1963), p. 199-213.
- , *ibid.*, 64ème année, (1963-1964), p. 209-217.
- QUISPÉL (G.), *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 15 (1947), p. 249-286.
- , *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951.
- , *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 22 (1953), p. 195-234.

- , *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, dans *EvTheol*, t. 14 (1954), p. 474-484.
- , *Neue Funde zur valentinianischen Gnosis*, dans *ZRGG*, t. 6 (1954), p. 289-305.
- , *The Jung Codex and its Significance*, dans *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, Londres, 1955, p. 36-78.
- , *Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 41 (1967), p. 305-317.
- , *Ptolémée. Lettre à Flora*² (*SC*, 24bis), Paris, 1966.
- REHM (B.), IRMSCHER (J.), *Die Pseudoklementinen, I : Homilien (GCS, 42)*, Berlin-Leipzig, 1953.
- REIFFERSCHIED (A.), WISSOWA (G.), *Tertullien. Témoignage de l'âme (CSEL, 20)*, Vienne, 1890.
- REITZENSTEIN (R.), *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
- , *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (FRLANT, 7)*, Goettingue, 1916.
- , *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*,³ Leipzig-Berlin, 1927.
- RENGSTORF (K.-H.), *Art. διδάσκω*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 138-168.
- REYNDERS (B.), *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée*, 2 vol. (*CSCO*, 141-142), Louvain, 1954.
- RINGGREN (H.), *Evangelium Veritatis och den valentinianska gnosis*, dans *RoB*, t. 17 (1959), p. 41-53.
- , *Der umgekehrte Baum und das Leben als Traum (Evangelium Veritatis, 28, 16-21)*, dans *Hommages à G. DUMÉZIL (Latomus, 45)*, Bruxelles, 1960, p. 174-176.
- , *The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism*, dans *VTh*, t. 18 (1964), p. 51-65.
- ROBINSON (W.-C.), *The Exegesis on the Soul*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library (= NT, t. XII, 2)*, 1970, p. 102-117.
- RUDOLPH (K.), *Die Mandäer, I : Das Mandäerproblem; II : Der Kult (FRLANT, 56, 57)*, Goettingue, 1960-1961.
- , *Art. Urmensch*, dans *RGG*³, VI, 1962, col. 1195-1197.
- , *War der Verfasser der Oden Salomos ein « Qumran-Christ »? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis*, dans *Revue de Qumran*, t. 4 (1964), p. 523-555.
- , *Theogonie, Kosmogonie und Anthropologie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT, 88)*, Goettingue, 1965.
- , *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, dans *Kairos*, t. 2 (1967), p. 105-122.
- , *Der gnostische « Dialog » als literarisches Genus*, dans *Probleme der koptischen Literatur (Wissenschaftliche Beiträge, 1968/1 [K 2])*, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, p. 85-107.
- , *Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion*, dans *History of Religions*, t. 8 (1969), p. 210-235.
- SÄVE-SÖDERBERGH (T.), *Det koptiska « Evangelium Veritatis »*, dans *RoB*, t. 17 (1959), p. 28-40.
- , *Evangelium Veritatis och Thomas-evangeliet (Symbolae Biblicae Upsalienses [Supplementhäfen til Svensk Exegetisk Årsbok], 16)*, Uppsala, 1959.

- SAGNARD (F.-M.-M.), *Extraits de Théodote* (SC, 23), Paris, 1947.
- , *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (*Études de philosophie médiévale*, 36), Paris, 1947.
- SALLES-DABADIE (J.-M.-A.), *Recherches sur Simon le Mage, I: L'« Apophasis Megalè »* (*Cahiers de la Revue Biblique*, 10), Paris, 1969.
- SCHELKLE (K.-H.), *Das Evangelium Veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis*, dans *BZ*, N.F., t. 5 (1961), p. 90-91.
- SCHENKE (H.-M.), *Die fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums der Wahrheit*, dans *TLZ*, t. 83 (1958), col. 497-500.
- , *Das Wesen der Archonten. Eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hamadi*, dans *TLZ*, t. 83 (1958), col. 661-670.
- , *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin, 1959.
- , *Der Gott « Mensch » in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Goettingue, 1962.
- SCHLIER (H.), *Art. βέβαιος*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 601-603.
- SCHMIDT (K.), *Irenaeus und seine Quelle in Adv. Haer., I, 29*, dans *Philotesia* (Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht), Berlin, 1907, p. 317-336.
- SCHMIDT (K.), TILL (W.), *Koptisch-gnostische Schriften, I² (GCS, 45)*, Leipzig, 1954.
- SCHMIDT (K.-L.), *Art. καλέω*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 488-502.
- SCHMIDTKE (F.), *Zum Evangelium Veritatis 36, 17 ff.*, dans *TLZ*, t. 85 (1960), col. 713-714.
- SCHNEIDER (J.), *Art. ἀναβαίνω, κινέω, ὁμοίωμα*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 516-519; III, 717-719; V, 186-199.
- SCHOEDEL (W.-R.), *Scripture and the Seventy-two Heavens of the First Apocalypse of James*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library* (= *NT*, t. XII, 2), 1970, p. 118-129.
- SCHOEPS (H.-J.), *Zur Standortbestimmung der Gnosis*, dans *TLZ*, t. 81 (1956), col. 413-422.
- , *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingue, 1956.
- SCHOTTROFF (L.), *Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW, 37)*, p. 65-97.
- SCHRENK (G.), *Art. θέλημα*, dans *ThWNT* (Kittel), II, 43-63.
- SCHWEIZER (E.), *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 28)*, Zurich, 1955.
- SEGELBERG (E.), *Mašbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958.
- , *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon*, dans *OS*, t. 8 (1959), p. 3-42.
- , *The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System*, dans *Numen*, t. 7 (1960), p. 189-200.
- STÄHLIN (G.), *Art. ἴσος, ξένος*, dans *ThWNT* (Kittel), III, 343-356; V, 1-36.
- STÄHLIN (G.), GRUNDMANN (W.), *Art. ἀμαράνω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 267-320.
- STÄHLIN (O.), *Clément d'Alexandrie. Pédagogue. Protrepétique. Stromates (GCS, 12.15.17)*, Leipzig, 1905-1909.
- STAUFFER (E.), *Art. ἀναπάω*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 20-55.
- STEINDORFF (G.), *Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse (TU, N.F., II, 3a)*, Leipzig, 1899.
- STORY (C.-I.K.), *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century* (Supplements to *Novum Testamentum*, XXV), Leyde, 1970.
- STROTHMANN (R.), *Gnosis-Texte der Ismailiten, Arabische Handschrift Ambrosiana H 75 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., III, 28)*, Goettingue, 1943.

- SYBEL (VON) (L.), ξύλον ζωῆς, dans *ZNW*, t. 19 (1919-1920), p. 85-91.
- TILL (W.-C.), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU, 60), Berlin, 1955.
- , *Bemerkungen zur Erstausgabe des « Evangelium Veritatis »*, dans *Or*, t. 27 (1958), p. 269-286.
- , *Die Kairener Seiten des « Evangelium der Wahrheit »*, dans *Or*, t. 29 (1959), p. 170-185.
- , *Das Evangelium der Wahrheit*, dans *ZNW*, t. 50 (1959), p. 165-185.
- TISCHENDORF (C.), *Novum Testamentum Graece*,⁸ Leipzig, 1869.
- UNNIK (VAN) (W.-C.), *Het kortgeleden ontdekte « Evangelie der Waarheid » en Nieuwe Testament (Mededelingen der koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde, N.R., XVII, 3)*, Amsterdam, 1954, p. 71-101.
- , *The « Gospel of Truth » and the New Testament*, dans *The Jung Codex*, p. 79-129.
- VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.
- VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N.F., 5)*, Tübingue, 1932.
- , *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU, 57), Berlin-Leipzig, 1952.
- WEIGANDT (P.), *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Diss. Heidelberg, I-II, 1961.
- WEISS (J.), *Der erste Korintherbrief*⁹ (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, éd. E. MEYER, 5), Göttingue, 1910.
- WIDENGREN (G.), *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion (Uppsala Universitets Årsskrift 1945 : 5)*, Uppsala-Leipzig, 1945.
- , *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaeen and Syrian-Gnostic Religion (King and Saviour II) (Uppsala Universitets Årsskrift 1946 : 3)*, Uppsala-Leipzig, 1946.
- , *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III) (Uppsala Universitets Årsskrift 1950 : 7)*, Uppsala-Leipzig, 1950.
- , *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, dans *Le origini dello gnosticismo*, p. 28-60.
- WILSON (R.-McL.), *The Gnostic Problem, A Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres, 1958.
- , *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968.
- WINDISCH (H.), *Der Barnabasbrief (Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband : Die Apostolischen Väter, 3)*, Tübingue, 1920.
- , *Art. ἀνάζωμα*, dans *ThWNT* (Kittel), I, 494-500.
- WISSE (F.), *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, dans *Essays on the Coptic Gnostic Library (= NT, t. XII, 2)*, 1970, p. 130-140.
- ZANDEE (J.), *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex (Publications de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul, 11)*, Stamboul, 1961.
- , *Het evangelie der waarheid, een gnostisch geschrift (Carillon-Reeks, 40)*, Amsterdam, 1964.
- ZIMMER (H.), *Philosophies of India (Bollingen Series, 26)*, New York, 1951.
- ZYCHA (J.), *Augustin. Contre Fauste. Contre Fortunat (CSEL 25, 1)*, Vienne, 1891-1892.
- Outre la collection de la *Bibliotheca Teubneriana* des auteurs grecs et latins, nous avons utilisé les textes déjà parus dans la *Collection des Universités de France* (Coll. Budé).

TABLE ANALYTIQUE

- Adam* (adamologie, Ève) 6, 20, 80, 89, 101, 102, 130, 131, 132, 139
- *Homme* (Anthropos, Gayōmart, homme intérieur, parfait, primordial) ≠ homme terrestre 18, 21, 22, 23, 24, 27, 54, 75, 86, 89, 101, 103, 105, 118, 123, 125, 130, 131, 132, 137, 142, 147, 169
- *Puruṣa* 131, 140
- Âme* (et *Âme du Tout* tombée dans les eaux du refroidissement) 7, 19, 20, 22, 23, 33, 34, 69, 70, 71, 77, 81, 83, 96, 101, 103, 107, 108, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 132, 135, 139, 140, 141, 146, 147, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 190
- Amour* 8, 46, 50, 53, 61, 67, 70, 92, 95, 103, 105, 117, 120, 128, 143, 158, 163, 164, 165, 166, 184, 188, 191, 192
- Agréable* (complaisance, se complaire) 5, 49, 105, 175
- Air* (chaud et froid) 161
- Ange(s)* (et démons) 75, 94, 120, 128, 141, 151, 187
- Anthropologie* 19, 34, 36, 144, 148
- Apocalyptique* juive 75, 81, 86
- Apparitions* (du Sauveur) (audition, expérience des sens [goûter, sentir, toucher], vision) 6, 57, 143, 161, 185
- Appel* (entendre, répondre), *Khrôshtagh*, *Padhwâkhtagh* 5, 104, 105, 106, 107, 151
- Arbre de Vie* 88, 89, 159
- Archontes* (adultère d'Ève avec eux), planètes, Puissances, Titans 34, 80, 88, 90, 100, 103, 113, 121, 127, 128, 147, 161
- Astrologie* (alchimie, etc.) 19, 20, 24, 25, 26, 97, 101, 121, 122, 161, 172, 192
- âtmân* 140
- Attirer* (conscience, Esprit [bon ou mauvais], souffle qui attirent) 60, 61, 63, 84, 156, 157, 161, 169, 171
- Baptême* (blancheur immaculée, sceau) 14, 58, 107, 108, 139, 149, 162, 171
- Barbélognostiques* 99, 174, 175
- Basilide* 79, 80, 84, 145, 171, 182
- Beauté* 44, 82, 156, 169
- Blâme* 60, 157
- Bonnes œuvres* 7, 60, 157-158
- Bonté* (douceur du Père) ≠ amertume du Demiurge, du démon, du dieu de l'A.T., irascibilité, petitesse 14, 51, 58, 60, 63, 67, 68, 69, 70, 119, 138, 148, 158, 164, 171, 179, 184, 185, 188, 190
- Brebis* (perdue) 5, 7, 8, 59, 104, 149, 150, 152, 172
- Chair* (σάρξ), corps (σῶμα), sens 6, 37, 53, 58, 101, 110, 113, 117, 119, 121, 124, 125, 126, 135, 136, 139, 141, 145, 146, 160, 167, 169
- Chant de la Perle* (le) 23, 144
- Charismes* (didascalie, don des langues [glossolalie], édification = οἰκοδομία) 6, 7, 88, 91, 92, 103, 114, 115, 125, 129, 146, 154, 157-158, 170, 176, 185
- Chemin* (guide, voie[s]) 4, 12, 13, 33, 35, 45, 58, 76, 88, 92, 99, 118, 145, 149
- Christologie* (pneumatique), christologie du Nom, docétisme 6, 35 ss., 125-126, 145, 177, 180, 181, 182, 191
- Chute* (mythe de), descente dans l'Hadès 7, 21, 34, 35, 38, 39, 59, 62, 69, 76, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 101, 106, 111, 121, 127, 128, 130, 131, 132, 136, 138, 139, 149, 150, 152, 153, 155, 159, 161, 166, 168, 189
- descente d'Inanna aux Enfers 101
- Cœur* 8, 10, 47, 51, 53, 58, 59, 70, 95, 115, 117, 120, 146, 152, 154
- Commencement* (du monde) 5, 35, 47, 96, 176
- Comput digital* 1, 150, 172
- Confirmation* (baiser, caractère de stabilité et de solidité, mariage spirituel, résurrection, sceau) ≠ instabilité 2, 3,

- 13, 14, 17, 18, 44, 46, 51, 53, 57, 58, 60, 61, 66, 69, 83, 84, 94, 118, 126, 128, 129, 142, 149, 154, 161, 162, 163, 173, 180
- Connaissance*
- connaissance réciproque du Père, du Fils et des élus (contemplation, identification, vision) ≠ enivrement, erreur, fantômes de la nuit, illusion, mensonge, oubli, sommeil 4, 8, 9, 10, 11, 13, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28-30, 31, 34, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192
- connaissance du Tout = le Père 4, 6, 9, 16, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 36, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 59, 65, 66, 67, 69, 79, 80, 84, 87, 88, 91, 92, 95, 96, 97, 102, 103, 105, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192
- connaissance du « moi » ontologique et transcendantal (de ce qui est propre, de la race, des origines divines) 2, 15, 16, 17 ss., 36, 37, 39, 40, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 174, 177, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 186, 187, 187, 188, 189, 190, 191, 192
- conscience 60, 96, 97, 134, 136, 139, 145, 147, 155, 156, 167, 171, 174, 177, 185, 186, 190, 191
- Consolation* 60, 155
- Cosmologie* (cosmobiologie) 19, 31, 33, 34, 36, 38, 75, 82, 95, 101, 110, 114, 115, 118, 120, 126, 130, 148, 158-160, 161, 162, 172, 190, 191
- Couronne* 50, 115
- Créateur-créature* 16, 27, 29, 30, 33-34, 71, 72, 74, 80, 98, 103, 134, 139
- Cruxifixion* au bois (Croix) 4, 5, 9, 10, 11, 37, 45, 47, 88, 89, 96, 97, 100, 139
- daëna* 140
- Datation* (et couches rédactionnelles) de l'Évangile de Vérité 8, 9, 10, 15, 17, 99, 107, 112, 120, 129, 144, 150, 152, 153, 164, 167, 172, 177, 178
- Déficience* (diminution, écoulement, manque, séparation, vanité, vide) 2, 7, 18, 36, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 61, 62, 63, 69, 70, 77, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 104, 113, 120, 121, 123, 125, 126, 131, 135, 136, 137, 141, 144, 148, 149, 150, 151, 161, 163, 165, 168, 169, 171, 179, 180, 188, 190
- Démiurge* 1, 34, 36, 83, 109, 125, 133, 134, 176
- Destinée* (destin, devenir, fatalité), le cercle qui se referme 68, 75, 77, 78, 79, 102, 107, 121, 127, 130, 134, 136, 141, 167, 172, 176, 186
- Diable* (démon) 60, 81, 157
- Dieu* (divinité inconnue, au delà de l'Être) 64, 72, 78, 84, 95, 103, 109, 110, 116, 121, 140, 144, 148, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 169, 176, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189
- Dignité* ≠ indignité 70, 96, 126, 159, 192
- Dionysos Zagreus* 20, 81, 90, 130, 131
- Disposition* (διάταγμα, χειρόγραφον) 47, 100

- Droite-gauche* (chaud-froid, intérieur-extérieur) 2, 20, 30, 59, 61, 121, 149, 150, 172, 180
- Dualisme* (moral et ontologique), bien-mal, iranisme 32 ss., 75, 76, 81, 82, 102, 119, 121, 122, 125, 128, 139, 140, 147, 162, 164, 165, 167, 171
- Éclairer* (φωτίζειν) 45, 63, 87, 174
- Eau(x)* (supérieures, froides et inférieures) 161, 162, 163, 165
- Écrits canoniques*, Canon (relation de l'Évangile de Vérité avec eux) 3, 8
- Élus* (choix, Église, initiés) 7, 96, 97, 117, 118, 125, 129, 131, 158, 160, 169, 170, 173, 192
- Embrassements* 68, 128, 187
- Empressement* (de l'Esprit, du médecin et du gnostique) 57, 62, 108, 164
- Engendrement* (émanations, émissions, essence, étincelles, membres, morcellement, παλιγγενεσία, parties, race, semences, substance) ≠ participation 7, 8, 60, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 73, 76, 79, 85, 89, 93, 94, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 117, 119, 120, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192
- enfant(s), fils 10, 17, 38, 46, 59, 60, 66, 69, 70, 93, 94, 103, 117, 119, 130, 132, 141, 149, 151, 152, 154, 158, 159, 171, 173, 174, 175, 180, 183, 188, 189, 191, 192
- En haut* (élévation, préexistence, sphères supérieures, transcendance) ≠ ici bas 5, 6, 49, 53, 59, 62, 68, 69, 77, 79, 83, 85, 86, 93, 95, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 116, 118, 124, 126, 134, 139, 141, 145, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 170, 176, 177, 179, 186, 187, 188
- Ennemis de Jésus* ou du gnostique (qui les éprouvent) 4, 8, 46, 47, 56, 58, 93
- Eon(s)* 35, 36, 37, 38, 39, 46, 50, 51, 54, 65, 72, 74, 75, 79, 88, 91, 94, 99, 109, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 129, 131, 132, 134, 145, 148, 151, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 192
- Épée* 53, 125
- Erreur* (πλάνη, déséquilibre, ébranlement, illusion) 4, 9, 11, 19, 21, 34, 35, 36, 38, 39, 44, 49, 58, 59, 60, 62, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 109, 110, 127, 128, 134, 136, 140, 148, 149, 150, 154, 155, 157, 166, 167
- Eschatologie* (consommation finale, fin) 5, 37, 55, 85, 104, 107, 113, 114, 119, 120, 122, 124, 131, 133, 146, 148, 153, 157, 164, 172, 173, 176-177, 180
- Esotérisme* 32, 103, 145, 148, 170, 171, 192
- Espace(s)* (émanations, enfants, semences) ≠ astres, espaces astraux 12, 13, 18, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 61, 69, 70, 99, 111, 126, 133, 134, 160, 161, 188, 189
- Espoir* (ἐλπίς) 3, 13, 38, 44, 62, 78, 163, 164
- Esprit* (chaleur ≠ froid, Esprit-Saint, huile, langue, sentiment, souffle) 18, 19, 31, 33, 39, 51, 53, 54, 57, 58, 61, 62, 63, 69, 70, 75, 76, 78, 102, 104, 119, 120, 121, 124, 126, 128, 129, 132, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 174, 190, 192
- Étranger* 23, 58, 103, 104, 140, 144, 156
- Evangelium Veritatis* 1, 11, 35, 71
- Évangile* (= Bonne nouvelle) 1, 11, 13, 72, 163
- Exemplarisme inversé* 79, 88, 90, 126, 145, 164, 184
- Extase* 83, 108, 136
- Face* 68, 94, 149, 151, 160, 187
- Fidélité* 5, 47, 96, 106
- Filiation* 76
- Fils* (Christ [visible et invisible], Messie, Révéléateur du Père, Seigneur préexistant) 10, 12, 34, 36, 37, 38, 51, 57, 63, 65, 66, 67, 71, 72, 74, 76, 81, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 100, 101, 104, 107,

- 109, 111, 112, 115, 117, 119, 120, 122,
125, 126, 132, 135, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 145, 146, 148, 151, 153, 159,
160, 168, 170, 174, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 187, 191
- Agneau de Dieu 96
- Foi 50, 61, 71, 96, 103, 104, 110, 117, 163
- Frère(s) 70, 191
- Fruit(s) (et arbre) 7, 9, 10, 45, 50, 55, 60,
89, 115, 117, 125, 133, 134, 138
- Gloire 5, 7, 50, 65, 68, 69, 70, 94, 115,
116, 177, 180, 185, 188, 191, 192
- Gnose ismaélite 178
- Grâce (don) 43, 61, 63, 64, 72, 73, 78, 141,
156, 158, 160, 166, 168, 169, 173, 174,
175, 188, 192
- Grandeur (de Dieu, du Nom, du Père),
grandir 65, 68, 69, 94, 110, 118, 133,
154, 165, 173, 179, 185, 189
- grév (*manûhmêd*) 23
- Hermétisme 72, 73, 76, 80, 82, 87, 90, 92,
99, 101, 103, 106, 116, 122, 128, 130,
138, 140, 144, 147, 162, 163, 164, 165,
167, 170, 174, 177, 183, 192
- Homélie (écrit sacramentaire), hymne 2,
8, 14, 16, 35, 39, 40, 72, 162, 191
- Hypostases (intermédiaires, personnages
de drame mythique) 75, 122, 140, 141,
147, 165, 173, 181, 183
- Idee(s) 75, 94, 110, 111, 174, 175
- Ignorance 3, 9, 18, 21, 22, 35, 39, 44, 48,
51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 76, 78, 81, 82,
83, 85, 86, 94, 98, 108, 109, 110, 111,
121, 122, 127, 133, 134, 136, 145, 148,
149, 165
- Image (Face, forme, reflet, ressemblance)
≠ similitude 5, 6, 46, 50, 58, 61, 62,
83, 89, 94, 101, 115, 116, 118, 120, 129,
131, 134, 145, 151, 162, 164, 171, 174,
187
- Immanentisme (et transcendance) 22-23,
30, 33, 43, 69, 70, 75, 79, 80, 89, 96, 118,
119, 128, 141, 147, 150, 154, 161, 165,
166, 167, 171, 174, 175, 180, 186, 188,
190, 192
- Immortalité (immatérialité, immobilité, in-
altérabilité, incoercibilité, incorporité,
incorruptibilité) ≠ corruptibilité, mort
- 5, 18, 22, 24, 47, 58, 62, 63, 76, 84, 101,
102, 103, 109, 125, 127, 134, 135, 146,
156, 159, 165, 167, 169, 191
- Incipit et titre 1, 11, 12, 13, 71
- Interprétation (double) des textes gnosti-
ques 88, 95, 97, 152
- Jésus (enseignant au Temple ou à la
Synagogue) 4, 5, 9, 10, 20, 38, 39, 45,
46, 47, 48, 50, 57, 88, 91, 92, 96, 97, 103,
115, 119, 122, 123, 135, 142, 143, 146,
150, 152, 157, 179, 183, 184, 185
- Joie 3, 16, 17, 38, 43, 45, 50, 52, 65, 69,
70, 72, 89, 90, 103, 108, 116, 152, 177,
185, 191, 192
- Jour 59, 138, 153, 154, 156
- Jugement (définitif et non seulement dé-
cisif) 6, 8, 16, 39, 52, 53, 72, 125
- Kérygme (judéo-hellénistique) 4, 93
- Lettres (bruit, consonnes, formes, mots,
nombres, sons, voyelles) 50, 53, 59,
61, 62, 65, 66, 107, 113, 114, 125, 150,
160, 161, 169, 181, 182
- Lieu (supérieur et inférieur) 49, 51, 52,
60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 85, 99, 102,
109, 111, 113, 121, 134, 149, 157, 160,
161, 167, 185, 186, 190, 191
- Limite (*μερισμός, ὄρος*) 37, 88, 112, 118,
141, 161, 163, 186
- Littérature magique et orinomanie 27,
29, 112, 116, 137, 177, 178, 192
- Livre (de Vie, des Vivants, Lettre) 1, 5,
9, 10, 14, 23, 35, 38, 46, 47, 48, 49, 50,
95, 96, 97, 99, 100, 113, 115, 116, 117,
144
- Logos (bouche, énoncé du Tout, Fils,
langue, lèvres, Parole, Verbe), logoi
(paroles) 7, 8, 17, 19, 21, 39, 43, 46,
50, 53, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 74,
75, 76, 82, 87, 95, 96, 103, 104, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 121, 125, 128, 129,
131, 133, 137, 138, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 153, 154, 167, 170, 173,
174, 175, 176, 178, 185, 191
- Lumière (flamme) ≠ aveuglement, nuit,
ombre, ténèbres 18, 19, 20, 21, 33, 36,
51, 52, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 70, 81,
82, 83, 84, 85, 87, 90, 92, 103, 108, 114,
122, 124, 127, 137, 138, 144, 147, 152,

- 153, 154, 156, 160, 161, 164, 165, 167, 169, 185, 191, 192
- Macarismes* 57, 139
- Maison* (maître de la) 6, 47, 52, 124, 154
- Mal* (péché) \neq bien 77, 86, 109, 121, 140, 148, 154, 156, 165, 169
- Maladie* (malade, médecin) 60, 62, 152, 155, 168, 169
- Mandéisme* 23, 33, 82, 140
- Manichéisme* 20, 33, 123
- Matière fluide* (mal, péché) \neq matière de la Lumière éternelle 9, 19, 23, 33, 34, 35, 37, 44, 61, 62, 71, 82, 85, 89, 101, 102, 111, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 130, 134, 137, 140, 141, 144, 146, 148, 150, 153, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 185, 186
- Méditation* (hymne, parénèse) 1, 8, 15, 22, 25, 38, 39, 50, 72, 153, 155, 178, 191
- Mélange* 61, 128, 141, 160, 161
- Ménandre* 101
- « *Milieu* » (air) 34, 35, 44, 63, 70, 84, 85, 109, 133, 136
- Milieu* (de l'Évangile de Vérité) 8, 22, 24 ss.
- Miroir* 25, 131
- Miséricorde* (pitié, σπλάγχνα ἐλέους) 4, 5, 14, 45, 47, 51, 58, 63, 66, 87, 96, 97, 148, 158, 166, 170, 171, 183
- Mites et vers* 7, 60, 156, 157
- Monde* (sa dissolution, terre) \neq monde invisible 20, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 51, 52, 53, 55, 58, 60, 61, 71, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 93, 101, 102, 103, 105, 108, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 138, 140, 141, 149, 151, 154, 155, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 185, 186
- engoulement (de la matière par l'Esprit) 6, 52, 124
- Moralisme et personnalisme* 34
- Mort* 5, 6, 9, 20, 22, 24, 47, 52, 69, 97, 103, 124, 144, 146, 156, 189
- Multiplicité et Unité* (égalité, Monade), purification 2, 6, 19, 30, 33, 36, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 61, 62, 64, 69, 76, 94, 108, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 128, 130, 131, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 163, 164, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 187
- Mystère* caché (μυστήριον), secrets 4, 10, 45, 54, 65, 66, 67, 74, 80, 87, 90, 97, 98, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 138, 152, 160, 166, 177, 178, 180, 183, 184
- Mystères* grecs et mythologie grecque (judaïsme orthodoxe et hétérodoxe, mystiques hellénistiques et autres) 72, 75, 76, 81, 87, 90, 92, 98, 99, 101, 103, 106, 114, 116, 117, 118, 126, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 138, 143, 147, 156, 159, 160, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 175, 177, 178, 179, 180-181, 182, 186, 192
- Mystique transformante* (identification) 22, 94, 134, 135
- Naassènes* (et *Hymne des Naassènes*) 21, 161
- Nom* (Nom propre et nom d'emprunt), Noms 2, 5, 7, 27, 36, 39, 43, 44, 48, 49, 53, 54, 65, 66, 67, 68, 70, 78, 104, 105, 107, 120, 131, 132, 133, 145, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 192
- Nombres* (arithmologie) 59, 149, 151, 163
- Nourriture* 60, 68, 107, 119, 143, 155, 156, 158, 159, 168, 185
- Noûs* (immanent) et Pensée, réflexion \neq sens 17, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 35, 39, 43, 46, 57, 58, 61, 62, 64, 67, 68, 75, 76, 85, 88, 89, 94, 96, 97, 101, 103, 106, 111, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 128, 130, 135, 137, 139, 145, 146, 147, 148, 161, 163, 168, 169, 173, 174, 175, 186, 188, 191
- Odeur* 39, 61, 143, 147, 158-159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 170
- Œuvre* (ouvrage), forme 44, 52, 57, 60, 61, 64, 82, 104, 105, 120, 121, 131, 152, 161, 162, 166, 169, 173
- Onction* et science (huile, sceau, sel) 3, 7, 12, 39, 63, 154, 155, 162, 170, 171, 180
- Oracles sibyllins* 27
- Oreille* et œil 61, 75, 161, 179
- Orphisme* 20
- Oubli* 9, 23, 45, 47, 48, 77, 83, 84, 102, 105, 109, 132

- Papyrus Egerton 2* 8
- Passions* (anesthésie, angoisse, asservissement, complexes, crainte, dissension, effroi, embarrasement, envie, faim, gémissiments, haine, hésitation, humiliation, indécision, instabilité, jalousie, peine, punition, souffrances, troubles) 4, 5, 20, 44, 45, 47, 51, 53, 55, 56, 60, 63, 69, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 108, 121, 123, 126, 127, 135, 136, 137, 148, 155, 156, 158, 163, 168, 186, 189
- Pasteur* 5, 8, 39, 58, 149
- Patience* 97
- Péché* 33, 59, 62, 78, 80, 167, 188
- Pérates* 21
- Père* (caché, Etre, hermaphrodite, impensable, incompréhensible, incoercible, incorruptible, indicible, indivisible, inébranlable, inengendré, infini, innomable, insaisissable [et entourant], invisible, parfait, source d'intelligibilité, substance, tout Autre), ataraxie divine ≠ non-être inintelligible 7, 9, 10, 13, 17, 19, 23, 24, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 103, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192
- Philonisme* 175, 177
- Philosophie hindoue (Sāṅkhya)* 102
- Plan* (de l'Évangile de Vérité) 1, 38-39
- Platonisme* (néo-platonisme) 74, 76, 82, 111, 114, 126
- Plérôme* (banquet, ciel, constitué de Plérômes, monde supérieur, Paradis, perfection, plénitude, *refrigerium*, Royaume, testament) 2, 9, 10, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 36, 37, 38, 39, 43, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 79, 81, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 110, 112, 120, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 146, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 192
- Ogdoades 74
- Pneumatiques* (leur supériorité, *ἐξουσία*, vrais chrétiens), psychiques et hyliques 2, 12, 18, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 58, 61, 72, 73, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96, 98, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 177, 178, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191
- Posidonius* 74
- Prédestination* 5, 10, 35, 104, 105, 125, 133, 160
- Pré-agnosticisme* 30 ss.
- Préparation* (de la semence à recevoir le Logos) 104, 129, 131, 132, 137, 145, 146, 148, 155, 156, 168
- Présocratiques* (Empédocle, Héraclite, Parménide) 21, 177
- Principe* (Dieu, Eon, Fils, Monogène, Tête) 65, 68, 76, 145, 161, 165, 175, 177, 178, 187, 190
- Prison* (du corps qui saisit et retient) 20, 21, 23, 24, 31, 33, 44, 85, 89, 90, 101, 102, 127, 135, 141, 147, 149, 157, 160, 161, 167, 168, 169, 185, 186
- Profondeur(s)* (du monde supérieur ou inférieur) 5, 49, 62, 64, 67, 82, 86, 109, 110, 118, 128, 140, 153, 166, 174, 184
- Progrès* (éducation des spirituels) 113, 114, 119, 124, 132, 133, 137, 145, 146, 155, 156, 158, 177, 180, 186, 191, 192
- Puissance* (force, pouvoir) 13, 17, 43, 53, 56, 58, 60, 63, 66, 74, 75, 76, 79, 107, 110, 118, 121, 123, 128, 137, 148, 158, 159, 165, 168, 169, 171, 175, 180, 182

- Puissances* (éléments, sphères de l'espace) 19, 113, 114, 141, 151
- Puits* 59, 152
- Puñs* 140
- Pythagorisme* 74, 102, 114
- Racine* 15, 23, 44, 55, 68, 69, 84, 134, 186, 190
- Rassemblement* (réunion des membres = semences) 6, 13, 19, 21, 23, 35, 37, 45, 53, 54, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 76, 84, 89, 90, 108, 118, 123, 126, 131, 141, 148, 151, 156, 160, 161, 162, 163, 167, 177, 186, 190
- Rationalisme mystique* 34, 129, 135
- Recherche et découverte* (attente, attention, conversion, retour) ≠ conversion morale, détournement 3, 9, 10, 16, 18, 24, 31 ss., 35, 44, 45, 48, 49, 51, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 86, 89, 91, 94, 95, 103, 104, 107, 108, 109, 113, 116, 118, 119, 120, 123, 127, 130, 132, 134, 135, 136, 138, 140, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 172, 177, 183, 185, 186, 187, 189
- Rédemption* (ἀπολύτρωσις, justification, libération du mélange, pardon, purification, remontée, salut) 9, 12, 16, 19, 22, 23, 24, 25, 29-30, 31, 33, 35, 38, 39, 43, 46, 47, 48, 49, 58, 59, 62, 71, 74, 75, 76, 77, 86, 87, 91, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 112, 113, 119, 120, 123, 125, 128, 130, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 177, 180, 183, 185, 188, 189, 192
- Rejet* (de la matière) 156, 185
- Renouveau* (palingénésie) 7, 17, 22, 106, 107, 108, 112, 119, 146, 151, 152, 153, 170
- Repos* (calme, consolation, paix, silence, tranquillité) 7, 35, 46, 50, 51, 60, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 80, 93, 106, 107, 117, 120, 124, 125, 155, 158, 160, 165, 166, 167, 168, 172, 174, 175, 180, 185, 189, 190
- Résurrection* (réveil) 6, 37, 57, 108, 137, 138, 139, 142, 143, 153, 155
- Rétroversion* grecque (méthode de convergence), original copte, grec, syriaque ? 1, 2, 3, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 90
- Révélation* (exaltation, formation, illumination, incarnation, manifestation, médiation, mission, proclamation, venue) 6, 9, 10, 11, 34, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 74, 77, 78, 80, 85, 87, 89, 94, 95, 97, 103, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192
- Sabbat* 7, 59, 151, 152, 153
- Sagesse*
— sagesse naturelle 4, 9, 10, 17, 33, 38, 46, 93
— sagesse surnaturelle 6, 17, 25, 31, 32, 33, 38, 46, 50
- Satornil* 101, 139
- Sauveur* (sa descente) 12, 17, 21, 38, 43, 47, 74, 75, 76, 79, 87, 94, 97, 101, 102, 116, 118, 137, 139, 141, 145, 146, 150, 159, 165, 169, 184, 185, 191
- Sauveur-sauvé* (technique d'accès au divin), origines iraniennes de la gnose 23, 33, 34, 142, 165
- Scandale* 7, 157
- Sein* 51, 119
- Séthiens* 99
- Signe* 59
- Silence* 19, 52, 61, 64, 125
- Simonien* (Simon le Mage) 101, 121
- Sophia* (Sagesse) = hémoroïsse, Mère 1, 34, 80, 81, 91, 101, 109, 112, 113, 114, 115, 119, 127, 134, 138, 143, 147, 150, 153, 159, 163, 165, 186, 189
— Hélène (mythe d') 101
- Sotériologie* 19, 36, 47, 101
- Stoïcisme* (Portique) 21, 73, 74, 75, 76, 78, 82, 84, 90, 104, 107, 108, 109, 110,

- 111, 114, 120, 126, 146, 160, 161, 165,
173, 174, 188, 191
- Structure* (de l'Évangile de Vérité), divi-
sions 9 ss., 15, 33-39
- Synchrétisme* 16, 27, 76, 172
- Syzygies* gnostiques 106, 173
- Testament* (essence, *ὄσια* du Père, sub-
stance) 5, 47, 96, 97, 100
- Testaments des XII Patriarches* 81, 140
- Théologie négative* 84, 169, 177, 178, 179,
180, 181, 182
- Théologie archaïque* du Nom, théologie
sacramentaire 2, 170, 177, 178, 179,
180, 181, 182
- Tout* (son enveloppement) 36, 37, 38, 44,
45, 47, 48, 49, 50, 51, 70, 79, 83, 84, 97,
110, 111, 112, 115, 117, 118, 121, 123,
125, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 140,
145, 151, 156, 169, 173, 174, 176, 180,
181, 182, 183, 184, 187, 190, 191, 192
- enveloppements 145-146
- Tradition(s)* 8 s.
- Triade* (Père, Mère, Fils), dyade : Père-
Mère 51, 119
- Union* (de l'Ange et du spirituel) 94
- Valentin* 3, 35, 82, 95, 110, 150, 164, 187,
190
- Valentinisme* 1, 2, 3, 8, 14, 15, 16, 27, 34,
40, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82,
84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99,
105, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 116,
118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127,
128, 130, 132, 133, 134, 137, 138, 141,
142, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 153,
155, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 165,
168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177,
178, 179, 180, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192
- Valeur* 50, 115
- Vases* 6, 52, 53, 63, 124, 126, 171
- Vérité* (essentiel, vrai), bouche du Père
≠ juste ou justice, sans-loi 1, 2, 3, 4,
5, 8, 13, 14, 16, 17, 31, 34, 35, 36, 37, 43,
53, 54, 58, 59, 60, 63, 66, 67, 68, 69, 70,
72, 73, 77, 81, 82, 83, 86, 88, 92, 94, 96,
102, 104, 113, 125, 126, 128, 129, 133,
140, 143, 145, 154, 157, 158, 159, 164,
169, 170, 171, 184, 188, 189, 191
- Vêtement* 5, 23, 47, 99, 100, 102, 141
- Vie* (Vivant) 4, 6, 19, 20, 21, 22, 47, 48,
52, 58, 59, 70, 88, 91, 96, 97, 100, 102,
103, 107, 114, 124, 126, 132, 133, 137,
144, 147, 148, 151, 152, 153, 156, 159,
164, 169, 170, 186, 191
- Voix* (appel) 48, 49, 54, 58, 105, 110, 147,
151
- Volonté* (puissance d'engendrement du
Père à l'Intelligibilité et à l'Être, trace
du Père) 5, 6, 9, 39, 49, 51, 55, 57, 60,
62, 64, 106, 111, 112, 113, 115, 117, 118,
120, 128, 143, 144, 149, 158, 166, 173,
174, 175, 176
- Zeus* 75, 84

TABLE DES CITATIONS

ANCIEN TESTAMENT

<i>Genèse</i>		20, 10	124	<i>Isaie</i>	
1, 6	161	68, 28	102	5, 21	93
1, 19	104, 105	68, 29	95, 102	11, 2	148
1, 26	116	85, 15	95	43, 1	5, 104
2	80	118, 24	152	45, 3	5, 104
6, 1-4	81			55, 6	78
		<i>Proverbes</i>		60, 19-20	153
<i>Nombres</i>		8, 17	78	62, 2	107
16, 35	124	14, 6	79	65, 1	78
26, 10	124			65, 15	107
		<i>Sagesse</i>			
<i>Job</i>		1, 7	90		
14, 9	158	3, 5	78	<i>Jérémie</i>	
28, 13	79	6, 13	79	31, 34	92
		13, 6	79		
<i>Psaumes</i>				<i>Daniel</i>	
1, 3	88	<i>Siracide</i>		1, 20	78
2, 7	179	15, 4	33		

NOUVEAU TESTAMENT

<i>Matthieu</i>		18, 12	149	10, 21	4, 93
3, 17	6, 143	18, 12-14	7, 149	11, 24-26	157
5, 48	6, 132	18, 13	7, 8, 150	12, 33	7, 156
6, 19-20	7, 156	18, 14	149	15, 4-7	7, 149
7, 7	3, 78	19, 3	4, 93	24, 36	143
9, 20 ss.	189	22, 18.35	4, 93	24, 36 ss.	6
9, 27	138	25, 33 ss.	150		
9, 27 ss.	6			<i>Jean</i>	
10, 29	7, 175	<i>Marc</i>		1, 1	72
11, 5	138	8, 11	4, 93	1, 1-4	85
11, 23	189	9, 48	7, 156, 157	1, 4	6
11, 25	93	10, 45	5, 97, 121	1, 5	4, 87
12, 11	152	12, 14	4, 87	1, 14	125
12, 11 s.	7	14, 24	5, 97	1, 18	5, 6, 119, 129
12, 33b	7, 158			3, 19	6, 8, 125
12, 34-35	7, 158	<i>Luc</i>		3, 31	5, 105
12, 43-45	157	1, 78	4	4, 23	124
13, 50	7, 189	2, 46, 49	4, 92	4, 25	6, 143
16, 1	4, 93	3, 22	7, 179	4, 34	6, 143
16, 26	7, 190	4, 14	13, 16	5, 1 ss.	152
17, 5	6, 143	6, 44a	7, 158	5, 11 ss.	7
		10, 15	189		

5, 17	153	8, 8	5	<i>Éphésiens</i>	
5, 25	124	8, 30	4, 5, 8, 94, 104	1, 4	5, 96
6, 38-40	6, 143	9, 11	5	3, 3-4.9	4, 8, 87
6, 52-58	6, 143	9, 20-24	6, 124	3, 17	110
7, 7	4	9, 32.33	7, 157	3, 18	5, 109
7, 17	5, 106	11, 11	106	4, 6	4, 90
7, 43	129	11, 33	5, 7, 109, 176	4, 8-10	5, 101, 106
8, 12	4	11, 36	6, 130	4, 13	85
8, 23	5, 105	13, 11	6, 137	4, 14	3, 82
8, 32	128	14, 13.20	7, 157	4, 17 ss.	3, 77
9, 21	6, 138			4, 27	157
10, 3	5, 104			5, 2	158
10, 3-4	5, 8, 105	<i>I Corinthiens</i>		6, 14	5, 99
10, 4	109	1, 27	93	6, 19	4, 8, 87
10, 7 ss.	7	2, 8	88		
10, 10	152	2, 10	5, 109, 119	<i>Philippiens</i>	
10, 19	126	4, 5	4, 87	2, 6	5, 115
10, 28	7, 152	7, 31	5, 121	2, 7	6, 145
10, 37	6, 8, 138	8, 1-3	29	2, 7-8	5, 121
12, 35.46	4	8, 2-3	4, 8, 94	2, 8	5, 8, 100
14, 6	88, 128	8, 3	28	2, 9	7, 179
14, 10-11	7, 190	8, 6	4, 90	3, 10	6, 143
15, 18	4	8, 9	7, 157	4, 3	5, 95, 102
16, 3	4, 86	13, ■	3	4, 18	158
17, 12	7, 179	13, 10	5, 122		
17, 21	128	13, 12	4, 8, 94	<i>Colossiens</i>	
17, 22	7, 190	13, 12b	28	1, 5	78
17, 23	6, 124	13, 14	146	1, 17	4, 90
20, 22	6, 143	14, 1 ss.	7	1, 26	4, 8, 87
		15	170	1, 59	3
<i>Actes</i>		15, 34	3, 77	2, 14	4, 88, 100
2, 4	6, 129	15, 45	6, 132	2, 15	100
2, 23	5, 100	15, 53-54	5, 100		
3, 26	109	15, 54	6, 124	<i>I Thessaloniens</i>	
5, 30	4, 5, 88, 100			2, 15	5
10, 38	7, 170	<i>II Corinthiens</i>		4, 1	5
10, 39	4, 88	1, 21	7, 170	5, 24	5, 106
10, 40	5, 100	2, 14-16	158	<i>II Thessaloniens</i>	
13, 33	7, 179	5, 2	101, 124	2, 13	5, 104
17, 30	3, 77	5, 2-4	5, 100		
28, 24	5, 112	5, 3	5, 99	<i>I Timothée</i>	
		5, 4	6, 100, 124	2, 4	4, 92
<i>Romains</i>		5, 9	5, 8, 106	2, 20-21	124
1, 21 s.	4, 93			3, 16	6, 37
1, 22	93				
2, 7	5, 115	<i>Galates</i>		<i>II Timothée</i>	
3, 23	7, 188	4, 8-9	29	1, 10	4, 87
5, 5	8, 191	4, 9	4, 8, 94	2, 20-21	6

<i>Hébreux</i>		I <i>Jean</i>		4, 1	5, 106
1, 3	5, 115	1, 1	6, 143	5, 2-4	5, 96
1, 5	7, 179	1, 5-7.8	3, 82	5, 9	96
2, 17	5, 96	2, 9	87	5, 12	96
3, 2	5, 96	2, 9.11	4	6, 14	109
3, 6	6, 124	2, 11.21.26	3, 82	11, 12	5, 106
4, 9-10	7, 153	2, 20.27	7, 170	12, 1	115
4, 12	6, 125	3, 7	4, 82	13, 8	5, 95, 96
5, 5	7, 179	3, 9	8, 191	14, 1	7, 180
8, 11	4, 92	3, 20	6, 132	17, 8	5, 95
9, 15	5, 97	4, 2	6, 37, 145	19, 11	5, 96
11, 6	3, 78			19, 12	5, 7, 107, 182
11, 23	5, 100	II <i>Jean</i>		19, 15	6, 125
		7	6, 37, 145	20, 4	7, 180
I <i>Pierre</i>				20, 12	5, 95
1, 14	3, 77	<i>Apocalypse</i>		20, 15	5, 95
2, 3	6, 143	2, 12	6, 125	21, 1	146
		2, 16	6, 125	21, 1.2	7
		2, 17	5, 107	21, 2	146
II <i>Pierre</i>		3, 5	5, 95	21, 4	7, 189
1, 17	6, 143	3, 12	5, 7, 107, 146	21, 27	5, 95

APOCRYPHES DE L'A.T.

II <i>Baruch</i>		<i>Hénoch</i> (éthiopien)		<i>Vita Adae et Evae</i>	
XIV, 5	132	L	85	47	130
				<i>βίος</i>	
IV <i>Esdras</i>				37; 39	130
2, 35	153	<i>Hénoch</i> (grec)			
3, 21-22	139	XXV, 4-6	159		

APOCRYPHES DU N.T.

<i>Actes de Jean</i>		79	92, 93	<i>Logia de Jésus</i> (éd. Evelyn White)	
27	92	157	92		
98	145	167	92	Logion 2	90
<i>Actes de Thomas</i>					
10	92	<i>Épître de Barnabé</i>			
34	137	XI, 6	88	<i>Martyre de Pierre</i>	
47	87	XV	151	9	89

LITTÉRATURE JUDEO-CHRÉTIENNE

<i>Odes de Salomon</i>		XIV, 7	71	XXV, 12	72, 106
I, 1	115	XV, 1	72	XXVI, 7	74, 91
III, 5	106	XV, 1 ss.	103	XXVI, 10	106
IV, 6	73	XV, 4	71	XXVI, 12	106
V, 3	73	XV, 8	73, 103	XXVIII, 1	128
V, 13	83	XV, 9	86	XXVIII, 3	106-107
VI, 5	72	XVI, 4	84	XXVIII, 15	14
VI, 11	128	XVII, 1	115	XXIX, 4	128
VI, 18	103	XVII, 2	16, 72	XXIX, 5	16, 72, 73
VII, 1	72	XVII, 4	86	XXX, 2	128
VII, 5	73	XVII, 7	74, 91	XXX, 5	128
VII, 9	71	XVII, 7b	71	XXX, 7	128
VII, 10	73	XVIII, 3	84, 106, 112	XXXI, 1	78, 86
VII, 11	71, 74, 75	XVIII, 6	71	XXXI, 2	78
VII, 12	71, 103	XVIII, 8	73, 128	XXXI, 2b	71
VII, 13	71	XIX, 1	14	XXXI, 5	72
VII, 17	72	XIX, 2 ss.	119	XXXI, 6	72, 81
VII, 21	71, 78	XIX, 5	74, 91	XXXI, 7	73
VII, 22	73	XX, 7	73	XXXI, 12	14, 86
VII, 25	73	XX, 8	106	XXXII, 1	72, 154
VIII, 8	71	XX, 9	71, 73	XXXII, 1 ss.	103
VIII, 10-12	103	XXI, 1	73	XXXII, 2	71
VIII, 12	71	XXI, 2	73	XXXIII, 8	71, 86
VIII, 13	103	XXI, 4	81	XXXIII, 9	86
VIII, 20	106, 112	XXI, 8	128	XXXIII, 10	73
VIII, 20-21	150	XXII, 6	86	XXXIII, 11	16, 72, 86
IX, 4	106, 112, 174	XXII, 10 ss.	103	XXXIV, 4-5	82
IX, 5	73	XXIII	95	XXXV, 1	107
IX, 8	13, 115	XXIII, 1	72	XXXV, 3	16, 72
IX, 9	115	XXIII, 2	73	XXXV, 7	86
X, 1	103, 128	XXIII, 4	73	XXXVI, 1	107
X, 4	73	XXIII, 5	106, 112, 174	XXXVI, 7	128
XI, 1	73	XXIII, 8	81	XXXVII, 4	73, 107
XI, 3	71	XXIII, 14	86	XXXVIII, 1	71
XI, 4	71	XXIII, 15	86	XXXVIII, 4	71, 107
XI, 8	77	XXIII, 16	86	XXXVIII, 7	71
XI, 9	73	XXIII, 18	73	XXXVIII, 8	14
XI, 12	103	XXIII, 19	86	XXXVIII, 9	86
XI, 18	13	XXIII, 20	86	XXXVIII, 10	71
XII, 1	71	XXIV, 3	81	XXXVIII, 12	77
XII, 3	71, 128	XXIV, 7	86	XXXVIII, 15	71
XII, 4 ss.	75	XXIV, 10	71, 86	XXXVIII, 16	86
XII, 5	81	XXIV, 12	71, 86	XXXVIII, 17	84
XII, 7	103	XXIV, 13	73	XXXVIII, 20	128
XII, 11	128	XXV, 2	16	XXXIX, 6	81
XII, 13	71	XXV, 3	81	XXXIX, 10	84
XIII, 1 ss.	103	XXV, 4	73	XXXIX, 11	84
XIV, 1	73	XXV, 10	71	XL, 3	14

XL, 5	81, 86	XLI, 7	72	XLII, 14	128
XL, 6	103	XLI, 9	71, 73		
XLI, 1	71	XLI, 11	86	<i>Pseudo-Clémentines</i>	
XLI, 3	73	XLI, 15	71	Homélie	
XLI, 4	152	XLII, 6	128	XIX, 12	128
XLI, 6	103				

LITTÉRATURE JUIVE

<i>Qumrán</i>		VII, 5	139	IV, 15-25	128
Écrit de Damas (CD)		XIII, 15	139	IV, 20-22	31
II, 2-7	32	I QS (Règle de la Com- munauté)		VII, 18-23	139
I Q p Hab				VIII, 8-10	32
I, 22 ss.	139	III, 5	128	VIII, 12	139
III, 21	139	IV, 4	31	XI, 5-6	31

LITTÉRATURE RABBINIQUE

Genesis Rabba		Yalkut Shimoni sur Genèse	
20 (14a)	80	34	130

LITTÉRATURE GNOSTIQUE ET PATRISTIQUE

<i>A Diognète</i>		25, 13	189	32, 5	98, 182
10, 3	178	25, 16	139	32, 8	98
		25, 18-19	171	32, 9	98, 170
<i>Apocalypse de Jacques</i> (Co- dex V)		25, 21-22	168	32, 19	178, 184, 192
		25, 22	169	32, 20	170
(Nag Hamadi)		26, 6	165	33, 2	98, 132
fol. 34, 1 ss.	104	26, 26-28	160	34, 12	170
		27, 12	145	34, 13	98
<i>Apocrypha</i> (éd. Resch)		27, 16	185	34, 15.18	182
Apocryphon		28, 11.19	185	34, 16	155
76	168	29, 1	100	34, 18	98
		29, 5	185	35, 2.11.14	98
<i>Apocryphon de Jean</i>		30 ss.	101	35, 3, 17	98
(Papyrus de Berlin 8502)		30, 6	182	35, 3.17.18	182
fol. 7, 6.20	84	30, 9	192	35, 4	131
8, 12	139	30, 17	170	35, 8	170
20, 16	165	30, 18	98	35, 13	185
21, 20	119	31, 2.9.15	195	35, 19	119
22, 9	131	31, 9.17	170	36, 3	172
24, 4	178, 183	31, 13-18	175	35, 10.12	166
24, 7	169	31, 18	98, 182	35, 15	98
24, 9	165	32, 1	98, 185	36, 15	185

37, 15.17	145	72, 18	189	26, 17	155
39, 17	145	74, 4	172	27, 30	148
40, 4.19	184	75, 11	119	28, 8	90
41, 2.7.16	184	75, 13	172	28, 9-27	82
42, 9	90	76, 4	172	29, 1	189
43, 9	105			30, 30	84
44, 9	165	<i>Apocryphon de Jean (C II)</i>		31, 16	84
45, 6	170	fol. 1, 28	165		
45, 13	166	2, 14	119	<i>Apocryphon de Jean (C III)</i>	
46, 13.16	166	2, 26	114	fol. 5, 5	166
46, 16	191	3, 10.17	169	6, 5	169, 189
46, 19	98	3, 15-17	184	6, 10-11	171
47, 1	98	4, 1	189	6, 12	168
48, 2-3	131	4, 2	169	6, 19-20	160
48, 4	139	4, 6-7	171	7, 20-21	185
48, 8-49, 2	161	4, 8	168	8, 11.18.23-24	185
49, 5	131	4, 10.11	165	8, 20-21.22	101
49, 7	105, 184	4, 11-12	160	9, 8	101
51, 9	98	5, 18. 24.30.35	185	9, 17	182
52, 9	155	5, 27.29-30	100	9, 20-21	192
52, 17	139	6, 7	101	10, 2-4	170
55, 20	172	6, 25-26	170	10, 7.8.13.19-20.	
56, 19	84	6, 29-31	185	25	185
57, 5	172	7, 2.8.13.14	185	10, 22-23	182
58, 2.15	170	7, 6-11	175	10, 23	101
58, 14-59, 12	143	7, 11-12	101	11, 4.6-7.18	182
62, 1	172	7, 11.16.17.19.		11, 12-14	184
62, 7	172	20.23-24.		11, 14	178, 192
64, 5	172	33-34	182	11, 16 ss.	101
64, 14	170	7, 28.29	178	11, 20-21	101
65, 7	192	7, 30	192	12, 16-13, 3	175
65, 12 s.	156	7, 32 ss.	101	12, 17-18	182
65, 15	121	8, 27	155	13, 6	182
66, 6	192	10, 24	90	14, 8	185
66, 7	165	11, 21	155	16, 4	90
66, 13	170	13, 1.2	165	18, 8	90
67, 10	148	14, 33-15, 5	161	21, 4	191
67, 19	170	20, 3	155	22, 2-6	161
68, 14	170	21, 18.25-26	172	26, 23	83
69, 14	170	21, 30	84	27, 6	172
70, 2-3	167	24, 7	172	27, 22	84
70, 9	170	25, 29	156	29, 1-3	83
70, 15	166	25, 31-32	121	29, 7	143
71, 2	148	26, 2-3.7	101	31, 5	172
71, 3	170	26, 2-3.30	166	32, 13	83
71, 10	172	26, 3	192	33, 6.19	192
71, 13	131	26, 16-17	148	33, 10	156
71, 14-72, 12	82	26, 16-19	167	33, 12-13	121

33, 14	90	40, 15	166, 192	V, I, 3, 3	142
33, 19-23	101	41, 2-3	148	VI, XVI, 138, 1-3	152
34, 12-14	148	41, 3	155	VI, XVI, 138, 1-5	138
35, 24-36, 3	167	41, 18-19	166		
37, 1-14	82	42, 19-20	167	<i>Clément de Rome</i>	
37, 4	90	43, 5	148	I Cl., LVIII, 1	182
37, 19	189	43, 17-44, 30	82	I Cl., LX, 4	182
39, 5	90	43, 21-24	90		
39, 11	119	44, 25	189		
		47, 20	84	<i>De resurrectione (Epistula</i>	
<i>Apocryphon de Jean (C IV)</i>		48, 21	84	ad Rheginum)	
fol. 3, 7-8	119			p. 43, 35	35
3, 24	114	<i>Athénagore</i>		44, 2	36
4, 19-20	169	Supplic.		44, 1-3	35
4, 24-28	184	XIII, 1	159	44, 15	36
5, 25-26	189			44, 21-34	36
5, 26	169	<i>Augustin</i>		44, 33	36
6, 4-5	171	Contre Fortunat		44, 35	36
6, 6-7	168	XX	23	45, 5-23	122
6, 9-11	166			45, 15	35
6, 11-12	160	<i>Cassien</i>		45, 18	36
6, 15	155	Coll.		45, 20	124
8, 7.22.28	185	XXIV, 26	151	45, 21 ss.	35
8, 22	101			46, 21 ss.	35
9, 23-25	192	<i>Clément d'Alexandrie</i>		46, 27	36
10, 9.17-18.25	185	Péd.		46, 31	36
10, 26-29	175	III, 1, 1	22	46, 36	36
10, 28-29	182	Protreptique		46, 38 ss.	36
10, 29-11, 1	101	XI, 114, 2	153	46, 39	111
11, 3	185	Stromates		47, 8	36
11, 7.8.11-12.17	182	II, III, 10	110	48, 15	36
11, 23-24	178	II, III, 10, 2	142	48, 27 ss.	36
11, 23-12, 3	184	II, VIII, 36, 2-4	141	48, 30 ss.	36
12, 2	192	II, XX, 114, 6	124	48, 35-49, 4	36
12, 4 ss.	101	III, V, 44, 1	22	49, 2-4	122
12, 6-7	182	III, VI, 59, 3	146	49, 4-6	36
13, 5	182	IV, XII, 90, 1-2	187	49, 12-14	36
14, 3	185	IV, XIII, 89, 4	142	49, 33-36	36
20, 14.15-16	166	IV, XIII, 89, 6-90, 1	82		
23, 12-20	161	IV, XIII, 90, 1	168	<i>Des consonnes et des voyelles</i>	
33, 3.13	172	IV, XIII, 90, 2 ss.	185	(Codex X)	
33, 19	84	IV, XIII, 90, 3 ss.	141	(Nag Hamadi)	
37, 15-16	172	IV, XVI, 138, 1-3	147	p. 29, 1-52, 29	114
39, 29	192	IV, XXIII, 149, 8	22		
40, 3	156	IV, XXVI, 165, 3 s.	140	<i>Didachè</i>	
40, 6-7	121	IV, XXVI, 165, 3-4	144	9	181
40, 8	90	V, I, 1, 5	80	10	181
40, 14-15	101				

		17, 6-18, 11	38	19, 30	2, 149
<i>Écrit anonyme du codex de Bruce</i>		17, 12	187	19, 30 ss.	13
(éd. Schmidt-Till)		17, 13	135	19, 31	94, 118
p. 360, 12-14	150	17, 14-35	36	19, 32-33	171
		17, 15	144	19, 32-34	4, 8
		17, 16	93	19, 33-34	116
<i>Éphrem de Nisibe</i>		17, 21-27	177	19, 34-20, 27	38
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron		17, 21-36	9	19, 35-36	5, 14
		17, 24	18	20, 1-2	5
		17, 30	134, 186	20, 5	5
IX, 12	132	17, 33	18	20, 6	10
XVII, 1	168	17, 34-35	34	20, 10	5
		17, 36	18	20, 11-22	100
		17, 36 ss.	37	20, 15-16	5
<i>Épiphanie</i>		17, 36-18, 11	9	20, 15-18	187
Panarion		18, 1	18, 83	20, 16.19	98
XXX, 3.4	141	18, 6	18	20, 22	13, 113, 127
XXXI, 20, 5	177	18, 8	18	20, 24	5
XXXIII, 1, 2-7	112	18, 11	18	20, 25-27	5, 8
XXXIV, 20, 9-12	121, 125	18, 11-21	10	20, 25-34	10
		18, 11-35	177	20, 27-34	39
<i>Epistula Jacobi Apocrypha</i>		18, 11-19, 17	38	20, 29-34.37	5, 8
(Codex I)		18, 14	4, 14	20, 32	102
(Nag Hamadi)		18, 15	4, 8, 98	20, 34 ss.	13
p. 6, 8-9	156	18, 16	96, 170	20, 34-22, 19	39
		18, 17	4	20, 38	18, 149
<i>Évangile de Marie</i>		18, 17 ss.	4	20, 39	152
(Papyrus de Berlin 8502)		18, 18	18	20, 39-21, 1	118
fol. 8, 12	139, 187	18, 19	35	21	91
9, 13	187	18, 21-35	10	21, 7-11	91, 104, 106
17, 11	191	18, 24	4, 10, 100	21, 12	156
18, 16	131	18, 25	115, 125	21, 13-14	161
18, 20	186	18, 34-35	4, 91	21, 22-23	36
		18, 36-19, 10	10	21, 23	36
<i>Évangile de vérité</i>		19, 10-18	11	21, 25 ss.	5
p. 16, 31	3	19, 10-27	10	21, 26	2, 107
16, 31-36	17	19, 12-17	4	21, 33-34	5, 8
16, 31-37	38	19, 17-34	38	21, 36	18
16, 31-17, 4	9	19, 17-18	149	22	102
16, 37-39	11, 12	19, 18	92, 117	22, 3-4	5
17, 1	3, 136, 138	19, 19-20	4	22, 7	5
17, 1-3	13	19, 21 ss.	149	22, 9-11	5, 8
17, 3	3, 149, 183	19, 23	4, 8	22, 11-12	35
17, 3-4	3	19, 24	4	22, 12	5, 104
17, 4	186	19, 25	4	22, 12-13	131
17, 4-9	86, 102	19, 27 ss.	4, 18	22, 12-15	131
17, 5-21	9	19, 27-33	28	22, 13-15	103
17, 6-9	177	19, 27-20, 6	10	22, 13-19	18

22, 16	187	25, 17-25	187	30, 31	6
22, 16-19	138	25, 19-35	39	30, 33	6
22, 17	83	25, 22-23.28 ss.	6	30, 34	6
22, 17 ss.	3	25, 23-25	■	30, 36	6
22, 18	91	25, 28-26, 15	171	31-32	28, 30
22, 20-27	39	25, 30	125	31, 1	34, 39
22, 21-22	5, 8	25, 35-36	6, 8	31, 1 ss.	98
22, 25	5, 86	25, 35-27, 8	39	31, 2	6, 164
22, 25 ss.	112	26, 2-3	6	31, 4-6	37
22, 25-26	36	26, 5-6	146	31, 4-9	6
22, 26-27	12	26, 8	6	31, 9-10	7
22, 27-23, 18	39	26, 16	13	31, 10	7
22, 33-35	111	26, 25-29	112	31, 11	152
22, 36	5	26, 33-36	6	31, 16 ss.	119
22, 37	127	26, 36	120	31, 17	35
23	150	26, 36-27, 4	119	31, 35 ss.	7, 8
23, 3	125	27, 4	120	31, 35-32, 30	2, 39
23, 11-15	150	27, 8	6, 98	32	172
23, 12	187	27, 9-28, 24	39	32, 3-4	7
23, 15	131	27, 11	112	32, 18	151
23, 18	5	27, 11-15	18	32, 18-26	7
23, 18-24, 20	39	27, 12	6	32, 23-25	7
23, 21 ss.	115	27, 13	187	32, 24	151
23, 23-26	5	27, 14-15	147	32, 31-33, 32	39
23, 26	115	27, 18-19	184	33	154
23, 35-24, 3	115	27, 23 ss.	12	33, 15 ss.	7
24, 2-5	94	27, 24-25	6	33, 22-23	7
24, 9-20	177	27, 30-31	6, 153	33, 24	34
24, 10-12	5	28, 3-26	185	33, 24-30	7
24, 12-13	98	28, 11 ss.	12	33, 24-34, 3	34
24, 15	14	28, 16-21	134	33, 33	119
24, 16-20	35	28, 16-23	186	33, 33-35, 22	39
24, 20-24	5	28, 24-30, 14	39	33, 38	7
24, 20-25, 3	36	29	83	34, 1 ss.	147
24, 20-25, 19	39	29, 8-35	187	34, 12	156
24, 25-28	36	29, 26-27	6	34, 29-34	36
24, 28-32	87	30, 2-23	18	34, 35	72
24, 32-33	92	30, 3	187	35, 3	163
24, 32-37	187	30, 13	91	35, 22-36, 13	39
24, 36	35	30, 13 ss.	13	36, 3.5.7	72
25, 1 ss.	5	30, 13-14	158	36, 13 ss.	3, 12
25, 10	13	30, 14-31, 35	39	36, 13-34	39
25, 10-19	36, 151	30, 15-16	6, 8	36, 14	87
25, 10-25	19	30, 16-23	119, 168	36, 14-17	7
25, 12	36, 91	30, 16-31, 1	37	36, 28	156
25, 15 ss.	122	30, 21	149	36, 35-37, 18	39
25, 15-19	6	30, 26	6	36, 36	73, 112
25, 16	144	30, 27-31	6	36, 39	117

37 ss.	132	42, 39-43, 8	95	<i>Fragment de Tourfán</i>	
37, 10-11	173	43, 2 ss.	176	M 7	88
37, 19-38, 6	39	43, 2-23	37		
37, 21 ss.	149	43, 6-7	8	<i>Fragments de Valentin</i>	
37, 21-24	7	43, 9-19	8, 186	(dans Clément d'Alexan-	
37, 24-25	7	43, 10-15	19	drie, <i>Stromates</i>)	
37, 33	163	43, 14	73, 112	Fr. 1, II, VIII, 36, 2-4	
37, 36 ss.	173			106, 164, 172	
37, 37-38	177	<i>Évangile selon Philippe</i>		1, II, VIII, 38, 3	106
38, 6	175	(dans Épiphanè, <i>Panarion</i>)		2, II, XX, 114, 3-6	
38, 6-40, 29	39, 177	XXVI, 13, 2	105-106	95, 179, 190	
38, 10-11	7	<i>Évangile selon Philippe</i>		4b, IV, XIII, 89,	
38, 16-21	177	(Nag Hamadi)		6-90, 4	
38, 36-37	7	Sent. 2	97	131, 168, 179, 180	
38, 36-38	183	3	97, 156	5, IV, XIII, 90, 1	
39, 1-2	180	4	156	104, 120, 179	
39, 3-6	177	8	152	6, VI, VI, 52, 4	95
39, 5	13	9	85		
39, 7-10	18	10	150	<i>Ginzā</i> (éd. M. Lidzbarski)	
39, 15-20	18	21	156	de droite	
39, 17	7	23	97	II, p. 59, 19 s.	159
39, 21	98	31	128, 129, 187	XV, 20, p. 379, 19-34	23
39, 30-32	182	53	89	de gauche	
40, 4-29	181	55	128, 187	III, 4, p. 513, 5-10	23
40, 9-15	183	66	170	III, 4, p. 513, 5-17	24
40, 10	187	67	170		
40, 16-22	177, 183	68	170, 180	<i>Heracléon</i>	
40, 23-33	183	69	172	(dans Origène, <i>In Joannem</i>)	
40, 28	98	70	189	Fr. 2, I, 4, II, 21	168, 174
40, 30-41, 34	39	75	170	12, II, 13, X, 19	117
41	185	76	170	13, II, 14 ss., X, 33	
41, 3	119	81	142		148
41, 3-12	19	93	156	18, IV, 17 s., XIII, 11	
41, 14-16	112	96	172		122
41, 35-42, 10	39	105	20	20, IV, 21, XVI, 97	
42, 3	7	109	189		73
42, 5 ss.	14	115	163, 186	20, IV, 21, XIII, 16	
42, 8	119	123	127, 135, 183		157
42, 8 s.	12	125	85, 105, 127	23, IV, 23, XX, 20	
42, 11-43, 24	39			82, 140, 150, 153, 154, 157	
42, 18-37	19	<i>Évangile selon Thomas</i>		24, IV, 24, XIII, 25	
42, 19-20	7	(Nag Hamadi)			140
42, 21 ss.	7	Prol	132	31, IV, 34, XIII, 38	
42, 21-22	30	Log. 3	20, 30, 171	107, 117, 120	
42, 21-25	35	22	171, 172	158, 168, 175	
42, 26-28	7	76	156	33, IV, 36, XIII, 44	
42, 33 ss.	14	107	151		148
42, 36-37	7	111	20		

35, IV, 37, XIII, 49	VII, 24, 5	99	I, 5, 3	109
141	VII, 27, 6	140	I, 5, 4	82, 84, 109
37, IV, 39, XIII, 51	X, 9, 2	23	I, 5, 5,	159, 162
165			I, 5, 6	94, 104, 141, 146
40, IV, 46-53, XIII, 60	<i>Ignace d'Antioche</i>		I, 6, 1	37, 84, 85, 89
165	Éphés.			102, 104, 113, 132
	insc.	189		145, 154, 155, 173
<i>Hermas</i>	XIX, 1	175		177
Le Pasteur	Magnés.		I, 6, 1a	81
(Mand., VI, 2, 2-4),	VII, 2	178	I, 6, 2	142
36, 2-4	VIII, 2	175	I, 6, 4	113, 184
(Mand., XII, 4, 6),			I, 7, 1	85, 113
47, 4-6	<i>Irénée</i>		I, 7, 2	146, 164
(Sim., VIII, 1, 1),	Adv. Haer.		I, 7, 3	172, 187
67, 1	I, 1, 1	72, 84, 90, 92	I, 7, 4	94, 109
(Sim., VIII, 6, 4),		111, 173, 174	I, 7, 5	138, 155, 192
72, 4		175, 176	I, 8, 2	147
(Sim., IX, 18, 1),	I, 1, 2	94, 177, 185, 192	I, 8, 3	84, 87, 150
95, 18	I, 1, 4	37	I, 8, 5	72, 78, 79
	I, 1, 7	160		85, 87, 118, 147
<i>Hippolyte</i>	I, 2, 1	78, 89, 120, 124		175, 176, 177, 178
Elench.		147, 186, 189, 190	I, 8, 5-6	87
V, 6, 4	I, 2, 2	14, 79, 83, 86	I, 11, 1	117, 133
V, 6, 6		90, 91, 94, 109, 112	I, 11, 3	114
V, 8, 38		118, 119, 132, 138	I, 12, 1	112, 128
V, 10, 2		142, 148, 156, 171		173, 174, 175
V, 16, 1		176, 185, 186, 188	I, 12, 4	79
V, 19, 16		189	I, 12, 12	188
V, 26, 1-27, 5	I, 2, 3	81	I, 13, 2	72, 79, 160
V, 26, 8, 25	I, 2, 4	83, 94, 118		169, 187
V, 26, 17		123, 140, 142, 186	I, 13, 3	94, 160, 187
V, 26, 31 ss.	I, 2, 4b	155		189, 192
VI, 9, 3-18, 7	I, 2, 5	80, 88, 96, 112	I, 13, 6	94, 189
VI, 29, 2		120, 135, 143, 174	I, 13, 7	154
VI, 29, 7-8	I, 2, 6	79, 83, 94, 117	I, 14, 1	79, 94, 105, 118
VI, 29, 8		167, 188, 190, 192		151, 173, 178, 182
VI, 30, 7	I, 2, 6a	107, 118, 142, 158	I, 14, 2	107, 114, 129
VI, 32, 1	I, 2, 6b	79, 89, 123		151, 180, 186
VI, 32, 3	I, 3, 3	189	I, 14, 3	151, 161
VI, 34, 1	I, 3, 5	124, 142, 154, 163	I, 14, 4	79, 105, 189
VI, 34, 4.5	I, 3, 6	85	I, 14, 5	74, 105, 113-114
VI, 34, 5	I, 4, 1	81, 84, 91, 132		123, 134, 147, 161
VI, 36, 2		159, 164	I, 14, 6	100, 152
VI, 37, 6-8	I, 4, 1a	135	I, 14, 7	163, 192
VI, 38, 5-7	I, 4, 1b	153	I, 14, 8	94
VII, 20 ss.	I, 4, 2	82	I, 15, 1	184
VII, 21, 1	I, 4, 5	93, 108, 141	I, 15, 2	73, 79, 92
VII, 22, 14	I, 5, 1	190		118, 145, 185

I, 15, 3	74, 172, 191	II, 19, 4	102, 103	<i>Méliton de Sardes</i>	
I, 15, 4	190		146, 164	Homélie sur la Passion (éd. Bonner)	
I, 15, 5	13, 110, 135	II, 19, 8	91, 169		
	176, 184, 190	II, 20, 3	155	p. 12, 28	100
I, 16, 1	150	II, 26, 2	175-176	13, 16	100
I, 16, 2	2, 102, 121	II, 31, 1	169		
	149, 150	III, 2, 1	87	<i>Méthode d'Olympe</i>	
I, 20, 1	92	III, 3, 1	87	Symp., XI	153
I, 20, 2	190	III, 5, 2	187		
I, 20, 2-3	73	III, 11, 9	1, 15, 71	<i>Papyrus d'Oxyrhynque</i>	
I, 20, 3	93	III, 12, 7	87	(POxy)	
I, 21, 2	110	III, 12, 12	158, 188, 190	654, 9-21	20
I, 21, 3	79, 83, 94	III, 14, 1	115		
	170, 180	III, 15, 2	87, 106, 107	<i>Pistis Sophia</i> (éd. Schmidt-Till)	
I, 21, 4	22, 77, 86, 121		117, 172		
	124-125, 140, 170	III, 15, 5	115	c. 4, p. 4, 11-13	126
I, 21, 5	84, 103, 104	III, 24, 2-25, 2	188	56, p. 69, 25	157
	124, 156, 165	III, 25, ■	81, 91	59, p. 74, 34	115
I, 23, 1	159		126, 135	102, p. 166, 37;	
I, 23, 1-4	102	IV, 14, 3	159	167, 8.25	162
I, 23, 2	82, 150	V, 9, 4	97	106, p. 175, 25	162
I, 23, 12	79			126, p. 207, 16	162
I, 24, 1-6	102	<i>Justin</i>		137, p. 209, 31.34	162
I, 24, 4	146	Dial., LXIX, 1	110		
I, 25, 6	185			<i>Psautier Manichéen</i> copte	
I, 26, 1	141	<i>Lettre de Pierre à Philippe</i>		(éd. Lidzbarski)	
I, 29	144	(Codex VIII)		p. 40, 21	190
I, 29, 3	174	(Nag Hamadi)		49, 26	144
I, 29, 1-4	21	p. 135, 22	80	54-55	88
II, 4, 2	91, 104			64, 3	97
II, 4, 3	82, 135	<i>Lettre dogmatique valentiniennne</i>		139, 59	97
II, 5, 2	82, 85, 150	(dans Épiphane, <i>Panarion</i>)		154, 12	97
II, 7, 2	79, 145	XXXI, 5, 3	110	188, 16	97
II, 8, 1	81	XXXI, 5, 4	174	190, 14	153
II, 8, 2	164	XXXI, 5, 5	73	193, 26	150
II, 8, 3	81	XXXI, 6, 1	73	194, 24	153
II, 12, 1	82	XXXI, 6, 4	73	196, 30	153
II, 12, 3	122, 123, 124	XXXI, 6, 5	114	202, 20	97
II, 13, 8	174				
II, 17, 5	164	<i>Livre de Jéú</i> (I) (éd. Schmidt-Till)		<i>Pseudo-Hippolyte</i>	
II, 17, 10	86, 104			Homélie sur la Pâque	
	110, 165	c. 40, p. 297, 6-8	126	2	154
II, 17, 3	124			56	145
II, 18, 1	80	<i>Livre de Jean</i> (éd. Lidzbarski)			
II, 18, 6	94	p. 170, 17-18	23	<i>Pseudo-Tertullien</i>	
II, 19, 1	102, 141	171, 16-19	23	Contre toutes les hérésies	
II, 19, 2	141			4, 5	36
II, 19, 3	91, 141				

<i>Ptolémée</i>		15, 1	36	LVI, 3	89, 142
Lettre à Flora		Témoignage de l'âme		LXI, 6-8	139
3, 1	94	2	184	LXI, 8	96
3, 8	192			LXIII, 1	117
4, 3	94	<i>Théodote</i> (Extraits de)		LXIII, 4	134
5, 11	154	II	141	LXV	177
7	190	III, 1-2	137	LXV, 1-2	89, 117
7, 8	84, 94, 165	VII	173	LXV, 2	185, 192
7, 9	94, 192	XXII, 2	141	LXXIV, 2	92
		XXII, 4	180	LXXVIII, 1	78
		XXIII, 4-5	187	LXXVIII, 2	20, 107
<i>Sophia Jesu Christi</i>		XXVI, 1	179	LXXIX	155
(Papyrus de Berlin 8502)		XXVI, 3	23	LXXXIII	171
fol. 86, 15	90	XXX, 1	83		
87, 2	147	XXX, 2	79		
90, 3	147	XXXI, 1	79		
93, 16	147	XXXI, 3	72, 131	<i>Traité des trois natures</i>	
97, 10	114		132, 179	(Codex I)	
98, 4	105		131, 179	(Nag Hamadi)	
100, 9	147	XXXI, 4		p. 122,27-123, 19	130
102, 4	147	XXXII, 1	186		
104, 7	105	XXXII, 3	79	<i>Trois Stèles de Seth</i> (Les)	
106, 14	147	XXXIII, 3	79	(Codex VII)	
108, 11	90	XXXIV, 2	23	(Nag Hamadi)	
115, 11	164	XXXV, 1	74	p. 118, 31-119, 1	77
116, 4	164	XXXVI, 1	141	119, 22-27	77
120, 4	162	XXXVI, 2	123, 141, 163	121, 34-122, 10	77
121, 4	187	XLI, 2	96	124, 9-10	77
		XLII, 2	23, 187	125, 13-14	77
		XLII, 3	191	125, 16-17	77
<i>Tertullien</i>		XLIII, 1-3	187		
Adv. Valent., 1	1	XLVIII, 1	85	<i>Zostrien</i> (Codex VIII)	
De anima		XLIX, 1	23	(Nag Hamadi)	
25, 2.6	162	LII, 2	157		22
27, 5	162	LIV	155		
La chair du Christ		LIII, 2-5	141	p. 6, 4	22
15	146	LV, 2	107	8, 18	22

LITTÉRATURE GRÉCO-LATINE

<i>Aristote</i>		<i>Corpus Hermeticum</i> (C.H.)	IV	163	
De sensu, V, 445a, 17	158	I	103, 163, 164	IV, 4	21, 110
Parva Naturalia		I, 17	169	IV, 4 s.	22
V, 462b, 12-464b, 18		I, 19	21	V, 1 ss.	98
	137	I, 27	77, 108	VI, 4b.5	98
		I, 27-29	22	VII	163
<i>Cicéron</i>		I, 31	28, 92	VII, 1	77
Tuscul., V, 70	23	II	109	VII, 2	28, 108

VII, 2a	98	X, 552	136	De sobr., 2	83
IX, 10	110	XI, 52	136	De somn.	
X, 2	106	XII, 10	136	I, 10	136
X, 4	28, 92	XII, 392	78	I, 31	162
X, 6	156, 169			I, 57-58	26
X, 9	111	<i>Inscriptiones Graecae</i>		I, 57-60	24
X, 15	29, 92, 186	XIV, 1362, 8 s.	159	I, 59-60	26
X, 25	186			I, 61-66	111
XI, 19	136	<i>Jamblique</i>		II, 101 ss.	83, 108
XI, 21	77	Myst., X, 5	22	II, 162	108
XII	163			De spec. leg.	
XII, 8	176	<i>Oppien</i>		I, 37	143
XIII	19, 22, 103	Halieutica, I, 409	84	I, 176	143
	106, 163, 164	<i>Papyri Graecae Magicae</i>		I, 201	167
XIII, 2	106, 112	VII, 504	116	I, 329	139
XIII, 3	170	VIII, 30	29	II, 3	136
XIII, 3.11a	98	XXXVI, 165	116	II, 53	139
XIII, 4	106, 112			De virt., 188	143
XIII, 7	170	<i>Philon</i>		Deus imm.	
XIII, 8	170	De Abr.		8 s.	167
XIII, 10	112, 170	87	120	55	139
XIII, 11b	185	202	139	161	139
XIII, 14 ss.	176	De decal., 80	143	Quis rer. div. her., 6 s.	167
XIII, 17	127	De ebr.			
XIII, 20	106	15	83, 108		
XIII, 22	23	154	83, 108	<i>Platon</i>	
XVI, 5	156	154 ss.	83	I Al., 133, b.d	23
<i>Empédocle</i> (éd. Diels)		De fug., 131	21	Apologie, 38a	20
p. 216, 8-9	160	De migr.		Banquet, 211c-212b	102
		3	108	Epinomis	
		184-195	24	981b	101
<i>Eschyle</i>		185	24	984c	101
Prom., 59	78	189	24	Parm., 132d	116
		190	25	Phédon	
<i>Héraclite</i>		194-195	25	83d	89
Fr. 101a	179	De mut.		99c	90
		66-76	26	Phèdre, 250a.b	116
<i>Hérodote</i>		124	167	Rép.	
I, 5	78	De opif. mundi, 48, n.	139	V, 534b	174
			82	V, 548d	156
<i>Hiéroclys</i>		De plant., 177	83, 108	Timée	
Carm. Aur., IX, 11-12	22	De post. C.		30a	162
		177	108	30b	85
<i>Homère</i>		15	120	31b	126
Il., XXII, 199-201	136	De praem. et poen.		32a	126
Od.		15 s.	167	32c	126
IV, 392	25	De sacr. A.C., 101		32d	126
V, 184 s.	162		40, 95, 139	35a-c	85

37c-38c	82	VI, 9, 1	23	De Abſtinentia, III, 27	22
41d-42a	81	VI, 9, 7	22, 23	<i>Sénèque</i>	
41d-42d	160			De beata vita, XIX, 2	89
66a	158	<i>Plutarque</i>		Ep.	
92c	168	De Is. et Os.		XII, 41, 2	90
		XLIII, p. 367E,		LXXXII, 6	23
<i>Plotin</i>		25-368C, 21	177		
Ennéades				<i>Sophocle</i>	
I, 6, 2	108	<i>Porphyre</i>		Oed. Col., 1188	78
II, 9, 10	83	Ad Marcellam			
V, 1, 1	23, 77	XXI-XXIV	110	<i>Vettius Valens</i>	
V, 3, 11-13	80	XXIV, p. 289, 19-23		Catal. Cod. Ast. Graec.	
V, 5, 8	30, 94, 171		117, 164	V, 2	192

TABLE DES AUTEURS

- Allberry (C.-R.-C.) 23, 97
 Andreas (F.-C.) 23
 Arai (S.) 11, 35, 36, 37, 38, 177
 Arnaldez (R.) 118, 124
 Audet (J.-P.) 40
 Barth (C.) 93
 Batiffol (P.) 73
 Bauernfeind (O.) 117
 Behm (J.) 143, 146, 167
 Bertram (G.) 126, 139
 Bianchi (U.) 127
 Bidez (J.) 116, 122
 Boehlig (A.) 11, 12, 13, 14, 99, 133, 142
 Bogaert (P.) 139, 146
 Bonnet (M.) 37
 Bousset (W.) 21, 28, 76
 Braun (F.-M.) 10
 Braun (H.) 176
 Budge (A.-E.-W.) 178
 Bultmann (R.) 28, 80, 98, 103, 147
 Cadiou (R.) 118
 Casey (R.-P.) 142
 Cerfaux (L.) 17
 Charlesworth (J.-H.) 2, 71
 Christensen (R.) 8
 Colpe (C.) 32, 75, 142
 Conze (E.) 140
 Crum (W.-E.) 99, 132, 134
 Cullmann (O.) 32
 Cumont (F.) 102, 116, 122
 Daniélou (J.) 95, 128, 182
 Delling (G.) 117, 123, 143
 Dodd (C.-H.) 108, 115, 142
 Dorese (J.) 30
 Drijvers (H.-J.-W.) 127
 Duchesne-Guillemin (J.) 140, 142
 Dunn (W.) 38
 Dumézil (G.) 134
 Dupont (J.) 29, 88, 110, 115, 125, 126,
 129, 146, 154, 158, 188
 Dupont-Sommer (A.) 31, 32
 Evelyn White (H.-C.) 90
 Fecht (G.) 9, 10, 11, 12, 14, 15, 38, 89
 Festugière (A.-J.) 24, 29, 35, 80, 90, 95,
 103, 109, 113, 116, 122, 137, 162, 177,
 184
 Feuillet (A.) 118
 Foerster (W.) 21, 37, 105, 121, 137, 175
 Frickel (J.) 121
 Gaertner (B.) 10, 11, 37
 Gaffron (H.-G.) 2, 163
 Giversen (S.) 1, 3, 10, 35, 37, 74, 81, 85,
 93, 117
 Goppelt (L.) 76
 Greeven (H.) 79
 Grobel (K.) 1, 11, 15, 37, 38, 40, 74, 88,
 100, 112, 120, 124, 126, 129, 144, 145,
 148, 152, 154, 156, 158, 172, 177
 Grundmann (W.) 167
 Haenchen (E.) 1, 3, 15, 16, 17, 21, 35, 89,
 119, 133, 141
 Harnack (A. von) 37
 Harvey (W.-W.) 88
 Hauck (F.) 149
 Hemmerdinger (B.) 12
 Henning (W.-B.) 23
 Hilgenfeld (A.) 79
 Holl (K.) 189
 Jaeger (W.) 21
 Jansen (H.-L.) 2, 38
 Janssens (Y.) 119, 138
 Jeremias (J.) 8
 Jervell (J.) 116
 Jonas (H.) 1, 10, 11, 19, 140
 Kelly (I.-N.-D.) 37
 Kingsland (W.) 178
 Kerényi (K.) 19
 Kittel (G.) 116
 Kleinknecht (H.) 74, 114, 116, 188
 Knox (W.-L.) 115
 Koenig (F.) 85, 123
 Kragerud (A.) 38
 Krause (M.) 21, 98, 101, 107, 144, 145,
 164, 166, 169, 172, 173, 188
 Kroll (J.) 19, 21, 22, 77, 80
 Kroll (W.) 192

- Labourt (J.) 73
 Leipoldt (J.) 1, 11, 113, 135, 138
 Leisegang (H.) 20, 21, 76, 80, 114, 119, 121, 160, 162, 189
 Lipsius (R.-A.) 37
 Lohmeyer (E.) 159
 MacRae (G.-W.) 101
 Malinine (M.) 1, 35, 36, 40, 78, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 131, 136, 137, 143, 145, 146, 150, 153, 154, 156, 157, 158, 162, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 190, 191
 Marina Vesci (U.) 140
 Marrou (H.-I.) 114, 150
 Martin (R.-P.) 145
 Ménard (J.-É.) 2, 3, 4, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 27, 33, 37, 74, 81, 89, 90, 95, 97, 98, 102, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 140, 142, 156, 163, 170, 172, 173, 178, 180, 181, 184, 186, 189
 Meyer (E.) 28
 Michaelis (W.) 81, 98
 Michel (O.) 124
 Mondésert (Cl.) 118
 Moreau (J.) 160, 191
 Mueller (F.-W.-K.) 23
 Mueller (K.) 79, 173, 180, 184
 Munck (J.) 12
 Murphy (R.-E.) 33
 Nagel (P.) 11, 12, 13, 14, 15, 16
 Nautin (P.) 100
 Norden (E.) 21
 Nyberg (H.-S.) 140
 Oepke (A.) 84, 87, 93, 98, 99, 120, 129, 137
 Orbe (A.) 92, 111, 119, 120, 122, 151, 160, 163, 170, 177, 180, 189, 190
 Pahor Labit 98, 101, 107, 142, 144, 145, 164, 166, 169, 172, 173, 188
 Patti (G.) 140
 Peel (M.-L.) 37, 122
 Peterson (E.) 21, 102, 130, 166, 181
 Pohlentz (M.) 104
 Preisendanz (K.) 29, 116
 Preisker (H.) 108
 Puech (H.-Ch.) 1, 19, 22, 23, 35, 36, 40, 72, 78, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 131, 136, 137, 140, 143, 145, 146, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 190, 191
 Quispel (G.) 1, 11, 21, 35, 40, 78, 82, 85, 86, 87, 88; 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 136, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 189, 190, 191
 Reitzenstein (R.) 21, 22, 28, 77, 108, 170
 Rengstorf (K.-H.) 115
 Resch (A.) 168
 Reynders (B.) 34
 Ringgren (H.) 10, 11, 37, 134
 Rudolph (K.) 13, 14, 21, 33, 115, 127, 129, 141, 142
 Saeve-Soederbergh (T.) 35, 37
 Sagnard (F.-M.-M.) 34, 71, 74, 76, 78, 85, 88, 89, 90, 94, 99, 104, 105, 116, 117, 133, 144, 151, 154, 158, 160, 168, 184, 186, 191
 Salles-Dabadie (J.-M.-A.) 74
 Schelkle (K.-H.) 3
 Schenke (H.-M.) 2, 11, 15, 16, 35, 38, 39, 40, 91, 107, 135, 142, 157, 161, 162, 163, 165, 189, 190, 192
 Schlier (H.) 126, 178
 Schmidt (C.) 97, 98, 99, 101, 107, 110, 113, 114, 144, 164, 167, 168, 178, 182, 186, 188
 Schmidt (K.-L.) 106
 Schmidtke (F.) 171
 Schneider (J.) 103, 109, 111, 116
 Schoeps (H.-J.) 33, 94, 142
 Schottroff (L.) 133
 Schrenk (G.) 106, 112
 Schweizer (E.) 141
 Segelberg (E.) 149, 162, 171, 172
 Staehlin (G.) 144, 167, 188

Stauffer (E.)	117	Unnik (W.-C. van)	3, 10, 88, 97, 104, 143, 150, 152, 176, 179
Steindorff (G.)	112	Verbeke (G.)	159, 174
Story (C.-I.-K.)	39, 71, 86	Voelker (W.)	81, 84, 95, 171
Strothmann (R.)	178	Weigandt (P.)	10, 11
Sybel (L. von)	88	Weiss (J.)	28
Till (W.-C.)	12, 35, 37, 40, 79, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 110, 113, 114, 115, 119, 126, 132, 136, 138, 144, 148, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 182, 186, 188, 192	Widengren (G.)	14, 20, 113, 115, 130
		Wilson (R.-McL.)	10, 15, 21, 35, 74, 75, 82, 99, 115, 139, 162, 175, 191
		Windisch (H.)	128, 152
		Zandee (J.)	35, 78
		Zimmer (H.)	102, 140

THEOLOGY LIBRARY
 SCHOOL OF THEOLOGY
 AT CLAREMONT
 CALIFORNIA

BT1475. G64 M15
Menard, Jacques E., 1923-
L'Évangile de vérité /

BT **Ménard, Jacques É**

1475

G64

M15

L'Évangile de vérité, par Jacques-É. Ménard. Leiden,

E. J. Brill. 1972.

x, 228 p. 25 cm. (Nag Hammadi studies, v. 2)

Ne***

Includes French translation of the Gnostic text Gospel of truth
(p. 43-70)

Bibliography: p. 193-202.

This book concerns a Nag Hammadi, Egypt manuscript.

1. Gospel of truth. 2. Valentinians. I. Gospel
of truth. French. 1972. II. Series. III. Nag Hammadi,
Egypt.

CCSC/mm

A2279

