

Femme, Gnose et Manichéisme

Nag Hammadi and Manichaean Studies

Editors

Stephen Emmel & Johannes van Oort

Editorial Board

H. W. Attridge, R. Cameron, W.-P. Funk, I. Gardner,
C. W. Hedrick, S.N.C. Lieu, P. Nagel, D.M. Parrott,
B.A. Pearson, S.G. Richter, J.M. Robinson,
K. Rudolph, W. Sundermann, G. Wurst

VOLUME LIII

Femme, Gnose et Manichéisme

De l'espace mythique au territoire du réel

par

Madeleine Scopello



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2005

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A detailed C.I.P. record is available from
the Library of Congress at <http://catalog.loc.gov>.

ISSN 0929-2470
ISBN 90 04 11452 1

**© Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers,
Martinus Nijhoff Publishers and VSP.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

À ma mère, Nella Massucco Scopello

Incontro al lampo dei miraggi
Nell'intimo e nei gesti,
Il vivo tendersi sembra sempre
Monologhetto
Giuseppe Ungaretti

Table des Matières

Avant propos

ix

Première Partie — Images et symboles

Chapitre I — Marie-Madeleine et la tour: Πίστις et Σοφία	3
Chapitre II — <i>Ils leur enseignèrent les charmes et les incantations</i>	29
Chapitre III — Autour de Youel et Barbélo à Nag Hammadi	49
Chapitre IV — Un rituel idéal d'intronisation à Nag Hammadi	79
Chapitre V — Jacques de Saroug et l' <i>Exégèse de l'âme</i> (NH II, 6)	115

Deuxième Partie — Passages

Chapitre VI — Titres <i>au féminin</i> dans la bibliothèque de Nag Hammadi	127
Chapitre VII — Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi library	155
Chapitre VIII — Âme et allégorie chez les gnostiques	179

Troisième Partie — Histoire et réalité

Chapitre IX — Femme et société dans les polémiques contre les gnostiques : quelques notes sur Irénée et Tertullien	203
Chapitre X — Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la <i>Vie de Porphyre</i> de Marc le Diacre, ch. 85-91)	237
Chapitre XI — Bassa la Lydienne	293
Chapitre XII — Histoire de Charitiné	317
<i>Bibliographie</i>	347
<i>Index des auteurs et des textes anciens</i>	369
<i>Index des auteurs modernes</i>	397
<i>Abréviations</i>	403

AVANT-PROPOS

Ce livre consiste dans une série d'études qui présentent les résultats de mes recherches autour du thème de la femme aussi bien dans la gnose que dans le manichéisme. La plupart de ces textes, publiés auparavant, paraissent ici sous une forme largement amplifiée qui tient compte de l'évolution de mes recherches. Deux études inédites complètent l'ensemble.

Ainsi que le sous-titre du volume l'indique, ces travaux sont les jalons d'un parcours qui m'a conduite à considérer quelques figures féminines, individuelles ou collectives, symboliques ou historiques, aussi bien dans l'espace mythique que dans le territoire du réel.

Dans la première partie du livre, *Images et symboles*, notre attention s'est portée principalement sinon exclusivement, sur des entités féminines qui évoluent sur la scène mythique des traités de Nag Hammadi. Nous avons abordé le thème de la femme sous des facettes différentes qui mettent en évidence, la plupart des fois, son lien symbolique avec *Psyché*, l'âme.

Dans ce but, nous avons analysé le récit que l'auteur de l'*Apocryphon de Jean* a consacré aux anges et aux filles des hommes. Par une relecture profondément originale de ce mythe juif bien connu, dont le *I Hénoch* a fourni une version détaillée, l'auteur gnostique parvient à en bouleverser la signification, par le renversement des rôles des personnages : les femmes dont la séduction avait entraîné la chute des anges sur terre, deviennent, dans le texte gnostique, celles qui ont été séduites et trompées par eux. Cette interprétation novatrice a permis à l'auteur de Nag Hammadi de faire de ces femmes le symbole des âmes rendues esclaves par les puissances du cosmos, en conformité avec la conception négative de la création défendue par la doctrine gnostique.

L'âme est une nouvelle fois mise en scène sous les traits d'une femme lors d'un rituel qui culmine dans son ascension céleste. Dans

ce cas également, les auteurs gnostiques se sont servis d'un schéma mythique déjà existant qu'ils ont réutilisé à leur guise. L'ancien rituel d'intronisation qui, dans quelques textes juifs intertestamentaires, s'appliquait aux patriarches, réapparaît ici sous une forme adaptée aux conceptions gnostiques sur l'âme, s'idéalisant et s'intériorisant à la fois.

À la féminité de l'âme fait pendant la féminité d'un ange. Yaoel, ange du Nom, ange du tétragramme, auquel la littérature ésotérique juive a prêté une attention soutenue, réapparaît dans quelques textes de Nag Hammadi sous le nom de Youel. S'il garde son rôle de guide de l'initié à la découverte des mondes célestes, l'ange du Nom acquiert des traits féminins qui s'expliquent en partie par son association à une entité typiquement gnostique, Barbélo. Il n'est par ailleurs pas exclu que l'interprétation fournie sur cet ange en milieu gnostique ait pu déteindre sur certains textes de la kabbale, par un jeu d'influences qui reste difficile à préciser.

La recherche sur Youel a mis en évidence l'intérêt prêté par des auteurs de la gnose aux spéculations mystiques, voire ésotériques, du judaïsme, plus particulièrement dans le domaine de l'angélogie. L'enquête sur les entités féminines avait, elle aussi, souligné la reprise et l'adaptation, en milieu gnostique, de motifs et de traditions que l'on retrouve dans les écrits intertestamentaires. Cette familiarité avec le patrimoine traditionnel juif, allant parfois jusqu'à l'emprunt de formules littéraires, invite à reconsidérer les rapports entre judaïsme et gnosticisme au tournant de l'ère chrétienne.

L'attention que les auteurs gnostiques ont porté à l'âme en tant qu'héroïne féminine d'une aventure en trois mouvements – des origines célestes, à la chute, au retour à la dimension divine – a donné lieu à un certain nombre de récits coulés sous la forme du conte allégorique. Ce genre littéraire se prêtait bien à une présentation à la fois attirante et simplifiée du mythe de la Sophia, susceptible d'intéresser un public non seulement gnostique. Ainsi, dans la deuxième partie, *Passages*, nous avons examiné des productions littéraires qui ont pu influencer les contes gnostiques sur l'âme : le roman d'amour grec, avec ses héroïnes aux traits parfois symboliques, et plus encore le roman juif, dont les protagonistes féminines préfigurent l'âme dans sa recherche existentielle.

L'attention portée aux entités féminines a marqué aussi nombre de titres de traités de la bibliothèque de Nag Hammadi, ce qui constitue une position originale par rapport à l'ensemble de la littérature antique.

Dans la troisième partie, *Histoire et réalité*, nous avons essayé de reconstituer quelques portraits de femmes gnostiques et manichéennes.

Pour ce faire, nous avons eu recours à la documentation hérésiologique, les sources directes offrant des renseignements très limités dès qu'il s'agit de problèmes attenants au réel. Mais si les hérésiologues fournissent un certain nombre d'informations sur les femmes qui ont rejoint ces mouvements religieux, leurs témoignages sont toutefois sujets à caution et doivent être dépouillés, avant toute utilisation, de la gangue de polémique qui les revêt.

Pour ce qui est des femmes présentes dans les rangs de la gnose, nous avons remarqué que la controverse les considère sous deux perspectives : d'un côté, il est question de celles que les maîtres gnostiques ont réussi à gagner à leur doctrine ; de l'autre, le regard se porte sur quelques personnages féminins, plus nettement dessinés, qui ont fait de la propagande pour la doctrine de la gnose.

En ce qui concerne les premières, l'accent est souvent mis sur les procédés adoptés par les gnostiques pour emporter leur adhésion. Enseignement et séduction iraient de pair pour les captiver ; des moyens illicites relevant du domaine de la magie seraient employés pour les retenir ; la participation à des cérémonies rituelles, où la frontière entre expérience sexuelle et expérience mystique reste floue, consacrerait leur initiation. La notice d'Irénée sur Marc le Mage est à ce propos exemplaire. Le portrait-type tracé par les hérésiologues de la femme qui tombe dans les filets de la gnose et qui succombe à l'attrait d'un maître est celui d'une femme naïve et crédule, fière d'avoir eu accès à une révélation secrète. Au fil de ces propos entachés de polémique, on peut dégager des renseignements d'une grande utilité : les femmes qui ont adhéré à la gnose appartiennent à des classes sociales différentes – des païennes de la haute société comme des chrétiennes de rang social inférieur défilent sur scène – et ont des niveaux d'éducation et de culture différents. Habitant la capitale de l'empire ou ses provinces, elles basculent dans la foi gnostique, attirées soit par la renommée d'un maître soit, plus modestement, par la propagande efficace de ses disciples itinérants.

En ce qui concerne les deuxièmes, les Pères ont prêté une attention soutenue à quelques-unes d'entre elles qui ont joué un rôle dans la diffusion de la pensée gnostique. Une lecture avertie des notices hérésiologiques permet de glaner nombre d'informations sur ces propagandistes de la nouvelle foi. Ces éléments portent sur leur terre natale ainsi que sur le lieu, géographiquement fort éloigné, où elles exercent leur propagande – le thème du voyage joue un rôle important dans l'activité des propagandistes gnostiques. On est aussi renseigné sur leur appartenance à un groupe ou même sur leur relation privilégiée avec un maître. Ces femmes restent parfois anonymes : c'est le cas de la Caïnite de Carthage, dont Tertullien

peint un tableau riche en symboles. Si son nom est à jamais perdu, on peut toutefois se forger une opinion sur cette femme dont l'activité se déroula au tout début du III^e siècle.

D'autres femmes sont, en revanche, explicitement nommées. Parmi celles-ci, Marcellina, qui divulgua à Rome la doctrine de Carpocrate, et Philoumène, inspiratrice d'Apelle, ont attiré notre attention. Par l'analyse comparative des données fournies par Irénée, Épiphane et Augustin, nous avons essayé de fournir une sorte de fiche d'identité de la première. Nous avons fait de même pour la seconde, sur laquelle Tertullien a écrit des pages d'un grand intérêt.

Tout en étant très critiques envers ces femmes, les Pères doivent admettre leur habileté dans la propagande, la compétence dans des matières théologiques, la faculté de persuasion dans l'enseignement. Ces 'qualités' sont toutefois négatives, puisqu'elles relèvent de la non-conformité de la doctrine que ces femmes professent par rapport à celle de l'Église. De plus, l'accusation de magie et d'accointance avec le diable frappe de plein fouet l'une d'entre elles : Philoumène, vierge visionnaire, devient, à travers le miroir déformant de l'hérésiologie, une possédée du démon, cristallisant ainsi sur elle le jugement de la controverse qui a fait de la gnose une hérésie d'inspiration diabolique.

Si l'on se tourne vers le manichéisme, le thème de l'activité de propagande des femmes nous a paru également capital : nous avons donc étudié deux figures de missionnaires itinérantes. Pour redonner consistance au personnage de Julie d'Antioche, il a fallu décrypter le récit plutôt malveillant que lui consacre Marc le Diacre au V^e siècle, et mettre à nu les articulations du montage hérésiologique qui aboutit à la condamnation de Julie pour cause de sorcellerie. Par ailleurs, nous avons pu tirer de ce texte nombre de renseignements factuels sur l'organisation des cellules missionnaires manichéennes et constater que la présence de femmes dans celles-ci est une constante depuis les origines du manichéisme.

Là où les documents littéraires faisaient défaut, nous avons interrogé la pierre : la mémoire de Bassa, vierge manichéenne d'origine lydienne, ne tient qu'à la mention portée sur une stèle funéraire retrouvée à Salone, en Dalmatie. Par l'analyse croisée de documents de divers genres ayant trait à la géographie historique et aux relations commerciales, nous avons essayé de déterminer les raisons de la présence de Bassa en Dalmatie, et tenté une reconstitution de l'itinéraire de celle qui, selon toute vraisemblance, était une élue chargée d'enseigner la doctrine de Mani.

Après avoir parcouru cette galerie de portraits peints aux couleurs du mythe ou de la réalité, ou résultant du savant mélange des deux,

nous avons présenté une dernière figure féminine qui n'appartient ni à la gnose ni au manichéisme.

L'histoire symbolique de Charitiné, contée dans les *Actes apocryphes de Philippe*, a été rebrodée de métaphores gnostiques par son auteur asiatic. Le personnage de la jeune fille à l'œil affecté par une plaie résulte d'une élaboration littéraire qui repose non seulement sur une connaissance précise, de la part de son auteur, de thèmes et motifs gnostiques, mais aussi sur une parenté littéraire avec au moins un traité de la bibliothèque de Nag Hammadi.

Le choix avisé, de la part de maints écrivains gnostiques, du genre littéraire du conte symbolique a vraisemblablement facilité la diffusion du mythe de l'âme-femme en dehors des cercles restreints de la gnose et a pu également toucher des auteurs appartenant à d'autres convictions religieuses.

Les travaux regroupés dans ce livre ont trouvé des lieux d'accueil particulièrement propices au cours de leur élaboration. J'ai une dette particulière à l'égard de l'Université de Strasbourg où j'ai pu bénéficier, à partir de 1980 et pour plusieurs années, de l'enseignement éclairé de Monsieur le Professeur Marc Philonenko, Membre de l'Institut. Je lui adresse ici ma plus vive reconnaissance. Ma gratitude va également à Monsieur Michel Tardieu, Professeur au Collège de France, qui m'a donné la possibilité de présenter à son séminaire les résultats de mes recherches sur les femmes, notamment celles sur Julie d'Antioche, et qui m'a fait part de ses conseils précieux. C'est dans le laboratoire du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), le Centre Lenain de Tillemont à Paris IV-Sorbonne, qu'ont mûri mes enquêtes sur les femmes manichéennes. Celles-ci ont également constitué, de 1997 à 2002, la matière de mes séminaires de recherche sur le manichéisme dispensés à la Sorbonne. Je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur le Professeur François Baratte, directeur du Centre Lenain de Tillemont, qui a toujours soutenu mes projets sur la gnose et le manichéisme, et qui m'a permis de mettre en place un groupe de recherche sur «Gnosticisme et traditions juives».

Madame Pascale Humbert, responsable de la Bibliothèque d'Histoire des Religions à la Sorbonne, a facilité par sa compétence généreuse mes recherches bibliographiques. Monsieur Sylvain Gabriel Sanchez a efficacement contribué à établir l'index de ce volume.

En conclusion de ce travail, j'ai plaisir à remercier Monsieur Paul-Hubert Poirier, Professeur à l'Université Laval, qui a relu ces pages en me témoignant sa fidèle amitié, ainsi que Monsieur le Professeur

Stephen Emmel qui a accepté ce volume dans la collection «Nag Hammadi and Manichaean Studies».

À mon enfant Ruggero-Carlo, à qui j'ai souvent conté les aventures des femmes gnostiques et manichéennes sur les chemins de la fin de l'Antiquité, va enfin mon affection pour son soutien tout au long de la rédaction de ce livre.

Première Partie



IMAGES ET SYMBOLES

CHAPITRE I

MARIE-MADELEINE ET LA TOUR : ΠΙΣΤΙΣ ET ΣΟΦΙΑ*

Il n'y a pas d'accord, ni parmi les exégètes anciens ni parmi les interprètes modernes, sur Marie-Madeleine, personnage controversé aux multiples facettes. La sœur de Marthe et de Lazare¹ est-elle la même femme que celle qui oignit d'un onguent précieux les pieds du Christ, pécheresse qui fut guérie par lui de ses péchés²? Qui est la Marie-Madeleine au tombeau, celle à qui revint l'honneur d'annoncer la résurrection du Maître³? S'agit-il d'une seule et unique femme ou de plusieurs répondant au même nom, ou encore d'un personnage construit de toutes pièces?

Nous ne prétendons pas ici éclairer ce problème, et faisons nôtre le constat prudent de Dom Augustin Calmet : «Si la chose était de nature à pouvoir être parfaitement éclaircie, elle devrait l'être à présent, puisque tant d'habiles personnages l'ont traitée». Par ailleurs, le recours aux sources patristiques ne résout en rien ce problème : «Il n'y a ... guère d'autre tradition parmi eux (*sc.* les Pères) que celle de la perplexité»⁴.

* Ce chapitre a été publié dans *Les Cahiers de Biblia Patristica* 3, Strasbourg, 1991, pp. 179-196. Il paraît ici sous une version augmentée et une bibliographie mise à jour.

1. Lc 10, 39; Jn 11, 1.

2. Mt 26, 6-7; Mc 14, 3; Lc 7, 37-38.

3. Mt 27, 55-61; 28, 1-10; Mc 16, 9; Lc 24, 10-11; Jn 20, 11-18.

4. Cité par A. Lemonnyer, «L'onction de Béthanie : notes d'exégèse sur Jean 12, 1-8», in *Recherches de science religieuse* 18 (1928), pp. 105-117 et p. 112, note 10. Dom Calmet, *Dissertation sur le Nouveau Testament* I, Paris, 1767, pp. 430-469. Pour l'unité du personnage, cf. I. Le Masson, *Justification de la femme pécheresse; son unité avec Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, sœur de Lazare*, Paris, 1703. Pour la diversité des personnages, cf. Anquetin, *Dissertation sur Sainte Marie-Magdeleine, pour prouver que Marie-*

En revanche, nous entendons traiter ici de quelques traditions qui ont fait de Marie-Madeleine le symbole de la foi et de la sagesse, de πίστις et de σοφία, par le biais d'un attribut qu'elles lui ont décerné : celle qui est munie de tours.

Dans les textes que nous présentons au lecteur, Marie-Madeleine intervient parfois dans des écrits adressés à des femmes. À celles-ci elle est citée en exemple. Un discours sur l'imitation de Marie-Madeleine se dessine dans quelques sources patristiques ainsi que dans des documents rédigés au sein de minorités religieuses. De Marie-Madeleine, par ailleurs, on souligne non seulement le rôle qu'elle joua pendant la vie du Christ et au moment de sa résurrection, mais aussi les activités missionnaires qu'elle entreprit par la suite : son apostolat s'adressa tout particulièrement aux femmes.

St. Jérôme : de Magdalena turrita

Il est question de Marie-Madeleine dans deux lettres que Jérôme adresse à la vierge Principia, une de ses élèves romaines les plus ferventes dans l'étude des Écritures. La lettre 127 est écrite en l'honneur et à la mémoire de Marcella, chère à Jérôme tout autant qu'à Principia, dont elle fut la fille adoptive et l'héritière spirituelle⁵.

De Marcella, Jérôme retrace le haut profil moral et en tire matière, par opposition, pour fustiger les femmes de la noblesse païenne qui s'illustrent par leur manque de retenue et leur amour des parures, même dans le veuvage⁶.

Magdeleine, Marie sœur de Marthe et la femme pécheresse sont trois femmes différentes, Rouen, 1699. Voir aussi Mauconduit, *Dissertation pour la défense des deux saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, sœur de Lazare*, Paris, 1685. On trouvera des notes critiques chez Sébastien Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome II, Bruxelles, 1732, p. 478.

5. Édition et traduction par J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, tome VII, Paris, 1961, pp. 136-148. Nous citons ici, au sujet de Principia, la note de J. Labourt, *op. cit.*, III, p. 228 (note à la p. 140, ligne 27) : «Principia, vierge romaine s'attacha à Marcella après le départ de St. Jérôme pour être à la fois son élève et la compagne de son existence. Elle seconda puissamment Marcella dans sa campagne anti-origéniste contre Rufin (399) et partagea ses épreuves lors de la prise de Rome par Alaric (410)». Marcella meurt en 410 ; son éloge funèbre fut adressé à Principia deux ans plus tard, ainsi que le précise Jérôme (*Lettre 127*, 1).

6. *Lettre 127*, 3 : «Les veuves païennes ont coutume de peindre leur visage de rouge et de céruse ; leurs robes de soie sont éclatantes ; elles suspendent à leurs oreilles percées des perles très précieuses de la Mer Rouge et embaument le musc ; on dirait qu'elles sont enfin heureuses d'être libérées de la domination de leurs maris, et qu'elles en cherchent d'autres que, au lieu de servir selon l'ordre de Dieu, elles puissent commander».

Marcella, elle, veuve après seulement sept mois de mariage, vivait dans la simplicité : aucune concession au luxe, aucune élégance vestimentaire, aucun bijou précieux : « Notre veuve n'usait que de vêtements capables de la défendre du froid, mais non de montrer ses membres à nu ; elle proscrivait l'or, même pour le sceau de son anneau, et préférerait le cacher dans l'estomac des pauvres plutôt que dans une bourse » (127, 3).

La modestie extérieure s'accompagne de la retenue intérieure : Marcella n'allait nulle part sans être accompagnée par sa mère, elle ne recevait aucun homme, fut-il clerc ou moine, sans témoins. Dans toute circonstance, elle s'entourait de vierges, de veuves et de femmes sérieuses⁷.

À la bonté et à l'engagement social vis-à-vis des déshérités s'ajoutent, dans l'éloge de Jérôme pour Marcella, ses dons d'intelligence, son ardeur pour les Écritures (*ardor incredibilis*) et surtout sa mise en pratique des commandements. « Elle comprenait en effet, dit Jérôme, que la méditation de la loi ne consiste pas à répéter les textes de l'Écriture, comme parmi les juifs le croient les pharisiens, mais à agir selon cette maxime de l'Apôtre : "Que vous mangiez ou que vous buviez, que vous fassiez n'importe quoi, faites-le à la gloire du Seigneur", et selon ces paroles du Prophète : "A partir de tes commandements, j'ai compris". Ainsi c'est dans l'accomplissement des commandements qu'elle savait mériter l'intelligence des Écritures » (127, 5).

Mais aussi et surtout Marcella eut le mérite de faire connaître à Rome la règle pachômienne concernant les vierges et les veuves. Elle fit de nombreuses adeptes dont Paule et Eustochium.

C'est à ce point de l'éloge que Jérôme ressent le besoin de préciser, sinon de justifier, aux yeux du sexe masculin, pourquoi il consacre tant de place à un discours sur une femme. Il le fait en s'abritant derrière l'autorité des évangiles, qui ont narré les faits et gestes de quelques femmes, illustres devancières et exemples à suivre pour les femmes de son temps : « Que d'aventure un lecteur infidèle se moque de ce que je m'attarde à louer de simples femmes (*mulierculae*) ! S'il se souvient des saintes femmes, compagnes du Seigneur et Sauveur, qui le servaient de leurs biens, et des trois Maries, qui se tenaient au pied de la croix, et particulièrement de Marie-Madeleine, qui, à cause de la promptitude et de l'ardeur de sa foi a reçu le nom de munie de tours (*quae ob sedulitatem et ardorem fidei turritae nomen accepit*) et a mérité la première, avant les Apôtres, de voir le Christ ressuscité, alors il

7. Lettre 127, 3 : *semper in comitatu suo virgines ac viduas et ipsas graves feminas habuit.*

condamnera plutôt sa propre superbe que nos prétendues inepties, à nous qui jugeons des vertus non d'après le sexe, mais d'après l'âme» (127, 5).

De Marie-Madeleine, Jérôme retient ici l'épisode évangélique qui la dit au pied de la croix avec les deux autres Maries, et il ne semble pas établir un lien direct avec sa présence parmi les saintes femmes, compagnes de voyage (*comites*)⁸ du Seigneur qui le servaient de leurs biens⁹, qu'il cite pourtant d'entrée de jeu. Jérôme a présent à l'esprit le récit de Mc 16, 9, car il souligne, comme l'évangéliste, le fait que le Christ apparut «en premier» à Marie-Madeleine, mais il passe sous silence, à l'encontre de Marc, qu'elle fut libérée de sept démons. En outre, le récit de Marc, au chapitre précédent (Mc 15, 40), mentionnait Marie-Madeleine parmi les femmes qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée et s'occupaient de l'intendance.

Jérôme définit ici Marie-Madeleine par un attribut qui mérite quelque attention : elle est *turrita*, munie de tours. Et il s'explique : elle est ainsi nommée *ob sedulitatem et ardorem fidei*¹⁰. Cet attribut est original par rapport aux données évangéliques. Il n'est pas, toutefois, une invention de Jérôme, ainsi qu'on va le voir.

Marie-Madeleine, symbole de zèle et d'ardeur dans la foi, est ici idéalement apparentée à Marcella, dont Jérôme soulignait les mêmes qualités et pour laquelle la sainte femme constitue un exemple.

Jérôme revient sur le personnage de Marie-Madeleine dans une autre lettre, la n° 65, également adressée à la vierge Principia¹¹. Il s'agit d'une explication du *Psaume* 44 (45). Avant d'entrer dans le vif du sujet, Jérôme justifie, pour répondre à ses détracteurs, les raisons qui l'amènent si souvent à écrire aux femmes : «Si les hommes posaient les questions au sujet des Écritures, ce n'est pas aux femmes que je m'adresserais» (*Lettre* 65, 1). Suit une liste de femmes illustres de l'Ancien Testament qui se sont distinguées par rapport aux hommes : Deborah, Holda, Sara, Rébecca, Marie sœur de Moïse, Rachel, Ruth, Esther, Judith. C'est parmi ces matriarches que Marie-Madeleine trouve une place. Son éclat en est accru, aux yeux de Jérôme, par comparaison avec l'attitude des hommes : «Les prêtres et les pharisiens crucifièrent le Fils de Dieu, mais c'est Marie-Madeleine qui pleure au pied de la croix, prépare les parfums, cherche dans le

8. *Comes* a également le sens de trésorier.

9. Sur ce point, Mt 27, 55 et textes parallèles.

10. L'expression est appliquée aux femmes entourant Jérôme et s'adonnant à la vie monastique.

11. Cette lettre-commentaire fut écrite en 397. Édition et traduction par J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, tome III, Paris, 1953, pp. 140-167.

tombeau, interroge le jardinier, reconnaît le Seigneur, court chez les Apôtres, annonce qu'Il est retrouvé. Eux doutent, c'est elle qui a la foi (*ista confidit*), elle qui est semblable à une tour (*vere purgitis*)¹², une tour blanche comme le Liban, qui regarde vers Damas, c'est-à-dire vers le sang¹³ du Sauveur, qui l'invite à faire pénitence sur le sac».

L'attribut *purgitis* de la *Lettre* 65 équivaut à celui de *turrita*, appliqué à Marie-Madeleine dans la *Lettre* 127. Dans les deux cas, la tour est mise en relation avec la foi inébranlable de cette femme.

Quelques autres exemples tirés du Nouveau Testament (les femmes qui assistent Jésus de leurs biens, la Samaritaine, Aquila et Priscilla instruisant Apollos dans la voie du Seigneur) clôturent la série des femmes à imiter et permettent à Jérôme de conclure : «J'ai effleuré ces sujets et leurs pareils, ô ma révérende fille, afin que tu n'aies pas de regret de ton sexe, et que les hommes ne soient pas exaltés par le nom qu'ils portent, eux qui condamnent les louanges décernées par les Saintes Écritures à la vie des femmes» (*Lettre* 65, 2).

Chromace d'Aquilée et Raban Maur : la foi, le nard, l'Église et la tour

Chromace, évêque d'Aquilée et ami de Jérôme, consacre un de ses sermons, le n° XI¹⁴, à l'épisode de l'onction à Béthanie. Reprenant le récit de Jn 12, 1-8, il nomme celle qui oignit les pieds du Seigneur : il s'agit de Marie, la sœur de Marthe et Lazare, qui sont également présents dans le même récit¹⁵.

De cette Marie, Chromace souligne que, «ainsi qu'on le lit souvent dans l'évangile, elle plut beaucoup au Christ par la grandeur

12. Nous ne suivons pas la traduction de J. Labourt qui interprète *purgitis* comme «gardienne de tours». Le mot indiquant le gardien d'une tour serait plutôt *πυργοφύλαξ*. *Πυργίτης*, habitant des tours, se dit du moineau. Les mots apparentés les plus proches sont : *πυργωτός*, semblable à une tour, construit en forme de tour, et *πυργῶτις*, ayant la même signification. Cf. aussi *πυργηδόν*, comme une tour. On trouvera des exemples dans le *Thesaurus Graecae Linguae*.

13. Jeu de mots sur Damas et le sang. Cf. J. Labourt, *ed. cit.*, note 2, p. 141 sur ce point.

14. Chromace d'Aquilée, *Sermons* I, introduction et texte critique par J. Lemarié, traduction par H. Tardis, Paris, 1969.

15. Spécialement Jn 12, 1-3 : «Six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie où était Lazare que Jésus avait ressuscité d'entre les morts. On lui fit là un repas. Marthe servait et Lazare était l'un des convives. Marie prit alors λίτραν μύρουνάριου πιστικῆς πολυτίμου (Vg : *libram unguenti nardi pistici pretiosi*) et oignit les pieds de Jésus et lui essuya les pieds avec ses cheveux. Toute la maison fut pleine de l'odeur du parfum». Récits parallèles chez Mt 26, 6-13 : le nom de la femme n'est pas donné ; le repas a lieu chez Simon le lépreux. Il en est de même dans Mc 14, 3-9. Dans Lc 7, 36-50, Jésus est attablé chez un pharisien : *l'unguentifera* est dite être une pécheresse, son nom, toutefois, n'est pas fourni.

extraordinaire de sa foi (*magna ac peculiari fide*)» (*Sermo XI*, 1). À quel récit évangélique fait-il référence ? Probablement à Lc 7, 50, seul endroit où le mot «foi» est explicitement lié à la femme qui oignit les pieds de Jésus et qui n'est pas nommée sinon comme une pécheresse : «Jésus dit à la femme : ta foi (πίστις ; Vg : *fides*) t'a sauvée ; va en paix».

La foi de Marie se réalise dans le silence (*tacita fide*), en opposition aux propos bruyants des convives de Jésus (*Sermo XI*, 1) et dans l'humilité ; en effet elle commence par oindre les pieds et non la tête du Seigneur¹⁶.

Le lien que Jérôme avait établi entre la foi et Marie-Madeleine est ici tissé entre la foi et Marie de Béthanie. Chromace va plus loin ; il fait de cette Marie le symbole et la préfiguration de l'Église : *Secundum allegoricam vero vel mysticam rationem, mulier ista figuram Ecclesiae praeferebat, quae vere plenam fidei suae devotionem obtulit Christo* (*Sermo XI*, 3). L'épisode de Jn 12, 1-8 doit être lu, nous dit-il, avec une clef mystique : les douze onces composant la livre du précieux parfum signifient «la mesure du parfum que possède l'Église qui a reçu comme un parfum précieux l'enseignement des douze apôtres». L'odeur de ce parfum qui se répand dans la maison signifie que «le monde a été rempli par cet enseignement» (*ibid.*). Par ailleurs, ce parfum précieux «comprend diverses espèces d'aromates qui lui donnent son odeur : cela signifie que l'enseignement des Apôtres comporte différentes grâces spirituelles par lesquelles il répand son parfum odorant» (*ibid.*).

C'est une double onction qu'accomplit la femme sur la personne de Jésus : elle en oignit d'abord les pieds, symbole du mystère de son incarnation et de son humanité ; ensuite, elle en oignit la tête, symbole de la gloire de sa divinité. Le mystère de la foi est ainsi préfiguré en cette femme (*Sermo XI*, 4). Cette remarque sert de prétexte à Chromace pour s'en prendre à des hérétiques comme Photin qui ne confessent que l'humanité du Christ mais nient sa divinité (*ibid.*).

Pour oindre le Christ, observe Chromace, Marie utilise *libram unguenti pistici*¹⁷ ou mieux *in libra unguenti illius pistici vel pretiosi*¹⁸. Il s'agit du nard, de la plante duquel on tire une huile parfumée réputée¹⁹, mentionné par Jn 12, 3 (λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς

16. *Sermo XI*, 1 : *capillis suis pedes eius tergebat* ; cf. *XI*, 2 : *denique unctos pedes Domini non linteos sed capillis suis tersit*.

17. La formule est utilisée dans le *Sermo XI*, 1, 5 ; *XI*, 1, 20.

18. Tournure utilisée dans le *Sermo XI*, 4, 91.

19. Dans la Bible, le nard est attesté en Ct 1, 12 et 4, 13, puis dans les occurrences évangéliques sur l'onction de Jésus. Pour l'huile tirée du nard, voir Pline, *Histoire naturelle* 12, 26 ; 13, 2.4 ; voir également *PGM XIII*, 19.353 (nard indien). On peut

πολυτίμου; Vg : *libram unguenti nardi pistici pretiosi*) ainsi que par Mc 14, 3 (ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς; Vg : *alabastrum unguenti nardi spicati pretiosi*)²⁰.

Chromace fait toutefois ici l'économie du mot «nard», en désignant la matière utilisée pour l'onction par ses seuls attributs : *pisticum* et *pretiosum*. *Pisticus*, calqué sur le grec πιστικός²¹, se dit d'un onguent pur, non mélangé, de haute qualité, si l'on fait dériver cet adjectif du mot πίστις. Une autre étymologie est toutefois envisageable : celle qui fait dériver πιστικός du verbe πίνω. Il s'agirait alors d'un nard «liquide», ce qui conviendrait à un onguent dont le poids est donné en livres²².

On se doit de remarquer, dans ce sermon, la correspondance, tout implicite soit elle, entre le nard, défini par son attribut *pisticum*, et Marie, symbole de la foi, πίστις.

Cette même correspondance se trouve chez Raban Maur (780-856), dans son *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*²³. Voici ce qu'il est dit à propos de Mt 26, 7, cité selon la Vulgate : *accessit ad eum mulier habens alabastrum unguenti pretiosi et effudit super caput ipsius recumbentis*. Raban précise d'entrée de jeu, que cette femme est Marie-Madeleine, sœur de Lazare, «ainsi que le dit explicitement Jean» (allusion à Jn 12, 3 qui, toutefois, ne parle que d'une «Marie»)²⁴.

Raban donne quelques détails sur ce personnage féminin : «C'est la même, et non pas une autre, qui était une fois une pécheresse, comme le dit Luc (cf. Lc 7, 36-38), et qui, s'approchant du Seigneur, baigna ses pieds des larmes de sa repentance et les oignit de l'onguent de son adhésion à la foi chrétienne. Puisqu'elle avait beaucoup aimé, elle obtint du juge de justice le pardon de ses nombreux péchés»²⁵.

utilement consulter la notice Νάρδος, in Bauer-Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 1988, 1080.

20. En revanche Mt 26, 7 donne ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου et Lc 7, 37-38 ἀλάβαστρον μύρου.

21. Voir S.A. Naber, «Νάρδος πιστική», in *Mnemosyne* 30 (1902), pp. 1-15 et W.H. Schoff, «Nard», in *Journal of the American Oriental Society* 43 (1925), pp. 216-218.

22. C'est la signification de πιστικός fournie par A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1963. Quant à *libra*, comme mesure pour les liquides : cf. Suétone, *Jules Cesar* 38.

23. Les passages concernés du *Commentaire sur l'évangile de Matthieu* se trouvent en *PL* 107, 1099-1101.

24. *PL* 107, 1100B : *Mulier ista Maria erat Magdalene, soror Lazari, quem suscitaverat Jesus a mortuis, ut Johannes aperte commemorat.*

25. *PL* 107, 1100B : *Ipsa est autem, non alia, quae quondam, ut Lucas scribit, peccatrix adhuc veniens pedes Domini lacrimis poenitentiae rigavit et unguento piaie confessionis linivit et quia multo dilexit, multorum veniam peccatorum a pio iudice promeruit.* L'expression *pia confessio* est

Après avoir défini les contours du personnage, Raban s'arrête sur l'onguent utilisé par Marie-Madeleine, le nard. Il explique ce qu'on entend par *nardum spicatum*, dont parle Mc 14, 3, cité selon Vg, et par *nardum pisticum*, mentionné par Jn 12, 3 (toujours selon Vg)²⁶.

Voici ce que Raban remarque d'abord : « Il faut tenir en compte ce que Marc dit de cet onguent : 'une femme s'approcha avec un flacon d'albâtre (*alabastrum*) *unguenti nardi spicati pretiosi*, et, après avoir cassé le flacon, elle le versa sur sa tête'. Jean dit en revanche : 'Marie prit une livre de *nardi pistici pretiosi* et oignit les pieds de Jésus et essuya ses pieds avec ses propres cheveux, et la maison tout entière fut remplie de l'odeur de l'onguent'. Là où Marc parle de *nardi spicati*, Jean dit *nardi pistici*. Voici en quoi consiste la différence ».

Avant de s'exprimer sur les deux types de nard, Raban s'arrête sur les caractéristiques et sur la provenance géographique de l'albâtre qui le contient. Cette sorte de marbre très blanc, dans lequel se fondent plusieurs couleurs, est très indiqué pour conserver inaltérés des onguents²⁷. On en trouve à Thèbes, en Égypte, et en Syrie aussi, à Damas. Mais l'albâtre le plus blanc et le plus précieux vient de l'Inde²⁸.

Quant à l'onguent tiré du *nardum spicatum*²⁹, il est composé à partir non seulement de la racine du nard, sa partie la plus précieuse, mais aussi de ses feuilles et des extrémités de ses branches. Ceci donne un onguent à la fois parfumé et puissant.

Le nard *pisticum*, en revanche, est un « nard fidèle », pur, exempt des mélanges auxquels se livrent souvent médecins et apothicaires, en le trafiquant avec d'autres sucs de plantes³⁰. L'onguent dont se sert Marie pour oindre la tête et les pieds du Seigneur, ajoute Raban,

à comprendre comme l'adhésion à la foi chrétienne, opposée à l'*impia confessio* des hérétiques. Voir aussi Hilaire, *De Trinitate* VII, 12.

26. *PL* 107, 1100C-1101A.

27. Voir Pline, *Histoire naturelle* 13, 3 : *unguenta optime servantur in alabastris*. Voir la notice Ἰαλβάστρου, in Bauer-Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 66. Les vases d'albâtre, sans anses et sans pied, étaient connus par les Grecs : par exemple, Hérodote 3, 20 ; Plutarque, *Alexandre* 20.

28. Ces indications sont données en *PL* 107, 1100C.

29. *PL* 107, 1100D : *Nardus vero est frutex aromaticus, gravi, ut aiunt, et crassa radice, sed brevi et nigra, fragilique, quamvis pingui situm, redolente, aut cypressum, aspero sapore, folio parvo densoque cuius cacumina in arista se spargunt. Ideoque gemina dote pigmentarii nardi spicas ac folia celebrant. Et hoc est quod ait Marcus, unguenti 'nardi spicati pretiosi', quia videlicet unguentum illud quod attulit Maria domino, non solum de radice confectum nardi, verum etiam quo pretiosus esset, spicarum quoque ex foliorum eius adiectione, odoris ac virtutis illius erat accumulata gratia.*

30. *PL* 107, 1100D-1101A : *Nardum autem pisticum, id est, fidele, ideo dicitur, quia saepe solent aliqui medicorum unguenta pretiosa similibus herbis adulterare. Sicut pigmentarii qui pigmenta*

n'était donc pas un nard falsifié mais *fidelis*, pur : « en effet, foi, en grec, se dit πίστις »³¹.

L'acte de dévouement accompli par Marie, poursuit-il, doit être interprété allégoriquement comme symbolisant la foi et la *pietas* de la sainte Église³², dont Marie-Madeleine est également le symbole³³.

Raban Maur reprend ailleurs le discours sur la femme, symbole de l'Église, et le nard. Dans le *De Universo* IV, 2, 84C-D, lors d'un excursus sur les saintes Maries, il s'arrête sur la femme à l'onguent, et s'empresse de préciser que celle-ci est Marie-Madeleine. C'est bien la sœur de Lazare dont il s'agit, dit-il, celle que le Seigneur libéra des sept démons. C'est la même femme que la pécheresse dont il est question dans l'évangile de Luc : elle oignit non seulement les pieds mais aussi et surtout la tête du Seigneur. « Marie-Madeleine, continue-t-il, tire son nom de son lieu d'origine, Magdala³⁴. Madeleine, en effet, signifie la tour : *interpretatur enim Magdalene turris*. Allégoriquement, elle symbolise la foi et l'orthodoxie³⁵ de la Sainte Église qui, par l'annonce de l'évangile, répandit dans le monde entier le parfum de la connaissance du Christ »³⁶.

L'association entre la foi et la tour, qu'on avait notée chez Jérôme à propos de Marie-Madeleine, réapparaît ainsi chez Raban Maur. À celle-ci s'ajoute, chez Raban, l'identification de Marie-Madeleine à l'Église qui était également faite par Chromace. Dans le jeu symbolique, le nard *pisticum*, dont se sert Marie-Madeleine dans son acte d'allégeance à Jésus souligne davantage la πίστις de celle-ci, ciment de la bâtisse de la Grande Église.

Madeleine, Magdala et la tour

L'étymologie que Raban propose pour le nom de Madeleine était déjà suggérée par Jérôme. Dans son livre des *Interprétations des noms hébraïques*, à propos de Mt 27, 56, il explique le nom de

vendere soliti sunt, frequenter intermiscunt pigmentis quaedam germina per fraudem, quibus ementium deludant aspectum.

31. PL 107, 1101A : *Sed hoc unguentum non adulterinum, sed fidele fuit, quo Maria Domini unxit caput et pedes, nam πίστις Graece, dicitur fides : unde derivatur πιστιζόν.*

32. PL 107, 1101B : *Mystice autem devotio haec Mariae Domino ministrantis, fidem ac pietatem designat Ecclesiae Sanctae.* Le mot *pietas* doit être compris dans le sens d'orthodoxie. Cf. Rusticus, *Syn. Synodicum*, conc. S. I, 4, p. 3, 4.

33. PL 107, 1102A : *Ista mulier quam Ecclesia praedicatur.*

34. PL 111, 84D : *Haec a loco Magdalo Magdalene dicitur.*

35. PL 111, 84D : *Mystice autem significat fidem ac pietatem Sanctae Ecclesiae, quae odorem notitiae Christi praedicando in universo spargit mundo.*

36. *Ibid.*

la Magdaléenne par le lieu d'où elle était originaire : la ville de Magdala. Or *migdal* en hébreu (ar. : *magdala*) signifie la tour. Jérôme s'exprime ainsi à ce sujet : *Magdalene turris. Sed melius sicut a monte montanus, ita turrensis a turre dicatur*³⁷.

Le nom de Magdala est attesté par quelques témoins anciens de Mt 15, 39, dont les principaux manuscrits donnent la forme Magadan³⁸. Le Talmud mentionne par ailleurs la ville de Migdal Nunaiya³⁹, centre très prospère grâce à ses activités liées à la pêche, à quelques kilomètres de Tibériade. Elle est peut-être à identifier avec Taricheae, lieu qui tire son nom du commerce du poisson, dont fait mention Joseph dans le *De bello judaico* III, 10 et qui fut détruite par les Romains⁴⁰. Dans cette ville avec une forte population païenne, il y avait, selon Flavius Josèphe, un hippodrome⁴¹. Aux yeux des rabbins, la ville tomba aux mains des Romains à cause de sa débauche⁴².

L'étymologie proposée par Jérôme pour justifier le lien entre Marie-Madeleine et la tour eut une certaine fortune chez quelques auteurs patristiques tardifs. Elle est en effet attestée par le Pseudo Raban Maur qui, au chapitre V de sa *Vie de Marie-Madeleine*, s'exprime ainsi : *Mariae, quam a Magdalo, praedio proprio, quod sonat turrem, cognominatam constat esse turrensis*. Isidore de Séville (*Étymologies* VII, 10, 3) en fait également état, ainsi que Bède dans son *Commentaire sur Luc* III, 8 : *Maria quamque Magdala progenitam signat cognomine origo. Magdalene turris : sed melius sicut a monte montanus, ita turrensis a turre dicatur*.

L'étymologie selon laquelle Magdala signifie la tour, appliquée à Marie-Madeleine, est de toute évidence tardive et vient appuyer des traditions antérieures qui apparentaient Madeleine à une tour pour des raisons aussi bien théologiques que symboliques. Le recours au toponyme d'origine est un moyen habile, exploité par les Pères, pour étayer les liens entre Marie-Madeleine et la tour.

37. Cf. aussi *L'interprétation des noms hébraïques* sur Ex 14, 2 (*Magdolon quis grandis vel turris*); sur Jr 44, 1 (*Magdalon magnificentiae vel turri eorum*) et sur Ez 29, 10 (*Magdol magnitudo vel turris*).

38. Mc 8, 10 donne : Dalmanoutha.

39. *Pes.* 46a.

40. Voir G. Hölscher, «Magdala», in Pauly Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIV, 1, p. 298. Sur Magdala, voir G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, London, 1935, et M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, 1958, p. 112. Voir aussi «Migdal», in *TWAT*, vol. IV, pp. 641-646 (D. Kellerman).

41. Flavius Josèphe, *De bello judaico* II, 21, 3.

42. *Midrash sur Lamentations* II, 2.

Des auteurs anciens, ainsi que des textes véhiculant des traditions qui remontent aux premiers siècles de l'ère chrétienne, ne font pas état de cette explication étymologique mais en fournissent une autre sur Madeleine et la tour, qui paraît autrement convaincante.

Marie-Madeleine bâtisseuse

Quelques traditions attestées en milieu syriaque parlent de Marie-Madeleine comme d'une tour car elle s'en bâtit une.

Si l'on consulte le dictionnaire de Bar-Bahlul⁴³, on y trouvera de nombreuses explications du nom de Marie-Madeleine, dont plusieurs liées à la tour : « Certains disent que le nom "Madeleine" provient de la tour de Siloé⁴⁴, ou de la tour de Straton⁴⁵ près de laquelle se trouvait son habitation. Selon d'autres, Marie a été ainsi appelée à cause de sa foi, solide comme une tour ; un autre encore soutient qu'elle est nommée de la sorte à cause de ses cheveux qu'elle portait frisés et entrelacés⁴⁶. Selon un autre auteur, elle était la sœur de Lazare et s'adonnait à la prostitution, opinion que nous estimons entièrement fautive ».

Après avoir livré en vrac ces différentes hypothèses, Bar-Bahlul exprime son point de vue : « Quant à nous, nous estimons que Marie, sœur de Lazare, était une femme chaste et que la prostituée dont parle l'évangile était une autre femme qui n'est d'ailleurs pas nommée par l'évangéliste. Qu'il n'y ait pour toi ni prostituée ni courtisane ! En effet il y en a qui tiennent la sœur de Lazare, que le Christ aimait, pour une prostituée. Mais Madeleine était une autre : elle tire son nom de la tour qu'elle s'était bâtie avec l'argent gagné avec ses activités de prostituée, pour avoir un endroit où pratiquer son ignoble métier. Selon un autre, c'était la fille de Siméon le lépreux et la sœur de Lazare, ressuscité d'entre les morts. Enfin, Eusèbe soutient qu'il y avait deux Marie-Madeleine : l'une fut libérée de sept démons ; ce fut elle qui entendit "ne me touche pas" (Jn 20, 19) ; l'autre, dont parle Matthieu, était originaire de Magdala ».

43. Jesus Bar-Bahlulis, *apud* R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879-1901, vol. I.

44. Cf. Lc 13, 4 : « et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour de Siloé ».

45. Straton (Sartan) est l'ancien nom de Césarée à la période macchabéenne. Straton était connue par sa forteresse : voir L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphia, 1938, p. 315.

46. Πυργοφόρος se dit d'une femme à la coiffure élaborée. Cf. Synésios, *Épître* 3, 13-14 : μέλλει γὰρ καὶ εἰς τὴν ἐπιούσαν ἑβδόμην ταινιώσασθαι τε καὶ πυργοφόρος καθάπερ ἡ Κυβέλη περιελεύσασθαι. Voir l'adjectif équivalent latin *turritus*, indiquant une coiffure en forme de tour : Lucain, *Pharsalia* 2, 358.

La tradition de Marie-Madeleine bâtisseuse dont fait état Bar-Bahlul, sans citer sa source, est attestée dans un passage du *Livre de l'abeille*⁴⁷, dans une brève section consacrée aux saintes femmes. Voici ce qu'on lit au chapitre 50 : « Sur les noms des Maries mentionnées dans l'évangile. Marie la Vierge, mère du Seigneur : Marie, l'épouse de Joseph ; Marie, la mère de Cléophas et de Joseph ; Marie, l'épouse de Pierre, mère de Marc l'évangéliste et Marie, sœur de Lazare. Certains disent que Marie la pécheresse est Marie de Magdala. D'autres ne partagent pas cet avis et affirment qu'il s'agissait d'une autre femme que la prostituée. Ceux qui disent que c'était Madeleine, soutiennent qu'elle s'était bâtie une tour avec les gains de la prostitution. Ceux qui disent par contre que c'était une autre que Madeleine, disent que Marie-Madeleine était ainsi appelée d'après le nom de son village, Magdala, et qu'elle était une femme chaste et sainte ».

Comment se représenter cette tour, où Marie-Madeleine aurait exercé son métier de prostituée ?

On peut envisager que ce πύργος de la πορνεία est une image renversée et spéculaire d'un autre style de tour, bâtie, elle, pour protéger la virginité de sa locataire. Le motif de la tour comme lieu qui abrite la demeure réservée aux jeunes filles est aussi bien grec⁴⁸ qu'oriental. Une belle description de ces appartements sis aux étages supérieurs d'une maison se trouve dans le roman de *Joseph et Aséneth*⁴⁹ II, 1-2 : « Aséneth méprisait et dédaignait tout homme, et nul homme ne l'avait jamais vue, car Pentéphrès possédait une tour (πύργος), située dans sa maison, très grande et très haute. Au haut de la tour se trouvait un appartement comportant dix chambres ». La suite du texte nous apprend le contenu des différentes chambres : la première pièce est réservée aux idoles ; la deuxième, à la parure d'Aséneth ; la troisième, à son trésor. La riche Égyptienne n'habitait pas seule dans la tour, des pièces étant également réservées à ses servantes, vierges

47. *The Book of the Bee*. The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford and Munich with an English Translation by E.A. Wallis Budge, Oxford, 1886.

48. Πύργος désigne le lieu de la maison réservé aux femmes et aux vierges chez Démosthène, *Épître* 47, 56 : αἱ ἄλλαι θεράπαινοι ἐν τῷ πύργῳ ἦσαν οὐπερ διαίτωνται. Voir aussi, pour πύργος désignant les appartements des vierges, Musaeus Epicus 32, 187 et Philostrate le Sophiste, *Imagines* 1 : πύργος παρθελεύουσι δ' ἐνταῦθα αἱ κόραι. Pour πύργος et ses composés : voir H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968 et H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VI (*ad loca*).

49. Voir M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes (Studia Post-Biblica 13), Leiden, 1968.

comme elle. Quant à la chambre d'Aséneth, munie de trois fenêtres, elle contenait un lit d'or sur lequel personne, sauf elle, n'avait jamais pris place⁵⁰. On apprend également qu'«il y avait une grande cour tout autour de la maison et, encerclant la cour, un mur très haut, construit avec de grandes pierres quadrangulaires»⁵¹.

M. Philonenko a observé que le thème de la jeune fille à la tour est un lieu commun des romans grecs⁵² et en a trouvé une trace dans une réélaboration tardive de la légende homérique d'Hélène, conservée dans les *Recognitiones* pseudo-clémentines II, 12, 4, et appliquée à la compagne de Simon le Magicien, une prostituée également nommée Hélène. Appelée en ce contexte Luna (Séléné), Hélène se tient dans une tour, une foule de gens la contemplant, et elle-même observant la foule à ses pieds⁵³.

Salomé, la tour, le styraux et l'encens

Un autre exemple concernant la bâtisseuse d'une tour s'ajoute à celui fourni par le *Livre de l'abeille*. Il nous est offert par le *Psaume dit de Thomas* 16, appartenant au Psautier manichéen copte⁵⁴.

Le personnage que ce Psaume met en scène n'est pas, toutefois, Marie-Madeleine mais Marie-Salomé. Compte tenu de la proximité de ces deux caractères de saintes femmes, il ne nous paraît pas exclu que des traditions relatives à Marie-Madeleine et à la tour aient pu glisser sur le personnage de Marie-Salomé, figure également ambiguë, oscillant entre prostitution et virginité. Ce dernier trait est mis particulièrement en relief par des traditions apocryphes coptes⁵⁵.

50. *Joseph et Aséneth* II, 3-16.

51. *Joseph et Aséneth* II, 17. On précise également que des gens armés gardent les portails de la cour et que, à l'intérieur de celle-ci, il y avait des arbres fruitiers (II, 18-19).

52. M. Philonenko, *op. cit.*, p. 133 renvoie pour ce thème à E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Hildesheim, 1960, p. 143.

53. Selon M. Philonenko, *op. cit.*, pp. 42-43, la scène s'inspire de la «teichoscopie» de l'*Iliade* (*Iliade* 3, 154) et le rempart, par un glissement que favorisaient les différents sens de πύργος, est devenu tour.

54. Ed. C.R.C. Allberry, with a contribution by H. Ibscher, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, 2), Stuttgart, 1938, pp. 222, 19-223, 7. Voir également S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Psalm-Book*, Part II, vol. IV, Genève, 1988. P.-H. Poirier, «Une hypothèse sur le titre des Psaumes dits de Thomas», in *Apocrypha* 12 (2001), pp. 9-27.

55. Voir à ce propos, C. Trautmann, «Salomé l'incrédule, récit d'une conversion», in *Écritures et traditions dans la littérature copte*. Journée d'études coptes, Strasbourg, 28 mai 1982 (Cahiers de la bibliothèque copte, 1), Louvain, 1983, pp. 62-72.

C'est une tour toute symbolique que se bâtit Salomé, selon le *Psaume dit de Thomas* 16⁵⁶, dont nous proposons une traduction⁵⁷ :

« 222¹⁹ Salomé bâtit une tour (πύργος) sur le roc (πέτρα) de la²⁰ vérité et de la miséricorde. Les constructeurs qui la bâtirent sont les justes (δίκαιος),²¹ les tailleurs de pierre (λαξός) sont les anges (ἄγγελος).²² Le plancher de la demeure est la vérité, les poutres du plafond sont²³ les aumônes, la foi est le [] de [],²⁴ l'intellect (νοῦς) est le [seuil] de sa porte. Ceux qui entrent en elle se réjouissent, ceux qui²⁵ en sort[ent], leur cœur cherche l'allégresse. Elle²⁶ la bâtit et la munit d'un parapet. Salomé couronna²⁷ le sommet de la tour (πύργος) d'un bord circulaire de pierres. Elle prit une branche de styrax (στόραξ) pour la purifier,²⁸ elle prit le [flacon] d'encens (λίβανος) dans la paume de sa main [. . .],²⁹ [] dehors, elle le mit sur sa tête et elle pénétra en elle.

³⁰ Elle appela mon Seigneur Jésus, en disant 223¹ [. . .] puisses-tu me répondre, Jésus, puisses-tu m'écouter, car² je ne suis pas double, mais mon cœur et ma³ pensée font un seul, mon cœur n'abrite aucune pensée double ou divisée.⁴ Couronne-moi avec l'éclat de la lumière, amène-moi en haut à la maison⁵ de paix. Les gouverneurs (ἐπίτροπος) et les chefs (ἐξουσιαστής), leurs⁶ yeux me regardaient, ils s'étonnaient et s'émerveillaient du fait que⁷ le juste (δίκαιος) appartient à un unique Seigneur ».

Trois moments distincts sont présentés dans ce passage : la construction de la tour ; une double purification, du lieu et d'elle-même, que Salomé accomplit avant d'y pénétrer ; la prière que, une fois ce rituel accompli, elle adresse, d'un cœur pur, à Jésus.

On distingue dans ce texte trois niveaux : l'ensemble du passage fait état, à nos yeux, de traditions rituelles ayant leur origine en milieu juif et relatives au temple de Jérusalem — la tour peut en effet être parfois un synonyme du temple, ainsi que le montrent certains pseudépigraphes et des documents qumraniens⁵⁸. Néanmoins, un revêtement chrétien est également ajouté dans ce psaume, pour aboutir à une interprétation manichéenne de l'ensemble.

56. Quelques notes sur ce *Psaume* sont fournies par P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin, 1980, pp. 118-120.

57. Cette traduction est quelque peu différente de celle proposée par C.R.C. Allberry.

58. Voir *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987, Index à « Tour (temple) ».

La construction de la tour

La tour est construite sur le roc de la vérité et de la miséricorde : on note ici une allusion néotestamentaire à la maison construite «sur le roc du Christ»⁵⁹. Les constructeurs sont les justes, les tailleurs de pierre (λαξός) sont les anges. Le terme **ΛΑΞΟC**, bâti sur l'équivalent grec λαξευτής, désigne le tailleur de pierres, idée qui est exprimée également par le verbe copte **ϠΩΤ ΩΝC** (couper des pierres), traduction du grec λαξεύω⁶⁰. Ces ouvriers sont identifiés à des anges : il y a ici probablement un souvenir du *Pasteur d'Herma*s 12, 1 où l'on dit que «les jeunes gens qui travaillent (à la construction de la tour, identifiée à l'Église) sont les saints anges de Dieu». En 12, 2 on précise que «ceux qui amènent les pierres sont aussi les saints anges de Dieu».

L'auteur du *Psaume* fait suivre une mention des différents constituants de cette bâtisse, auxquels il accole immédiatement une interprétation allégorique. Certains termes tombant dans des lacunes, on est réduit à proposer des conjectures.

On nous parle tout d'abord du plancher et des poutres du plafond. Par 'plancher' nous traduisons le copte **ΚΛΖ**, ainsi qu'Allberry. L'équivalent grec est vraisemblablement ἔδαφος⁶¹, le pavé d'une maison, le plancher ou encore le fondement.

En ce qui concerne l'expression 'les poutres du plafond', elle est rendue en copte par **ΝCΑΙ ΝΤΜΕΛΩΤ**. Le copte **CΑΙ**⁶² traduit le grec δοκός, poutre ou solive. Quant à **ΜΕΛΩΤ**⁶³, qu'Allberry traduit par 'toit', il peut également indiquer le plafond, soit φάτνωμα soit στέγη, c'est-à-dire ce qui divise l'étage supérieur de l'étage inférieur. Quant au 'toit', c'est-à-dire ce qui va couronner la tour, ce sera Salomé elle-même qui le posera.

De ces deux termes la signification allégorique est donnée : le plancher est la vérité et les poutres du plafond, les aumônes. Il y a peut-être ici une allusion à deux commandements manichéens prescrits aux laïcs, détaillés dans la liste du *Xwastwaneft* : le deuxième commandement, consistant dans la 'pureté de la bouche' (ne pas mentir, ne pas parjurer...) et le sixième, pratiquer la charité envers les déshérités (aumônes).

59. Cf. Mt 7, 24-25 et parallèles.

60. Par exemple, Ex 34, 1.

61. Par exemple, Hérodote 8, 137, le rez-de-chaussée, la base d'une maison.

62. Voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 318A.

63. Voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 165A.

La mention de la partie de la construction dont la signification allégorique est la foi (**ΝΑΖΤΕ**) a été emportée par une lacune : [... **Π Ν ...**] **ΠΕ ΠΝΑΖΤΕ** (la foi est le [] de []). W.B. Oerter, qui a proposé une interprétation de ce passage à la lumière de l'éthique manichéenne⁶⁴, a fourni comme conjecture : la foi est la [charpente] de [la maison].

La foi indique probablement le renoncement à l'idolâtrie (premier commandement de l'auditeur dans la liste mentionnée du *Xwastwanest*). On peut aussi envisager que la foi soit celle qu'il faut avoir dans l'entolé, les commandements, selon le *Psaume des Sarakoton*, p. 167, 35. La foi et les aumônes, sous les mêmes termes coptes, sont par ailleurs mentionnées ensemble dans le *Psaume à Jésus* 242 (Allberry p. 49, 20).

Quant à l'intellect, il est le [] de la porte de la tour : **Ν** [...] **ΝΕ ΜΠΕϚ ΡΟ ΠΕ** [**ΠΝΟ**]ϚϚ. On verrait bien ici le mot 'gardien', tel que dans le *Psaume* p. 198, 13 : «je suis le gardien de la tour», mais le terme **ΡΟϚϚ** ne s'adapte pas à cette lacune. Ou on pourrait songer à l'Intellect comme à celui qui 'ouvre' la porte, compte tenu de la symbolique de la porte⁶⁵ dans le manichéisme. W.B. Oerter propose pour cette lacune «le verrou» de la porte⁶⁶. Nous proposons de lire en revanche **ΠΝΝΗ**⁶⁷, le seuil de la porte.

Une incise précise la joie de ceux qui entrent dans la tour : celle-ci semble désigner par métaphore la communauté manichéenne, l'*ekklesia* que Mani a bâtie sur un roc. Cette dernière image apparaît dans le *Psaume à Jésus* 245⁶⁸ : «Tu as jeté les fondations de la tour sur le roc du Christ».

Mais venons-en à l'intervention personnelle de Salomé dans la construction de la tour : «elle la bâtit et la munit d'un parapet, Salomé couronna le sommet de la tour d'un bord circulaire de

64. W.B. Oerter, «Manichäische Frömmigkeit und Heiserwartung am Beispiel des 16. Thomaspsalms», in *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, ed. P. Nagel, 1979/39 (K5), Halle, 1979, pp. 181-189.

65. Voir V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln, 1978, p. 139. Pour Jésus qui ouvre la porte de la terre de la lumière, *Psaume* p. 185, 8; *Keph.* 101, 34-102, 3.

66. Le terme copte n'est pas indiqué par W.B. Oerter. Il songe peut-être à **ΚΛΛΕ** (Crum 103B), ou à **ΦΡΧ** (Crum 530B) ou encore à **ΖΟΥΡ** (Crum 121B) ou à **ΦΟΥΤ** (Crum 608B). Les deux dernières lettres sont néanmoins **ΝΕ**.

67. Voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 266A : "doorpost, threshold", équivalent du grec σταθμός. Cf. Ex 21, 6. Le terme **ΛΑΙΝΗ** (W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 143B), équivalent de στόμιον ou στόμωμα, la gâche d'un verrou, serait également envisageable.

68. In C.R.C. Allberry, *op. cit.*, p. 53, 22-23.

pierres»⁶⁹. C'est donc Salomé qui donne la touche finale à la construction.

Les mots employés sont des termes techniques de la maçonnerie et nécessitent quelque commentaire.

Le terme **ΛΩΒΩ**⁷⁰ est l'équivalent du grec **στεφάνη**. Ce mot indique généralement ce qui encercle ou entoure. La signification ici est celle de parapet de la tour, et l'exemple le plus proche est constitué par Dt 22, 8, d'ailleurs traduit en sahidique et en bohairique par **ΛΩΒΩ** : «Si tu construis une maison neuve, alors tu feras un parapet à ta terrasse». Les commentateurs⁷¹ du *Deutéronome* dans *La Bible des LXX* joignent un commentaire qui est pour nous intéressant : ils notent que Josèphe (*Antiquités Juives* IV, 284) soutient qu'il faut mettre autour des toits (**στεγή** : cf. Philon *De Specialibus Legibus* III, 148-149) quelque chose qui tienne lieu de mur, une **στεφάνη**. Origène utilise l'image pour comparer la construction de son discours à celle d'une tour, qui ne s'achève que si sa terrasse est munie d'un parapet pour éviter la chute de ceux qui y montent (*Commentaire sur Jean* VI, 7)⁷².

Quant à l'expression **ΩΜΕ**⁷³ **ΚΛΑΜ**⁷⁴, elle reprend sous une autre tournure l'idée exprimée par **ΛΩΒΩ** — **στεφάνη** : nous traduisons littéralement «elle couronna d'un bord circulaire de pierres le sommet de la tour». Par des mots techniques de maçonnerie, l'auteur manichéen anticipe la requête de Salomé de recevoir une guirlande (p. 223,5). Le terme **ΚΛΑΜ** apparaît d'ailleurs fréquemment dans le *Psautier*, où la couronne et la guirlande marquent le bonheur des élus⁷⁵. Voici pour la construction. La deuxième étape est celle de :

69. Allberry traduit différemment : «she built it and gave it a roof; Salomé gave a parapet to the tower».

70. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 138A : «crown, coping, battlement of roof». Équivalent du grec **στεφάνη**.

71. *La Bible d'Alexandrie. LXX. 5 Le Deutéronome*, traduction, introduction et notes par C. Dogniez et M. Harl, Paris, 1992, pp. 251-252 («Obligation de mettre un parapet à la terrasse d'une maison»). On peut consulter également G. Husson, *OIKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Paris, 1983, signalé par Dogniez-Harl.

72. Les commentateurs signalent également l'interprétation spirituelle de l'image du «parapet de la terrasse» en milieu monastique.

73. **ΩΜΕ** : voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 564A (**ΩΟΕΙΜ**) : «row, course».

74. **ΚΛΑΜ** équivaut au grec **στεφάνη**.

75. Le *Psautier de Thomas* 19 (C.R.C. Allberry p. 226, 6-14) contient un passage intéressant sur la guirlande encerclant la tête.

La consécration de la tour et la purification de Salomé

L'aneš de styrax.

Salomé procède à la purification (ΤΟΥΒΟ : 222, 27) de l'édifice en se servant d'une branche (ΑΝΗΘ) de styrax. L'aneš est un terme copte, rare, qui semble indiquer une branche, un bouquet et que l'on retrouve dans les *Psaumes des Sarakoton*⁷⁶. L'utilisation du mot aneš est également attestée par le *Papyrus médical copte* 242⁷⁷, pour une préparation comportant un aneš de plante du soleil avec du papyrus brûlé et de l'encens.

Quant au styrax, il s'agit du *styrax officinalis*, arbre dont on tire une résine destinée à la confection de parfums de prix⁷⁸. On connaît en milieu grec l'utilisation de l'huile tirée du styrax⁷⁹ ainsi que l'utilisation du bois de styrax pour confectionner des javelots⁸⁰. Selon Pline l'Ancien, le styrax est une plante originaire de Syrie; les Sabéens, dit-il, enfument leurs maisons avec le styrax qui, grâce à son odeur acre, chasse les exhalaisons entêtantes des autres parfums; il est également recommandé pour chasser les serpents⁸¹.

Le styrax compte parmi les arbres odoriférants qu'Hénoch rencontre au pays des aromates (*I Hénoch XXIX-XXXII*) : l'encens, la myrrhe, le cinnamome, le styrax, le galbanum, le nard, le mastic, la cardamome et le poivre : «Au delà de ces ravins, je me suis dirigé vers l'est et j'ai vu d'autres montagnes portant des arbres d'où sortait la résine appelée styrax»⁸².

Selon le livre des *Jubilés* III, 27, le styrax fait partie de la composition d'aromates qu'Adam brûle le jour où il quitte le jardin

76. *Psaumes des Sarakoton*, p. 133, 18 : les douze vierges entourant le Troisième Envoyé offrent l'aneš à leur roi; p. 185, 13 : Jésus est la colombe tenant l'aneš en son bec. Cf. A. Villey, *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyum*, Paris, 1994, pp. 45-46 avec un commentaire sur ce terme.

77. Ce papyrus est cité par W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, 12A (sous le lemme «aneš») et édité par E. Chassinat, *Un papyrus médical copte* (MIF 32), 1921.

78. Descriptions chez Aristote, *Histoire des animaux* 534b 25 et Théophraste, *Histoire des plantes* 9, 7, 3. On peut consulter K. Ziegler, «Styrax», in *Der Kleine Pauly, Lexicon der Antike in fünf Bänden*, Band V, p. 402.

79. Dioscoride, *De materia medica* I : στυράκινον κρίσμα; στυράκινον έλαιον. Autres références en H.G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1658 a.

80. Strabon, *Géographie* 12, 7, 3.

81. Pline, *Histoire naturelle* 12, 81.

82. *I Hénoch* XXX, 1.

d'Éden : encens, <galbanum>, onyx et styrax. Ce texte évoque l'offrande à l'autel des parfums prescrite à Aaron (Ex 30, 1-38)⁸³.

La formule conservée dans le *Psaume* manichéen p. 222, 27 pourrait être calquée sur celle de ῥάβδος styrακίνε de Gn 30, 37 (LXX), la baguette de styrax dont se sert Jacob après l'avoir écorchée pour la placer dans l'abreuvoir du troupeau⁸⁴.

Le styrax est parfois mentionné dans la littérature magique copte, où il apparaît comme une composante de certains filtres ainsi que comme offrande, associé à d'autres parfums, dont l'encens⁸⁵.

La consécration par l'encens

La deuxième partie de la purification concerne la personne de Salomé. C'est d'encens⁸⁶ qu'elle se sert. Le texte présente quelques lacunes. On pourrait, selon nous, lire : « elle prit le [flacon]⁸⁷ d'encens dans la paume de sa main [et le versa] dehors, elle le mit sur sa tête et elle pénétra en elle (*sc.* la tour) ».

La présence de l'encens peut être envisagée de deux points de vue différents : il pourrait s'agir d'une offrande d'encens broyé et réduit en poudre très fine pour être ensuite brûlé dans une cassolette ou un brûloir. Il s'agirait en ce cas d'une offrande parfumée.

Cette utilisation de l'encens est bien attestée dans l'antiquité, et c'est en milieu juif qu'elle revêt une grande signification. Interdite au

83. En Ex 30, 34 on a l'énumération des ingrédients : stacté, onyx, galbanum, encens (LXX).

84. La LXX mentionne également une baguette d'amandier et une baguette de platane.

85. Voir A.M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, I-II, Bruxelles, 1931, index à *storax* (vol. II). Le traité Rossi de Turin (Kropp, vol. I, p. 63) atteste une offrande à base d'encens, styrax et stacté pour chasser un esprit impur. Voir également M.W. Meyer and R. Smith, *Ancient Christian Magic : Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1999, conservant quelques textes où cet ingrédient est attesté.

86. Utilisé pour les rites sacrificiels en Égypte, Perse et Babylonie, il compose l'offrande exclusivement dédiée à Dieu en milieu juif. Tiré de la résine du *Boswellia Carteri*, l'encens provenait essentiellement du royaume de Saba. Cf. C.J. Classen « Weihrauch », in *Der Kleine Pauly, Lexicon für Antike in fünf Banden*, Band 5, pp. 1354-1355 et bibliographie.

87. Le terme copte manquant pourrait être Ⲛⲏⲁⲩⲩ (Crum 692B), toutefois il est de genre masculin. Allberry voit des traces d'un ⲧ : en ce cas on pourrait avoir le terme ⲁⲕⲠⲟⲩ (Crum, *A Coptic Dictionary* 5B), petite bouteille (φλασκίον) mais ce mot indique plutôt une bouteille pour le vin. Le terme grec φακός pourrait être à l'arrière-plan du terme copte utilisé : cf. 2 R 9, 1 = 4 R 9, 1LXX : « Prends ce flacon d'huile dans ta main » et 9, 3 : « Tu prendras le flacon d'huile et tu le verseras sur sa tête ». Néanmoins le terme plus général d'ἀγγεῖον, vase, récipient, fiole pourrait être aussi retenu (cf. 1 S 10, 1 : Samuel prit une fiole d'huile).

commun des mortels, elle est réservée au grand-prêtre⁸⁸, au moment de son offrande au temple, à l'autel des parfums. La composition de cette préparation à base d'encens, mais intégrant d'autres aromates, était par ailleurs strictement codifiée⁸⁹. Toutefois, certains brûlaient de l'encens dans des maisons privées⁹⁰, surtout en l'honneur d'hôtes de marque. On connaît par ailleurs la fréquente utilisation de l'encens par la littérature magique grecque et copte⁹¹.

Néanmoins le fait que Salomé pose cet encens sur sa tête nous fait songer plutôt à un encens sous une forme liquide, à un onguent destiné à être versé. C'est donc plutôt un rituel d'onction qui se dessine ici, et qui a un but de consécration.

Les aromates, dont l'encens, président en effet aussi bien à la composition de l'huile d'onction qu'à celle des parfums à brûler, comme il ressort du livre de l'*Exode*⁹² où les deux préparations sont souvent mentionnées ensemble⁹³.

Les actes accomplis par Salomé construisant, puis purifiant la tour et elle-même, acquièrent un sens si on les compare à quelques textes juifs concernant la construction du temple et sa purification. Deux récits peuvent être versés au dossier. Le premier est fourni par le chapitre 40 du livre de l'*Exode*, où le Seigneur donne des instructions à Moïse pour la consécration du sanctuaire et des prêtres. Après

88. Par ex., 2 Ch 26, 19 : «Ce n'est pas à toi, Ozias, d'offrir l'encens au Seigneur, mais aux prêtres, fils d'Aaron, consacrés pour cette offrande». La loi juive interdit de copier la formule de l'encens brûlé dans le temple. À ce propos, Ex 30, 37-38 : «Et ce parfum que tu feras, vous n'utiliserez pas sa recette à votre usage. Tu le tiendras pour consacrer le Seigneur. Celui qui en fera l'imitation pour jouir de son odeur sera retranché de sa parenté».

89. Ex 30, 34 énumère quatre ingrédients : storax (stacté : LXX), ambre, galbanum, encens pur. Le Talmud (*Kér* 6a) fournit une liste bien plus longue.

90. À ce sujet, le texte polémique d'Ez 23, 41.

91. Pour les textes magiques coptes, voir le lemme «Weihrauch», in A.M. Kropp, *Koptische Zaubertexte*, vol. II.

92. Ex 30, 22-25 : «Le Seigneur adressa la parole à Moïse : Procure-toi aussi des aromates de première qualité : de la myrrhe fluide : 500 sicles ; du cinnamome aromatique : la moitié, soit 250 ; du roseau aromatique : 250 ; de la casse : 500, en sicles du sanctuaire, avec un hîn d'huile d'olive. Tu en feras l'onction sainte, mélange parfumé, travail de parfumeur». Ex 30, 34-35 : «Le Seigneur dit à Moïse : Procure-toi des essences parfumées : storax, ambre, galbanum parfumé, encens pur, en parties égales. Tu en feras un parfum mélangé, travail de parfumeur, salé, pur, sacré». Pour un commentaire de ce texte — et les variantes en LXX — nous renvoyons à la note «L'huile de l'onction et le parfum sacré» in *La Bible d'Alexandrie. LXX. 2 L'Exode*, traduction, introduction et notes par A. Le Boulluec et P. Sandevor, Paris, 1989, pp. 310-314.

93. Cf. par ex., Ex 25, 6 ; 31, 11 ; 35, 8.15.

avoir dressé la demeure, y avoir mis l'arche et tout le mobilier, le Seigneur ordonne à Moïse : « Tu prendras l'huile d'onction (ἔλαιον τοῦ κρίσματος), tu en oindras la demeure et tout ce qu'elle renferme, tu la consacreras avec tout son mobilier et elle sera sainte » (Ex 40, 9). Ensuite le Seigneur lui ordonne de procéder à la consécration d'Aaron : « Tu feras avancer Aaron et ses fils près de l'entrée de la tente et tu les laveras avec de l'eau, tu revêtiras Aaron des vêtements sacrés, tu l'oindras et tu le consacreras pour qu'il exerce mon sacerdoce » (Ex 40, 12). Le texte poursuit en indiquant les actes que Moïse accomplit selon les ordres du Seigneur : « La demeure fut dressée. Moïse dressa la demeure : il plaça les socles (κεφαλίδας), il plaça les planches et les traverses (μοκλούς), il dressa les piliers (στύλους) » (Ex 40, 17-18). Après avoir meublé la demeure de ses différents éléments (l'arche, le voile, la table, le chandelier, l'autel), « Moïse mit ce dernier en face du voile et il y fit fumer le parfum à brûler, comme le Seigneur le lui avait ordonné » (Ex 40, 26-27).

Un texte également intéressant pour notre propos est celui du chapitre 8 du *Lévitique*, narrant la consécration d'Aaron et de la demeure. On en retiendra les principaux versets. En Lv 8, 10-12, Moïse prit de l'huile d'onction, il oignit la demeure et tout ce qui s'y trouvait et il le consacra ; il oignit également l'autel pour le consacrer. Ensuite, il versa de l'huile d'onction sur la tête d'Aaron et l'oignit pour le consacrer.

Il en ressort que le rituel d'onction est exclusivement réservé à la consécration de l'*Archiereus*. Dans le *Psaume manichéen*, Salomé se consacre elle-même, en mettant l'encens sur sa tête.

Dans la libre réélaboration de l'auteur manichéen, le caractère sacré de celui qui seul a le droit de pénétrer dans la partie la plus sacrée du temple, le saint des saints, est projeté sur Salomé pénétrant dans la tour. Les deux fonctions de bâtisseur de tour et de grand-prêtre dont le *Psaume* du Fayoum investit Salomé font d'elle un personnage privilégié et créent les conditions pour qu'elle adresse une prière à Jésus d'un cœur pur.

Ce temple sur terre qu'elle s'est bâti lui servira à parvenir à la « maison de paix » (p. 223, 4-5), située au ciel, dont le nom (paix-*shalom*) évoque le sien propre⁹⁴.

94. Le *Psaume d'Héraclide* p. 194, 21 dit : « Salomé, la grâce de la paix ».

Marie-Madeleine à l'écoute du Christ

Quant à Marie-Madeleine, le Psautier manichéen en fait un personnage de choix. Un *Psautre d'Héraclide*⁹⁵ lui est, en effet, entièrement consacré.

Elle y est présentée comme le premier des disciples, celle qui, à l'encontre de Pierre, n'a jamais trahi la confiance du Christ. C'est à elle que le Maître s'adresse, en effet, comme à son apôtre de confiance, à elle qu'il confie une mission dont dépend le sort de son Église : « Rejette la tristesse loin de toi et accomplis ce [ser]vice (λειτουργία) : sois mon messager pour ces orphe[lins qui er]rent sans but. Hâte-toi avec joie et va vers les Onze. Tu les trouveras réunis sur la rive du Jourdain (Ἰορδάνης). Le traître (προδότης) les a persuadés (πείθειν) de reprendre leur métier de pêcheurs et de déposer les filets avec lesquels ils capturaient les hommes pour les amener à la vie ... Emploie toute ton habileté (τέχνη) et ton intelligence pour ramener la brebis au berger. Si tu t'aperçois qu'ils sont dans un état de stupéfaction, prends à part Simon-Pierre et dis-lui ... » (187, 11-25).

Et Marie-Madeleine de répondre au Christ : « Rabbi, mon Seigneur, je servirai (διακονεῖν) ton commandement (ἐντολή) dans la joie de tout mon cœur. Mon cœur n'aura de repos, mes yeux ne connaîtront pas de sommeil, mes pieds n'auront pas de répit jusqu'à ce que j'aie ramené la brebis au bercail »⁹⁶.

C'est une « battante » que décrit ce *Psautre* manichéen, une femme qui accepte avec entrain d'agir comme élément de cohésion parmi les disciples dispersés après la mort du Maître. On souligne de Marie-Madeleine les dons d'adresse (τέχνη) ainsi que de sagesse, d'intelligence, le terme **CBW** pouvant traduire soit σοφία soit φρόνησις. On met en relief également sa constance dans l'effort, tout autant psychique que physique : ni son cœur, ni ses yeux, ni ses pieds ne connaîtront le repos jusqu'à ce que la brebis ne soit ramenée au bercail⁹⁷. Ces qualités évoquent celles de Mani lui-même et de tout manichéen⁹⁸.

95. In C.R.C. Allberry, *op. cit.*, p. 187, 1-188, 24. Le texte est commenté par A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library & Related Documents* (NHS 40), Leiden, 1996, pp. 209-213.

96. *Ibid.*, p. 187, 30-33.

97. La parabole de la brebis égarée est l'objet d'un *Psautre des Sarakoton*, p. 171, 1-173, 12.

98. Cf. *Psautre à Jésus* p. 120, 3 et 126, 3 : « mon intelligence n'aura pas de repos ».

Par ailleurs, on octroie à cette femme, dans le corps du *Psautier*, le titre de «jeteuse de filets»⁹⁹, en se référant à sa recherche des Onze ; on l'appellera également «esprit de sagesse» (ΠΝΑ ΝΤΣΟΦΙΑ)¹⁰⁰. Ce dernier titre contraste avec le jugement porté par le Christ sur les apôtres : «les Onze qui sont stupéfaits»¹⁰¹ du *Psaume d'Héraclide* précédemment cité.

Celle qui était le symbole de πίστις pour les écrivains proches de la Grande Église, est davantage perçue comme le symbole de σοφία en milieu manichéen.

Les traits sous lesquels elle est présentée dans la littérature manichéenne¹⁰², étaient déjà partiellement les siens en milieu gnostique. Interlocutrice privilégiée du Christ dans les documents de Nag Hammadi, dépositaire des mystères dans l'écrit de *Pistis Sophia* du Codex de Londres, elle acquiert dans les Psaumes du Fayoum une dimension supplémentaire. Elle n'est plus seulement la récipiendaire de la révélation, mais la messagère du Christ après la résurrection. La présence de Marie-Madeleine dans des doxologies du *Psautier* copte témoigne du fait qu'on la retient comme exemple pour la communauté.

La déesse à la tour

Dans son *De dea syria*¹⁰³, Lucien de Samosate fait part au lecteur de ses souvenirs de voyage concernant un sanctuaire qu'il avait visité non loin de l'Euphrate. Aucun temple, dit-il, ne surpasse en grandeur celui d'Hiéropolis et il n'y en a point de plus saint. Ce temple, dont les cérémonies sont fastueuses et le trésor magnifique et dont les statues rendent des oracles nombreux, est consacré à une déesse. Son effigie, conservée dans le temple, la représente ainsi : traînée par des lions, tenant un tambour et portant des tours sur la tête¹⁰⁴. Quelques pages plus loin, Lucien étoffe cette description : «D'une main, la déesse

99. *Psaume d'Héraclide* p. 192, 21 : «Mariam est une jeteuse de filets, allant à la recherche des Onze qui étaient en train d'errer».

100. *Psaume d'Héraclide* p. 194, 19 : «Il tint le loup éloigné du bercail, il le piégea. Il choisit Mariam, l'esprit de sagesse». Selon A. Marjanen, *op. cit.*, p. 214, ce titre provient d'Ep 1, 17.

101. *Ibid.*, p. 187, 24.

102. Le personnage de Marie-Madeleine dans le gnosticisme et le manichéisme a attiré l'attention d'A. Marjanen, dont nous avons déjà cité l'étude, ainsi que de J.K. Coyle, «Mary-Magdalene in Manichaeism?», in *Le Muséon* 104 (1991), pp. 39-55.

103. Texte et traduction par H.W. Attridge and R.A. Oden, *The Syrian Goddess (De Dea Syria)*. Attributed to Lucian, Montana, 1976.

104. *De Dea Syria* § 15 : ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πυργοφόρεει.

tient un sceptre, de l'autre un fuseau. Sa tête, couronnée de rayons, porte une tour (πυργοφόρει) et elle est ceinte d'un diadème»¹⁰⁵.

De cette déesse, Lucien offre plusieurs identifications, sans toutefois prêter foi à aucune. Il pourrait s'agir, selon les traditions qu'il a recueillies sur place, de Rhéa, d'Héra ou encore de Dercéto. En réalité, il s'agit d'Atargatis, la grande déesse nationale de Syrie, dont le temple de Bambycé/Hiérapolis attirait des foules de pèlerins provenant non seulement de toute la Syrie, mais aussi de Cappadoce, d'Arabie et de Babylonie¹⁰⁶.

Appelée par les Grecs Σύρια Θεά, Atargatis fut connue dans les pays d'expression latine comme *Dea Syra*. De là vint la corruption populaire en Diasura et aussi en Iasura, noms sous lesquels elle était honorée dans les couches moins cultivées de la population. Le culte d'Atargatis fut largement diffusé en Occident¹⁰⁷. Transmis par les esclaves syriens, il pénétra, vers la fin de la République, à Rome, puis dans toute l'Italie. Sur les pas des *Syri negotiatores*, dont le commerce était florissant, il essaima jusqu'aux frontières les plus reculées de l'Empire et se maintint vivace pendant des siècles. Le peuple comme la cour furent séduits par la déesse Atargatis. Après avoir été à la mode sous Néron¹⁰⁸, mais d'une façon éphémère, elle eut son apogée à la cour d'Héliogabale (218-222) et d'Alexandre Sévère (222-235). C'est ici que quelques princesses, fidèles à leurs origines syriennes, Julia Domna, Julia Mamaea et Julia Maesa, se chargèrent de faire connaître dans la capitale de l'Empire la déesse Atargatis¹⁰⁹.

La religion d'Atargatis fut également populaire en Orient. Traversant l'Euphrate, elle pénétra en Osrhoène. Elle eut un certain succès en Mésopotamie du Nord, à Carrhe, lieu de rencontre de plusieurs formes religieuses¹¹⁰. Elle ne fut pas inconnue en Égypte : au Fayoum, elle jouissait d'un culte commun avec Aphrodite-Bérénice.

Ce furent les Galles qui contribuèrent à la diffusion de la religion d'Atargatis : infatigable clergé itinérant, formé d'eunuques consacrés à la déesse, il maintenait vivant le lien entre le temple d'Hiérapolis et ses fidèles désormais éparpillés loin de la mère patrie.

105. *Ibid.*, § 32 : ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἀκτίνας τε φορέει καὶ πύργον καὶ κροστόν.

106. Nous renvoyons à l'article de F. Cumont, «Syria Dea», in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome IV, 2, pp. 1590-1596.

107. Voir R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992, chapitre consacré à «L'Oronte déversé dans le Tibre», *Dea Syria*, pp. 132-142.

108. À ce sujet, Suétone, *Néron* 56.

109. À ce propos, F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au Collège de France en 1905, Paris, 1963, pp. 105-106.

110. Voir F. Cumont, «Syria Dea», p. 1592.

Atargatis assimila en sa personne des traditions propres à la Grande Mère de l'Ida, Cybèle. Ces déesses partagent des attributs communs. En sont témoins quelques poètes latins qui décrivent les fêtes de Cybèle à Rome où, couronnée de tours, celle-ci reçoit l'hommage de la foule.

Ovide, dans les *Fasti* IV, 219ss, interroge les doctes petites filles de la déesse Cybèle quant à sa couronne de tours : «Pourquoi sa tête est-elle chargée d'une couronne de tours?». Et il suggère lui-même la réponse : «Est-ce parce qu'elle a donné des tours aux premières cités?».

C'est donc une déesse poliade que décrit ici Ovide. Cet aspect de protectrice des villes se retrouve également chez Lucrèce : «Laissant son temple, la déesse mène un char attelé de deux lions . . . une tour à forme de couronne ceint le sommet de sa tête car elle soutient les villes en des lieux fortifiés par la nature. C'est parée de ce diadème que, maintenant encore, à travers son vaste empire, l'image de la divine mère est promenée au milieu des frissons de la foule» (*De natura deorum* II, 600-630). Quant à Virgile, il connaît également la mère du Bérécynthe, couronnée de tours (*turrigera*) (*Énéide* VI, 784-785).

* * *

Il n'est pas exclu que quelques traditions païennes sur la déesse à la tour aient pu déteindre sur le personnage de Marie-Madeleine *turrifera*. Cette confluence de traditions aurait pu s'effectuer en milieu syriaque, berceau d'Atargatis, et qui connaît également une Marie-Madeleine bâtisseuse.

L'aspect civique de la déesse à la tour, protectrice du temple, protectrice des villes, devient en Marie-Madeleine protection de l'Église du Christ : de la Grande Église aux yeux des Pères, de l'Église gnostique, puis manichéenne, aux yeux de leurs adversaires.

Ses dons de πίστις, soulignés par les représentants de la Grande Église, et de σοφία, mis en valeur par les écrivains du gnosticisme et du manichéisme, en font une figure de choix qui prend en charge les destinées de l'héritage du Christ sur terre.

CHAPITRE II

« ILS LEUR ENSEIGNÈRENT LES CHARMES ET LES INCANTATIONS... »*

Les auteurs gnostiques proviennent d'horizons culturels et religieux divers. Il est tout à fait naturel qu'ils aient étoffé leur message en adoptant, selon les cas, des traditions appartenant aux grands mouvements religieux de l'époque, dont ils étaient eux-mêmes issus. L'intégration, dans leurs systèmes, d'apports venant des trois grandes religions — paganisme, judaïsme et christianisme — leur permit de mieux véhiculer la doctrine de la gnose, en la revêtant de thèmes et de métaphores déjà familiers au public auquel ils s'adressaient. Le recours à de telles paroles n'excluait toutefois pas, du côté gnostique, une relecture souvent radicale de ces motifs. On peut suivre, dans certains cas, l'évolution d'une tradition dont le contenu reçoit une interprétation bouleversante et qui assume ainsi une signification totalement autre par rapport à celle qu'elle avait à l'origine.

Maîtres dans l'art de la réinterprétation, les auteurs de plusieurs textes gnostiques montrent des liens particuliers avec les écritures juives. En ce qui concerne les écrivains dont les œuvres sont conservées à Nag Hammadi, nombre d'entre eux sont extrêmement familiers avec des traditions et des mythes juifs. L'on sait que l'histoire de la création avec ses protagonistes a été l'un des sujets préférés des auteurs de l'*Hypostase des archontes* (NH II, 4) ou de l'*Écrit sur les origines du monde* (NH II, 5 et XIII, 2), ou encore de celui de l'*Apocryphon de Jean* (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1). Parmi ces écrivains, on dénombre des exégètes subtils qui se sont adonnés à l'interprétation de la bible hébraïque et grecque avec une finesse hors pair. Ceci présuppose

* Ce chapitre est paru, dans une première version, sous le titre «Le mythe de la chute des anges dans l'*Apocryphon de Jean*», in *Revue des Sciences Religieuses* 54 (1980), pp. 220-230.

une longue fréquentation des textes bibliques et une connaissance des différentes sortes d'exégèse pratiquées.

Les maîtres de Nag Hammadi n'ignorent pas non plus le monde foisonnant d'écrits que nous appelons intertestamentaires¹ et qui ont conservé des traditions élaborées dans les franges du judaïsme entre le I^{er} siècle avant notre ère et le I^{er} siècle après. Ces écrits ont constitué pour eux un trésor de mythes et d'images auquel ils ont abondamment puisé. Quelques ouvrages du monde des intertestamentaires furent largement diffusés en plusieurs langues. Que l'on songe aux *Livres d'Hénoch* : leur fortune fut grande chez les gnostiques comme, plus tard, chez les manichéens. L'écrit de *Zostrien* du codex VIII de Nag Hammadi cite, par exemple, deux passages du *II Hénoch*². Par ailleurs, le genre littéraire de l'apocalyptique, très à la mode dans le monde juif, séduisit également les gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi compte un certain nombre d'apocalypses, où le cadre de la fin des temps s'adapte bien à l'expression du contenu d'angoisse qui fut celui de la gnose. On pourrait également évoquer les éléments d'inspiration dualiste des documents esséniens de la Mer Morte, qui ont pu déteindre sur certaines spéculations de la gnose. De même, l'intérêt développé dans la secte de Qumrân pour l'angélogologie a des parallèles dans les écrits du gnosticisme. Parmi les disciplines ésotériques du judaïsme, qui trouvèrent leur expression la plus haute dans la littérature de la Merkabah puis, bien plus tard, dans celle de la kabbale³, il en existe qui firent de brillants adeptes dans la mouvance gnostique : que l'on songe à la science des nombres, illustrée par Marc le Mage et par Théodote, ou encore aux combinaisons de lettres et à leur signification mystique, également présentes chez les maîtres de Nag Hammadi⁴.

* * *

C'est sur une lecture gnostique d'un mythe juif que je voudrais attirer l'attention ici : il s'agit du mythe de la chute des anges. Cette lecture nous est proposée par l'*Apocryphon de Jean*.

1. Je fais, la plupart du temps, référence aux traductions consignées dans le volume *La Bible, Écrits intertestamentaires*, publié sous la direction d'A. Dupont Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987.

2. Voir à ce propos, M. Scopello, «The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch», in *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 376-385.

3. Sur ces contextes, voir l'œuvre de G. Scholem dont je rappelle, par exemple, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966.

4. Par exemple, le traité de *Marsanès* du codex X de Nag Hammadi.

Les textes

L'*Apocryphon de Jean*⁵ est sans aucun doute l'un des grands textes mythologiques de la bibliothèque de Nag Hammadi. Son importance, et la diffusion qu'il dut avoir, se mesure au fait qu'il y est conservé sous trois versions quelque peu différentes et qu'il est également transmis dans le Codex copte de Berlin 8502. Son auteur anonyme, aussi à l'aise dans l'exégèse biblique que dans les techniques philosophiques, le composa en grec dans le courant du II^e siècle.

Dans cet écrit complexe on aborde, dans l'entrelacs de thèmes, la création d'Adam hylique et psychique, façonné par le démiurge et ses acolytes (II, 1 15, 1-21, 14), puis on conte de quelle façon Ève fut violée par ce même démiurge, chef des archontes (II, 1 24, 8-34). Par la suite, l'auteur insère une digression sur la venue des anges sur terre et sur les catastrophes qui s'ensuivirent (II, 1 29, 16-30, 11). L'épisode était brièvement esquissé par *Genèse* 6, 2⁶ — « Les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles et ils prirent pour femmes toutes celles qui leur plurent » — mais c'est dans un écrit intertestamentaire, le *I Hénoch*⁷, conservé intégralement en langue

5. Je me réfère, dans cet article principalement au texte de l'*Apocryphon de Jean* du codex II de Nag Hammadi, en faisant référence, là où cela me semble nécessaire, aux autres versions. Je cite, en ligne générale, la traduction du Codex II de l'*Apocryphon de Jean* par M. Tardieu, fournie dans son volume *Écrits gnostiques, Codex de Berlin*, Paris, 1984, pp. 83-166 (M. Tardieu dénomme l'*Apocryphon* « Livre des secrets, de Jean »). Je tiens compte également de M. Waldstein - F. Wisse, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1 and IV, 1 with BG 8502*, 2 (NHMS 33), Leiden, 1995. Cet ouvrage est réimprimé dans *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, 2000, pp. 1-244. Pour la bibliographie très abondante sur l'*Apocryphon de Jean*, voir D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (NHS 1), Leiden, 1971, pp. 132-136 et, du même auteur, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (NHMS 32), Leiden, 1997, pp. 303-309.

6. Cf. aussi Gn 6, 4. L'épisode se situe en *Genèse* avant le déluge, tandis qu'il est placé après le déluge (II, 1 28, 32-29, 15) par l'auteur gnostique.

7. La traduction du livre d'Hénoch du grec à l'éthiopien fut réalisée entre le IV^e et le VI^e siècles; ce livre fut considéré canonique par l'Église d'Éthiopie. Néanmoins, l'original de l'œuvre fut probablement écrit en araméen, ainsi que le témoignent des fragments en cette langue retrouvés à Qumrân. Voir à ce propos J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976. J'utilise la traduction du *I Hénoch* par A. Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, pp. 471-625. Cette traduction, ainsi que son auteur le précise (*op. cit.*, p. 467), « donne la priorité à l'araméen, à défaut de l'araméen au grec, et à défaut du grec à l'éthiopien ». On peut également consulter la traduction de E. Isaac, « (Ethiopic Apocalypse of) Enoch », in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, tome I, London, 1983, pp. 5-89. En ce qui concerne les témoins grecs, ils sont fournis par M. Black, *Apocryphus Henochi Graece*, Leiden, 1970. Du même auteur, voir aussi *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition*, Leiden, 1985.

éthiopienne, que le mythe des anges déchus reçut un développement important. C'est d'ailleurs sous cette forme que ce récit fut ensuite repris et commenté par maints auteurs aussi bien juifs que chrétiens⁸. Le mythe des anges eut, en effet, un extraordinaire succès et ne manqua pas de séduire écrivains, poètes et polygraphes. En ce qui concerne notre auteur gnostique, c'est bien du mythe tel qu'il est présenté dans le *I Hénoch* qu'il s'est inspiré, ainsi que nous allons le voir.

Le *I Hénoch* (chapitres VI-IX)⁹ raconte, sous un mode imagé, la chute des anges sur terre, séduits par la beauté des filles des hommes, puis leur union avec elles dont naît une procréation marquée par l'anormalité : des géants. Les anges révèlent aux femmes et aux hommes arts, sciences et techniques, mais tout ceci pervertit l'humanité. Dieu, alors, envoie le déluge pour purifier la race humaine et la punir de ses péchés. Mais laissons d'abord parler le *I Hénoch* :

Il arriva que lorsque les humains se furent multipliés, il leur naquit des filles fraîches et jolies. / Les anges, fils du ciel, les regardèrent et les désirèrent¹⁰. Ils se dirent l'un à l'autre : 'Allons nous choisir des femmes parmi les humains et engendrons-nous des enfants'. / Shemêhaza, qui était leur chef, leur dit : 'Je crains que vous ne renonciez et je serai tout seul coupable d'un grand péché'. / Tous lui répondirent : 'Jurons tous en nous vouant mutuellement à l'anathème de ne pas renoncer à ce dessein que nous ne l'ayons accompli et que nous n'ayons fait la chose'. / Alors ils jurèrent tous ensemble et ils se vouèrent mutuellement à l'anathème pour cela (VI, 1-5).

On lit un peu plus loin :

Ceux-là et tous leurs compagnons / prirent pour eux des femmes, une pour chacun d'eux, et ils se mirent à les approcher et à se souiller à leur contact¹¹. Ils leur enseignèrent les charmes et les incantations,

8. Plusieurs attestations du mythe des anges sont fournies et commentées par F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, pp. CXXII-CXXXIX (réédition anastatique, Milano, 1975). Voir aussi L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Index, volume VII, Philadelphia, 1946, p. 35 (*angels, the fallen*).

9. Ces chapitres sont également conservés en grec : voir M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece*, pp. 21-24. Nous renvoyons, dans les notes, au grec là où la terminologie peut servir à éclairer le passage de l'*Apocryphon de Jean* que nous étudions. Le mythe des anges a également suscité l'attention de G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Leiden, 1984, pp. 35-38.

10. Grec : ἐπεθύμεισαν.

11. Grec : ἤρξαντο εἰσπορεύεσθαι πρὸς αὐτὰς καὶ μαίνεσθαι ἐν αὐταῖς.

l'art de couper les racines et ils leur montrèrent les herbes¹². / Les femmes conçurent et enfantèrent des géants, hauts de trois mille coudées, / qui dévorèrent tout le fruit du labeur des hommes si bien que les hommes ne purent plus les nourrir. / Les géants se liguerent contre les hommes pour les tuer et ils les dévorèrent (VII, 1-4).

Au chapitre VIII du *I Hénoch*, le texte indique ce que les anges apprirent aux humains :

Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges. Il leur montra les métaux et la manière de les travailler, ainsi que les bracelets, les parures, l'antimoine, le fard des paupières, toutes les sortes de pierres précieuses et les teintures. / Il en résulta une grande impiété. Les hommes se débauchèrent, s'égarèrent et se perdirent dans toutes leurs voies¹³ (VIII, 1-2).

L'auteur de l'*Apocryphon de Jean*, quant à lui, conte le mythe des anges comme il suit :

²⁹ Le Demiurge ourdit un complot avec ses Puissances. Il dépêcha ses anges (ἄγγελος) aux filles des / hommes pour accaparer / quelques-unes d'entre elles et susciter une semence (σπέρμα) ²⁰ pour leur jouissance¹⁴. Mais ils n'eurent pas de succès / la première fois. La tentative ayant échoué, ils se / réunirent à nouveau entre eux et ourdirent un / nouveau complot : ils créèrent un / Esprit (πνεῦμα) travesti¹⁵ à la ressemblance de l'Esprit (πνεῦμα) qui était descendu, / ²⁵ pour, grâce à (ὄστε) lui, souiller¹⁶ / les âmes (ψυχή). Et les anges (ἄγγελος) changèrent leur apparence / selon (κατά) la ressemblance des époux des femmes, / en remplissant ceux-ci de l'Esprit (πνεῦμα) ténébreux / qui avait présidé à leur propre mélange (κεραυνύναι) et (les remplissant) de / ³⁰ perversité (πονηρία). Les anges (ἄγγελος) apportèrent de l'or, de l'argent / en présents (δῶρον), des métaux (μέταλλον) de bronze et de fer / et toutes sortes (γένος) de choses de ce genre (εἶδος). Et ils infligèrent / de grands soucis aux hommes

12. Grec : καὶ ἐδίδαξαν αὐτὰς φαρμακείας καὶ ἐπαιδὰς καὶ ῥίζοτομίας καὶ τὰς βοτάνας ἐδήλωσαν αὐταῖς.

13. Grec : καὶ ἐπόρνευσαν καὶ ἀπεπλανήθησαν καὶ ἠφανίσθησαν ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.

14. II, 1, 29, 20 : **ΛΗΜΤΟΝ ΝΑΥ**. M. Tardieu (*op. cit.*, p. 160) traduit par « plaisir » ; Waldstein-Wisse (*op. cit.*, p. 165), par « enjoyment ».

15. La traduction d'« esprit travesti » correspond mieux au terme ἀντίμιμον conservé dans les versions parallèles du codex III et BG. Waldstein-Wisse traduisent « despicable spirit ». Cf. aussi II, 1 30, 9. Voir l'étude de A. Böhlig, « Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten », in *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, 1968, pp. 162-174.

16. M. Tardieu : corrompre.

/ ³⁰ qui les avaient suivis, les faisant se fourvoyer / en de multiples errements (πλάνη). Les hommes vieillirent à la / tâche et moururent sans avoir trouvé de vérité ni / connu le Dieu de la vérité. Et c'est / ⁵ ainsi que la création (κτίσις) tout entière fut réduite en esclavage à / jamais depuis la fondation (καταβολή) du monde (κόσμος) / jusqu'à maintenant. Et ils prirent femme / et donnèrent naissance à des fils issus de la ténèbre à (κατά) / la ressemblance de leur esprit (πνεῦμα). Et ils ont obstrué leurs cœurs / ¹⁰ et ils l'ont endurci de l'endurcissement / de l'Esprit (πνεῦμα) travesti jusqu'à maintenant (*Apocryphon* II, 1 29, 16-30, 11).

La relecture gnostique

Si l'on compare le *I Hénoch* VI-VIII et cet extrait de l'*Apocryphon de Jean*, on remarquera que l'auteur de ce dernier a conservé, dans ses grandes lignes, les trois moments du mythe tels qu'ils étaient présentés dans l'écrit intertestamentaire : 1) la descente des anges sur terre, 2) le commerce sexuel et la procréation, 3) l'apport d'un certain nombre de connaissances.

Cependant, ces trois moments sont chargés d'une nouvelle signification dans l'écrit de Nag Hammadi : le mythe de la chute des anges n'est plus ici, à vrai dire, un mythe de chute. Les anges ne tombent pas sur terre, séduits par les filles des hommes, mais ils y sont envoyés par leur chef, le démiurge. Ce dernier se sert de sa troupe angélique pour réaliser un dessein précis : tromper la race humaine, l'éloignant à jamais de la connaissance de la vérité et réduisant ainsi la création en esclavage.

Le complot du démiurge et de ses anges s'articule en deux étapes bien distinctes : la première consiste dans une tromperie d'ordre sexuel — les anges s'unissent aux femmes pour susciter une procréation — ; la deuxième, dans une tromperie d'ordre intellectuel — les anges révèlent aux hommes des connaissances perverses.

La première étape de la tromperie des anges

La sexualité

L'instrument principal de la tromperie organisée par le démiurge est l'acte sexuel : les anges en effet descendent vers les femmes pour « susciter une semence pour leur jouissance ». Le terme **MTON**¹⁷, traduisant le grec ὀνίνημι, indique en effet aussi bien la satisfaction, donc la jouissance, que le profit. Les deux sens du mot s'adaptent bien à décrire la double intention des anges, alliant jouissance (sexuelle)

17. Voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 193B.

et profit (domination du monde). Comme cette première tentative échoue, les anges se réunissent à nouveau, cherchant un autre moyen pour abuser les femmes. L'auteur de l'*Apocryphon de Jean* songe ici, de toute probabilité, à l'épisode du pacte angélique établi sur le mont Hermon, dont rend compte *I Hénoch VI*, 3-6¹⁸.

Selon l'auteur gnostique, les anges imaginent alors une autre ruse, afin d'attirer les filles des hommes dans la fornication. En quoi consiste-t-elle ? Il s'agit, à vrai dire, de deux ruses, imbriquées l'une dans l'autre : la première consiste à créer un esprit travesti (ἀντίμιμον), selon BG 2 74, 8 et III, 1 38, 18, un esprit méprisable selon II, 1 29, 23-24 (ΝΟΥΤΗΝΑ ΕΦΩΗΣ), imitant (μίμησις en III, 38, 19) l'esprit qui était descendu. Sa mission est de souiller (αῶωω) les âmes¹⁹ que les femmes symbolisent. Le deuxième acte de ruse consiste, en revanche, dans le fait que les anges vont prendre l'apparence des époux des femmes pour coucher avec elles.

Des femmes et des âmes

Si l'on examine le contenu de la première ruse on observera que, dans la relecture gnostique du mythe, les anges sont les seuls responsables de l'union sexuelle avec les filles des hommes. Celles-ci ne provoquent nullement leur chute. Elles ne sont pas accusées, en effet, d'avoir tenté les anges par leurs séductions et par le charme de leur beauté. L'auteur gnostique ne mentionne d'elles aucun détail qui fasse songer à leur provocante féminité : ni leurs yeux peints ni leurs joues fardées, ni leur démarche aguichante, comme le fit le *I Hénoch* et, ensuite, la plupart des auteurs²⁰ qui se sont inspirés de cet écrit.

18. *I Hénoch VI*, 3-6 : « Alors Shemēhaza, qui était leur chef, leur dit : “Je crains que vous ne renonciez et je serai tout seul coupable d'un grand péché”. Tous lui répondirent : “Jurons tous en nous vouant mutuellement à l'anathème de ne pas renoncer à ce dessein que nous n'ayons accompli et que nous n'ayons fait la chose”. Alors ils jurèrent tous ensemble et ils vouèrent mutuellement l'anathème pour cela. Ils étaient en tout deux cents. Ils étaient descendus au temps de Yéréd sur le sommet du mont Hermon. On appela la montagne Hermon parce que c'est là qu'ils avaient juré et s'étaient voués mutuellement à l'anathème». Sur la signification de Yéréd = descendre, et de Hermon = anathème, voir M. Black, *The Books of Enoch*, pp. 117-118, citant les témoins anciens pour ces étymologies.

19. Ce n'est que la version du codex II qui insère cette précision. Le verbe αῶωω équivalait au grec μιαινόω.

20. Parmi les très nombreux exemples, retenons, en milieu juif, le chapitre 22 du *Pirkê de Rabbi Éliézer* (traduction par G. Friedlander, London, 1916, p. 150) et le chapitre 6, 2 du *Targum du Pseudo-Jonathan*, (éd. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque I, Genèse*, Paris, 1978, p. 115). Voici le texte du *Pirkê de Rabbi Éliézer* : « Les anges qui sont tombés de leur lieu saint dans le ciel ont vu que les filles de la génération de

L'innocence des femmes est, en revanche, sans faille, leur attitude modeste. Ces femmes ont été les victimes d'une violence sexuelle perpétrée sur elles par la ruse. Ceci s'explique par l'interprétation allégorique donnée aux femmes : elles sont les âmes, seule partie endommagée de l'union (II, 1 29, 25). Ces âmes ont été souillées par l'ἀντίμιμον πνεῦμα, entité maléfique, opposée et spéculaire à l'Esprit vivant, que l'*Apocryphon de Jean* met en scène à plusieurs reprises²¹.

Quant à l'Esprit vivant, il est également appelé «l'esprit qui était descendu» (II, 1 29, 24). L'auteur en avait rendu compte précédemment, en II, 26, 7-10, dans un contexte sur le sort des âmes. Jean avait interrogé à ce propos le Seigneur : «Les âmes qui n'ont pas accompli ces choses bien que la puissance de l'Esprit vivant soit descendue en elles, seront-elles rejetées?». Et le Seigneur avait répondu : «Si l'Esprit [est descendu sur elles : codex IV], elles, de toute façon, seront sauvées et changeront²². La puissance, en effet, descend en chaque homme, car sans elle on ne tient pas debout. Et après qu'ils sont nés, c'est alors que l'Esprit vivant croît et que survient la puissance qui fortifie cette âme, et personne ne peut l'égarer (πλανᾶν) dans les œuvres de perversité (πονηρία). Par contre, celles en lesquelles descend l'esprit travesti sont attirées par lui et s'égarent».

Les filles des hommes, dit l'*Apocryphon de Jean* II, 29, 25-30, sont les âmes que le contact avec les anges a souillées. Leurs compagnons en effet, dans lesquels se sont insinués les anges, sont remplis de l'esprit de ténèbre et de perversité (πονηρία). On notera les parallèles terminologiques avec le passage que nous venons de citer et l'insistance sur les mêmes thèmes : l'égarement (πλανᾶν), la perversité (πονηρία).

Caïn se promenaient nues, avec les yeux peints comme des prostituées. Alors ils les ont poursuivies et ont pris des femmes parmi elles». Et le *Targum du Pseudo-Jonathan* : «Les fils des Grands virent que les filles des hommes étaient belles, avec leurs yeux peints et leurs cheveux frisés et qu'elles marchaient en découvrant leur chair».

21. Il en est question en II, 1 21, 4-10 : l'esprit travesti procède au remodelage d'Adam et l'enserme dans les liens de l'oubli ; en II, 1 27, 31-28, 11 : le disciple questionne Jésus sur l'origine de cette entité ; en II, 1 27, 1-4 : c'est lui qui entraîne les âmes aux œuvres de perversité et les précipite dans l'oubli. Dans toutes ces occurrences, le mot retenu est **ϞHC**, le terme ἀντίμιμον étant privilégié par BG et III.

22. M. Tardieu : réussiront leur passage.

L'analyse de ces deux passages réunis suscite un rapprochement avec une exégèse proposée par Philon en ouverture du *Quod Deus sit immutabilis*²³ :

“... Et après cela” dit Moïse, “quand les anges de Dieu s'introduisirent dans les filles des hommes et engendrèrent pour eux-mêmes” (Gn 6, 4). Il faut considérer ce que signifie la tournure ‘après cela’. Eh bien, c'est un renvoi qui attire l'attention sur quelque parole antérieure pour mieux la mettre en évidence. Or, il était question auparavant de l'esprit divin (περὶ θείου πνεύματος), et on disait qu'il pouvait très difficilement s'établir à jamais dans une âme divisée et multiforme qui, embarrassée d'une chair, assume un fardeau très lourd. C'est justement après cet esprit-là (après que cet esprit-là s'en est allé) que les anges s'introduisent dans les filles des hommes. Car tant que l'âme est illuminée par les rayons purs et brillants de la sagesse, par lesquels le sage voit Dieu et ses Puissances, aucun des messagers du mensonge (ψευδαγγελούντων) ne s'introduit dans la raison (τῷ λογισμῷ), mais ils leur est défendu de passer les limites consacrées par l'eau lustrale. Mais quand la lumière de la pensée (διανοία) est assombrie et voilée, les compagnons de la ténèbre (τοῦ σκοτους εταῖροι) ayant pris le dessus, copulent avec les passions amollies et efféminées qu'il (sc. Moïse) a appelées les filles des hommes, et engendrent des enfants pour eux-mêmes et non pour Dieu (1-3).

Différentes remarques peuvent être faites : d'abord, pour l'Alexandrin, comme pour l'auteur gnostique, les filles des hommes sont les âmes ; ensuite il n'y a pas de trace en ce récit, comme dans l'*Apocryphon de Jean*, de la tentation exercée à leur égard par les filles des hommes. Enfin, notons que les anges prennent possession de l'âme, dans le traité de Nag Hammadi, après une substitution de l'Esprit vivant par l'esprit descendu ; et dans Philon, après le départ de l'Esprit divin.

Les deux exégèses ont encore des points communs. Pour Philon, l'âme illuminée par la sagesse n'est pas sensible à la séduction des messagers du mensonge ; selon l'*Apocrjn* II, 1 26, l'âme fortifiée ne peut s'égarer et est sauvée de toute façon. L'allégorie de ce dernier texte implique une position déterministe : les âmes des gnostiques ressortent indemnes des pièges mis en place par les puissances du démiurge²⁴.

Dans l'interprétation philonienne, c'est donc après le départ de l'Esprit divin que les anges s'approchent des filles des hommes.

23. Nous suivons, quelques modifications mises à part, la traduction de A. Mosès, Philon d'Alexandrie. *De Gigantibus. Quod Deus immutabilis sit*, Introduction, traduction et notes (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 7-8), Paris, 1963, pp. 57-151.

24. Sur ce point, M. Tardieu, *op. cit.*, p. 331.

Ces anges, que Philon appelle compagnons de ténèbre, prennent en revanche le dessus là où la compréhension est obscurcie. Ils s'unissent aux filles des hommes symbolisant désormais les passions²⁵. Le résultat de cette union est un engendrement « pour eux-mêmes »²⁶ et non « pour Dieu » : des vices et non pas des vertus viennent à l'être.

On pourra également noter que l'allégorie philonienne a une coloration très pessimiste et quasi dualiste : les anges en effet sont définis non seulement par un bel hapax²⁷ comme des messagers du mensonge, mais bien plus comme des compagnons de la ténèbre. D'une façon analogue, l'auteur gnostique associe les anges à la ténèbre, en affirmant que c'est bien l'esprit ténébreux qui a présidé au mélange de leur substance (II, 1 29, 28).

Travestissements et métamorphoses

Examinons maintenant la deuxième ruse : l'auteur gnostique va expliquer de quelle façon les anges ont réussi à s'introduire dans le lit des femmes : « ils prirent l'apparence de leurs maris ».

La formule mérite quelque commentaire. La version du codex II, 1 29, 26-27 la rend par la tournure **ΑΥΘΒΤΟΥ ΖΗ ΠΟΥΕΙΝΕ ΝΟΙ ΑΓΓΕΛΟΣ ΚΑΤΑ ΠΙΝΕ ΜΠΟΥΣΟΕΙΩ**, utilisant, pour indiquer le changement, le terme copte **ϣΙΒΕ**²⁸. En revanche, le codex III, 1 38, 20 conserve le terme qui était probablement dans le texte grec d'origine : **ΑΥΜΕΤ[ΑΧΧΗΜΑΤΙΖΕΙ] ΖΗ ΠΙΝΕ**. Or, il est intéressant de noter que **μετασχηματίζω** au delà du sens de transformation, est utilisé là où cette transformation est guidée par une intention trompeuse, et se réalise par déguisement ou par camouflage. C'est le sens qui ressort, par exemple, de 2 Co 11, 14-15²⁹, à propos de Satan qui **μετασχηματίζεται** en ange de lumière, et de ses serviteurs se camouflant en serviteurs de justice.

L'auteur de l'*Apocryphon de Jean* a ainsi établi un parallèle, grâce à la terminologie employée, entre la création d'un esprit négatif,

25. Ces passions sont amollies (κατεαγόσι / κατάγνυμι) et efféminées (τεθηλυμμένοις / θελύνω). Même tournure dans le *De Gigantibus* I, 4. On retrouve les deux termes référés aux âmes chez Xénophon, *L'Économique* : le premier en 6, 5, le deuxième en 4, 2.

26. Philon revient sur la notion d'engendrement pour soi-même dans le *Quod Deus* 15 et 19.

27. Ψευδαγγελούντων : Philon crée un verbe (ψευδαγγελώω), un hapax dans ses écrits, à partir du terme ψευδάγγελος, d'ailleurs assez rare, qui indique le messager porteur de fausses informations (Homère, *Iliade* 15, 159 ; Aristote, *Poétique* 16, 10).

28. Voir W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* 551a.

29. Le mot grec est conservé dans la version copte de 2 Co 11, 14-15.

travesti, imitant l'esprit positif, et le changement de forme opéré par les anges afin d'imiter les époux des femmes. C'est donc une seule et même idée qui a structuré les actes de tromperie du démiurge : celle du camouflage à des fins inavouables. Par ailleurs, la nature même du démiurge est marquée par la capacité de transformation qui est inhérente à son être, ainsi que l'explique l'*Apocryfe* II, 1 11, 35-12, 3 : « Ialtabaoth avait de multiples formes (πρόσωπον)³⁰ en plus de toutes celles (qu'on vient de dire) si bien qu'il peut emprunter l'une quelconque d'entre elles selon (κατά) son désir ».

Cette métamorphose — autant faudrait-il dire ce travestissement — des anges en hommes n'est pas connue par le *I Hénoch*³¹. Elle trouve toutefois une attestation, mais dans un sens plus psychologique, dans l'évocation de la chute des anges faite par le *Testament de Ruben* V, 5-7³², où nous retrouvons le même terme — μετασχηματίζειν — que dans la version de l'*Apocryphon de Jean* du codex III. On nous décrit la transformation des anges dans un contexte, très misogyne, portant sur les 'pièges' de la femme : « Fuyez la luxure, mes enfants, et interdisez à vos femmes et à vos filles de parer leur tête et leur visage pour tromper l'esprit, car toute femme qui use de ces artifices est réservée pour le châtiment éternel. C'est ainsi qu'elles séduisirent les Veilleurs³³ qui existaient avant le déluge. Ils les regardaient continuellement, un désir réciproque naquit et les Veilleurs eurent l'idée de l'acte ; ils prirent une forme humaine (μετεσχηματίζοντο γὰρ εἰς ἄνδρα) et apparurent aux femmes alors qu'elles s'unissaient à leurs époux. Quant à elles, elles désirèrent par la pensée ces apparitions (κακεῖναι δὲ ἐπιθυμοῦσαι τῇ διανοίᾳ τῆς φαντασίας αὐτῶν) et mirent au monde des géants, car la taille des Veilleurs leur avait paru atteindre le ciel »³⁴.

30. BG et III ont le terme μορφή.

31. À l'exception d'une brève remarque faite par l'ange Ouriel sur les mauvais anges : *I Hénoch* XIX, 1 : « Leurs esprits, prenant toutes sortes de formes, affligent les humains et les induiront à sacrifier aux démons jusqu'au jour du grand jugement ».

32. Nous suivons la traduction de M. Philonenko, *Testaments des Douze Patriarches, La Bible. Écrits intertestamentaires*, pp. 823-824.

33. Ainsi que dans *Jubilés* IV, 15, les fils de Dieu de la Genèse sont appelés les Veilleurs. Cf. note 6, p. 823 à la traduction du *Testament de Ruben* dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, auparavant citée.

34. On observe le même phénomène de génération par partenaire interposé dans l'*Évangile de Philippe* de Nag Hammadi : sentence 112 = II, 3 78, 13-20 (éd. J.É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967 : « C'est à celui que la femme aime que ceux qu'elle engendrera ressemblent. Quand c'est son mari, ils ressemblent à son mari. Quand c'est un adultère, ils ressemblent à l'adultère. Souvent, quand une femme couche avec son mari par nécessité mais que son cœur est auprès

Le thème de la métamorphose angélique a été également souligné par Philon d'Alexandrie dans les *Questions sur la Genèse*³⁵ I, 92 : « Moïse soutient que leur création (*sc.* celle des géants) fut un mélange de deux natures, des anges et des femmes mortelles. Cependant, l'essence des anges est spirituelle ; mais ils prennent souvent l'apparence d'hommes, changeant de forme en vue des besoins du moment, par exemple, pour s'unir aux femmes, afin d'engendrer des Haïks³⁶ (= des géants) ».

Le Pseudo Clément, dans son *Épître*³⁷ VIII, 12-13 évoque, dans ce même contexte, une double métamorphose angélique. À vrai dire, ici les anges ne veulent pas nuire aux hommes, mais sont plutôt désireux d'adoucir leur existence en les secourant et les amenant sur la bonne voie. Ils se changent ainsi, pour améliorer leur quotidien, en pierres précieuses, en étoffes et en tout genre de matières nobles. Ce n'est qu'ensuite qu'ils assument la nature humaine. Une fois faits hommes, toutefois, ils se laissent contaminer par le désir et tombent dans la cohabitation avec les femmes. Le Pseudo Clément explique ainsi cette métamorphose : étant d'une substance quasi divine, les anges peuvent se revêtir facilement de natures différentes (μετατρέπεσθαι).

Un écho de cette tradition sur la métamorphose angélique se trouve dans un écrit éthiopien, le *Livre des mystères du ciel et de la terre*³⁸. Dans un récit du mythe, enrichi de toutes sortes de détails, on

de l'adultère, avec lequel elle s'unit habituellement, celui qu'elle engendrera, elle l'engendre ressemblant à l'adultère ».

35. *Questiones et Solutiones in Genesim*, Livres I-II *e versione armeniaca*, Introduction, traduction et notes par Ch. Mercier (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 34^A), Paris, 1979.

36. Le terme « Haïk » est calqué sur le grec Héraclès.

37. Éditée par J. Irmischer et F. Pascke, *Die Pseudoklementinen*, I, *Homilien*, Berlin, 1953, pp. 126-127.

38. Édité par J. Perruchon et I. Guidi, *Patrologia Orientalis* I, Paris, 1907, pp. 21-23. Ce texte, extrêmement intéressant, énumère un grand nombre d'arts et techniques appris par les anges aux hommes. Nous les répertorions, en supprimant toutefois, pour un souci de brièveté, les noms des anges révélateurs : faire courir les chevaux, utiliser des hameçons, fabriquer des boucliers, jouer de la cithare, travailler le fer, monter à cheval, retrouver les sources thermales dans un but thérapeutique, moudre, pétrir, se nourrir par les pâtes, traire les animaux, travailler le bois et construire les toitures, faire les portes, obtenir du lait caillé, sculpter, faire fructifier les arbres, construire, fabriquer la poterie, fabriquer des outils à couture, confectionner le collyre, la cervoise, construire des fours à pain, planter les arbres. La danse, l'architecture, l'écriture sont également enseignées. À cela s'ajoutent : mettre le joug aux bœufs, faire le manche de la charrue, fabriquer le fouet, travailler l'airain, le cèdre, le saule, pratiquer les jeux et les jeux du cirque.

affirme que les anges furent possédés par la folie du péché, du fait d'avoir pris un corps d'homme.

L'auteur gnostique ajoute que les anges ont rempli les époux des femmes de l'esprit ténébreux qui avait présidé à leur propre mélange et les ont ainsi remplis de perversité (II, 1 29, 28-29)³⁹. Il y a là une allusion à la création des anges par le démiurge (II, 1 11, 22-25), lui-même défini comme « ténèbre ignorante » (II, 1 11, 10); c'est cette caractéristique de 'ténèbre', héritage du démiurge, qui marque les anges et marquera également leur progéniture (cf. II, 1 30, 8). Néanmoins, aucune explication n'est donnée dans le texte à propos du mélange (κεράννυμι) qui constitua les anges.

La deuxième étape de la tromperie des anges

Le deuxième volet de la tromperie des anges envers l'humanité consiste à lui faire connaître des choses qu'elle ignorait : « Ils apportèrent de l'or, de l'argent en présents, des métaux de bronze et de fer et toutes sortes de choses de ce genre » (*ApocrJn* II, 1 29, 30-33). On ne mentionne ici que l'apport de matières brutes fait par les anges alors que, dans le *I Hénoch*⁴⁰, il était question d'enseignements délivrés par les créatures célestes aux hommes. Mais cette culture portée aux hommes n'entraîne avec elle aucun bénéfice : bien au contraire, ces dons les conduisent à la tentation et à l'erreur. Le texte gnostique et l'écrit intertestamentaire partagent la même opinion et l'expriment sous des formules voisines : « Les anges infligèrent de grands soucis aux hommes qui les avaient suivis, les faisant se fourvoyer en de multiples errements (πλάνη) » (*ApocrJn* II, 1 29, 33-30, 2). « Il en résulta une grande impiété⁴¹. Les hommes se débauchèrent, s'égarèrent⁴² et se perdirent dans toutes leurs voies » (*I Hénoch* VIII, 2).

Quel a été le but que les anges voulaient atteindre en introduisant ces dons sur terre ? La réponse est fournie par les versions de l'*Apocryphon de Jean* du codex III et de BG : « Afin que les hommes

39. La version du codex III se limite à dire : « de l'esprit qui leur est inhérent ».

40. *I Hénoch* VIII, 1 : « Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges. Il leur montra les métaux et la manière de les travailler, ainsi que les bracelets, les parures, l'antimoine, le fard des paupières, toutes les sortes de pierres précieuses et les teintures ». Cf. *I Hénoch* VIII, 3 : « Shemehaza leur enseigna les charmes et la botanique, <Hermoni> les exorcismes, la magie, la sorcellerie et les tours. Baraquel l'astrologie, Kokabiel les signes des étoiles, Ziqiel <les signes de météores>, Arataqif les signes de la terre, Shamshiel les signes du soleil, <Sahriel les signes de la>lune ».

41. Ἰσέβεια.

42. Ἐπορνεύσαν; ἀπεπλανήθησαν.

ne se souviennent plus de leur Pronoia inébranlable»⁴³. Les anges agissent donc ainsi afin que l'humanité oublie ses origines célestes, que la figure de Pronoia symbolise.

Les conséquences des dons

La mort

L'auteur gnostique énumère ensuite les conséquences, absolument néfastes pour l'humanité, qui sont entraînées par ces dons : «Les hommes vieillirent à la tâche et moururent sans avoir trouvé de vérité ni connu le Dieu de la vérité» (*ApocrJn* II, 1 30, 2-4).

La mort a-t-elle donc été introduite en conséquence de la faute des anges ? Il nous est permis de l'envisager, en rappelant les paroles de *I Hénoch* VIII, 4⁴⁴ : «Les hommes périssaient sur la terre» et surtout de *I Hénoch* LIX, 10 : «L'homme n'a pas été créé autrement que les anges, (il a été créé) pour demeurer pur et juste, et la mort qui corrompt toute chose les aurait épargnés, mais leurs connaissances les font périr».

La génération de ténèbre

L'union contre nature des anges et des femmes a abouti à la naissance d'une génération de ténèbre : «Ils prirent femme et donnèrent naissance à des fils issus de la ténèbre à la ressemblance de leur esprit. Et ils ont obstrué leur cœur et ils l'ont endurci de l'endurcissement de l'esprit travesti jusqu'à maintenant» (*ApocrJn* II, 1 30, 7-11). La génération de géants dont il était question en *I Hénoch* se colore, dans l'exégèse du mythe élaborée par l'*Apocryphon de Jean*, d'un pessimisme typiquement gnostique, devenant une génération de ténèbre. On notera que ce passage reprend ce qui avait été auparavant dit en II, 1 29, 28-29 : les anges transmettent aux compagnons des femmes l'esprit ténébreux qui avait présidé à leur propre mélange. Cette essence ténébreuse est maintenant héritée par les enfants des anges et des femmes. Les anges communiquent également à leur progéniture l'insensibilité du cœur. Les termes **τωμ** (obstruer, fermer) et **νωστ** (endurcir), traduisant le grec ἐπιτουφλοῦν et σκληρύνειν, évoquent des tournures bibliques⁴⁵.

43. III, 1 39, 4-5 et BG 75, 2-3.

44. Cf. aussi *I Hénoch* X, 9 (référé aux géants, fils des femmes et des anges) : «Une fois la terre dévastée par les œuvres apprises par Azaël ... les géants n'auront pas de longs jours ... alors qu'ils espéraient une vie éternelle».

45. **τωμ** (Crum 412b) + **ζητ** : Sg 2, 21 SB (ἐπιτουφλοῦν). Cf. aussi Mc 6, 52 et Jn 12, 40. **νωστ** (Crum 237a) + **ζητ** : Es 4, 6 ; Rm 2, 5 ; Ac 19, 9.

L'anormalité

Qu'il s'agisse des géants du *I Hénoch* ou des fils de la ténèbre de l'*Apocryphon de Jean*, nous sommes en présence de générations anormales, résultat de l'accouplement d'êtres d'ordre différent.

Si la tare de la progéniture, née d'un mélange contre nature, se situait au niveau physique (des géants) dans l'écrit juif, elle concerne, en revanche, la sphère du psychique dans le traité gnostique (des enfants de ténèbre).

La mise en évidence du caractère anormal des enfants procréés par les anges s'insère dans une réflexion plus ample que les gnostiques ont menée sur la notion de dissemblance et de mélange entre ordres de nature différente. Deux textes de Nag Hammadi peuvent être évoqués à ce propos.

Selon l'auteur de l'*Exégèse de l'âme*⁴⁶, qui relate l'itinéraire terrestre de Psyché et son retour à la maison du Père, les enfants nés de l'union adultère et souillée de l'âme-femme avec ses compagnons occasionnels, les archontes, sont « sourds, aveugles et malades, leur esprit est troublé »⁴⁷. La souillure d'une union sexuelle entre dissemblables — l'âme étant ontologiquement autre que les archontes — a donc déteint sur le physique et le psychique des nouveaux-nés. En opposition spéculaire, les enfants nés du mariage pur de l'âme et de son époux céleste, l'esprit, sont « de beaux enfants »⁴⁸, conçus de la semence vivifiante du Νοῦς.

Mais la réflexion sur la dissemblance, dans le contexte de l'union sexuelle et de la procréation, est davantage élaborée dans l'*Évangile selon Philippe* (NH II, 3) où l'on affirme que « chaque union qui est issue de dissemblables entre eux est un adultère (II, 3 61, 10-12). La règle qu'on ne peut transgresser qu'au prix d'un effet contre nature est énoncée à deux reprises dans ce traité. En II, 3 75, 25-27 nous lisons qu'« un cheval engendre un cheval, un homme engendre un homme et un dieu engendre un dieu ». En II, 3 78, 25-32, l'auteur revient sur le même thème, en appliquant cette règle aussi bien à la réalité physique qu'à la réalité spirituelle, qui l'intéresse tout spécialement : « L'homme se mêle à l'homme, le cheval se mêle au cheval, l'âne se mêle à l'âne. Les espèces (γένος) se mêlent à leurs semblables (-γένος). Ainsi l'esprit (πνεῦμα) se mêle à l'esprit

46. Voir M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : introduction, traduction, commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985.

47. *ExAm* II, 6 128, 24-26.

48. *ExAm* II, 6 134, 2.

(πνεῦμα) et le Lo[gos (λόγος) s'unit (κοινωνεῖν)] au Logos (λόγος) [et la lumière] s'unit (κοινωνεῖν) [à la lumière] ».

C'est donc la rupture du tabou des semblables qui est à la base aussi bien du mythe des enfants imparfaits de l'*Exégèse de l'âme* que de celui des fils des anges et des filles des hommes. À ceux-ci l'on ajoutera les enfants anormaux (à tête d'animaux) issus d'Ève et de l'Archonte (*Apocryphon* II, 1 24, 9-19), qui reflètent en leur corps la dissemblance innée de leur mère et de leur père.

L'ἀταξία

Ce mélange entre dissemblables, cette rupture de l'ordre, aboutit également à l'ἀταξία. Ce thème est souligné dans un récit sur les anges déchus élaboré en milieu séthien et transmis par Épiphane de Salamine (*Panarion* XXXIX, 3, 1) : « Voyant la grande confusion (ἐπιμιξίαν) et les passions désordonnées (ἄτακτον ὀρμήν) des anges et des hommes, par lesquelles les deux races se mélangèrent (εἰς μίξιν), et la naissance de races provenant de leur désordre (ἀταξίαν), la Mère et Femme intervint et causa un déluge, détruisant toute insurrection des hommes de la race opposée, de façon que la race pure et juste de Seth restât la seule au monde ».

On pourra remarquer que, dans ce texte séthien comme dans l'*Apocryphon de Jean*, à la race bâtarde issue de l'accouplement des anges et des femmes s'oppose la race véritable des enfants de Seth, qui seule connaîtra la délivrance⁴⁹.

Les complots

La chute des anges a toute sa place dans le complot organisé par le démiurge aux dépens de l'homme. Ce dessein démiurgique est également mis en scène dans les *Actes de Thomas*⁵⁰ XXXII, où l'on évoque la chute des anges : « Je suis celui (le serpent-démiurge) qui a précipité les anges d'en haut et qui les a enchaînés (καταδήσας) aux femmes par les passions (ἐπιθυμίας), de façon que des enfants nés de la terre soient issus d'eux et que je puisse réaliser par leur biais mon dessein (θέλημα) ».

C'est bien ce dessein conçu par le démiurge qu'illustre, par quelques tableaux successifs, l'auteur de l'*Apocryphon de Jean* au cours de son traité. En effet, la séduction des femmes par les anges ne

49. Ce thème est développé en II, 1 24, 34-25, 16.

50. Texte grec dans *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. II, ed. M. Bonnet, Leipzig, 1903, p. 149.

représente qu'un épisode de ce vaste complot : le dieu ignorant a déjà trompé Ève et Adam par l'intermédiaire du serpent.

Si l'on compare ce récit, conservé aux pages 21-22 de l'*Apocryphon de Jean*, on sera frappé par l'analogie, aussi bien de contenu que de terminologie, avec le récit sur les anges. Les termes d'archontes, de premier archonte et de serpent, tout en désignant des entités différentes, fonctionnent sur un même et unique schéma.

Adam, au commencement, devint mortel à cause de l'esprit travesti qui est le tombeau (σπήλαιον) du remodelage (ἀνάπλασις) du corps (σῶμα) et le lien de l'oubli⁵¹. Il fut tenté par les archontes qui l'encouragèrent à manger du fruit de l'arbre de vie, à vrai dire, un arbre de mort : « La racine de cet arbre est amère, ses branches (κλάδος) sont la mort, son ombre est haine et tromperie (ἀπάτη) est dans son feuillage, son suc est l'onguent de la perversité (πονηρία), son fruit (καρπός), désir (ἐπιθυμία) de mort, sa fleur, une fleur de ténèbre »⁵². De plus, l'auteur gnostique précise que le serpent apprit à Adam et Ève à « manger du vice, processus génésique, convoitise, dépérissement, pour en tirer son avantage »⁵³. Il plongea également Adam dans la torpeur afin de lui soustraire son étincelle lumineuse⁵⁴.

À l'action du serpent s'ajoute celle du Premier Archonte : il vit la vierge qui se tenait à côté d'Adam, il la souilla et lui fit engendrer deux enfants à figure animale⁵⁵.

Ces récits, tous centrés sur la sexualité qui maintient l'homme en esclavage, en l'éloignant du divin, sont ainsi commentés par l'auteur de l'*Apocryphon de Jean* : « Jusqu'à aujourd'hui les rapports sexuels ont persisté à cause du premier archonte, et il a semé le désir (ἐπιθυμία) de procréer (σπορά) dans celle qui appartient à Adam ; il a suscité par les rapports sexuels (συνουσία) la reproduction de l'image des corps (σῶμα) et il a géré ces derniers par son esprit travesti »⁵⁶.

La signification du mythe des anges

Quelle est donc la signification ultime du mythe de la descente des anges selon l'*Apocryphon de Jean*? Les paroles de son auteur, clôturant le récit, nous donnent une clé d'interprétation : « Ainsi la création

51. *Apocryphon* II, 1 21, 9-10.

52. *Apocryphon* II, 1 21, 30-35.

53. *Apocryphon* II, 1 22, 12-15.

54. *Apocryphon* II, 1 22, 17-20.

55. *Apocryphon* II, 1 24, 9-17. Il s'agit d'Élohim, à tête de chèvre, et de Yahwé, à tête de chat.

56. *Apocryphon* II, 1 24, 26-32.

(κτίσις) tout entière fut réduite en esclavage à jamais, depuis la fondation (καταβολή) du monde jusqu'à maintenant»⁵⁷.

Le moyen le plus efficace pour réaliser cet esclavage a été la sexualité, qui a lié l'humanité par la chaîne de l'adultère et de la procréation. Le serpent d'abord s'en est servi, à l'égard du premier couple ; les anges ont pris ensuite la relève, au niveau plus large de la race humaine.

Les fausses connaissances ont également contribué à raffermir l'εἰμαρμένη, le destin⁵⁸ oppressant et immuable, mis en place à l'origine par le démiurge. L'esclavage, les liens, l'oubli, l'ont renforcé. C'est ce carcan du destin, régi par le temps et réglé par les archontes planétaires, qui emprisonne l'homme à tout jamais.

L'auteur de l'*Apocryphon de Jean* a écrit quelques lignes, parmi les plus saisissantes de la littérature gnostique, pour décrire ce drame d'angoisse et de mort. Les événements auxquels fait allusion ce passage anticipent ce qui se produira entre les anges et les filles des hommes :

Le démiurge tint conseil avec ses autorités qui sont ses puissances (ἐξουσία) et ils consommèrent tous l'adultère avec la sagesse (σοφία) et donnèrent naissance à la vile fatalité (εἰμαρμένη) — c'est le dernier lien — versatile, et c'est ce qui explique qu'on est changé tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Et la fatalité est le lien le plus dur et le plus fort qui unit les dieux, les anges (ἄγγελος) et les démons (δαίμων) et toutes les générations (γενεά) jusqu'à aujourd'hui. C'est en effet (γάρ) de cette fatalité-là (εἰμαρμένη) qu'ont surgi toute iniquité, abomination et blasphème, ligature d'oubli et d'ignorance, ainsi que tout précepte (παραγγελία) écrasant et ces péchés écrasants et ces grandes frayeurs. Et c'est ainsi que la création (κτίσις) tout entière fut rendue aveugle pour qu'on ne puisse pas connaître le Dieu qui est au-dessus d'eux tous. Et c'est à cause du lien de l'oubli que furent cachés leurs péchés car les hommes ont été liés à des mesures, des temps et moments (καιρός) puisque la fatalité domine sur toute chose⁵⁹.

La tromperie des anges consolide le destin par l'adultère et la procréation aussi bien que par les connaissances perverses. Si les premiers retiennent l'homme dans la prison du corps, les deuxièmes le lient aux œuvres de la terre et aux métaux, symboles de l'empire des planètes sur l'humanité. Le temps, les mois, les saisons, chacune

57. *Apocryphon* II, 1 30, 5-7.

58. Sur l'εἰμαρμένη, le texte classique est celui de l'*Extrait de Théodote* 78, transmis par Clément d'Alexandrie.

59. *Apocryphon* II, 1 28, 11-32.

gouvernée par un ange, sont les roues de l'engrenage qui empêche l'homme de remonter à ses origines et de connaître⁶⁰.

* * *

En guise de conclusion, on peut envisager quelques remarques :

L'auteur de l'*Apocryphon de Jean* a emprunté au patrimoine traditionnel juif, et plus spécialement au *I Hénoch*, un mythe — celui des anges déchus — qui se prêtait bien à illustrer sa conception négative de l'homme et de l'univers. De ce mythe, il a proposé une exégèse originale, en bouleversant les fonctions des personnages du récit et en relisant ce dernier à la lumière de la doctrine gnostique.

L'insertion de ce mythe dans un texte de Nag Hammadi témoigne de l'attention que portaient les gnostiques à certains motifs élaborés par la littérature intertestamentaire. Compte tenu de la concordance de plusieurs détails, on peut même se demander si l'auteur de l'*Apocryphon de Jean* n'avait pas eu entre les mains le livre d'*Hénoch*. Cette hypothèse n'est pas à écarter, du fait que la littérature hénochique eut une certaine diffusion en milieu gnostique : on peut rappeler, à titre d'exemple, la présence du nom même d'Hénoch et la mention de ses théories autour de l'arbre de vie, faites dans l'écrit copte de la *Pistis Sophia*⁶¹ et l'allusion dans le traité de l'*Asclépius*⁶² de Nag Hammadi au *Livre des Veilleurs*, sans compter les citations déjà signalées du *II Hénoch*, reprises dans l'apocalypse de *Zostrien*.

Le milieu qui se dessine par ces contacts est celui de l'Égypte hellénistique où, pour reprendre un mot de Cassien⁶³ « le peuple croit que ce sont les anges qui ont apporté aux hommes les maléfices et toutes sortes d'arts et techniques ».

Par ailleurs, le fait que la découverte de la bibliothèque copte de Nag Hammadi aussi bien que celle du texte grec d'Hénoch à Gizeh, se situent l'une comme l'autre en Égypte, ne peut que rendre plus vraisemblables ces contacts.

60. *Apocryphon* II, 1 30, 3-4.

61. *Pistis Sophia* II, 99 et III, 134 : traduction par V. MacDermot (NHS 9), Leiden, 1978.

62. Sur ce thème, M. Philonenko « Une allusion de l'Asclépius au livre d'Hénoch », in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, ed. J. Neusner, II, *Early Christianity*, Leiden, 1975, pp. 161-163.

63. Cassien, *Collatio* VIII, 21 (*PL* XLIX, 759) : *illa opinio vulgi qua credunt angelos vel maleficia vel diversas artes hominibus tradidisse*.

CHAPITRE III

AUTOUR DE YOEUE ET BARBÉLO À NAG HAMMADI*

Le personnage de Youel est l'objet d'une attention particulière dans le traité de l'*Allogène* (NH XI, 3)¹; en contexte gnostique, il apparaît néanmoins dans deux autres textes de Nag Hammadi, le traité de *Zostrien* (NH VIII, 1)² et l'*Évangile des Égyptiens* (NH III, 2 et IV, 2)³. Afin de cerner les contours de cette entité aux multiples facettes, nous allons d'abord présenter brièvement les éléments du dossier.

Précisons d'emblée que les traités de l'*Allogène* et de *Zostrien* sont liés à plusieurs points de vue, qui vont bien au delà de la mise en scène du voyage céleste d'un initié. La théologie gnostique qui se dégage des deux textes ainsi que sa traduction philosophique, à la mode de l'époque, laissent supposer que leurs auteurs étaient issus du même milieu de spéculation. À ceci s'ajoute un même contexte

* Ce chapitre a été publié sous une première mouture sous le titre «Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène», in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), B. Barc, ed. (BCNH, Section «Études» 1), Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, Québec/Louvain, 1981, pp. 374-382. Il paraît ici sous une version augmentée.

1. *L'Allogène (Nag Hammadi XI, 3)*, vol. I édition critique (W.P. Funk), introduction (J. Turner), traduction (M. Scopello) (BCNH, Section «Textes» 30), Québec/Louvain, 2004. M. Scopello, *L'Allogène, Ouverture et Commentaire*, vol. II, *ibid.* (à paraître).

2. *Zostrien* (NH VIII, 1), par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner (BCNH, Section «Textes» 24), Québec/Louvain, 2000. Nous utilisons cette traduction, en la modifiant par endroits.

3. *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2, The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, edited with translation and commentary by A. Böhlig and F. Wisse (NHS 4), Leiden, 1975 (reimprimé dans *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Texts*, volume 2, Leiden, 2000).

d'expérience mystique, de pratique de prière et d'invocation de noms célestes qui nous porte à penser que les auteurs, et les lecteurs, de ces textes appartenaient à un même cercle gnostique fortement influencé par l'ésotérisme juif⁴.

L'Allogène (NH XI, 3)

Le traité de l'*Allogène* est le compte rendu d'un voyage que l'initié accomplit à l'intérieur de lui-même, tout autant que dans les sphères célestes, et au cours duquel il reçoit la révélation des mystères divins par l'intermédiaire d'une entité angélique qui porte le nom de Youel. À vrai dire, ce traité est quasi entièrement composé par les révélations que Youel — 'celle de toutes les Gloires' — octroie à Allogène. Sur les sept enseignements secrets que ce dernier reçoit durant son ascension mystique, cinq⁵ lui sont en effet transmis par cet ange mystérieux, les deux derniers⁶, en revanche, par des entités appelées les Luminaires de Barbélo. Ceux-ci portent les noms de Salamex, Semen et Armé⁷.

La première révélation de Youel porte d'abord sur l'Éon de Barbélo — c'est selon les paroles de l'ange instructeur un enseignement solide —, ensuite sur le Trois fois Puissant (XI, 3 45, 6-49, 38). Le contenu de cette révélation provoque en Allogène, selon ce que lui-même raconte à son fils spirituel Messos au retour de son expérience exceptionnelle, un sentiment d'effroi et même la tentation de se tourner vers la multitude — entendons le monde de la matière. Néanmoins, Allogène a conscience d'avoir été investi d'une puissance qui lui a permis d'accoster les mystères, tout en étant encore revêtu d'un corps (XI, 3 50, 1-9)⁸.

La deuxième partie de l'enseignement que Youel transmet à Allogène porte à nouveau sur Barbélo (XI, 3 51, 1-38). L'ange souligne d'emblée qu'il s'agit d'une révélation que «personne ne peut entendre, sauf les Grandes Puissances elles-mêmes» (XI, 3 50, 22-24) et qu'Allogène a été revêtu d'une grande puissance par le Père du Tout, l'Éternel, avant «que tu ne viennes en ce lieu, afin

4. Sur ce thème, M. Scopello, «Le traité de l'Allogène et la mystique juive», in *Gnose et philosophie*, J.-M. Narbonne, P.-H. Poirier, ed., Vrin, Paris, 2005 (sous presse).

5. Ces enseignements débutent en XI, 3 45, 6 et se terminent en XI, 3 57, 23.

6. La première révélation des Luminaires est relatée en XI, 3 59, 8-60, 12 ; la deuxième en XI, 3 61, 24-67, 38.

7. Leurs noms sont fournis en XI, 3 56, 24-25.

8. XI, 3 50, 1-9 : «[Je fus rempli] d'effroi et [je me tournai vers la]multitude. () [donne] puissance [pour qu'ils] puissent connaître ces choses [par] une révélation [sup]érieure. Quant à moi, j'en fus capable, bien que revêtu de chair».

que tu puisses discerner les choses qui sont difficiles à discerner, que tu puisses connaître les choses qui sont inconnaissables pour la multitude» (XI, 3 50, 28-32). Youel rappelle également que la puissance qui habite l'initié lui permet de s'échapper, en remontant vers ce qui est sien (XI, 3 50, 33-34) — belle métaphore indiquant, dans le langage de la gnose, la réintégration du gnostique dans sa patrie d'en haut.

La troisième révélation de Youel est précédée par l'expérience mystique vécue par l'initié qui subit une perte de conscience et tombe dans une extase pendant laquelle il devient dieu (XI, 3 52, 7-13)⁹. Cet état extatique ne saurait être qu'éminemment provisoire. C'est Youel qui y met fin par son intervention, en touchant Allogène et en le faisant revenir à lui (XI, 3 52, 14-15)¹⁰. Celui-ci est désormais en mesure d'écouter le contenu du troisième enseignement, son instruction étant devenue parfaite. C'est autour de l'Un Trois fois puissant que portent les propos de l'ange, qui recommande à son disciple silence et mystère, du fait de l'incommunicabilité de cette révélation, réservée aux plus dignes (XI, 3 52, 16-28). Cette révélation se termine par une série d'invocations que Youel adresse à des puissances angéliques (XI, 3 54, 6-37). Le fait d'écouter leurs noms provoque en Allogène une vision (XI, 3 55, 11-16) qui sert de lien avec la quatrième partie de l'enseignement de Youel, également consacrée à l'Un Trois fois puissant (XI, 3 55, 17-30).

C'est Allogène lui-même qui formule une prière afin de recevoir une révélation ultérieure : c'est la cinquième et dernière partie de l'enseignement de Youel. Cette révélation concerne le Trois fois mâle et consiste, en même temps, dans l'annonce d'un enseignement qui sera fourni à Allogène, après cent ans de méditation, par les Luminaires de Barbélo (XI, 3 55, 33-57, 23). C'est à ce moment que Youel quitte la scène et se sépare d'Allogène.

9. XI, 3 52, 7-12 : « [Mon â]me devint faible et [je] m'enfuis, je fus très troublé [et je] me retournai en moi-mê[me]. Je vis la lumière [qui] m'[ent]ourait et le bien qui était en moi. Je devins dieu ». Sur ce point, cf. mon article « L'Allogène et la mystique juive ».

10. Sur cette signification gestuelle, cf. aussi Dn 10, 10-11 où, au cours de la vision, la main de l'Ange touche Daniel et le remet sur les genoux et les paumes des mains.

Zostrien (NH VIII, 1)

Le traité de *Zostrien* relate l'expérience vécue par un élu, Zostrien, dont la descendance privilégiée est signifiée par le nom qu'il porte¹¹. C'est sur un nuage lumineux que Zostrien monte au ciel afin de devenir le récipiendaire d'une série de révélations sur les espaces célestes et leurs habitants. Pendant son itinéraire, Zostrien est accompagné par des entités angéliques qui se relaient à ses côtés. La première d'entre elles est l'Ange de la connaissance de la lumière (VIII, 1 3, 28-4, 20) qui le dirige vers un nuage lumineux, l'ayant auparavant éloigné de la tentation du suicide et du désespoir. Cet ange guide Zostrien jusqu'aux éons auto-engendrés où un autre ange, au nom évocateur d'Authronios, prend le relais. Appelé le «grand Maître de la hauteur» (VIII, 1 8, 7-8 et 9, 1), il lui communique un enseignement sur les origines du monde physique (VIII, 1 8, 9-13, 6). Èphèsèch va remplacer Authronios : Enfant de l'Enfant, résidant dans l'Éon de Barbélo, il est imploré par Zostrien auquel il consent de révéler une somme de secrets ; ceux-ci portent aussi bien sur les êtres du panthéon divin que sur les âmes et le salut (VIII, 1 13, 27-48, 2). Suite aux paroles d'Èphèsèch, Zostrien obtient une vision (VIII, 1 48, 2-29), puis il est en mesure de proclamer, à l'unisson avec son guide, un hymne composé par les noms des entités. Au fur et à mesure de sa progression dans la connaissance, Zostrien reçoit des initiations symboliques, sous la forme d'une série d'immersions, de baptêmes¹², dont cinq lui sont conférées avant de parvenir devant l'Éon Protophanès. Èphèsèch s'efface à son tour sur une dernière parole d'enseignement (VIII, 1 56, 24-57, 12) et laisse la place à «celle de toutes les Gloires», Youel : «[Alors] vint au-devant de moi celle des [Gloires] mâles et [vier]ges, Youel» (VIII, 1 57, 13-15). Constatant la perplexité de Zostrien devant la partie de la révélation qui concerne les couronnes et les sceaux, Youel lui octroie une parole éclairante sur ce sujet de nature hautement ésotérique (VIII, 1 57, 13-60, 23) : «ce sont ces couronnes qui rendent puissants tout [esprit] et toute âme. Quant aux sceaux qui sont [sur elles], ils sont triples de race, ils appartiennent à l'Esprit invisible» (VIII, 1 57, 23-25). Tout comme dans le traité de l'*Allogène*, Youel fait remarquer à l'initié qu'il jouit d'un privilège extraordinaire : «C'est un grand [miracle]

11. Sur le nom «Zostrien», voir *Zostrien* (BCNH 24), pp. 483-484 (J.D. Turner). Également M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* et P. Hadot, «Porphyre et Victorinus». *Questions et hypothèses* (Res Orientales, IX), Bures-sur-Yvette, 1996, pp. 61 et 113.

12. Le terme retenu est le copte **ⲱⲙⲥ**.

que de voir tous ceux [qui] sont en un lieu totalement parfait». Elle rappelle également à Zostrien quel devra être son rôle une fois revenu sur terre : «Il te faut prêcher sur toutes choses : et sur celles que tu entendras grâce à ta pensée portant sur les réalités plus que [parfaites] et sur celles que tu re[connaî]tras en l'âme des parfaits» (VIII, 1 60, 15-23). Ces paroles angéliques sont scellées par un baptême, le sixième dans la série. Si les lignes suivantes tombent dans une lacune (VIII, 1 61, 1-7), la suite indique néanmoins les conséquences impliquées par cet acte rituel : Zostrien reçoit puissance, forme et lumière ainsi qu'un esprit purifié (VIII, 1 61, 8-13). Ces conditions réunies lui permettent de devenir véritablement existant (VIII, 1 61, 8-14). Non seulement révélateur mais guide, Youel fait progresser Zostrien dans son itinéraire céleste, en le conduisant au grand Éon où réside le Triple mâle parfait. C'est à ce stade que Zostrien a une vision de l'Enfant invisible. Cette vision est suivie par un autre baptême dans une eau vive, lequel confère à Zostrien une puissance dont la lacune nous prive du détail (VIII, 1 62, 7-10). Dans un mouvement du texte semblable à celui de l'*Allogène* (XI, 3 56, 21-27 ; 57, 24-27), Youel s'éloigne enfin de Zostrien pour laisser la place aux Grands Luminaires de l'Éon de Barbélo, nommés comme dans l'*Allogène*, Salamex, Sémen et Armè (VIII, 1 62, 17-63, 20). Invoqués, sur le conseil de Youel par Zostrien (VIII, 1 63, 8-64, 7), ceux-ci vont lui transmettre la dernière partie de l'enseignement. La mission de Youel prend ainsi fin : «Elle me laissa et alla se dresser devant Protophanès» (VIII, 1 63, 8-12). Quant à Zostrien, il se tient au sommet de son esprit et prie en pensée les Grands Luminaires. Leur enseignement achevé, Zostrien sera marqué d'un sceau et recevra une couronne parfaite — éléments dont il avait reçu une révélation par Youel. Ensuite seulement, il pourra entamer sa descente sur terre, où il devra mettre par écrit l'instruction reçue.

L'Évangile des Égyptiens (NH III, 2 et IV, 2)

Si l'*Évangile des Égyptiens* (*Le livre du grand Esprit invisible*) est également un traité de révélation, il n'emprunte toutefois pas le cadre d'un voyage de l'initié au ciel comme cela advient dans l'*Allogène* et dans *Zostrien*. Le but de ce traité de nature ésotérique est de décrire les articulations du panthéon céleste, auquel préside un dieu abscons, le grand Esprit invisible, caractérisé par la lumière et le silence. De ce dieu, et non par voie d'émanation, découle une formation triadique composée d'un père, d'une mère et d'un fils. Chaque membre de la triade évolue jusqu'à composer une triple structure ogdoadique.

Également décrit est l'Éon Domédôn/Doxomédôn¹³, Seigneur de la maison, Seigneur de la Gloire, dont la fonction est d'envelopper le panthéon lumineux. Cet éon a les allures d'une salle du trône céleste. Le mysticisme juif, tel qu'il se manifeste dans la littérature des Palais, a probablement influencé l'auteur de l'*Évangile des Égyptiens* dans cette section où chaque élément mériterait une étude particulière. Il en va de même pour l'inscription gravée sur le trône, et composée de voyelles grecques énumérées vingt-deux fois, ce qui représente le total des lettres de l'alphabet hébraïque¹⁴. Les entités qui, une à une, prennent place sur la scène des dieux accomplissent une liturgie céleste et invoquent celles qui les ont précédées afin d'obtenir, à la suite de chaque prière, l'envoi d'une nouvelle puissance. C'est dans ce contexte que fait son apparition Youel, Vierge mâle. Une invocation de l'Enfant trois fois mâle, adressée à l'invisible Esprit, l'appelle à l'être : « l'[Enfant] trois fois [mâle] éleva une prière et demanda une puissance provenant du [grand, invisible, virginal] Esprit. Alors apparut à cet endroit [] qui [] qui voit les Gloires [] trésors dans un [] [invisibles] mystères à [] du silence [qui est la] Vierge [mâle] [Youel] » (IV, 2 56, 11-20)¹⁵. Ainsi venue à l'être, Youel sera invoquée successivement par Logos et Adamas, dans une séquence qui englobe le grand invisible Esprit, la Vierge mâle Barbélo, l'Enfant trois fois mâle, la Vierge mâle Youel, l'enfant Èsèphèch, celui qui règne sur la Gloire, l'Enfant de l'Enfant et la couronne de sa Gloire ainsi que le grand Éon Doxomédôn (IV, 2 61, 23-62, 4 = III, 2 49, 22-50, 5)¹⁶. On retrouve Youel également mentionnée dans l'invocation que Seth adresse aux entités : la Vierge mâle, — entendons Barbélo — l'Enfant trois fois mâle et la Vierge mâle Youel (IV, 2 66, 6-9 = III, 2 55, 20-22) ainsi que dans la requête que Seth fait pour obtenir des gardiens pour sa race (IV, 2 73, 7-24 = III, 2 62, 1-12). Un dernier détail fort important sur Youel est fourni en III, 2 65, 23-26, où elle apparaît comme le cinquième porteur d'aide à la suite d'Harmozèl, d'Oroïaël, de Davithé et d'Éléleth. On dit à son sujet qu' « elle présida au nom (**ΙΩΗΛ ΠΕΤΖΙΧΗ ΠΡΑΝ**) de celui à qui sera octroyé d'être baptisé avec le saint baptême qui dépasse le ciel, le baptême incorruptible » (ces lignes sont perdues en

13. Cet éon apparaît sur scène à partir de III, 2 41, 13-16 et IV, 2 51, 1-7. Commentaire sur cette figure dans Böhlig-Wisse, *The Gospel of the Egyptians*, p. 26; pp. 41-43.

14. Sur cette inscription, voir Böhlig-Wisse, *op. cit.*, pp. 172-173.

15. Ce passage, en III, 2, est dans une lacune. Nous citons en ligne générale IV, 2 là où le texte est mieux conservé qu'en III, 2.

16. Même séquence en IV, 2 65, 17-19.

IV, 2). On reviendra ultérieurement, dans cette étude, sur les liens existants entre la figure de Youel et le « nom ». Ce que l'on peut affirmer pour l'instant est que Youel n'a plus, dans ce traité, aucune fonction de révélateur, à l'encontre de *Zostrien* et surtout de *l'Allogène*, mais qu'elle est une entité figée dans le plérôme. De plus, si dans le traité du codex XI Youel révélait Barbélo à l'initié, dans *l'Évangile des Égyptiens*, elle se trouve à côté d'elle dans le plérôme.

Les titulatures de Youel

Dans les trois traités que nous venons de considérer, le nom de Youel n'apparaît jamais isolément mais est toujours suivi ou précédé d'une titulature qui reste constante dans le corps du traité.

Dans *l'Allogène*, nous sommes en présence d'une seule titulature : Youel est uniformément désignée comme « Youel, celle de toutes les Gloires » (**ΤΑΝΙΕΘΟΥ ΤΗΡΟΥ ΙΟΥΗΛ**). Il en va ainsi en *Allog XI*, 3 50, 19-20; 52, 13-14; 55, 34; 57, 25. Une exception est peut être représentée par XI, 3 55, 18 : « [Celle des grandes] Gloires Youel (**[ΤΑΝΙΝΟΘ] ΝΕΘΟΥ ΙΟΥΗΛ**) »; cela reste toutefois hypothétique, l'adjectif 'grand' se trouvant dans une lacune.

Que signifie l'association entre Youel et le substantif 'gloire' ? Notons d'abord que c'est le mot copte **εθου** et non le grec **δόξα** qui est usité dans le traité. Le mot grec traduit aussi bien l'hébreu *kavod* que ses synonymes, *tifearah*, *tehillah*, *hod*, *yadah*¹⁷. Ces termes sont à l'origine d'une mystique de la Gloire qui prit une ampleur particulière dans le livre d'Ézéchiel et qui se développa autour d'une association entre Gloire et Dieu (Ez 9, 3-4) et entre Gloire et Temple (Ez 11, 22-23). Ce deuxième passage est l'un des fondement de la tradition mystique juive concernant la vision de la Gloire divine sur le trône céleste. Dans *l'Allogène* néanmoins, le terme 'Gloire' est utilisé au pluriel, ce qui semble faire référence non tant à la Gloire de Dieu mais à une catégorie d'entités angéliques. Il est nécessaire, pour saisir la portée de ce terme, de faire un détour par le judaïsme où, à partir de la notion de la Gloire de Dieu, a été élaborée la catégorie des anges de Gloire, autrement dits les Glorieux, lesquels se tiennent autour du trône de Gloire. Le point de départ de cette tradition est constitué par Ex 15, 11 texte dans lequel, selon la LXX, les **δόξαι** de Dieu peuvent être comprises comme étant les œuvres de Dieu qui font sa

17. Cf. J.E. Fossum, « Glory », in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, ed., 2nd Edition extensively revised, Leiden, 1999, pp. 348-352.

Gloire, et semblent être des entités quasi personnifiées¹⁸. Les Gloires sont aussi attestées, dans la littérature intertestamentaire, dans le *Testament de Juda XXV*, 2¹⁹ mais elles reçoivent une attention particulière dans le *II Hénoch*, conservé en vieux slave, où les Glorieux assurent le service perpétuel du Seigneur (XXI, 1) ne s'écartant pas de nuit ni se retirant de jour (XXI, 5). Ce sont d'ailleurs les Glorieux qui accordent à Hénoch la permission de monter dans les cieux. Au sommet de sa quête mystique, ce dernier deviendra comme eux, sans différence d'aspect (XXII, 4)²⁰. Les Glorieux, les Gloires, seraient donc une catégorie d'anges particulièrement élevée²¹, comme le confirme d'ailleurs le *III Hénoch 22B6*²² où «600.000 myriades d'anges de la Gloire, sculptés de feu flamboyant, se tiennent vis-à-vis du trône de Gloire». Dans ce traité complexe conservé en hébreu, les anges de Gloire, avec les Ophanim et les Chérubins, prononcent la Qedousha (cf. aussi *III Hénoch 35, 36, 37*). Également connues par deux attestations néotestamentaires²³, les Gloires sont aussi présentes dans les papyrus magiques grecs²⁴, où elles sont caractérisées par leur service ininterrompu, trait mis en évidence dans le *II Hénoch*. Si l'on se tourne

18. Nous donnons le texte d'Ex 15, 11 selon la traduction de A. Le Boulluec, P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie, LXX*, vol. 2, *L'Exode*, Paris, 1989 : «Qui est semblable à toi parmi les dieux, Seigneur? qui est semblable à toi, glorifié parmi les saints, admirable par les (œuvres de gloire) (θαυμαστός ἐν δόξαις), auteur de prodiges»? Les traducteurs remarquent (p. 174) que les δόξαι au pluriel désignent les œuvres de Dieu qui font sa gloire et que «certains pouvaient être tentés de mettre ἐν δόξαις en relation avec ἐν θεοῖς et ἐν ἁγίοις et de personnifier les δόξαι. D'autre part, le terme hébreu qui est traduit ici par 'gloire' est *tehillah*, mot qui appartient au vocabulaire théologique de la kabbale». Le TM dit : «glorifié de sainteté, effrayant de gloires».

19. Il s'agit des Puissances de Gloire bénissant Siméon.

20. *II Hénoch XXII*, 4 : «Et je me regardai moi-même, et j'étais comme un des Glorieux, et il n'y avait pas de différence d'aspect». Sur ce thème, et sur la citation textuelle de ce passage de *II Hénoch* dans le traité de *Zostrien*, voir M. Scopello, «The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch», in *Vigiliae Christianae* 34/4 (1980), pp. 376-385.

21. Cf. l'opinion des éditeurs du *II Hénoch* dans *Les Écrits intertestamentaires*, sous la direction de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, p. 1185.

22. Introduction, traduction et commentaire par Ch. Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*. Traduit de l'hébreu, introduit et commenté, suivi de «Hénoch c'est Métatron», par Moché Idel, Paris, 1989.

23. 2 P 2, 10 et Jude 8, 10.

24. *PGM I*, 199 et *PGM IV*, 1051.

vers les *gnostica*, l'on constate que l'*Anonyme de Bruce*²⁵, au ch. 13, relate l'existence de myriades de Gloires (εσογ), données au Propère avec les éons. Celui-ci est appelé «auto-glorifié» (αὐτοδοξαστός) car il se révèle avec les Gloires qu'il possède. Parmi les noms tout-parfaits du Propère il y a la δοξογενία, car il est un engendreur de Gloire, la δοξοφανία, car il est un révélateur de Gloire, et enfin la δοξοκρατία, car il règne sur la Gloire. Dans le même contexte, il est question de Youël, l'un des noms du Propère, dont la signification proposée par l'auteur ancien, qui n'est pas fondée étymologiquement, est celle de «Dieu pour toujours». Quant à l'ange qui a été manifesté avec ces noms, il est nommé par les Gloires δοξογενής et δοξοφανής car «il est une de ces Gloires qui entourent la Grande Puissance ; il est aussi appelé δοξοκράτωρ, car il exerce le commandement sur les grandes Gloires». Au ch. 14 de l'*Anonyme*, l'on trouvera les Gloires enchâssées dans une liste qui comprend également les anges, les archanges et les ministres.

Revenons à notre point de départ : l'*Allogène* nous fournit un indice allant dans le sens d'une interprétation des Gloires comme étant une catégorie angélique : en effet, en XI, 3 49, 21-25 on indique que «les véritablement existants ne produisirent rien à l'extérieur d'eux-mêmes, ni Puissance, ni Rang, ni Gloire, ni Éon, car ils sont des Éternels». Les quatre termes de cette liste font référence, à notre avis²⁶, aux classes d'anges qui forment la cour céleste du Trois fois puissant et prennent tout leur sens grâce à des comparaisons avec l'angélogie juive.

Le traité de *Zostrien VIII*, 1 115, 13-22 contient également une allusion à ces mêmes classes angéliques, affirmant que le Kaluptos possède des éons et des puissances ayant «ordre et gloire». Cette réflexion se précise en VIII, 1 122, 5-123, 25 où l'on détaille et l'on nomme, sous une forme de liste, les Gloires qui font partie de l'Éon Kaluptos²⁷. Les Gloires interviennent à d'autres reprises dans ce traité : en VIII, 1 4, 24-25, Zostrien laisse son modelage sur terre, à la garde des Gloires ; en VIII, 1 5, 15, l'initié assume la ressemblance des Gloires qui étaient en ce lieu-là et devient comme l'une d'elles. En VIII, 1 6, 5-6, Grands anges et Gloires constituent l'objet d'une vision de Zostrien et enfin, suite à un rite d'immersion, celui-ci est glorifié

25. Voir *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Text edited by Carl Schmidt, Translation and Notes by V. MacDermot (NHS 13), Leiden, 1978.

26. Nous avons traité ce problème dans le détail dans notre Commentaire au traité de l'*Allogène* 49, 21-25, à paraître dans la BCNH.

27. Sur ces Gloires nommées et divisées en catégories, voir le commentaire de J. Turner, *Zostrien, ed. cit.*, p. 642.

et inscrit dans la Gloire. Autant dire qu'une ébauche de théologie de la gloire se dessine en ce traité.

Si les Gloires résident dans l'Éon Kaluptos, l'auteur de *Zostrien* précise également que c'est bien dans cet éon que réside Youel : « Quant au Kaluptos véritablement existant, c'est à ses côtés que se trouve Youel, celle de toutes les Gloires, Vierge mâle. C'est par son entremise qu'ils virent la totalité des totalement parfaits » (VIII, 1 125, 11-17).

L'association entre Youel et la catégorie angélique des Gloires, faite par l'*Allogène*, se retrouve dans le traité de *Zostrien*. La formule « Youel, celle de toutes les Gloires » est présente en *Zost* VIII, 1 53, 12 ainsi qu'en VIII, 1 62, 11 et 63, 8. À d'autres endroits du texte, les titulatures se font plus complexes, la notion de gloire étant complétée par une référence à la nature mâle et vierge de Youel. Ainsi, en VIII, 1 54, 8-10, Youel est « grande Vierge de Gloire, celle de toutes les Gloires [et de genre mâle] » ; en VIII, 1 57, 13, elle est « celle de toutes les Gloires mâles et virginales » et en VIII, 1 125, 14, elle est « celle de toutes les Gloires, Youel, Gloire mâle et vierge ». Quant à VIII, 1 54, 15, une autre notion est introduite, celle de mère : « la mère de ces Gloires, Youel ». Le terme de 'vierge' est rendu, dans toutes les occurrences, par le grec *παρθένος* ; le terme 'mâle', par le copte **ϩⲟⲟϩ**.

Dans l'*Évangile des Égyptiens* il n'est plus question de Gloire au sujet de Youel. Celle-ci est uniformément désignée comme une « vierge mâle » : III, 2 44, 27-28 ; 50, 1-2 ; 53, 24-25 ; 62, 5 ; IV, 2 55, 18-19 ; 56, 19-20 ; 59, 22-23 ; 61, 29 ; 65, 19 ; 73, 16. Le terme retenu pour indiquer la masculinité de la vierge Youel est, dans le traité transmis par le codex III, l'adjectif grec *ἀρσενική* ; dans le codex IV, c'est l'équivalent copte **ϩⲟⲟϩ** qui est toujours usité.

Si la référence aux Gloires n'apparaît pas dans les titulatures de Youel retenues par l'auteur de l'*Évangile des Égyptiens*, il faut néanmoins remarquer que la notion de Gloire est très présente dans le déroulement de l'écrit. Deux figures sont tout particulièrement liées à la Gloire : d'abord celle de Doxomédôn, ensuite celle d'Èsèphèch. Ces deux personnages du panthéon entretiennent, par ailleurs, des relations étroites avec Youel.

Doxomédôn est, ainsi que son nom l'indique, le Seigneur de la gloire²⁸. Il est aussi appelé sous le double nom de Domédôn-Doxomédôn, Domédôn signifiant le Seigneur de la maison (*δῶμος*). Doxomédôn, rendu dans une occurrence, sous l'équivalent copte de

28. Ὁ μέδων : le seigneur. Voir plus haut note 13.

ΡΕΦΤΕΟΥ (IV, 2 73, 19), est non seulement une entité mais un éon tout entier, conçu à l'image d'une salle du trône : « Domédôn-Doxomédôn vint à l'être, l'Éon des Éons, et le [Trône] qui est en lui, et les Puissances [qui] l'[entourent], les Gloires et les Êtres [incorruptibles. Le] Père de la grande lumière qui vint du silence, c'est lui le [grand] Éon-Doxomédôn dans lequel repose l'Enfant [trois fois] mâle. Et le Trône de sa [Gloire] était établi en lui » (III, 2 43, 8-18). Nombreux seraient les parallèles, tirés du judaïsme mystique, qui pourraient être versés au dossier afin d'éclairer la figure de Doxomédôn. Citons seulement, à titre indicatif, l'expression de « Seigneur de la gloire », attestée en *I Hénoch* XL, 3. En ce qui concerne l'expression « trône de sa Gloire », elle trouve également des parallèles dans la même littérature, et notamment en *I Hénoch* IX, 4, en XLVII, 3 (« le Principe des jours siégeait sur son trône de Gloire et les anges et les justes autour de lui ») et enfin en LX, 2.

Quant à Èsèphèch²⁹, sa titulature constante est, dans le codex III, **ΠΕΤΕΜΑΖΤΕ ΜΠΕΟΥ** et dans le codex IV, **ΠΙΡΕΦΕΜΑΖΤΕ ΜΠΕΟΥ**. On peut traduire ces formules par « celui qui règne sur la gloire » ou même « celui qui enserme la gloire ». Nous n'estimons pas nécessaire, ainsi que l'ont fait les éditeurs³⁰ de l'*Évangile des Égyptiens*, de traduire ce terme par *Splenditenens*. D'abord, parce que la première signification d'**ΕΟΥ**, δόξα, est bien celle de gloire — celle de splendeur n'étant qu'une signification dérivée ; ensuite, parce que la figure du *Splenditenens*, terme calqué sur le grec φεγγοκάτοχος, « celui qui est muni de rayons », est davantage manichéenne que gnostique. Les éditeurs ont également remarqué³¹ que cette formule trouve un équivalent dans celle de Doxokrator, entité connue par l'*Anonyme de Bruce*. Nous lisons en effet : « Et il est appelé Doxokrator, car, à sa manifestation, il eut pouvoir sur les grandes Gloires » (ch. 14). Ce fait est du plus haut intérêt, compte tenu aussi, ajouterons-nous, du fait que Doxokrator intervient dans une description qui fait en même temps état de la figure de Youel (il en va de même au ch. 5 de l'*Anonyme*).

Pour revenir à Èsèphèch, remarquons qu'en IV, 2, 59, 26 une invocation est adressée aussi bien à lui qu'à la couronne de sa gloire ; cette dernière semble être une entité hypostasiée. Quant aux liens

29. Sur cette entité, voir Böhlig-Wisse, *ed. cit.*, p. 27.

30. Böhlig-Wisse, *ed. cit.*, pp. 48-49.

31. *Ibid.*

d'Èsèphèch avec Youel, ils sont étroits : en effet, avec l'Enfant trois fois mâle, ils constituent une triade³².

Parmi les différents passages de l'*Évangile des Égyptiens* qui illustrent le paysage des anges et qui attestent la présence des Gloires, quelques lignes transmises par IV, 2 sont particulièrement éclairantes. On y trouve également traité le thème de la louange perpétuelle. Une atmosphère analogue à celle du *II Hénoch* se dégage de ce texte : « Et elle (sc. Pronoia établit les trônes des Gloires et des [myriades] d'anges sans nombre qui les entouraient, [Puissances] et Gloires [incorruptibles] qui [chantent] et rendent gloire, tous donnant prière avec une [seule voix], avec un seul accord, avec une voix qui ne se tait jamais [] au Père, la Mère et le Fils et aux Plérômes et toutes les entités » (IV, 2 59, 5-12). Notons enfin que des listes de cette sorte apparaissent, à plusieurs reprises, tout au long du traité : parfois, aux Gloires sont associés les Trésors (IV, 2 56), élément que nous retrouvons dans l'*Anonyme de Bruce*. Par ailleurs, si III, 2 mentionne, côte à côte, les Gloires et les Incorruptibles, IV, 2 fait, en revanche, d'incorruptibles une épithète des Gloires.

Résumons, dans un schéma, les différentes titulatures de Youel dans les trois écrits gnostiques :

Celle de toutes les Gloires	Celle des Gloires mâles et vierges	Vierge mâle Mâle et vierge	Mère des Gloires
<i>Allogène</i>	<i>Zostrien</i>	<i>Zostrien</i>	<i>Zostrien</i>
<i>Zostrien</i>		<i>Évangile des Égyptiens</i>	

Le traité de l'Allogène : Youel révèle Barbélo

Une partie conséquente des révélations communiquées à Allogène par Youel porte sur Barbélo. La p. 45, 16-22 de XI, 3 esquisse, d'entrée en matière, un bref portrait de l'Éon de Barbélo. Cette entité est marquée par trois traits essentiels : elle est révélation de la lumière et de la connaissance ; elle est [Gloir]e mâle et Vierge³³ ; elle est le premier des éons, issu d'un triple éon unique (XI, 3 45, 16-20). Ce portrait n'est pas une création originale mais reprend des clichés sur Barbélo, également utilisés dans d'autres textes gnostiques.

Des trois traits de Barbélo que nous venons de mentionner, le plus caractéristique est celui de [Gloir]e mâle et Vierge. On reconnaîtra dans la formule « mâle et vierge » une notion non seulement typique

32. Böhlig-Wisse, *ed. cit.*, p. 27.

33. Voir aussi XI, 3 59, 7 : « les Luminaires de la Vierge mâle Barbélo ».

de Barbélo au fil des textes gnostiques, mais aussi une titulature qui, dans *Zostrien* et l'*Évangile des Égyptiens*, est appliquée à Youel. Reste à expliquer le terme de 'gloire'. Partiellement obscurci par une lacune, il peut toutefois se justifier par un parallèle avec les *Trois stèles de Seth* où Barbélo est définie par sa virginité, par sa masculinité et enfin par sa gloire : « Grand est le premier Éon, Barbélo, Vierge mâle, Gloire première du Père invisible, que l'on nomme parfaite ».

La masculinité de Barbélo — sorte de sublimation de sa féminité — se précise ultérieurement dans l'*Allogène* : XI, 3 45, 36-38 mentionne en effet sa nature de trois fois mâle. Une vision du Trois fois mâle divin lui sera par ailleurs octroyée (XI, 3 46, 17-18).

La suite du traité nous apprend également que Barbélo est une *καλυπτός* (45, 29-31), et encore la première pensée (*ἔννοια*) du Trois fois puissant (XI, 3 48, 13 ; 53, 27-28 ; 64, 35). Les rapports de Barbélo avec les Individuels sont au cœur de l'enseignement transmis par Youel. Le mode d'existence de l'Éon de Barbélo — comme modèle (*τύπος*), comme forme (*εἶδος*) et comme image (*εἰκῶν*) — est aussi objet de révélation (XI, 3 51, 12-17).

En conclusion, dans l'*Allogène* Youel et Barbélo partagent la féminité (Youel est *celle* de toutes les Gloires) et vraisemblablement, à une seule reprise, le titre de Gloire. Quant au caractère de 'Vierge mâle' qui constitue le trait le plus marquant de Barbélo dans l'*Allogène*, s'il n'investit pas Youel dans le traité du codex XI, il est en revanche mis fortement en relief dans le traité de *Zostrien*, ainsi que nous allons le voir.

Le traité de Zostrien : Youel et Barbélo, un partage de titres

En ce qui concerne le traité de *Zostrien*, Youel n'a pas la fonction de révéler Barbélo, mais Youel partage avec Barbélo l'essentiel de ses titres : ceci tend à indiquer un certain partage de nature entre les deux entités.

La première titulature au sujet de Barbélo que nous rencontrons dans le traité est celle de « Vierge et invisible ». Elle est nommée de la sorte par Youel (VIII, 1 63, 6-7). Les Luminaires de Barbélo ajoutent une information supplémentaire à propos de l'entité qu'ils représentent : « Barbélo est ainsi appelée en vertu d'une pensée, la Vierge mâle parfaite à la triple race » (VIII, 1 83, 8-11). Les révélations des Luminaires sur Barbélo et sur son Éon font l'objet de plusieurs pages, malheureusement fort abîmées (jusqu'à la p. 108, 22). On y apprend que Barbélo est vierge (VIII, 1 87, 10) et qu'elle est mâle (VIII, 1 97, 1), étant connaissance du grand Esprit invisible (le contexte est dans une lacune).

La relation entre Youel et Barbélo ne s'effectue pas, en ce texte, par l'entremise de la notion de Gloire, mais plutôt par celle de Vierge mâle. Cette nature particulière caractérise aussi bien l'une que l'autre.

L'on observera également que l'Éon *Kaluptos* sert de terrain commun tant à Youel qu'à Barbélo. D'une part, c'est dans cet éon que Youel réside, d'autre part, c'est Barbélo qui est à l'origine de la venue à l'être de *Kaluptos*, par un acte de prière (VIII, 1 118, 9-119, 3)³⁴.

L'Évangile des Égyptiens : Youel à côté de Barbélo

Dans l'*Évangile des Égyptiens*, Youel perd sa fonction de révélatrice. Elle est représentée comme une entité figée dans le plérôme, à côté d'autres entités. Avec elles, Youel reçoit l'hommage d'une prière. Mis à part l'invocation de l'Enfant trois fois mâle qui appelle Youel à l'être (IV, 2 56, 18-20), une autre prière est élevée par Logos et Adamas, lesquels bénissent, dans une très longue séquence, le grand Esprit invisible incommensurable et vierge, la Vierge mâle Barbélo, l'Enfant trois fois mâle, la Vierge mâle Youel, l'Enfant Èsèphèch qui règne sur la Gloire et l'Enfant de l'Enfant (IV, 2 61, 23-62, 4)³⁵. Une autre séquence de prière, prononcée par le Logos et le Plérôme (IV, 2 65, 6-19)³⁶, atteste à nouveau la présence de Youel, toujours située entre l'Enfant trois fois mâle et Èsèphèch. Il en va de même pour la prière élevée par Seth (IV, 2 67, 2-9)³⁷ ainsi que pour une dernière supplique, dans laquelle Seth demande l'obtention de gardiens pour sa race (IV, 2 73, 7-16)³⁸. Entre Youel et Barbélo apparaît toujours, dans ces séquences, la figure de l'Enfant trois fois mâle.

Les titulatures que Youel et Barbélo partagent peuvent être ainsi mises en schéma :

Barbélo	Youel
Vierge mâle	Gloire
(<i>Évangile des Égyptiens</i>)	(<i>Allogène ; Zostrien</i>)
Gloire (mâle et vierge)	Vierge mâle
(<i>Allogène</i>)	(<i>Zostrien ; Évangile des Égyptiens</i>)

34. Voir les pages de commentaire sur l'Éon *Kaluptos* de J. Turner, *Zostrien, ed. cit.*, pp. 628-643.

35. Texte parallèle en III, 2 49, 23-50, 5.

36. Texte parallèle en III, 2 53, 12-54, 26.

37. Texte parallèle en III, 2 55, 16-22.

38. Texte parallèle en III, 2 61, 25-62, 7.

Youel et Barbélo : une certaine fluidité

On peut d'ores et déjà noter que dans les trois traités de Nag Hammadi, Youel soit annonce Barbélo (c'est le cas de l'*Allogène*), soit partage avec Barbélo quelques attributs communs (*Zostrien*), soit est invoquée avec les mêmes attributs que cette dernière, dans la liturgie céleste (*Évangile des Égyptiens*).

Il y a toutefois lieu de noter une différence entre les deux personnages : Youel a un degré d'activité plus marqué que Barbélo ; elle paraît être une sorte de double de Barbélo, envisagé comme sa projection hors du plérôme. C'est cette nouvelle dimension, davantage dynamique, qui rend possible le contact de Youel, entité céleste, avec l'initié, personnage encore lié à la terre et à la corporalité — c'est le cas aussi bien de *Zostrien* que d'*Allogène* — ainsi que la prise en charge de son instruction. Ceci n'implique nullement une infériorité de Youel par rapport à Barbélo.

La ressemblance entre les personnages de Youel et Barbélo conduit à une certaine fluidité qui en fait des entités parfois interchangeables. Quelques exemples nous permettent de le soutenir. Youel prononce dans l'*Allogène* (XI, 3 54, 6-14) une invocation, contenant une série de noms d'anges, qui a la même structure d'une autre invocation, prononcée par Barbélo dans *Zostrien* (VIII, 1 86, 11-20)³⁹. De même, la suite de l'invocation faite par Youel dans XI, 3 54, 16-25 se retrouve, prononcée par Barbélo, dans VIII, 1 88, 9-17⁴⁰. Les auteurs de ces deux textes, dont les liens ne sont plus à démontrer, ont vraisemblablement utilisé une seule pièce liturgique, ayant une existence autonome, et l'ont insérée dans leurs traités, l'attribuant, une fois, à Youel et, une autre fois, à Barbélo. Ils devaient donc ressentir ces deux entités comme fort proches pour que s'opère un tel glissement.

39. XI, 3 54, 6-14 : «Mais [toi] tu es [grand, Deiphane]us, Solmis, [tu es grand selon la vitalité [qui est tienne] et la première acti[vité] dont est issue la Divinité, tu es grand Armédon, tu es parfait Épiphaneus». VIII, 1 86, 11-21 : «Que tu es grand Aphr[edon] ! comme tu es parfait, Neph[]!, en disant de son existence : que tu es grand Deiphaneus — elle est son activité, elle est vitalité et divinité — que tu es grand Armédon, Épiphaneus est le tout glorieux».

40. XI, 3 54, 16-25 : «(Tu es) Autoêr, Beritheus, Erigenaôr, Oriménios, Aramen, Alphlegès, Éléliopheus, Lalameus, Ietheus, Noetheus. Tu es grand, celui qui [te] connaît, connaît le tout. Tu es Un, tu es Un, bon Aphredon. Tu es l'Éon des Éons, celui qui est toujours». VIII, 1 88, 9-17 : «[] Erbe[rithéus, Erigénaôr], Or[iméni]os, Ar[amen], Alphl[égué]s, Élili[ou]pheu], Lalameus, Noetheus, ton Nom est grand et puissant ! Celui qui [te connaît] connaît le Tout. [Tu es] Un, tu es Un, Étoile Aphredon, c'est toi l'Éon des Éons du grand parfait».

Un autre exemple nous est fourni par l'*Évangile des Égyptiens*. À un endroit de la première section du texte, dans laquelle Youel n'est pas encore apparue sur scène⁴¹, l'entité à côté du grand Esprit invisible est appelée non pas Barbélo — comme cela advient habituellement tout au long du traité (6 fois sur 7) mais Youel : «Alors l'Enfant [trois fois mâle] du grand [Christ] (...) bénit le [grand] invisible [Esprit et la] Vierge [mâle Yoel], le Silence du silence silencieux, [la] Grandeur qui [] ineffable» (III, 2 44, 22-28 = IV, 2 55, 11-22). Les éditeurs du traité ont estimé que «since the male virgin Youel (ici orthographiée comme Yoel⁴²) does not appear on the scene until IV, 2 56, 21, Youel was most likely mistakenly written for Barbelo» (Bohlig-Wisse, *ed. cit.*, p. 40). Ils ajoutent par ailleurs que «considering their characteristics, an interchange of Barbelo and Youel can easily be understood. Thus as Valentinianism has two Sophia figures, so *GEgypt* has two virgins, the second of which has not been relegated to an inferior status, however» (*ibid.*, p. 47). Nous partageons entièrement cette opinion, et nous verrons, au cours de cet article, comment une recherche sur la signification des noms de Youel et de Barbélo peut ajouter foi à cette hypothèse.

Remarquons aussi que le glissement entre Youel et Barbélo a pu s'opérer au niveau de l'auteur du texte comme au niveau du traducteur ou du scribe. Il a pu aussi s'opérer lors d'une lecture orale — ces textes ou du moins les sections d'invocations qu'ils contiennent étaient probablement prononcées par les membres du groupe gnostique qui les tenaient en honneur — et a pu ensuite être repris dans les manuscrits qui nous sont parvenus.

Youel, Barbélo et la Vierge de la lumière

La fluidité que nous avons constatée entre Youel et Barbélo n'est d'ailleurs pas limitée aux textes de Nag Hammadi, mais apparaît également dans d'autres sources gnostiques et manichéennes, conservées par les hérésiologues.

Épiphane de Salamine transmet dans le *Panarion* XXV, 2-4⁴³ un mythe érotique qu'il attribue aux gnostiques nicolaïtes. Selon ceux-ci,

41. Youel n'apparaîtra qu'au moment de l'invocation de l'Enfant trois fois mâle en IV, 2 56 11-20.

42. La variante Yoel se trouve également en *Zostrien* : VIII, 1 57, 15 et 62, 12.

43. Ed. K. Holl, *Epiphanius. Ancoratus und Panarion, haer. 1-33* I, Leipzig, 1915 : (Barbélo constatant l'arrogance de son fils Ialdabaoth, pleure et se lamente) «Et elle se montre tout le temps aux archontes sous des formes de grande beauté et, quand ils parviennent au sommet du plaisir et laissent échapper leur semence, elle s'en empare pour recouvrer sa puissance».

Barbélo, par ses charmes de séduction, provoque l'intense désir des archontes qui éjaculent leur semence. Dans l'interprétation gnostique, il s'agit d'une ruse envisagée par Barbélo de façon à soustraire aux archontes les parcelles de lumière qu'ils avaient auparavant englouties.

Ce mythe réapparaît, avec quelques variantes, dans l'exposé de Turbon, conservé au ch. IX de l'ouvrage anti-manichéen des *Acta Archelai*⁴⁴. Lors d'un résumé des principaux points du mythe édifié par Mani, Turbon relate l'enseignement du Maître sur l'origine de la pluie. Celle-ci n'est autre que la transpiration du grand archonte, pris d'un désir incontrôlé pour la Vierge de lumière qui lui est apparue sous des formes très séduisantes⁴⁵. La semence éparpillée par les archontes dans le mythe gnostique se transforme plus pudiquement dans ce texte en transpiration. Quant à la Barbélo nicolaïte, elle est désormais remplacée par une des figures-clé du manichéisme, la *Virgo lucis*.

Le même mythe est attesté dans un extrait de la doctrine priscillianiste rapporté par le *Commonitorium* d'Orose, § II⁴⁶. L'on sait que certaines spéculations de Priscillien reprennent, à quelques endroits, des mythologèmes manichéens. On raconte que, quand le dieu de la matière veut donner aux hommes la pluie, il montre au Prince de l'humide une Vierge de lumière ; que celui-ci, ému par sa beauté et voulant s'emparer de la Vierge, transpire provoquant ainsi la pluie.

44. *Hégémonius, Acta Archelai*, ed. Ch. Beeson, Leipzig, 1906.

45. *Acta Archelai* IX p. 13, 27 - 14, 24 : « Une vierge ravissante et parée de tous ses charmes, exquise au plus haut point, étant apparue, se manifeste aux archontes mâles sous l'apparence d'une belle femme ; elle se montre en revanche aux archontes femelles sous les traits d'un jeune homme beau et désirable. Les archontes, alors, l'ayant vue si bien parée, épris d'amour pour elle, se précipitent dans la passion. Ne pouvant la saisir, ils s'excitent violemment, exaltés par les feux de l'amour et se laissent emporter par l'ardeur de la passion. Lorsque subitement la Vierge disparaît de la vue des archontes qui la pourchassent, alors le Grand Archonte émet de lui-même des nuées pour enténébrer, dans sa colère, le monde entier. Et quand il atteint le sommet de son tourment, tout comme un homme transpire après l'effort, de la même façon cet archonte transpire de son propre tourment. Sa transpiration est la pluie » (traduction M. Scopello).

46. Cf. *Pauli Orosi Commonitorium* II, ed. G. Schepps, *Priscilliani quae supersunt*, Wien, 1889, p. 154, 12-18 : *In quo etiam libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt, volens intellegi arte, non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quandam lucem, quam deus volens dare pluuiam hominibus principi humidorum ostendat, qui, dum eam adprehendere cupit, commotus consudet et pluuiam faciat et destitutus ab eo mugitu suo tonitrua concitet*. Par ailleurs, dans le *Liber Apologeticus, Tractatus* I, 35 (G. Schepps, *ed. cit.*, p. 29, 14), il y a une liste d'entités où sont présentes Yo(u)el et Barbélo : *neque Armaziel neque Mariame neque Ioel neque Balsamus neque Barbilon deus est* (. . .).

Pourquoi avons-nous évoqué ces deux derniers récits où une Vierge de lumière, aux traits séducteurs, est mise en scène? Quel est son rapport avec l'objet de notre enquête sur Youel? La réponse nous est fournie par une tradition, attribuée aux manichéens, relatée par Théodoret de Cyr dans son *Compendium sur les fables hérétiques*⁴⁷. Les manichéens, dit-il, soutiennent que l'homme a été façonné par le dieu de la matière, Saklas. Adam fut ainsi fait selon une forme animale, quant à Ève, créée par l'œuvre conjointe de Nembrod et Saklas, elle était inanimée et immobile. Mais une Vierge mâle, qu'ils appellent Vierge de lumière, intervient et donne à Ève aussi bien la lumière que la vie. Cette Vierge mâle se nomme Ioel.

Histoire de Youel

En revenant aux traités de Nag Hammadi que nous avons considérés en ouverture, il est nécessaire de se poser la question suivante : pourquoi les auteurs de l'*Allogène*, de *Zostrien* et de l'*Évangile des Égyptiens* ont-ils associé, de différentes manières, une entité angélique quelque peu mystérieuse, Youel, avec l'un des personnages les plus en vue de la mythologie gnostique, Barbélo? Pour essayer de donner une réponse à cette question, il faut d'abord retracer l'histoire de Youel.

Le nom Youel attesté dans les *gnostica* ne peut ne pas rappeler celui de Yaoel, que l'on retrouve dans un écrit ésotérique juif influencé par les spéculations mystiques de la Merkabah : l'*Apocalypse d'Abraham*⁴⁸. Ce traité, conservé en vieux slave, porte, dans sa deuxième partie⁴⁹, une attention toute particulière aux cheminements extatiques du Patriarche. On y raconte, en effet, le voyage au ciel d'Abraham,

47. *Haereticarum fabularum compendium* I, 26 (PG 83, 380) : καὶ τὸν μὲν Ἄδὰμ θηριόμορφον κτισθῆναι τὴν δὲ Εὐὰν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον τὴν δὲ ἄρβενκὴν παρθένον, ἦν τοῦ φωτὸς ὀνομάζουσι θυγατέρα, καὶ Ἰωὴλ προσαγορεύουσιν, μεταδοῦναι φασὶ τῇ Εὐᾶ, καὶ ζωῆς καὶ φωτὸς.

48. Le ton mystique de l'œuvre a été d'abord souligné par G.H. Box, *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah*. Translation of Early Documents, London, 1918 (Introduction, traduction, notes de commentaire). Nous utilisons la traduction de B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, op. cit., pp. 1697-1730 (texte traduit, présenté et annoté). Le texte slave, ainsi que le remarquent les éditeurs, se fonde sur une version grecque, traduite à partir d'un texte hébreu. Le milieu de composition est la Palestine, après 70 de notre ère. Cf. aussi *The Apocalypse of Abraham*, translated by R. Rubinkiewicz, revised and noted by H.G. Lunt, in *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. I, ed. J.H. Charlesworth, New York, 1983, pp. 687-705.

49. L'*Apocalypse d'Abraham* s'articule en deux sections distinctes : la première concerne la vocation d'Abraham et la destruction des idoles fabriquées par son père, Térah (I-VIII) ; la deuxième relate le sacrifice et la vision du Patriarche.

guidé par un ange qui répond au nom de Yaoel⁵⁰. Le but du voyage est la contemplation du char et du trône divins, à laquelle Abraham parvient à la suite d'une périlleuse ascension.

Le Seigneur ayant donné l'ordre à Abraham d'offrir un sacrifice, ce dernier, en entendant Sa voix, tombe dans une frayeur extatique (*ApocAbr.* X, 2-3). C'est sur ces entrefaites que se manifeste Yaoel, envoyé par le Seigneur pour réconforter le Patriarche. Or l'ange que Dieu envoie à Abraham n'est pas un ange quelconque : c'est l'ange du Nom, c'est le Nom même de Dieu. Le chapitre X, 4 de l'*Apocalypse d'Abraham* s'exprime de façon explicite à ce sujet : « Comme j'étais encore face contre terre, j'entendis la voix du Saint qui disait : 'Va, Yaoel, *toi qui porte Mon nom*, par le moyen de *Mon nom ineffable* relève cet homme et fortifie-le en chassant son effroi! ». En *ApocAbr.* X, 8, l'ange lui-même se présente ainsi : « Moi, je suis Yaoel, *ainsi nommé* par Celui qui fait se mouvoir ce qui est avec moi sur le septième espace dans le firmament. Je suis une puissance *grâce au nom ineffable qui est en moi* ».

En effet, Yaoel est un nom tétragrammatique, forgé à partir de deux lettres tirées du Tétragramme auxquelles s'ajoutent deux lettres du nom Élohim (ou bien du mot El qui en constitue l'abréviation). De Yaoel, ange d'ineffable beauté, cette *Apocalypse* présente également une description où on le voit doté d'attributs royaux : la pourpre et le sceptre (*ibid.* XI)⁵¹. Yaoel va désormais être le compagnon d'Abraham — sa seule vue est pour lui nourriture, ses paroles lui sont boisson. Pendant quarante jours et quarante nuits ils vont, et l'ange instruit Abraham sur le sacrifice que Dieu lui a ordonné d'accomplir. Guide, instructeur, mais aussi conseiller : Yaoel indique à Abraham le comportement à tenir pour échapper à l'ange de l'impiété, Azazel (*ibid.* XIII-XIV). Ensuite est contée l'ascension au ciel qu'Abraham et Yaoel entreprennent sur les ailes d'une colombe et d'une tourterelle : « Nous nous élevâmes, comme si nous étions soutenus par de nombreux vents, sur le ciel fixé sur les étendues. Je vis dans l'air (...) une puissante lumière qu'on ne saurait décrire » (*ibid.* XV, 4). Face à cette vision insoutenable — « je ne peux plus voir car

50. Le nom de Yaoel, comme nom de Dieu et non comme nom d'ange, se trouve dans la *Vie d'Adam et Eve* (texte grec = *Apocalypse de Moïse* XXIX, 4 et XXXIII, 5), in *The Old Testament Pseudepigrapha*, op. cit., vol. II, pp. 249-295 (M.P. Johnson).

51. « Son corps avait l'aspect du saphir, et son visage était comme de la crysolithe ; les cheveux de sa tête étaient comme de la neige et le turban sur sa tête avait l'aspect d'un arc-en-ciel. Ses vêtements étaient de pourpre et il tenait un sceptre d'or dans la main droite » (*ApocAbr.* XI, 2-3). Les éditeurs ont noté la ressemblance de cette description avec celle de l'ancien des jours en Dn 7, 9.

je suis affaibli et mon esprit me quitte » — Yaoel rassure Abraham — « reste avec moi, n'aie crainte » — et il explique : « celui que tu verras venir droit sur nous dans une grande voix de sainteté, c'est l'Éternel qui t'a aimé » (*ibid.* XVI, 3). Entourés par un feu d'où se dégage une voix, l'ange s'encline, et adore. Abraham n'a désormais plus de repères, pris d'extase : « je voulus me jeter face contre terre, mais le lieu élevé sur lequel nous nous trouvions était tantôt en haut, tantôt en bas »⁵². Et Yaoel parle ainsi : « 'Incline-toi seulement, Abraham, et dis l'hymne que je t'ai appris'. Car il n'y avait pas de sol où tomber. Je m'inclinai seulement et je dis l'hymne qu'il m'avait appris. Il dit : 'Récite sans t'arrêter' » (*ibid.* XVII, 4-7). À l'unisson Abraham et Yaoel chantent un hymne, qui est invocation des noms et des attributs de l'Éternel et dont l'on retiendra ici ces lignes essentielles (*ibid.* XVII, 11) :

Eli, Éternel, Puissant, Saint, Sabaoth, Très Glorieux, El, El, El, El, Yaoel.

Cette invocation d'aspect tétragrammatique — le mot El est répété quatre fois — est complétée par la mention du nom de Yaoel, nom de l'ange et nom divin à la fois. C'est probablement dans ce deuxième sens qu'il est perçu ici⁵³.

Ensuite, c'est la vision de la Merkabah qui s'ouvre au mystère et à son guide (*ibid.* XVIII).

Yaoel, porteur du Nom (*ApocAbr.* X, et XII, 11), est donc une façon de dire le Tétragramme. Un passage biblique a servi de point de départ pour l'élaboration de ce thème — il s'agit d'Ex 23, 20-21 : « Voici que moi j'envoie un ange devant toi pour te garder en chemin et faire entrer dans le lieu que j'ai préparé. Prends garde à lui et écoute sa voix (...) *puisque Mon nom est en lui* »⁵⁴. L'ange marqué par le sceau du Nom porte ainsi également en lui des aspects de l'être divin, rendu présent par ses noms. La mise en garde faite à l'initié signifie que cet ange, est, de par son nom, porteur de la puissance divine⁵⁵.

52. La perte des repères du haut et du bas rend bien l'état d'extase de l'initié.

53. Ceci a été mis en évidence par Sayar-Philonenko, *Écrits intertestamentaires*, p. 1714.

54. Ce passage est ainsi traduit dans la LXX : « Et voici que moi j'envoie *mon* ange devant ta face afin qu'il te garde en chemin, pour qu'il te fasse entrer dans le *pays* que je t'ai préparé. Sois attentif et écoute-le (...) car il ne reculera pas devant toi ; en effet mon nom est sur lui ».

55. Sur le nom en tant qu'essence de l'être dans le judaïsme, il y a de nombreuses études. Nous renvoyons à H.B. Huffmon, « Name », in *Dictionary of Deities and Demons*

À l'ange Yaoel ont été associées des spéculations concernant Métatron, le premier des anges, guide céleste de l'initié, connaisseur et révélateur des mystères. Ce rôle⁵⁶ lui est attribué par plusieurs traités appartenant à la mouvance ésotérique du judaïsme et parmi ceux-ci, et avec une grande richesse de détails, par le *Sefer Hekhalot* (*Livre des Palais*), ou *Livre hébreu d'Hénoch* ou *III Hénoch*⁵⁷. Ce grand traité de mystique se présente comme une composition de Rabbi Ismaël, figure de proue sous l'occupation romaine, avant la guerre de Bar Kohba. L'attribution à ce personnage d'autorité n'a toutefois pas de valeur historique. Le *III Hénoch* est sûrement plus tardif et date vraisemblablement du V^e ou du VI^e siècles⁵⁸. Ce texte porte néanmoins la trace de spéculations bien plus anciennes. Ainsi que le dit Ch. Mopsik, ce traité est « au carrefour entre l'ancienne littérature apocalyptique et la littérature plus récente de la mystique de la Merkabah. [Le *Livre d'Hénoch*] assure une sorte de continuité, en tout cas un relais, entre la façon de penser des mystiques juifs de l'Antiquité tardive, qui vivaient avant la destruction du Temple et la chute de Jérusalem en 70, et la mystique juive du Haut Moyen Âge, la littérature des Palais ». Par ailleurs « les traditions mystiques et angélogiques qu'il atteste ont exercé une influence si puissante dans la pensée médiévale et post-médiévale [...] qu'elles ont fait de cet ouvrage une des clefs de la mystique et de l'ésotérisme juif et, en particulier, de la cabale »⁵⁹.

Dans *III Hénoch*, Rabbi Ismaël raconte son itinéraire céleste, de palais en palais. À la lisière du septième palais, le Seigneur lui envoie Métatron (ch. 1-3) qui lui accordera des paroles secrètes et lui donnera la clef des visions qui se présenteront à ses yeux. Métatron est Hénoch, transfiguré, métamorphosé en archange ; son ascension est pareillement relatée (ch. 3-16). Les révélations d'Hénoch-Métatron portent sur la structure du panthéon céleste (ch. 17-40), puis sur la cosmologie et l'éschatologie (ch. 41-48). Des sections d'angélogologie

in the Bible, op. cit., pp. 610-612, qui donne quelques références bibliographiques récentes.

56. La figure de Métatron est aussi attestée dans les sources rabbiniques : principales références en Ch. Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch*, pp. 42-43.

57. Nous citons le *III Hénoch* dans la traduction de Ch. Mopsik. À consulter également H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, New York, 1973 ; P. Alexander, *3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch*, in *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature and Testaments, op. cit.*, vol. I, pp. 223-315.

58. Sur les différentes hypothèses de la datation de *III Hénoch*, voir Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 17-18.

59. Ch. Mopsik, *op. cit.*, p. 9 de l'Introduction.

sont intégrées dans l'ouvrage. Une annexe est constituée par les ch. 15B, 22BC et 48 CD. Ce dernier chapitre est particulièrement intéressant pour le thème de Yaoel.

Le personnage central de *III Hénoch* est Métatron⁶⁰, Prince de la Face, Grand Prince de la Gloire, aux soixante-dix noms qui tous reflètent le Nom par excellence : « Rabbi Ismaël dit : À ce moment, j'ai interrogé l'ange Métatron, le Prince de la Face. Je lui dis : quel est ton nom ? Il me répondit : J'ai soixante-dix noms, correspondant aux soixante-dix langues qui sont au monde, et tous sont fondés sur le nom du Roi des rois de rois, cependant mon Roi m'appelle Jouvenceau » (*III Hénoch* 3, 1-5)⁶¹.

Ces noms sont des variations sur le Tétragramme, obtenues par des procédés basés sur la valeur numérique des lettres de l'alphabet hébraïque. Ils sont énumérés en *III Hénoch* 48D : « Métatron a soixante-dix noms que le Saint béni-soit-il a pris de son nom et qu'il a placé dans Métatron qui est Hénoch fils de Yered ». Or le premier de ces noms est « Yaoel Yah Yaoel ». Ce deuxième passage fait un pas de plus par rapport au premier : en effet — selon Ch. Mopsik — « d'après 48C, 9 (et 48D, 5), les soixante-dix noms de Métatron sont identiques aux soixante-dix noms divins que Dieu lui a donnés, transférant ainsi sur lui une partie de sa propre puissance ». Pour étayer son opinion, cet auteur renvoie à *Sanhedrin* 38b (TB) : « Métatron (...) possède un nom qui est comme celui de son Maître parce qu'il est écrit : car mon nom est en lui (Ex 23, 21) » et indique également l'opinion de Ph. Alexander selon lequel « Métatron n'est pas seulement le nom d'un ange, mais aussi un nom ésotérique de Dieu »⁶².

60. Voir Ch. Mopsik, *op. cit.*, Introduction, pp. 28-43 (Métatron et l'Ange du Seigneur). L'étymologie de Métatron a fait couler beaucoup d'encre. L'une des plus courantes — et des moins fondées — est celle 'd'assistant du trône' (*metatronos*). Ch. Mopsik (*op. cit.*, p. 48) propose « celui qui est transféré » (en relation avec Hénoch), à partir de *mtl*, transposant le grec *metetele*. Voir aussi G. Stroumsa, faisant dériver Métatron du latin *metator*, le mesureur (« Metatron et le Christ » in *Savoir et salut*, Paris, 1992, pp. 65-84 et particulièrement p. 83 ; cf. « Polymorphie divine et transformations d'un mythologème, l'Apocryphon de Jean et ses sources », *ibid.*, pp. 43-63). Le problème de l'étymologie de Métatron est abordé par G.G. Scholem, *La kabbale, une introduction, origines, thèmes et biographies*. Préface de J. Dan, G. Scholem, *entre mystique et érudition*, Paris, 1998, pp. 571-572.

61. Sur ces lignes, nous renvoyons au commentaire de Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 177-179. Cet auteur indique, à propos des soixante-dix noms renvoyant aux soixante-dix nations, qu'il y a peut-être ici la trace d'une spéculation d'allure mystique sur l'origine des langues, chacune étant dérivée d'un nom divin (*ibid.*, p. 178).

62. Toujours selon Ch. Mopsik, cette opinion de Ph. Alexander trouve confirmation dans certains textes cabalistiques où le nom de Métatron désigne la Chekhina (*op. cit.*,

En ce qui concerne le premier nom de Métatron, Yaoel, il faut rappeler le point de vue de G. Scholem⁶³, selon lequel Yaoel est l'équivalent de Métatron dans un stade antérieur des spéculations sur le premier des anges. C'est la référence à Yaoel qui permet en effet d'expliquer la donnée du Talmud disant que Métatron possède un nom qui est comme celui de son Maître (*Sanhédrin* 38b)⁶⁴. Ce même auteur indique que le nom de Métatron aurait été forgé pour remplacer le nom de Yaoel comme *vox mystica* et qu'il aurait pris progressivement sa place⁶⁵. Par ailleurs G. Scholem souligne que le titre de Petit YHVH que porte Métatron dans *III Hénoch* 12, 4 et dans la littérature des Hékaloth⁶⁶ ne s'éclaire que par référence à Yaoel. Ce dernier fait n'est pas sans intérêt pour l'écho que le titre de Petit Yao eut en milieu gnostique, ainsi que l'atteste, par exemple, la *Pistis Sophia*⁶⁷.

Revenons brièvement sur la fonction de guide céleste de Métatron à l'égard de Rabbi Ismaël (*III Hénoch* 1, 12-16) : elle recoupe de près celle qu'avait Yaoel à l'égard d'Abraham dans l'*Apocalypse* homonyme (X, 1-6). L'un comme l'autre consolent l'initié de son effroi devant le *mysterium*, le relèvent et le remettent sur pied. On se souviendra que l'ange Youel, dans l'*Allogène*, en fait de même, rassurant l'initié et, par son toucher, portant remède à la terreur provoquée par l'extase. Par rapport à l'*Apocalypse d'Abraham*, l'*Allogène* présente non seulement une concordance de thèmes mais aussi une réécriture quasi textuelle de l'épisode en question. La fonction de révélateur et de guide de Yaoel (et de Yaoel-Métatron) est d'ailleurs également présente dans le traité de *Zostrien*.

p. 179). Sur le problème plus large de la frontière entre noms de Dieu et noms des anges, voir la discussion de Ch. Mopsik, *op. cit.*, p. 13 et K. Grözinger, "The Names of God and the Celestial Powers : their function and meaning in the Hekhaloth Literature", in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, VI (1987), pp. 53-70. Cf. également G.G. Scholem, *La kabbale, op. cit.*, p. 67.

63. G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah and Talmudic Tradition*, New York, 1960, p. 41.

64. Ce passage de *Sanhédrin* 38b (TB) est également commenté par Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 31-32. Cf. aussi *Hagiga* 15a.

65. Sur ce point, G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1968, p. 83.

66. *III Hénoch* 12, 5 : «Et il m'appela le Petit YHVH en présence de tous ses serviteurs célestes, comme il est écrit : car mon nom est en lui». Cf. aussi *III Hénoch* 48C 13 : «Je l'appelai de mon nom 'YHVH le petit». Sur ce point et pour d'autres références, H. Odeberg, *op. cit.*, p. 117a et pp. 188-192 ; Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 226-230.

67. Par ex., *Pistis Sophia* ch. 7.

La fluidité que l'on constate dans les *judaïca* ésotériques entre Yaoel et Métatron garde vraisemblablement aussi une trace dans le traité de *Zostrien*, où un ange nommé Authronios partage avec Youel la fonction de révélateur et de guide. Le titulature d'Authronios, en ce traité, est celle de «Maître de la hauteur» (*Zost VIII*, 1 8, 7-8 et 9, 1)⁶⁸. Autant le nom que le titre de cet ange gnostique rappellent — nous semble-t-il — la figure de Métatron.

Il nous paraît pouvoir affirmer qu'une certaine littérature gnostique, très probablement issue de cercles ésotériques à la frontière du judaïsme, témoigne non seulement d'une attention soutenue pour les anges, mais garde aussi la trace d'anciennes théories juives sur Métatron, théories encore liées à l'ange Yaoel.

L'ange Yaoel — dont le nom hébraïque, à cause de l'absence de vocalisation, est devenu, dans la transcription grecque et copte, Youel — conserve, dans l'*Allogène* et dans *Zostrien*, les deux traits principaux qui le caractérisaient dans les *judaïca* : conduire l'initié dans ses cheminements célestes et lui communiquer les secrets divins. Quant à l'*Évangile des Égyptiens*, il nous fournit le troisième trait, et de loin le plus important, que la littérature juive mystique attribuait à Yaoel : Youel est dit être «l'ange qui préside au Nom» (III, 2 65, 23-26)⁶⁹.

Autour des noms de Youel et de Barbélo

Les gnostiques ne se sont donc pas limités à adopter le personnage de Yaoel mais ils l'ont apparenté, par un jeu d'attributs, à une entité qui leur était propre, Barbélo. Les raisons de ce lien sont peut-être à chercher dans le nom même de Barbélo. L'une des étymologies de ce nom est celle qui le fait dériver de l'hébreu *arbá èlo*, Dieu en quatre, ἐν τετραῶδι θεός⁷⁰. Rappelons-nous que Yaoel portait l'empreinte du Tétragramme. Par ailleurs, Barbélo est l'entité issue directement du Père, sa compagne⁷¹. Rappelons-nous également du rôle privilégié

68. En copte ΠΙΝΟΘ ΕΤΑΜΑΖΤΕ ΗΠΙΧΙΕ ΑΥΘΡΟΥΝΙΟΣ.

69. La relation entre ce passage de l'*EvEgypt* et l'*ApocAbr.* X avait déjà été notée par J. Doresse, «Le livre sacré du grand Esprit invisible ou l'Évangile des Égyptiens : Texte copte édité, traduit et commenté d'après le Codex I de Nag Hammadi/Khenoboskion», in *Journal Asiatique* 254 (1966), pp. 317-435, note 139, p. 350.

70. Cf. W.W. Harvey, *Libros quinque adversus Haereses*, I, repr. 1965, p. 221, note 2. Voir aussi H. Leisegang, *Die Gnosis*, traduction française, *La Gnose*, Paris, 1971, p. 131 et Böhlig-Wisse, *ed. cit.*, p. 41 sur ce point. Une autre étymologie fait dériver le nom Barbélo de Bar Baal, fils du Seigneur : voir Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, II, 1739, p. 327.

71. Par exemple, Irénée, *Adversus haereses* I, 27, 1.

de Yaoel-Métatron à côté de Dieu. Les gnostiques auraient donc emprunté au judaïsme le premier des anges, Yaoel, qui — par son nom tétragrammatique et par sa proximité à Dieu — se prêtait bien à être identifié à Barbélo, la Tétrade, première manifestation du Père.

Cette interprétation de Barbélo comme Tétrade témoigne de l'intérêt de certains maîtres gnostiques pour les spéculations néopythagoriciennes sur la τετρακτύς, ainsi que le témoigne Irénée de Lyon : *una autem cum eo emissam Veritatem et hanc esse primam et primogenitam Pythagoricam quaternationem quam radicem omnium dicunt* (*AdvHaer.* I, 1, 1). Les théories sur la tétrade des néopythagoriciens avaient probablement une certaine parenté, comme l'avait déjà envisagé Gale⁷², avec des spéculations juives sur le Tétragramme : la τετρακτύς des philosophes ne serait autre que l'ὄνομα τετραγραμμιάτων du judaïsme⁷³.

Emprunts et modifications

1) Youel, vierge mâle

Tout emprunt est aussi modification. Bien que Youel garde dans les écrits gnostiques certains des traits anciens de Yaoel, elle en acquiert aussi de nouveaux. De fait, la condition de femme (mise en évidence par l'article féminin qui la caractérise sans exception dans les *gnostica*) et de vierge mâle de Youel à Nag Hammadi, ne trouve pas de correspondant dans les textes juifs qui ont trait à Yaoel. Souvenons-nous de la description de Yaoel fournie par l'*ApocAbr.* XI : un Yaoel résolument masculin, portant les symboles de la royauté. Cet ange acquiert dans les textes de la gnose, probablement à cause de sa proximité avec Barbélo, le statut typique de l'entité féminine à côté du Père, se revêtant des attributs de la féminité et de l'androgynie. Ces deux caractères ne sont pas antagonistes mais plutôt complémentaires, selon la pensée gnostique. Songeons, par exemple, aux lignes d'ouverture du traité de l'*Exégèse de l'âme* : « Les sages qui vécurent avant nous donnèrent à l'âme (ὄνομασία) un nom féminin. En réalité, même dans sa propre nature, elle est femme. Elle possède également une matrice. Tant qu'elle était seule auprès du Père, elle était vierge et d'apparence androgyne » (NH II, 6 127, 19-

72. T. Gale, *The Court of the Gentiles*, Oxford, 1670, II, p. 173. Déjà J. Reuchlin voyait un rapport entre Tétrade et Tétragramme : *De Arte cabalistica*, ed. F. Secret, Paris, 1973, pp. 129-130.

73. Un autre nom formé d'une façon analogue à celui de Barbélo est celui d'Arbathiao, la 'tétrade de Yao', sur l'interprétation duquel s'était interrogé G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, Paris, 1966, p. 42, note 51 (« ce nom magique n'est autre chose qu'une transposition dans l'esprit du syncrétisme du Tétragramme », et E. Peterson, *Heis Theos*, Göttingen, 1926, pp. 306-307).

24)⁷⁴. Le nom, porteur d'essence, établissant la nature intime de la personne, est ici féminin. Cette féminité, qui — selon l'auteur de ce texte — fusionne, aux origines, avec les caractères de la virginité et de l'androgynie, peut être, dans d'autres textes gnostiques, remplacée par la masculinité : c'est ainsi que dans l'*Évangile des Égyptiens* et dans *Zostrien* nous trouvons Youel décrite comme une vierge mâle.

2) *Youel, la Gloire*

Un autre trait nouveau que revêt la figure de Youel, dans les textes gnostiques, est son association avec les Gloires. La titulature « celle de toutes les Gloires » qu'elle porte en *Allogène* et *Zostrien* doit être interprétée dans le sens qu'elle est préposée aux Gloires, qu'elle est à la tête de cette catégorie angélique. Il faut néanmoins se demander où s'est opérée la jonction entre cet ange et les Gloires. A-t-elle été effectuée par les gnostiques, à travers une relecture de traditions de l'angélologie juive, ou trouve-t-on déjà son ébauche dans les *judæica*? Selon notre opinion, des traditions anciennes transmises par un texte composé à une époque plus tardive — entendons le *III Hénoch* — ont pu jouer un rôle dans l'association entre Yaoel/Youel et la Gloire/les Gloires. La date de composition de cet écrit est, bien entendu, postérieure à celle des traités de Nag Hammadi, mais les matériaux qu'il véhicule remontent au courant de la Merkabah, lequel a précédé la période de rédaction des documents gnostiques dont nous nous occupons. Le *III Hénoch* mentionne, à plusieurs reprises, les anges de Gloire⁷⁵. Plus précisément, 48C 4-7 relate que Métatron, placé par Dieu comme Prince sur tous les Princes, a été fait par Lui l'officiant du Trône de Sa Gloire. Rappelons-nous que le premier des noms de Métatron était celui de Yaoel. Les auteurs de *Zostrien* et de l'*Allogène* ont vraisemblablement connu non seulement une tradition autour de Métatron-Yaoel — comme nous l'avons déjà dit plus haut — mais aussi autour de Métatron-Yaoel-Gloire, qu'ils ont réélaborée dans leurs ouvrages.

Youel dans la Kabbale : un jeu de miroirs ?

Le statut de Youel que les gnostiques avaient modelé sur celui de Barbélo, jusqu'à le faire coïncider en grande partie avec lui, renvoie au concept plus large de l'entité féminine, hypostase de Dieu, qui a tant sollicité l'attention des penseurs de la gnose. Que celle-ci

74. Voir M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme : Introduction, traduction, commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985, p. 120.

75. *III Hénoch* 22B 8 ; 39, 3 ; 40, 1 ; 46, 3 ; 48, 2 ; 48B 1-2 ; 48D 6.

se nomme Sophia ou Barbélo, leurs traits caractéristiques sont les mêmes.

Les spéculations sur l'hypostase féminine à côté de Dieu ne sont pas une exclusivité des gnostiques de la fin de l'Antiquité. Sous des traits proches de ceux de Barbélo ou de Sophia, l'on trouve, dans les textes du judaïsme médiéval, la figure de la Shekina⁷⁶ : la Présence de Dieu, la lumière céleste de la tradition talmudique⁷⁷, s'épanouit — plus tardivement — dans une entité personnifiée. Interprétée par les philosophes, de Saadia à Maïmonide, comme une entité créée, elle est en revanche décrite par les kabbalistes comme faisant partie intégrante du monde divin : elle est parfois la dernière des Sephiroth⁷⁸ (Sophia était, de son côté, le dernier éon du Plérôme), parfois la première.

Shekina porte en elle les marques de la féminité : fille et mère dans le *Sefer ha Bahir*⁷⁹, fiancée et épouse dans les spéculations du *Zohar*.

Shekina est, par ailleurs, associée à une autre notion qui, elle aussi, a subi une relecture allant dans le sens de la personnification : il s'agit de Kavod, la Gloire de Dieu.

L'association entre Shekina et Kavod est attestée aussi bien par les philosophes que par les kabbalistes. Citons une parole de Saadia — relatée par G. Scholem⁸⁰ — qui décrit Kavod comme « une lumière créée, la première de toutes les créations » et comme « un grand rayon appelé Shekina ». Kavod — ajoute G. Scholem — est aussi identifiée au *rouakh hakodesh*, l'Esprit Saint, hors duquel s'expriment la voix et la parole de Dieu. Nous retrouvons de tels jeux d'associations dans la littérature gnostique, où Sophia est parfois apparentée à l'Esprit Saint⁸¹, et où des entités féminines qui en sont la doublure sont associées à la voix⁸².

76. Sur les liens entre Sophia et Shekina, voir G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, pp. 91-108. Le thème de l'exil a pu jouer un rôle non négligeable dans le rapprochement entre ces deux entités, selon G. Scholem.

77. Par ex., *Chab.* 30a et *Ber.* 17a.

78. Éléazar de Worms (XII^e siècle), ms. d'Oxford, Neubauer 1568, f. 24b dans le *Sefer ha Hokma*, cité par G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, Paris, 1966, p. 109, note 75.

79. Édité, traduit et commenté par G.G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig, 1923 (réimpression : Darmstadt, 1970). Voir aussi J. Gottferstein, *Le Bahir. Livre de la clarté*, Paris, 1983 (texte et traduction).

80. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1968, p. 126.

81. Ceci advient dans les exégèses de l'école valentinienne.

82. C'est le cas de *Bronté* dans le traité homonyme du codex VI de Nag Hammadi et de *Prôtennoia* (codex XIII).

Maïmonide reprend l'association entre Shekina et Kavod, soutenant que la première est la manifestation de la Gloire divine, qu'elle «est lumière créée que Dieu a fait descendre d'une manière miraculeuse dans un lieu pour le glorifier»⁸³. Dans certains textes kabbalistiques, Kavod assume les traits d'une entité autonome, hypostase féminine du Dieu Caché, se dédoublant même en Kavod supérieur et inférieur, intérieur et extérieur⁸⁴.

Dans les spéculations des hassidim allemands du XII^e siècle⁸⁵, et notamment chez Éléazar de Worms, l'on reprend la théorie du double Kavod, pouvoir intermédiaire entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, premier des anges. Tout comme la Shekina, Kavod est un lien entre deux dimensions — il en allait de même pour la Sophia gnostique ainsi que pour Barbélo, issue du Caché, et enfin pour Youel.

Dans ce jeu d'entités féminines qui se dédoublent comme dans un miroir, les kabbalistes en insèrent une troisième : il s'agit de Bakol, fille d'Abraham. Elle doit son existence à des interprétations de nature allégorique sur Gn 24, 1.

Le *Sepher ha Bahir*⁸⁶ Section 52 rapporte une lecture allégorique de Gn 24, 1 («et Dieu bénit Abraham de tout»), fondée sur les interprétations talmudiques sur le terme 'tout'. Le traité *Baba Batra* 16 est versé au dossier : «R. Jehuda expliqua : Abraham avait une fille, et elle s'appelait Bakol (*sc.* 'avec tout')». Selon G. Scholem, «cette dernière remarque donne lieu, dans le *Bahir*, à une exégèse mystique, qui élève l'étrange déclaration sur la fille Bakol au plan allégorique. Bakol devient ainsi une désignation pour la Shekina, la dernière des forces divines, mentionnée à la fin du § 51. Abraham y est nommé le père de cette Shekina. Le § 52 continue ainsi : 'Et d'où Abraham avait-il une fille'? Le verset de Gn 24, 1 (Dieu bénit Abraham 'de tout') [nous l'apprend] et il est dit (Es 43, 7) : 'Tout sera appelé *d'après mon nom*'».

Notons, en ce passage, à la suite de G. Scholem, l'association entre Bakol et Shekina, mais notons aussi le verset final «Tout sera appelé *d'après mon nom*». La présence du nom, signe distinctif de Yaoel, réapparaît donc en ce contexte. G. Scholem cite également,

83. *Guide des égarés* I, 64. Voir l'étude novatrice de M. Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, 1991.

84. Ainsi G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, p. 109.

85. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, pp. 125-131 ; Id., *Les origines de la kabbale*, p. 197.

86. G.G. Scholem, *ed. cit.*, pp. 52-54 et notes. Les § 51-52 correspondent, dans l'édition citée de Gottfarstein, aux § 77-78 (*op. cit.*, pp. 65-66).

pour soutenir les liens entre Bakol et Shekina, une exégèse tirée d'un recueil de midrashim d'origine yéménite, le *Midrash Hefes*⁸⁷, qui fait intervenir Pr 8, 17, verset qui se réfère à Hokma (Sophia) : ce texte étaye, à ses yeux, à cause de la citation des Proverbes, la parenté symbolique entre la notion de Shekina et la notion gnostique de Sophia. Mais un autre texte, qui établit un lien entre Youel et l'entité féminine, vient jeter une certaine lumière sur le propos de notre étude.

Un auteur hassid du XIII^e siècle, Ephraïm ben Simon⁸⁸, identifie, à partir d'une exégèse de Gn 24, 1, Bakol à Yaoel. C'est Yaoel qui revêt ici le rôle qu'avait la Shekina dans le *Sepher ha Bahir*. Scholem souligne cependant que « l'exégèse particulière du mot Bakol comme ayant trait à Yaoel n'a pris naissance sans doute qu'en Allemagne, car elle se fonde sur la coutume d'une interprétation selon la valeur mystique des nombres, telle qu'on la pratiquait à l'époque : en effet, le mot BKL a la même valeur numérique que le nom de l'ange, YHV'EL ». L'on pourra préciser pour le lecteur que la valeur de chacun de ces deux noms est 52, c'est-à-dire deux fois 26. Or 26 est la valeur numérique du Tétragramme⁸⁹. Quant à la naissance de la tradition Bakol-Yaoel que G. Scholem situe en Allemagne, à cause de la coutume de la gématrie, il faut, nous semble-t-il, être davantage réservé. Les jeux gématriques, en effet, n'étaient pas une spécificité du judaïsme allemand, mais étaient connus et pratiqués, depuis fort longtemps, dans les courants du mysticisme juif.

Ce que fut, dans les textes de Nag Hammadi, la superposition de deux entités voisines — Barbélo et Youel — se transforme, dans la mystique juive du Moyen Âge, en une série multiple de superpositions, mettant en jeu des personnages aux noms divers, Shekina, Bakol, Kavod, Yaoel, qui — en définitive — peuvent être réduits à un seul. Un seul et unique modèle réapparaît sous des termes nouveaux : celui de l'hypostase féminine du Père, qui connut un retentissement tout particulier en milieu gnostique.

L'hypothèse de G. Scholem qui voyait dans l'élaboration de la figure de la Shekina une influence de la pensée gnostique, trouve une confirmation supplémentaire grâce aux textes de Nag Hammadi ; ces derniers, par les spéculations qu'ils tissent autour de Barbélo, de

87. Selon G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, p. 99 cette réinterprétation n'est pas très éloignée de la tendance du *Bahir*.

88. Ms. Munich Hebr. 15, sur Gn 24, 1. Cf. *Commentaire de la Tora par Rabbenu Ephraïm*, Smyrne, vers 1850, f. 15 a (ainsi la note 63, p. 100 de G.G. Scholem, *Les origines de la kabbale*).

89. Je remercie mon collègue David Zrihan (CNRS, Paris) pour cette suggestion.

Youel et de la Gloire, permettent d'étayer d'autres aspects liés à la Shekina, dont celui de Kavod. Le lien établi entre Barbélo, Youel et la Gloire devient celui entre Shekina, Kavod, Bakol et Yaoel.

Nous pouvons provisoirement conclure cette étude sur deux remarques :

Premièrement, l'étude du thème de Youel dans l'*Allogène*, *Zostrien* et l'*Évangile des Égyptiens* montre l'attention prêtée par certains maîtres de la gnose aux spéculations de l'ésotérisme juif, transmises par les traités du courant de la Merkabah et par la littérature dite des Palais (*III Hénoch*). Ces traditions, relues à la lumière de l'idéologie de la gnose, sont incorporées dans sa théologie, et viennent enrichir des figures de son panthéon. Les cas de Youel, de Barbélo, ainsi que de Doxomédôn, que nous avons examinés dans cette étude, en constituent quelques exemples — il y en a d'autres.

Deuxièmement, le fait que des spéculations d'allure gnostique se retrouvent dans des écrits juifs tardifs, et dans des traités mystiques kabbalistiques, pose une question qui touche directement au problème des sources de la kabbale. G. Scholem s'était demandé si l'affinité de cette littérature avec la Gnose était due à un même phénomène psychologique ou s'il fallait plutôt songer à un lien historique, encore inconnu, entre l'ancien gnosticisme du II^e siècle et les sources de la kabbale⁹⁰.

À notre avis, la découverte de Nag Hammadi peut éclairer ce problème d'un jour nouveau. Quelques textes de la bibliothèque, tels *Zostrien* et *Allogène*, plus tardifs par rapport à l'ensemble des écritures qui y sont conservées, auraient pu être une des composantes du lien historique « inconnu » dont parlait Scholem et jouer un double rôle d'intermédiaire entre les spéculations gnostiques d'une part, le judaïsme intertestamentaire de l'autre, et les sources de la kabbale. Par ailleurs, le renouveau dans les études de la kabbale, témoigné par les travaux de Moshé Idel⁹¹, et l'attention que cet auteur porte aux sources de l'ancien gnosticisme, incitent à poursuivre la recherche de thèmes et motifs de nature mystique dans la littérature transmise par la bibliothèque de Nag Hammadi.

90. G.G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, chapitre I.

91. M. Idel, *La cabale. Nouvelles perspectives*, Paris, 1998.

CHAPITRE IV

UN RITUEL IDÉAL D'INTRONISATION À NAG HAMMADI*

Quatre textes de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, l'*Authentikos Logos* (VI, 3)¹, l'*Exégèse de l'âme* (II, 6)², les *Enseignements de Silvanus*³ et la *Prôtennoia Trimorphe* (XIII, 1)⁴, décrivent le processus du salut

* Cette étude reprend des thématiques que j'avais abordées en deux articles : «Un rituel d'intronisation dans trois textes gnostiques de Nag Hammadi», in *Nag Hammadi and Gnosis*, R.McL. Wilson, ed. (NHS 14), Leiden, 1978, pp. 91-95 et «Le temple et son grand-prêtre dans les Enseignements de Silvanus (Nag Hammadi VII, 4)», in *Écritures et traditions dans la littérature copte*, «Cahiers de la bibliothèque copte de Nag Hammadi» 1, Louvain, 1983, pp. 145-152.

1. Texte établi et présenté par J.É. Ménard, *L'Authentikos Logos* (BCNH, section «Textes» 2), Québec, Canada, 1977. G.W. MacRae, *Authoritative Teaching* (NH VI, 3), in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Volume Editor D.M. Parrott (NHS 11), Leiden, 1979, pp. 257-289 (réimprimé dans *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Texts*, General Editor J.M. Robinson, volume 3, Leiden, 2000). Nous utilisons comme base la traduction de J.É. Ménard, en la modifiant à l'occasion, à la lumière de celle de G.W. MacRae.

2. Cf. M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi Codex II, 6), Introduction, traduction et commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985 ; j'utilise en cet article ma propre traduction. Voir également W.C. Robinson, Jr., *The Expository Treatise on the Soul*, in *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Edited by B. Layton, volume 2 (NHS 21), Leiden, 1989, pp. 136-169 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, op. cit.*, volume 2).

3. Texte établi et présenté par Y. Janssens, *Les Leçons de Silvanus* (NH VII, 4) (BCNH, section «Textes» 13), Québec, 1983. Texte amélioré dans l'édition américaine : *The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi VII, 4)*, Introduction, Text and Notes by M. Peel, Translation by M. Peel and J. Zandee, in *Nag Hammadi Codex VII*, Volume Editor B.A. Pearson (NHMS 30), Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 249-369 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library, op. cit.*, volume 4).

4. Texte établi et présenté par Y. Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII, 1) (BCNH, section «Textes» 4), Québec, Canada, 1978. Texte amélioré dans l'édition américaine : J.D. Turner, *Trimorphic Prottennoia* (NHC XIII, 1), in *Nag Hammadi Codices*

de l'âme. Pour ce faire, ils intègrent des éléments d'un rituel qui, toutefois, ne paraît se dérouler que sur un plan idéal. Ce rituel que l'on peut définir comme gnostique surtout dans le cas de VI, 3, II, 6 et XIII, 1, a conservé, nous semble-t-il, les fragments d'un rituel d'intronisation royale, tel qu'il nous est attesté par deux pseudépigraphes de l'Ancien Testament, le *Testament de Lévi*⁵ et le *Livre des secrets d'Hénoch (II Hénoch)*⁶. Avant de nous pencher sur le dossier gnostique, examinons les textes juifs qui ont été à l'origine de l'élaboration du rituel d'intronisation.

Les textes juifs : le Testament de Lévi et II Hénoch

Le *Testament de Lévi* VIII, 1-10 décrit une expérience visionnaire du patriarche pendant laquelle celui-ci se voit conférer la consécration sacerdotale : «¹Là, de nouveau, j'eus une vision semblable à la première, après que nous eûmes passé en cet endroit soixante-dix jours. ²Je vis sept hommes en blanc qui me disaient : 'Lève-toi et revêt la robe du sacerdoce, la couronne de justice, le pectoral de l'intelligence, la tunique de vérité, la plaque de la foi, le diadème du miracle et l'éphod de la prophétie'. ³Chacun de ces hommes me remit ce dont il était chargé, en ces mots : 'Dorénavant sois prêtre du Seigneur, toi et ta descendance à jamais'. ⁴Le premier m'oignit d'une huile sainte et me donna le sceptre du jugement. ⁵Le deuxième me lava d'une eau pure, me nourrit de pain et de vin, aliments suprêmement saints, et me revêtit d'une robe sainte et glorieuse. ⁶Le troisième me revêtit d'un vêtement de lin, semblable à un éphod. ⁷Le quatrième me passa une ceinture semblable à la pourpre. ⁸Le

XI, XII, XIII, Volume Editor Ch.W. Hedrick (NHS 28), Leiden, 1990, pp. 371-454 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library*, *op. cit.*, volume 5).

5. Consulter R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908 (réimpression : Hildesheim, 1960). M. de Jonge (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs : A Critical Edition of the Greek Text*, with H.W. Hollander, H.J. de Jonge, and Th. Korteweg (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 1, 2), Leiden, 1978. Pour le *Testament de Lévi*, nous utilisons la traduction annotée de M. Philonenko, *Testaments des Douze Patriarches*, parue dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, pp. 833-857. Voir aussi la traduction annotée de H.C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, in J.H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature & Testaments*, volume I, New York, London, Toronto, Sidney, Auckland, 1983, pp. 788-795 (*Testament of Levi*).

6. Nous utilisons la traduction annotée de A. Vaillant et M. Philonenko, *Livre des secrets d'Hénoch*, in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*, pp. 1167-1223. Nous avons également consulté la traduction annotée de F.I. Andersen, 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch [A] the shorter [J] the longer recension*, in J.H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, *op. cit.*, volume I, pp. 102-213.

cinquième me donna un rameau d'olivier plein de sève. ⁹Le sixième me mit une couronne sur la tête. ¹⁰Le septième me mit le diadème du sacerdoce et remplit mes mains d'encens, pour que je pusse être prêtre du Seigneur Dieu» (*TestLevi* VIII, 1-10).

II Hénoch XXII, 4-7 relate les événements vécus par Hénoch, une fois monté au septième ciel : «⁴Et le Seigneur éprouva ses serviteurs et leur dit : 'Qu'Hénoch monte pour se tenir devant ma face à jamais! Et les Glorieux s'inclinèrent et dirent : 'Qu'il monte'. ⁵Le Seigneur dit à Michel : 'Prends Hénoch, dépouille-le de ses vêtements terrestres, et oins-le de la bonne huile et revêts-le des vêtements de gloire!'. ⁶Et Michel me dépouilla de mes vêtements et il m'oignit de la bonne huile ; et l'aspect de l'huile dépassait celui d'une grande lumière, sa graisse était comme une rosée bienfaisante, son parfum comme de la myrrhe, et elle resplendissait comme un rayon de soleil. ⁷Et je me regardai moi-même, et j'étais comme un des Glorieux, et il n'y avait pas de différence d'aspect».

Ces deux pseudépigraphes appellent quelques remarques. En ce qui concerne le *Testament de Lévi*, au chapitre VIII, 2 sept hommes, entendons sept anges⁷, invitent Lévi à revêtir la parure sacerdotale. Celle-ci se compose de sept éléments dont chacun a une valeur spirituelle : 1) la robe (du sacerdoce), 2) la couronne (de justice), 3) le pectoral (de l'intelligence), 4) la tunique (de vérité), 5) la plaque (de la foi), 6) le diadème (du miracle), 7) l'éphod (de la prophétie). Si les sept anges ont collégialement énuméré devant Lévi les pièces composant l'investiture rituelle, ils procèdent néanmoins individuellement à la remise de chacune d'entre elles au Patriarche. En effet, chacun des sept anges administre le rituel selon la fonction qui est la sienne dans les cieux. Le premier oint Lévi d'huile et lui donne le sceptre ; le deuxième le lave d'eau pure, lui offre du pain et du vin⁸ et le revêt d'une robe ; le troisième le revêt d'un vêtement en lin, un éphod ; le quatrième lui passe une ceinture, le cinquième lui donne un rameau d'olivier, le sixième lui met une couronne sur la tête et le septième,

7. Le thème des sept anges est attesté dans le judaïsme intertestamentaire et dans la littérature hénochique. Nombreuses références dans les notes de M. Philonenko, *op. cit.*, p. 843 et H.C. Kee, *op. cit.*, p. 791. Rappelons pour mémoire *I Hénoch* XX; LXXXI, 5; LXXXVII, 2; XC, 21; *II Hénoch* XIX, 2; *III Hénoch* 17 et 18.

8. M. Philonenko, dans sa traduction annotée du *Testament de Lévi* (*op. cit.*, p. 843), souligne les liens entre l'offrande de pain et de vin faite à Lévi et le repas sacré des Esséniens.

enfin, lui confère le diadème du sacerdoce, en lui remplissant les mains d'encens (VIII, 4-10)⁹.

On remarquera que l'ordre de la remise des pièces rituelles des versets 4-10 de *TestLévi* VIII ne correspond pas à l'énumération des pièces en question faite par les anges au verset 2. Le diadème par exemple, en sixième position au verset 2, passe en septième position au verset 10; de plus, onction, ablution et repas accompagnent l'investiture et sont administrés par les deux premiers anges. On remarquera aussi que, si l'on voit à l'œuvre sept anges aux fonctions précises, leurs noms ne sont toutefois pas mentionnés. Cette cérémonie d'investiture a été élaborée à partir de quelques textes bibliques. L'auteur a de toute vraisemblance utilisé Ex 28, 3-43, concernant l'investiture sacerdotale d'Aaron, et Lv 8, 7-9 où l'on fait mention des pièces du vêtement d'Aaron qui recourent celles attribuées à Lévi dans le texte intertestamentaire. *TestLévi* VIII peut être également rapproché de Lv 16, 1-34. L'interprétation spirituelle des différentes composantes de l'investiture sacerdotale, élaborée dans le pseudépigraphe, trouve un écho dans Ep 6, 13-17¹⁰, où l'on décrit dans le détail l'armure spirituelle du chrétien. Quant à l'onction d'huile et l'ablution d'eau dont il est question en *TestLévi* VIII, 7 elles sont mentionnées en Ex 29, 4-7, à propos de la consécration sacerdotale d'Aaron et de sa descendance (cf. aussi Ex 28, 41-43).

En ce qui concerne *II Hénoch*, la description de l'investiture du Patriarche est faite d'une manière plus ramassée. Nous n'avons plus sept ministres du culte, comme dans le *Testament de Lévi*, mais un seul, dûment nommé : Michel¹¹. Cet archange paraît être le chef de la catégorie des Glorieux, que Dieu interpelle afin qu'ils autorisent Hénoch à se tenir devant Sa face. L'ordre donné par le Seigneur à Michel s'articule en trois étapes : d'abord, dépouiller Hénoch de son vêtement terrestre, ensuite l'oindre¹², enfin le revêtir d'un vêtement

9. Le thème de l'investiture a été traité par A. Caquot, «La double investiture de Lévi (Brèves remarques sur Testament de Lévi, VIII)», in *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren)*, I, Leiden, 1972, pp. 156-161.

10. Ep 6, 13-17 : «Saisissez donc l'armure (πανοπλίαν) de Dieu. (...) À la taille la vérité pour ceinturon (ὄσφύν), avec la justice pour cuirasse (θώρακα) et comme chaussures aux pieds l'élan pour annoncer l'Évangile de la paix; Prenez surtout le bouclier (θυρεόν) de la foi (...) recevez enfin le casque (περικεφαλαίαν) du salut et le glaive (μάχαιραν) de l'esprit».

11. Sur le rôle de Michel, cf. la note à ce passage de *II Hénoch* par M. Philonenko, *op. cit.*, p. 1186 (références).

12. Cette onction de «bonne huile» de *II Hénoch* XXII, 5 fait référence à l'huile de l'olivier du paradis : ainsi M. Philonenko, *II Hénoch, op. cit.*, p. 1187; cf. aussi *II Hénoch* VIII, 4 et note.

de gloire¹³. Michel, en effet, va dévêtir et oindre le Patriarche; la troisième étape, celle qui prévoit qu'un vêtement de gloire lui soit donné, est en revanche passée sous silence. Dans ce passage, l'attention est surtout dirigée sur l'onction, associée à la lumière — l'huile «resplendit comme un rayon de soleil». Cette onction est envisagée sous ses deux aspects, l'onguent proprement dit et le parfum qui s'en dégage. Le rituel accompli, une transfiguration s'opère en Hénoch : il devient en effet comme l'un des Glorieux. Ceci implique que, en s'assimilant à cette catégorie angélique, Hénoch en partagera les prérogatives, tant dans la proximité par rapport au Seigneur que dans la connaissance des mystères divins.

G. Widengren a montré, dans deux études publiées en 1955 et en 1963¹⁴, que le *Testament de Lévi* et *II Hénoch* avaient conservé, dans leurs récits sur l'intronisation céleste des Patriarches, des vestiges d'un rituel d'intronisation royale, dont les origines lointaines sont à chercher en milieu mésopotamien. Rappelons ici le schéma, proposé par Widengren¹⁵, qui illustre le rituel d'intronisation tel qu'on peut le reconstituer à partir de ces deux pseudépigraphes juifs :

Ascension
Présentation
Ablution
Onction
Repas
Investiture
Dénomination
Proclamation
Intronisation
Participation aux mystères

Gardons ce schéma à l'esprit de façon à voir ensuite si l'on en retrouve des traces dans les textes de Nag Hammadi.

13. Cette tournure est également présente en *I Hénoch* LXII, 15 et *Psaume de Salomon* XI, 7.

14. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, pp. 49-53; Id., «Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs», in *Promise and Fulfilment* (Mélanges offerts à S. Hooke), Edinburgh, 1963, pp. 202-212.

15. G. Widengren, *Sakrales Königtum*, p. 53.

Les textes de Nag Hammadi : l'Authentikos Logos (VI, 3), l'Exégèse de l'âme (II, 6), les Enseignements de Silvanus (VII, 4) et la Prôtennoia trimorphe (XIII, 1)

Considérons maintenant le dossier de Nag Hammadi. Des quatre textes cités, les deux premiers, l'*Authentikos Logos* et l'*Exégèse de l'âme*, sont de claire empreinte gnostique. Il s'agit de deux brefs 'romans de l'âme'¹⁶, écrits avec un style alerte et coloré. Ils étaient très probablement destinés non pas à un cercle d'adeptes, expérimentés dans la doctrine, mais à un public plus vaste, auquel l'on souhaitait présenter le mythe gnostique de *psyché* sous une forme simplifiée et fort imagée.

Ces deux traités décrivent l'itinéraire de l'âme, perdue dans le monde, qui s'affranchit de sa condition négative par une prise de conscience et par l'intervention de l'esprit, son fiancé céleste. Ainsi, l'âme est en mesure de remonter à sa patrie d'origine, le plérôme. Dans ces deux documents, l'esprit agit comme le ministre d'un rituel qui prévoit différentes étapes. Voyons les textes dans le détail.

1. *L'Authentikos Logos*

Le Logos, nourriture et médicament

Dans l'*Authentikos Logos*, le fiancé apporte à l'âme un élément spirituel, le *logos*, qui est, à la fois, une nourriture et un médicament en vue du rétablissement de l'âme : celle-ci est en effet dans une condition de faiblesse et de maladie, du fait qu'elle s'est compromise avec la matière. Voici comment s'exprime l'auteur au début du traité : « En secret, son fiancé (νυμφίος) lui a apporté le *logos*. Il le lui a donné dans la bouche, pour qu'elle en mange comme d'une nourriture (τροφή) et il a appliqué le *logos* sur ses yeux comme un collyre pour qu'elle puisse voir avec son intellect (νοῦς) et qu'elle reconnaisse (νοεῖν) ceux qui appartiennent à sa race (συγγενής) et pour qu'elle obtienne connaissance de sa racine afin d'être rattachée à son rameau (κλάδος) d'où elle est venue au commencement, pour qu'elle reçoive ce qui est sien et qu'elle quitte la matière (ύλη) » (*AuthLog* VI, 3 22, 22-34).

16. Je me suis exprimée à ce sujet dans mon livre sur *L'Exégèse de l'âme*, *op. cit.*, pp. 45-55.

Le double don (nourriture, τροφή, et collyre, **παζρε**¹⁷) que l'âme reçoit entraîne une série de conséquences qui bouleversent radicalement sa situation. Si l'auteur ne s'arrête pas sur les effets dus à l'absorption de la nourriture, il énumère en revanche, étape par étape, les conséquences qui dérivent de la pose du collyre médicamenteux sur les yeux de l'âme. Celles-ci, au nombre de six, s'enchaînent les unes aux autres dans une structure logique qui n'est pas sans intérêt. D'abord, première étape et grâce au collyre, l'âme voit : non pas avec les yeux de la chair, mais — ainsi que l'auteur le souligne — avec ceux de l'intellect¹⁸ (*AuthLog* VI, 3 22, 28). Deuxième étape, ayant obtenu la vue de l'intellect, l'âme peut reconnaître ceux de sa race : entendons, prendre conscience de sa véritable appartenance — qui n'est pas de ce monde — par la rencontre avec ses semblables (*ibid.*, 22, 29). Troisième étape, le fait d'avoir reconnu les siens¹⁹ amène l'âme à une connaissance d'un degré encore plus élevé : celle qui concerne sa racine²⁰ (*ibid.*, 22, 30), c'est-à-dire, en langage gnostique, savoir d'où elle provient. Quatrième étape, la prise de conscience à la fois de son appartenance et de ses origines, conduit l'âme à se rattacher au rameau issu de cette racine, dont l'on spécifie que l'âme est venue au commencement (*ibid.*, 22, 30-32). Cinquième étape, la conséquence de ce processus est que l'âme reçoit ce qui est sien, entendons son lot, la part qui lui est due depuis le commencement (*ibid.*, 22, 34). Sixième et dernière étape, l'âme est ainsi en mesure de quitter la matière (*ibid.*, 22, 34)²¹.

17. Le terme **παζρε** (W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 282B) a une signification générale de médicament (φάρμακον, ἴαμα). Il peut également indiquer le collyre, sorte d'onguent à poser sur les yeux. Dans ce sens, il est attesté en Ap 3, 18 (sahidique) ; la version bohairique garde en revanche le grec κολλούριον. Le passage est intéressant pour notre contexte : «et que tu ne sais pas que tu es misérable, pitoyable, pauvre, aveugle et nu, je te conseille d'acheter chez moi de l'or purifié au feu pour t'enrichir, et des vêtements blancs pour te couvrir et que ne paraisse pas la honte de la nudité, et un collyre pour oindre tes yeux et recouvrer la vue». Cf. également PGM IV, 1316. 2691. 2893 et l'intéressant passage dans Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* IV, 34, 1 (ed. P. Wendland, Leipzig, 1916). Voir le lemme κολλούριον in W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, herausgegeben von K. Aland und B. Aland, Berlin-New York, 1988, 897.

18. Ce thème est volontiers utilisé par Philon d'Alexandrie.

19. «Ce qui est sien» ; le copte **ϣⲛⲁⲗⲓ ⲙⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱϥ** traduit le grec τὰ ἴδια λαμβάνειν. Sur ce point, J.É. Ménard, *L'Authentikos Logos*, ed. cit., p. 47 (références à l'Évangile de Vérité). Le thème, souvent traité par les gnostiques, se retrouve, entre autre, dans l'*Allogène* XI, 3 50, 34.

20. VI, 3 22, 30 : **ϥⲟⲟϥⲛ ⲉⲧⲉϥⲛⲟϥⲛⲉ**.

21. La suite du texte tombe dans une lacune.

On peut remarquer que l'auteur du traité étaye le thème des origines célestes de l'âme par des métaphores végétales, comme cela advient chez d'autres maîtres de la gnose²². Quant à la substance spirituelle du *Logos*, conférée à l'âme sous son double aspect de nourriture et de médicament, on notera qu'elle lui est administrée dans le secret²³. Le secret s'impose en effet, nous semble-t-il, pour tromper la vigilance des archontes de la matière — un *leit-motiv* des spéculations gnostiques. Par ailleurs, tout au long de ce traité, il est question d'embûches, de trappes et de filets dressés par les puissances afin de capturer l'âme. Or tous ces pièges sont également apprêtés **ΖΝ ΟΥΖΩΠΙ**, en cachette (VI, 3 29, 5-6). À la ruse des archontes, et à leur action pratiquée dans le secret, fait pendant spéculaire la prudence du Sauveur céleste qui vient secourir l'âme dans le secret.

Mais quelle est donc cette maladie dont souffre l'âme ? Il s'agit de la cécité²⁴, sur laquelle l'auteur donne, au fil du texte, quelques indications supplémentaires. Le collyre qui est appliqué à l'âme est un médicament, un **φάρμακον** qui se présente sous forme d'onguent, destiné à soigner ses yeux blessés par la matière. De cette dernière, l'auteur souligne, par le choix des mots, le côté agressif : « la matière blesse ses yeux (*sc.* de l'âme), voulant l'aveugler (*AuthLog* VI, 3 27, 28-29)²⁵. Cette condition de l'Âme, souffrante et malade²⁶, est également celle de toute âme, celle de tout homme : le plan mythique et le plan réel se superposent dans les paroles de l'auteur : « notre âme est certes malade, parce qu'elle habite dans une maison de pauvreté²⁷ tandis que la matière blesse ses yeux, voulant la rendre aveugle. C'est pourquoi, elle s'empresse vers le *logos* et le met sur ses yeux comme un collyre les <ouvrant> » (*AuthLog* VI, 3 27, 25-33). L'on notera que, dans ce deuxième passage, c'est l'âme qui appose d'elle-même le collyre sur ses yeux, tandis qu'en *AuthLog* VI, 3 22, 22-34, c'est le fiancé qui accomplit cet acte chargé de signification.

22. Ce style de métaphores est courant, par exemple, dans l'*Évangile de Vérité*.

23. VI, 3 22, 23 : « Dans le secret » : **ΖΝ ΟΥ ΠΕΤΖΗΠΙ**.

24. Cf. J.É. Ménard, *L'Authentikos Logos*, *ed. cit.*, pp. 53-54 sur la thématique de la vision et de l'aveuglement. Voir aussi M. Scopello, « Les penseurs gnostiques face à la vision », in *Voir les dieux, voir Dieu*, F. Boespflug et F. Dunand, ed., Strasbourg, 2002, pp. 94-108.

25. Cf. aussi VI, 3 28, 5 : « afin de jeter un aveuglement sur sa vue ».

26. Le thème de la faiblesse et de la maladie de l'âme se trouve souvent dans les textes valentiniens. Cf. J.É. Ménard, *L'Authentikos Logos*, *ed. cit.*, p. 53.

27. La pauvreté est un autre thème cher aux gnostiques : cf. H.-Ch. Puech, *Enquête de la gnose*, II, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1978, index à 'pauvreté', p. 301.

Onguent et cécité : le Livre de Tobie

Un exemple intéressant de soins pour guérir la cécité par l'application d'une sorte d'onguent est fourni par le livre de *Tobie*²⁸. Sur le conseil de son compagnon de voyage Raphaël, l'ange thérapeute²⁹, Tobie capture un poisson sur les rives du Tigre et en extrait le cœur, le foie et le fiel (χολή). Ces éléments sont désignés comme étant des φάρμακα³⁰ qui serviront à Tobie en deux occasions : le foie et le cœur permettront de chasser le démon de la chambre nuptiale de Sara³¹ ; le fiel, de guérir le père de Tobie de la cécité. Le texte précise que le fiel, tout comme les viscères, est conservé avec du sel par Tobie, selon les instructions de l'ange. À la question de Tobie concernant le pouvoir de ces médicaments, et en particulier du fiel qui nous intéresse dans le présent contexte, Raphaël répond que «quant au fiel, si l'on enduit un homme qui a des leucomes sur ses yeux, il sera guéri» (Tb 6,9 BA). La version du *Sinaiticus* est plus précise : «Quant au fiel, si l'on oint les yeux d'un homme qui a des leucomes sur les yeux et si l'on souffle sur les leucomes, ils guérissent». Une fois arrivés, après mainte péripétie et vers la fin du roman, en proximité de la ville où résident les parents de Tobie, l'ange renouvelle son conseil : «Prends avec toi le fiel» (Tb 6, 4) (...) «je sais que les yeux de ton père s'ouvriront. Oins (BA : ἔγχεσον ; S : ἔμπλασον) avec le fiel du poisson ses yeux et le médicament (φάρμακον, S) craquellera et écaillera les leucomes des yeux. Ton père recouvrera la vue et verra la lumière» (Tb 6, 7-8). Ainsi fait Tobie, qui court vers son père, le fiel dans ses mains. «Il lui souffla dans les yeux et en l'étreignant lui dit : courage, Père! Puis il lui appliqua le médicament et le lui en remit. Ensuite des deux mains il lui enleva les leucomes au coin des yeux» (Tb 11, 11-12).

28. Nous devons cette suggestion au Professeur Marc Philonenko, Membre de l'Institut, qui a attiré notre attention sur le livre de *Tobie* en ce qui concerne l'*Authentikos Logos* et l'*Exégèse de l'âme*, ainsi qu'on le verra dans la suite de cet article. Plusieurs éléments et thématiques que ce bref roman juif développe, et dont certains reçoivent une coloration plus nette dans la version de la Vulgate, ont pu influencer des auteurs de Nag Hammadi.

29. Le pouvoir médical de Raphaël («Dieu guérit») et son pouvoir sur les démons sont également connus par la littérature magique juive et grecque et les amulettes : cf. M. Mach, «Raphaël», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn, B. Becking, P.W. Van der Horst, ed., Second Edition Extensively Revised, Leiden, 1999, p. 688.

30. L'utilisation de ce terme apparaît à plusieurs reprises dans le *Sinaiticus* ; elle n'est en revanche pas présente dans l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*.

31. Nous allons traiter le thème de la fumigation du foie et du cœur du poisson en parallèle avec l'*Exégèse de l'âme*.

On peut se demander si dans le livre de *Tobie* l'onction des yeux recelait, au delà de l'acte médical — la bile était connue comme remède dans l'antiquité — une signification rituelle : c'est une onction qui est réalisée sur les yeux du malade ; de plus, il s'agit d'un remède dont l'utilité est révélée par l'ange³². La substance médicamenteuse était toutefois encore dans le texte juif une substance réelle, à l'encontre de l'*Authentikos Logos* où le remède est désormais une substance spirituelle.

La parure royale

Nourriture et collyre, repas et onction sont, dans l'*Authentikos Logos*, les deux premières étapes d'une structure rituelle qui en comprend d'autres. Ils sont suivis d'une troisième étape, où l'âme est présentée vêtue d'une parure royale. L'investiture elle-même n'est toutefois pas décrite par l'auteur, lequel se borne à présenter l'âme déjà parée de sa majesté, écrasant ses ennemis. Cette étape précède celle de la remontée au ciel. Nous lisons dans l'*AuthLog* VI, 3 28, 10-30 : « Ainsi en est-il de l'âme (ψυχή) chaque fois qu'elle [reçoit] un *logos* pour l'appliquer sur ses yeux à la façon d'un collyre afin qu'elle puisse voir et que sa lumière dissimule les ennemis (πολέμιος) qui la combattent (πολεμῆϊν), qu'elle puisse les aveugler par son éclat et les encercler lors de son avènement (παρουσία), qu'elle puisse les écraser par sa vigilance et se manifester ouvertement (παρρησίαζεσθαι) dans sa puissance (κράτος) et sa parure royale. Et tandis que ses ennemis la contemplant, honteux, alors elle court vers la hauteur, pour entrer dans son grenier, là où est son Noûs, et dans sa resserre, qui est un endroit sûr, car rien de ce qui est venu à l'être n'a pu l'atteindre et qu'elle n'a pas reçu d'étrangers dans sa maison ».

L'âme, de dominée qu'elle était, devient dominatrice. Elle projette désormais sur ses ennemis la situation qui était la sienne : en fait, d'aveugle qu'elle était, elle est maintenant capable de rendre aveugle. Ses ennemis sont, bien entendu, les puissances de la matière. La guérison de la cécité a conféré à l'âme une lumière au pouvoir destructeur, à l'éclat redoutable. L'âme ne se cache plus désormais³³ ; le secret n'est plus de mise. Elle se montre aussi bien dans sa puissance que dans sa parure royale. Le terme copte **βρηπε**³⁴

32. L'ange Raphaël se présente ainsi au père de Tobie à la fin du récit : « Dieu m'a envoyé pour te guérir ainsi que ta belle fille Sara. Je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent devant la gloire du Seigneur et pénètrent en sa présence » (Tb 12, 5).

33. À la différence de VI, 3 22, 22, où le *logos* est apporté à l'âme en secret.

34. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, 829A.

que nous rendons, à la suite de J.É. Ménard, par 'parure royale', traduit différents termes grecs ayant une relation avec la royauté, notamment σκῆπτρον et διάδημα. Aucune description n'est par ailleurs fournie, dans notre texte, des insignes royaux qui revêtent l'âme, ni du moment de l'investiture. La seule parure dont il est question ultérieurement est une parure nuptiale, à la valeur spirituelle — thème auquel les gnostiques font grand cas. L'on peut penser que cette parure a dû être remise à l'âme par son Noûs, qui lui avait précédemment administré aussi bien le collyre que la nourriture. La robe de fiancée a été obtenue après que l'âme a abandonné les «nourritures mensongères»³⁵ et recherché les «nourritures qui l'introduiront dans la véritable vie» (*AuthLog* VI, 3 31, 34-35). Le fait de porter ce vêtement marque symboliquement un changement radical dans l'attitude de l'âme; il marque son détachement par rapport au monde du sensible et son adhésion au monde de l'esprit. Maintenant, «elle marche dépouillée de ce monde, puisque, d'autre part, son véritable vêtement l'enveloppe intérieurement et qu'elle revêt la robe de fiancée qui l'orne d'une beauté intérieure, non d'une vanité charnelle» (*AuthLog* VI, 3 32, 2-8)³⁶.

La resserre des marchandises spirituelles

Cette robe, en effet, orne «le corps spirituel invisible» (*AuthLog* VI, 3 32, 30-32) dont «les marchands (πραγματευτής) des corps (...) n'ont pu faire l'objet d'un négoce (πραγματεύεσθαι) et n'ont trouvé aucune autre marchandise en remplacement» (*ibid.*, 32, 18-23). Cette dernière métaphore s'oppose en miroir à l'image du grenier (αζο) et de la resserre (ἀποθήκη)³⁷, dépôt, l'un comme l'autre, de

35. Le thème des nourritures mauvaises est repris en *AuthLog* VI, 3 30, 10-15 (nourritures mortelles et empoisonnées).

36. On peut lire en opposition *AuthLog* 30, 35, au sujet du «vêtement dont l'on est fier» et qui constitue l'un des appâts du diable.

37. Le terme copte αζο (cf. Crum 24B), usité en VI, 3 28, 24, traduit aussi bien le terme θησαυρός (dépôt d'argent ou de choses précieuses) que le terme σιτοβολεῖον ou σιτοβολών (grange à serrer le grain). C'est dans ce deuxième sens qu'il est à notre avis employé par l'auteur de l'*Authentikos Logos* : cf., pour ce sens, Gn 41, 56, bohairique («Joseph ouvrit tous les magasins à blé»), et *Greek Papyri in British Museum*, F.G. Kenyon-H.I. Bell, ed., vol. 4, London, 1910, 499, cité par Crum 24B : (abrégé *P.Lond.*). Voir également *P. Cair Zen* 232, 4 (= C.C. Edgar, *Zenon Papyri*, 1931), référence en Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, lemme θησαυρός. Le terme d'ἀποθήκη accolé à αζο en VI, 3 28, 26-27, nous paraît être un synonyme du premier. Il signifie en effet 'lieu de dépôt', 'magasin de vivres', 'd'approvisionnement'. Notons aussi qu'en VI, 3 25, 24 il est question d'«une semence pure, conservée dans une ἀποθήκη en sécurité».

marchandises spirituelles et provision céleste³⁸ qui attendent l'âme au terme de son voyage (*AuthLog* VI, 3 28, 23-27). Quant aux marchands du corps, ce sont les archontes du mythe gnostique, qui après avoir façonné les corps (*AuthLog* VI, 3 32, 24-30)³⁹, enserrant l'âme dans les liens de la sexualité.

L'âme, donc, parée de sa royauté spirituelle, peut enfin accomplir sa remontée : dans le lieu qu'elle intègre, son *θησαυρός*, son Noûs l'attend. Avec lui, l'âme va accomplir le rite du *hieros gamos*, atteignant ainsi la connaissance des mystères : « elle s'est épuisée à chercher (...) avant de connaître l'Inaccessible. Elle a retrouvé son orient, elle s'est reposée dans celui qui est au repos, elle s'est laissée choir dans la chambre nuptiale. Elle a mangé au banquet dont elle était affamée, elle a goûté à une nourriture immortelle » (*AuthLog* VI, 3 35, 3-14). Au *logos* dont elle s'était nourrie sur terre, fait pendant ici un festin céleste.

2. L'Exégèse de l'âme

Une prostituée purifiée

Si l'auteur de l'*Authentikos Logos* avait choisi le registre de la faiblesse et de la maladie pour décrire l'état déchu de l'âme dans le monde, celui de l'*Exégèse de l'âme* opte en revanche pour le registre de la souillure et de la prostitution. Pour ce faire, il cherche matière — chose rare chez les écrivains gnostiques — dans les écrits des Prophètes, qu'il considère comme parole d'autorité. Les arguments traités en ces passages, qu'il cite littéralement⁴⁰, étayent son propre récit littéraire. De plus, le choix du thème de la souillure permet à l'auteur d'aborder son opposé spéculaire, celui de la purification. Ces deux *leit-motiv* constituent le fil conducteur du traité.

Le premier acte ayant une portée rituelle qui est décrit dans ce traité est celui d'un baptême. Il fait suite à la prise de conscience, de la part de l'âme, de son état de prostitution⁴¹. L'âme se tourne vers le Père et se repent. À sa *μετάνοια* répond l'intervention du

38. Le thème de la provision pour le voyage de l'âme, le 'viatique' et celui du trésor ont été étudiés par G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Upsal, 1945, pp. 84-88. Nous devons cette référence à M. Philonenko.

39. VI, 3 32, 24-30 : « (Les marchands du corps) avaient beaucoup peiné pour façonner (*πλάσσειν*) le corps (*σῶμα*) de cette âme (*ψυχή*), dans le but d'y faire déchoir l'âme invisible (*ἀόρατος*). Or ils sont à présent honteux de leur ouvrage. Ils ont perdu ce pour quoi ils avaient peiné ».

40. Par ex., nourritures, dons, vêtements fournis par les amants à Israël.

41. L'état de prostitution de l'âme est décrit en 127, 25-128,4 et étayé par des citations des prophètes fortes en images en 129, 6-130, 27.

Père céleste, apitoyé, lequel retourne la matrice de l'âme, située à l'extérieur à la manière des hommes, vers l'intérieur, à la manière des femmes : « Si donc la matrice de l'âme se retourne vers l'intérieur, selon la volonté du Père, elle est baptisée et immédiatement elle est purifiée de la souillure extérieure qui a été imprimée en elle » (*ExAm* II, 6 131, 27-31). Ainsi, par ce retournement, la souillure provoquée par les unions adultères s'efface et la nature originelle de l'âme qui était à la fois femme, vierge et androgyne auprès du Père, est reconstituée. De la sorte, le baptême traduit rituellement le changement ontologique intervenu dans l'âme, tant au niveau physique (de mâle elle redevient femelle) qu'au niveau psychique (de prostituée elle devient convertie).

Pour éclairer son propos, l'auteur gnostique insère dans son récit une comparaison entre le baptême et le nettoyage des vêtements. De cette image tirée de l'observation du réel, on dégage tout d'abord l'idée du pouvoir purifiant de l'eau ; on y notera également la reprise de l'image du retournement, rendu par le verbe copte **κωτε**, qui avait été appliquée⁴² à la matrice de l'âme : « Comme on pose des vêtements salis sur la pierre et qu'on les retourne (**ετκτοογ**) jusqu'à éliminer leur saleté et les nettoyer, ainsi la purification de l'âme est de recouvrer son intégrité, celle de son état sexuel premier et de se retourner (**νκκτοc**) » (*ExAm* II, 6 131, 31-132, 1). L'acte rituel du baptême est, par ailleurs, doté d'une efficace quasi magique, dont les conséquences se manifestent dès sa réception : « l'âme est baptisée et *immédiatement* elle est purifiée de la souillure extérieure » (*ExAm* II, 6 131, 29-30). Qui est le 'ministre' du baptême ? Il n'y en a pas, du moins directement. C'est toutefois au Père que revient l'acte du retournement de la matrice, cause directe du baptême. L'auteur rappelle que ces événements adviennent par la volonté du Père (*ExAm* II, 6 131, 28), thème également repris en II, 6 132, 21.34.

L'ablution purificatrice, destinée à redonner l'intégrité au corps et, à travers lui, à l'âme a, nous semble-t-il, une certaine proximité avec des pratiques analogues propres à la religiosité des Esséniens, dont la conduite était réglée par un grand souci de purification⁴³. À la souillure physique et psychique, les Esséniens opposaient en effet un règlement complexe d'ablutions par l'eau, dotée d'un pouvoir exorcisant⁴⁴. L'ablution de purification était non seulement l'acte

42. II, 6 131, 19 (**νκκτο**) et 131, 21 (**νκκτοc**).

43. À ce propos, Josèphe, *De bello judaico* II, 129, 138, 149, 150 sur les règles d'ablution des Esséniens. Cf. *Écrit de Damas* X, 11-13 ; *Règle de la communauté* V, 13-14 ; VI, 16-17.

44. *Règle de la communauté* IV, 21-23.

qui permettait d'entrer dans la communauté, mais aussi celui qui permettait d'y être maintenu⁴⁵. L'eau lustrale, l'eau vive, était conçue comme le remède extérieur à la souillure. Elle était le symbole du remède intérieur de la *μετάνοια*, seule capable de dégager l'homme des liens de la chair et de l'approcher de Dieu — une *μετάνοια* qui, comme dans l'*Exégèse de l'âme*, se faisait dans la souffrance. L'association établie par l'auteur gnostique entre le baptême d'eau et le retournement de la matrice — opération qui intervient sur le sexe de l'âme afin de l'éloigner des plaisirs du corps et de la purifier — évoque une autre opération, au but analogue : celle de la circoncision. C'est en milieu essénien que cet acte acquit une portée symbolique et spirituelle, devenant «la circoncision du prépuce du penchant mauvais» (*Règle de la communauté V, 5*)⁴⁶.

Parfums et fumigations

Une fois purifiée par le baptême, l'âme éprouve un désir d'enfantement qu'elle ne peut toutefois satisfaire, étant sans partenaire. Le Père intervient alors, en lui envoyant du ciel son époux, qui est également son frère (*ExAm II, 6 132, 1-10*). Dans l'imminence de cette rencontre, l'âme se purifie une nouvelle fois de la souillure adultère et se renouvelle à la manière d'une épouse (*ExAm II, 6 132, 11-13*) : on fait ici probablement allusion à des actes de purification, vraisemblablement des ablutions, que la mariée accomplit avant l'union — usage répandu aussi bien dans le monde juif que dans le monde grec. Le lieu où se déroule cette purification est le *νυμφών*, que l'âme remplit de parfum (*ExAm II, 6 132, 13-14*) et où elle s'assied dans l'attente. Ce nouvel acte rituel consiste probablement dans une fumigation qui sanctifie les lieux en les rendant propices au mariage. Mais nous est-il possible de préciser davantage ? On peut envisager deux interprétations. La première renvoie à une coutume, attestée dans les romans hellénistiques, qui consiste à associer les parfums à la cérémonie du mariage. Ainsi, dans *Les aventures de Chéréas et Callirhoé III, 2* de Chariton d'Aphrodise, on raconte que l'on répand des parfums sous les pas de la mariée. Il n'est toutefois pas question ici de brûler des parfums à l'intérieur de la chambre nuptiale. Si l'on se tourne vers le monde juif, on trouvera dans le *Livre de Tobie* un parallèle plus précis. Avant de s'unir à Sara, persécutée par un démon⁴⁷

45. *Règle de la communauté VI, 13-23*.

46. Concept partagé par Philon et dont l'on retrouve une élaboration dans les écrits pauliniens.

47. Ce démon est nommé en LXX S et AB 3, 8.17 : il s'agit d'Asmodée. Sur ce démon d'origine perse, cf. P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung*,

qui, s'étant épris d'elle, avait tué ses sept précédents maris avant qu'ils ne l'approchent, Tobie, conseillé par l'ange Raphaël, accomplit dans le $\nu\mu\phi\omega\nu$ un rituel de fumigation qui a l'allure d'un rituel d'exorcisme. C'est Raphaël⁴⁸, l'ange aux connaissances secrètes, qui lui en a indiqué les modalités : «Tobie prit la braise du brûle parfum et y posa dessus le cœur et le foie du poisson, puis il fit de la fumée. Et dès que le démon flaira l'odeur, il s'enfuit dans les régions supérieures de l'Égypte et l'ange le chargea de chaînes» (Tb LXX (BA) 8, 2)⁴⁹. La fumée qui se dégage des viscères du poisson jetées sur les charbons incandescents met en fuite le démon ; ainsi Tobie ne partagera pas le sort des précédents époux, aura la vie sauve et le mariage avec Sara pourra être consommé. L'union entre les nouveaux époux n'est toutefois pas pour tout de suite. Tobie invite d'abord Sarah à la prière. Dans le cantique qu'il adresse à Dieu, Tobie souligne que ce n'est pas par concupiscence ($\delta\iota\alpha$ $\pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$) qu'il prend Sara, sa sœur, mais par un désir de vérité ($\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) (LXX AB et S 8, 7), ou encore, comme le souligne la Vulgate, pour le seul désir de la procréation⁵⁰. Après avoir longuement prié, les nouveaux époux s'endorment jusqu'au matin. Cette nuit de chasteté se transforme, dans la *Vulgate*, en trois nuits passées dans la prière. Ce n'est qu'après la troisième nuit que Tobie s'unit à Sara⁵¹ et qu'ils pourront engendrer

Komposition und Theologie, OBO 43, Fribourg, 1982, pp. 147-148. Voir Id., *Das Buch Tobit*. Geistliche Schriftlesung 11, Düsseldorf, 1990. Le folklore juif a par la suite associé Asmodée à l'ébriété et aux débordements sexuels : voir M. Hutter, *Asmodeus*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, op. cit., pp. 106-108. Voir également A. Dupont-Sommer, «L'Essénisme à la lumière des manuscrits de la mer Morte : angélogologie et démonologie ; le livre de *Tobie*», *Annuaire du Collège de France*, 68^e année (1968-1969), Résumé des cours de 1967-1968, pp. 411-426.

48. Cf. P.E. Dion, «Raphaël l'exorciste», in *Biblica* 57 (1976), pp. 399-413.

49. Tb 8, 2 selon BA : $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\epsilon\nu$ $\tau\eta\nu$ $\tau\acute{\epsilon}\phi\rho\alpha\nu$ $\tau\omega\nu$ $\theta\upsilon\mu\iota\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\epsilon\nu$ $\tau\eta\nu$ $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\iota\chi\theta\acute{\upsilon}\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\eta\pi\alpha\rho$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\pi\nu\iota\sigma\epsilon\nu$. Selon S : $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\epsilon\nu$ $\tau\omicron$ $\eta\pi\alpha\rho$ $\tau\omicron\upsilon$ $\iota\chi\theta\acute{\upsilon}\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\beta\alpha\lambda\lambda\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon$, $\omicron\upsilon$ $\epsilon\acute{\iota}\chi\epsilon\nu$, $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\nu$ $\tau\acute{\epsilon}\phi\rho\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\upsilon\mu\iota\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$. Selon Vg : *protulit de cassidile suo partem iecoris posuitque eam super carbones vivos*. Cet épisode est anticipé sous la même tournure en Tb 6, 4, lorsque Raphaël, une fois le poisson capturé sur les rives du Tigre, explique à Tobie ce qu'il devra faire de ses viscères.

50. Tb 8, 9 (Vg.) : *et nunc Domine tu scis quia non luxuria causa accipio sororem meam sed sola posteritatis dilectione*.

51. Tb 8, 4-6 (Vg) : *Tunc hortatus est virginem Tobias dixitque ei Sarra exsurge deprecemur Deum hodie et cras et secundum cras quia istis tribus noctibus Deo iungimur tertia autem transacta nocte in nostro erimus coniugio*. Ceci reprend les paroles de conseil de l'ange à Tobie : *Tu autem cum acceperis eam ingressus cubiculum per tres dies continens esto ab ea et nihil aliud nisi orationibus vacabis cum ea ipsa autem nocte incenso iecore piscis fugabitur daemonium secunda vero nocte in copulatione sanctorum patriarcharum admitteris tertia autem nocte benedictione consequeris*

des enfants en bonne santé⁵². Ce bref roman juif⁵³ d'allure essénisante⁵⁴, présente quelques éléments de comparaison avec l'*Exégèse de l'âme* : les deux textes insistent pareillement sur la chasteté du mariage, en opposition à la *πορνεία* ; Tobie et Sara sont définis tout au long du texte comme frère et sœur et, dans le traité gnostique, l'époux de l'âme était appelé son frère ; la procréation de beaux enfants couronne aussi bien l'union de Tobie et Sara comme celle des amants gnostiques. Quant au démon, symbole, dans le livre de *Tobie*, de l'amour impur, il est remplacé dans l'écrit de Nag Hammadi par les figures des amants-archontes, symbole de la souillure. C'est leur trace que l'âme essaie d'effacer à jamais par l'aspersion de parfum. Il faut néanmoins noter quelques différences : dans l'écrit juif, c'est Tobie qui procède à la fumigation, dans le texte gnostique c'est l'âme qui répand du parfum. L'odeur développée par les viscères du poisson, dans le livre de *Tobie*, incommoda à un tel point le démon que celui-ci prit la fuite. Il s'agissait donc d'une mauvaise odeur. Dans le traité gnostique, la mauvaise odeur devient une bonne odeur, une *εὐωδία*, ainsi que l'indique le choix fait par le traducteur du terme copte **ϫϩⲛⲟϥϣⲏ**⁵⁵. Malgré les différences, toutefois, ce parallèle ne pouvait être ignoré.

Un mariage d'amour

Dans le schéma rituel de l'*Exégèse de l'âme*, au moment de la purification, constitué par un baptême et par des purifications propres à la mariée, fait suite l'investiture de l'âme : celle-ci a un caractère nuptial. Si l'auteur gnostique n'en fait état qu'après la description du mariage, qui capte son attention toute entière, il la place toutefois

ut filii ex vobis incolomes procreentur transacta tertia nocte accipies virginem cum timore Domini amore filiorum magis quam libidinis ductus ut in semine Abrahae benedictionem in filiis consequaris (Tb Vg 6, 18-22).

52. Cette remarque se trouve dans le discours de l'ange à Tobie, dans lequel Raphaël le conseille sur la conduite à tenir une fois dans la chambre nuptiale : *tertia autem nocte benedictione consequaris ut filii ex vobis incolomes procreentur* (Tb Vg. 6, 21).

53. Ainsi A.-J. Festugière, *Les romans juifs*, Paris, 1976 (traduction du livre de *Tobie*).

54. À ce propos, M. Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, 2001, p. 19 qui envisage l'appartenance du livre de *Tobie* et de *Judith* au 'tiers ordre' essénien. Des fragments du livre de *Tobie* ont été retrouvés à Qumran. Pour un bilan sur *Tobie*, voir C. A. Moore, « Scholarly Issues in the Book of Tobit before Qumran and after : an Assessment », in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 5 (1989), pp. 65-81.

55. **ϫϩⲛⲟϥϣⲏ** de **ϫϩⲟⲓ**, équivalent de *ὄσμή*, odeur : Crum 362B, et de **ⲛⲟϥϣⲏ**, bon. Le terme peut être traduit par 'bonne odeur', équivalent du grec *εὐωδία*. Il est appliqué à l'odeur se dégageant des sacrifices : Ez 20, 28 B.

logiquement avant celui-ci. Il laisse par ailleurs entendre que, même après l'union, l'âme se pare (κοσμεῖν) encore davantage afin de garder l'époux auprès d'elle (*ExAm* II, 6 133, 14-15; cf. II, 6, 132, 32). Les éléments de la parure nuptiale ne sont pas détaillés, l'auteur se limitant à dire que l'épouse est « parée (κοσμεῖν) de sa beauté ».

C'est sur l'étape rituelle du mariage que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* exerce au mieux son talent d'écrivain : mariage spirituel, certes, entre l'âme et son époux-frère ; mariage toutefois décrit par l'image de l'union des corps : « En effet ce mariage-là n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis l'un à l'autre s'enivrent de cette union et, comme un fardeau, ils abandonnent le tourment du désir et ne se [séparent] plus l'un de l'autre. Mais ce mariage n'était pas de cette sorte, s'ils s'unissent l'un à l'autre ils deviennent une seule vie » (*ExAm* II, 6 132, 27-33)⁵⁶. Le mariage s'ouvre sur un état encore plus parfait, celui de l'androgynie. De ce mariage l'auteur nous apprend aussi que « lorsque l'âme se fut parée de sa beauté, elle trouva à nouveau plaisir en son bien-aimé et [lui aussi] l'aima ; et lorsqu'elle se fut unie à lui, elle reçut de lui sa semence qui est l'esprit vivifiant, jusqu'à ce qu'elle engendre de lui de beaux enfants et qu'elle les garde en vie » (*ExAm* II, 6 133, 31-134, 3). Le thème de la semence qui est esprit vivifiant réfère à la doctrine du σπέρμα-πνεῦμα, bien attestée dans les *Extraits de Théodote* (1, 1 ; 1, 2 ; 2, 2 ; 53, 2, 5). Quant aux beaux enfants⁵⁷ dont il est ici question, ils s'opposent aux avortons malades que l'âme avait engendrés de ses amants, lors de sa période de prostitution (*ExAm* II, 6 128, 23-26). Ce mariage, enfin, est une réplique d'une autre union, celle des origines : « en effet au début ils s'unissaient devant le père, avant que la femme ne perdît son époux frère » (*ExAm* II, 6 133, 4-6). Il est intéressant de remarquer que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* place l'étape rituelle du mariage avant la remontée de l'âme au ciel. C'est un choix original, car le plus souvent les auteurs gnostiques placent le γάμος dans la sphère du plérôme, donc une fois que l'âme a accompli son chemin du retour au ciel⁵⁸. Que se passe-t-il ensuite ? Munie de l'essence divine (*ExAm* II, 6 134, 9-10), l'âme se met en mouvement d'elle-

56. Cf. *Actes de Thomas* XIV : « Et ce mariage passe devant mes yeux, car je suis lié à un autre mariage. Et je n'ai pas eu des relations avec un mari dont la vie est limitée dans le temps, et la fin de ce mariage consiste dans le remord et l'amertume de l'âme, car je me suis liée au mari véritable ».

57. Symboliquement, les enfants sains signifient les vertus. Ce thème est traité par Philon : voir notre commentaire à l'*Exégèse de l'âme*, *op. cit.*, p. 146.

58. Il en allait de la sorte pour l'*Authentikos Logos* que nous avons étudié précédemment.

même et se renouvelle, ce qui lui permet d'être ramenée « au lieu où elle se trouvait au commencement » (*ibid.*, 134, 9-11). Ce retour est appelé une ascension pour monter au ciel, un chemin pour monter au Père. Louanges et bénédictions adressées à son Père et à son frère sont prononcées par l'âme tout au long de sa remontée (*ibid.*, 134, 26-27).

Ce trajet rituel, qui a amené l'âme du baptême à une série d'autres purifications jusqu'à l'investiture nuptiale et au mariage, puis à la remontée, devrait être logiquement couronné par la participation de l'âme à la connaissance. L'auteur toutefois n'explique pas ce thème auquel d'autres écrivains gnostiques ont accordé toute sa place⁵⁹.

3. *Les Enseignements de Silvanus*

Des symboles de la παιδεία

On change de cadre avec les *Enseignements de Silvanus* : ce n'est plus un roman de l'âme, mais comme son titre l'indique, un traité d'enseignement de coloration gnostique incertaine, adressé à un disciple par un maître soucieux de son éducation spirituelle. C'est en effet la παιδεία qui constitue le fil conducteur de ce long texte, une παιδεία qui, pour reprendre les paroles d'introduction du traité, doit amener le disciple, encore au stade de l'enfance intellectuelle, à la plénitude de la raison (*Silv VII*, 4 84, 16-18). Pour ce faire, outre le maître 'terrestre' qui se charge de transmettre l'enseignement, le disciple en aura deux autres auxquels il devra obéir : ce sont respectivement le Noûs, principe guide (ἡγούμενος) et le Logos, le maître par excellence⁶⁰.

L'auteur du traité a fait feu de tout bois afin de proposer à ses lecteurs un mode de vie à l'enseigne de la raison et de l'intellect. Pour bâtir son discours, il a puisé largement au patrimoine de la sagesse juive et, en moindre mesure, à celui de la sagesse païenne ; plus particulièrement, la littérature sapientielle lui a fourni les dictons, les proverbes et les avertissements didactiques dont il a émaillé son traité. On s'est interrogé sur l'appartenance de ce document à la mouvance

59. L'auteur de l'*Authentikos Logos* par exemple.

60. *Silv VII*, 4 85, 25-26 : « amène à l'intérieur (de ta ville qui est ton âme) ton guide (ἡγούμενος) et ton maître. L'intellect (νοῦς) est le guide (ἡγούμενος), tandis que le *logos* est le maître ». Par ailleurs, le *noûs* est dit ἡγεμονικός en *VII*, 4 84, 31-85, 1 ; 87, 12 et 108, 24. Cet attribut se réfère au πνεῦμα dans la *LXX* : cf. Bauer-Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, 695. Le thème est également philonien, référé au νοῦς : cf. références données par M. Peel, *The Teachings of Silvanus*, *op. cit.*, p. 264, dont *LegAll I*, 39.

gnostique, et les points de vue ont été différents⁶¹. Notre opinion est qu'il se situe à la lisière du gnosticisme, sans en partager toutefois la rigueur de certaines interprétations — celle de la négation de la souffrance du Christ par exemple. En revanche, il nous semble que certains de ses éléments se réfèrent au judaïsme intertestamentaire, et tout spécialement le rituel d'intronisation qui y est intégré. Par ailleurs, la dette de l'auteur des *Enseignements de Silvanus* envers Philon d'Alexandrie nous paraît de première importance, ainsi que l'avait déjà envisagé J. Zandee⁶², et ce dossier peut être enrichi davantage.

La trace d'un rituel d'intronisation apparaît une première fois en *Silv* VII, 4 87, 11-14. Il fait suite à une parole du maître qui prie son élève d'accepter avec joie la παιδεία et l'enseignement et de se comporter ensuite conformément à leurs préceptes, ce qui consiste à pratiquer le bien (*ibid.*, 87, 4-10). Ainsi, poursuit le maître, «tu tresseras une couronne d'éducation (παιδεία) donnée par ton principe guide (ἡγεμονικόν). Revêts l'enseignement saint comme une robe (στολή)».

L'expression «tresser une couronne» est ici rendue par le copte **ΚΝΑΦΩΝΤ ΝΟΥΚΛΟΜ**. Le verbe **ΦΩΝΤ** équivaut au grec πλέκειν⁶³ (cf. aussi πλοκή, ἐμπλοκή, ἐμπλόκιον), terme technique faisant partie du langage du travail textile⁶⁴. L'expression «tresser une couronne» (πλέκειν τὸν στέφανον) est déjà attestée dans le grec classique⁶⁵; dans le Nouveau Testament, elle est employée au sujet de la couronne d'épines (Mt 27, 29; Mc 15, 17; Jn 19, 2). Dans la *Pistis Sophia* au livre I, ch. 59⁶⁶, nous trouvons la même tournure copte que dans le texte de Nag Hammadi : «ils tressèrent pour moi une couronne (de vérité)».

61. M. Peel, *The Teachings of Silvanus*, *op. cit.*, pp. 267-270, après examen des différents points de vue, conclut que cet écrit ne peut pas être considéré gnostique. D'une opinion entièrement différente est J.L. Sumney, «The Teachings of Silvanus' as a Gnostic Work», in *Studies in Religion* 21 (1992), pp. 191-206.

62. J. Zandee, «Les Enseignements de Silvanus et Philon d'Alexandrie», in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 335-345.

63. Cf. Bauer-Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, 1341.

64. Par ex. Ex 28, 22 : «au pectoral, des chaînettes tressées et torsadées, en or pur»; cf. Ex 39, 15. Ces passages se réfèrent à la confection de la tenue du grand-prêtre.

65. L'expression se trouve en grec classique, par ex., Pindare, *Olympiques* 13, 45.

66. *Pistis Sophia*, Text Edited by C. Schmidt, Translation and Notes by V. MacDermot (NHS 9), Leiden, 1978, p. 117, 13.

La tenue de grand-prêtre

Ces bribes d'une investiture spirituelle — limitée à une couronne et à une robe, symboles, la première de l'éducation, la seconde de l'enseignement — acquièrent un contour bien plus net dans la suite du traité, où l'auteur explicite le contenu de sa pensée par la référence à une investiture davantage ciblée : celle du grand-prêtre. Nous lisons en effet : « La Sagesse (Σοφία) t'appelle dans sa bonté en disant : 'venez à moi, vous tous, insensés, afin de recevoir un don (δωρεά), la bonne et excellente compréhension (ΤΗΝ ΤΡΗΝΖΗΤ). Je vous donnerai une tenue (σκήμα) de grand-prêtre (ἀρχιερεύς) tissée de toute sorte de sagesse (σοφία). Qu'est-ce que la mauvaise mort sinon l'ignorance ? Qu'est-ce que la ténèbre mauvaise sinon la familiarité avec l'oubli ? Projette ton anxiété sur Dieu seul. Ne désire ni or ni argent qui n'ont aucun profit

mais revêts-toi de sagesse (σοφία) comme d'une robe (στολή), pose le savoir (ἐπιστήμη) sur toi comme une couronne, assieds-toi sur un trône (θρόνος) de discernement (αἴσθησις), car ces choses-là t'appartiennent et tu les recevras à nouveau dans les hauteurs une autre fois» (*Silv* VII, 4 89, 5-26).

Un contre-rituel est immédiatement évoqué dans les lignes qui suivent. Il concerne non plus le sage mais l'insensé :

«En effet, un homme insensé revêt la folie comme une robe (στολή), comme un vêtement de deuil il revêt la honte, il pose l'ignorance sur lui comme des couronnes et il s'assied sur des trônes⁶⁷ (θρόνος) de folie» (*Silv* VII, 4 89, 5-34).

Examinons tout d'abord *Silv* VII, 4 89, 5-26. Sur un fond sapientiel où l'on reconnaît un pastiche des premiers chapitres du livre des *Proverbes* (discours de la Sagesse, opposition sages-insensés, mépris de la richesse, opposition ignorance-connaissance), l'auteur de Nag Hammadi greffe un élément supplémentaire : la promesse faite par la Sagesse à l'homme sage de lui conférer la dignité de grand-prêtre. Il est dit en effet : «je vous donnerai une tenue de grand-prêtre tissée de toute sagesse» (89, 10-12).

Notons tout d'abord l'utilisation par l'auteur du terme de σκήμα, que nous avons traduit par 'tenue'. Ce terme qui indique généralement la manière d'être extérieure, le maintien imposant, la dignité, la magnificence et l'éclat, peut désigner plus précisément l'habille-

67. Je préfère garder le pluriel pour les trônes et les couronnes, à l'encontre des traducteurs.

ment, le costume (déjà dans le grec classique). Origène⁶⁸ l'utilise, tout comme l'auteur de Nag Hammadi, dans un sens plus technique, pour désigner le vêtement du grand-prêtre.

Un tissage de sagesse

Arrêtons-nous également sur l'expression 'tissée de toute sagesse' (ΕΦΘΑΖΤ ΖΝ ΣΟΦΙΑ ΝΙΜ). Le verbe copte **ϣΩΖΕ** traduit le grec ὑφαίνειν ou καθυφαίνειν, tisser, confectionner un vêtement. Cette expression renvoie à un contexte précis : celui de l'investiture d'Aaron comme grand-prêtre décrite au chapitre 28 de l'*Exode*⁶⁹ où il est question de la confection des différentes pièces vestimentaires qui composent sa tenue. Les termes indiquant les différents arts de la confection sont rendus dans la LXX par ποιεῖν⁷⁰. Le verbe καθυφαίνειν, au sens plus pointu, est néanmoins attesté⁷¹ en Ex 28, 17 : « et tu tisseras (καθυφανείς) sur lui un tissu garni de pierres ». Au travail de tisserand s'ajoute le travail de brodeur (par ex., Ex 28, 6 : le brodeur : ποικιλτής) et, d'une façon plus large, le travail d'artiste. Tous servent tant à l'embellissement du sanctuaire qu'à celui de la tenue du grand-prêtre et sont divinement inspirés⁷².

68. Origène, *Contre Celse* V, 50 emploie σχῆμα en référence à l'habillement du grand-prêtre, dans un contexte relatant la vision de Darius : « On dit même qu'alors le grand-prêtre des Juifs, revêtu de sa robe sacrée (τὴν ἱερατικὴν στολὴν προσκεκνησθαι), fut adoré par Alexandre qui dit avoir eu durant son sommeil l'apparition d'un être revêtu de ce costume (τούτῳ τῷ σχήματι περιβεβλημένον), lui promettant qu'il soumettrait l'Asie entière » (Traduction par M. Borret, Origène, *Contre Celse*, tome III, Livres V et VI), Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, 1969, p. 143. Le terme σχῆμα est aussi employé pour désigner l'habit épiscopal et l'habit monastique : référence en G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford, 1961, 1359A.

69. Nous renvoyons à *L'Exode, La Bible d'Alexandrie*, Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par A. Le Boulluec et P. Sandevoir, Paris, 1989 et aux excellentes notes de commentaire sur Ex 28, relatives à la confection des vêtements : pp. 281-294 ; cf. aussi pp. 352-358 sur Ex 36, également consacrées au vêtement.

70. Ainsi Ex 28, 2 : « tu feras un vêtement saint à Aaron » ; 28, 3 : « (les hommes habiles) feront le vêtement saint d'Aaron » ; 28, 4 : « voici le vêtement qu'ils feront... et ils feront des vêtements saints » ; 28, 6 : « et ils feront le scapulaire ». Cf. aussi Ex 28, 13 ; 14, 5 etc.

71. Le verbe ὑφαίνειν est en revanche attesté en Ex 26, 1 (ὑφαντής, le tisserand). Cf. aussi Ex 37, 5 : ὑφαντής.

72. Ex 35, 35 : « Il les a remplis d'habileté et d'intelligence de la pensée pour savoir intelligemment faire tous les travaux du lieu saint et pour tisser tissages et broderies » (traduction citée).

L'image du tissage⁷³ et celle de la broderie qui lui est associée ont été interprétées allégoriquement par Philon dans des passages qui décrivent la tenue vestimentaire du grand-prêtre⁷⁴, dont chaque élément est chargé d'une valeur symbolique. C'est principalement le champ sémantique de la broderie (ποικίλλω, ποικιλτής, ποικιλία) qui est retenu par l'Alexandrin, celle-ci devenant à ses yeux le symbole même du *kosmos*, «superbe broderie de Dieu» (*De Somniis* I, 207). Cette broderie cosmique se reflète dans la tenue du grand-prêtre, ainsi que l'indique, par exemple, le *De Specialibus Legibus* I, 95⁷⁵. L'art de la broderie est par ailleurs celui «pratiqué par l'amant de la sagesse», lequel a ramené la diversité des disciplines à l'unité pour en faire un seul tissu» (*De Somniis* I, 205).

L'expression formulée par l'auteur des *Enseignements de Silvanus* concernant la robe 'tissée de toute sorte de sagesse' acquiert ainsi, par ces parallèles, des contours plus précis et contribue à étoffer la recherche des sources utilisées par cet auteur.

Poursuivons l'étude du passage de VII, 4 qui nous intéresse. Selon l'interprétation de l'auteur des *Enseignements de Silvanus*, tout homme qui d'insensé est devenue sage, a droit à la dignité sacerdotale. Quant au grand-prêtre, il est lui-même le symbole du sage : son vêtement est en effet tissé de sagesse. Ce commentaire n'est pas une création entièrement originale de l'auteur de Nag Hammadi mais s'explique encore une fois par le recours à Philon. Dans ses allégories, ce dernier interprète en effet l'*Archiereus* comme le σοφός par excellence, car

73. Cf. J. Cazeaux, *La trame et la chaîne ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1983.

74. Voir à ce sujet *De Somniis* I, 203-218; *De Specialibus Legibus* I, 85-97; *De Vita Mosis* II 109-135; *De Migratione* 103-105.

75. *De Specialibus legibus* I, 95 : «Telle est la composition du costume sacré (du grand-prêtre), reproduction de l'univers»; *ibid.* I, 96 : «La Loi veut en effet que le grand-prêtre porte sur lui une image très claire de l'univers» (Traduction par S. Daniel, *De Specialibus Legibus I et II*, Introduction, traduction et notes, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, n°24, Paris, 1975, p. 67.

«il a Dieu pour Père et Sagesse (Σοφία) pour mère»⁷⁶; sa tunique brodée de vertus⁷⁷, symbolise l'incorruptibilité et la lumière⁷⁸.

Après ce détour par Philon, essayons de préciser davantage les sources de ce passage de *Silv* 89, 5-26, dont la structure bien rythmée évoque incontestablement celle du *TestLévi* VIII, cité au début de notre étude, où le patriarche reçoit l'investiture sacerdotale.

Robe, trône et couronne

Dans le document de Nag Hammadi, la tenue de grand-prêtre conférée au sage comporte trois éléments : robe, couronne et trône. De chaque élément on souligne la dimension exclusivement spirituelle : de la sagesse (σοφία) il faut se revêtir comme d'une robe, le savoir (ἐπιστήμη) tient lieu de couronne, le discernement (αἴσθησις)⁷⁹ est le trône sur lequel s'assied le sage. Quant au *TestLévi* VIII, si les différentes composantes de l'investiture étaient encore des signes concrets de la dignité sacerdotale, on en soulignait toutefois la portée symbolique : en effet la robe (στολή) du sacerdoce (*TestLévi* VIII, 2) était définie comme une robe sainte⁸⁰ et glorieuse (VIII, 5) et la couronne (στέφανος), comme une couronne de justice (VIII, 2). Les autres éléments vestimentaires de Lévi (pectoral, tunique, plaque) étaient respectivement associés à l'intelligence, à la vérité et à la foi.

76. Ainsi s'exprime le *De Fuga* 108-110 : «Nous éviterons ce qu'il y a là de difficile et d'indéfendable en recherchant l'interprétation symbolique, fondée sur la nature des choses : nous affirmons que le grand-prêtre n'est pas un homme, mais un Logos divin (...). En effet, dit Moïse (Lv 21, 11), il ne peut se souiller ni pour son père, l'esprit, ni pour sa mère, la sensation. Car, je pense, parce qu'il est issu de parents incorruptibles et très purs : son père est Dieu et sa mère est la Sagesse. De plus, sa tête a été ointe d'huile, en d'autres termes, sa faculté maîtresse brille d'une lumière éclatante de sorte qu'il est jugé digne de 'porter les vêtements' (...) l'âme individuelle se revêt du corps, l'intelligence du sage, de vertus». (Traduction par E. Starobinski-Safran, *De Fuga et inventione*, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, n°17, Paris, 1970, pp. 184-185). Nous signalons la note 1, p. 184 sur la lumière intelligible figurée par l'huile de l'onction ; sur les vêtements, cf. aussi *De Fuga* 185 et note 1, p. 244 sur la symbolique de la tenue liturgique du grand-prêtre.

77. *De Somniis* I, 225.

78. Cf. *De Somniis* I, 216-217.

79. Nous traduisons αἴσθησις non pas par 'perception', comme l'ont fait M. Peel ou Y. Janssens (cf. *op. cit.*) mais par 'discernement'. Nous justifions notre traduction par l'emploi d'αἴσθησις dans les *Proverbes*, où ce terme est l'équivalent de l'hébreu *daat*, 'savoir' : à ce propos, voir la note de commentaire à l'expression πνεῦμα αἰσθήσεως ('esprit de discernement') en Ex 28, 3, des traducteurs de *La Bible d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 282.

80. En Ex 28, 2 le vêtement est appelé saint.

On notera toutefois que, dans le récit de l'investiture de Lévi, il n'est pas question de trône. Cet élément que l'auteur de Nag Hammadi insère dans son schéma rituel — et que nous retrouverons dans le traité de la *Prōtennoia Trimorphe* — apparaît en revanche dans un rituel d'intronisation concernant Hénoch-Métatron, relaté dans *III Hénoch* 10-12. Malgré sa date relativement tardive, ce document peut être versé au dossier du fait des traditions antérieures qu'il véhicule⁸¹. Ici, les éléments de l'investiture sont le trône, semblable au trône de gloire⁸², la robe, resplendissante⁸³, accompagnée d'un manteau de gloire, et enfin une couronne royale d'une brillance extrême⁸⁴.

L'auteur des *Enseignements de Silvanus* revient ultérieurement sur l'image du trône et sur celle de la robe au cours de son traité. En *Silv* VII, 4 92, 5-10, il est dit au disciple «tu deviendras un trône de sagesse et un familier⁸⁵ de la maison de Dieu». Il est intéressant de noter que l'on fait ici un pas supplémentaire dans l'interprétation : ce n'est plus un trône qui est donné au disciple, mais le disciple devient lui-même trône dans une identification symbolique. L'image de la robe et de sa brillance sont en revanche notées en *Silv* VII, 4 107, 5-6 : «la sagesse est un royaume saint et une robe brillante». Nous lisons enfin en *Silv* VII, 4 112, 14 : «que tout un chacun puisse briller d'un grand éclat dans les vêtements célestes pour rendre manifeste la volonté du Père et qu'il puisse couronner ceux qui veulent combattre pour la bonne cause». L'imagerie de la robe, au singulier, s'ouvre ici sur un pluriel : les vêtements célestes, thématique qui eut un retentissement particulier dans la littérature juive intertestamentaire et mystique.

Notons encore une différence essentielle de perspective entre le *Testament de Lévi* et les *Enseignements de Silvanus* : Lévi prenait

81. Voir *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, traduit de l'hébreu, introduit et annoté par Ch. Mopsik, suivi de «Hénoch c'est Métatron» par M. Idel, Paris, 1989. Pour d'autres références bibliographiques, voir notre article «Youel et Barbélo», dans ce volume. Sur les traditions qui ont alimenté *III Hénoch*, voir Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 17-18.

82. La même image apparaît en *Prōtennoia* XIII, 1 48, 23-24.

83. La même image se retrouve en *PrōTri* XIII, 1 48, 17.

84. Ch. Mopsik, *op. cit.*, pp. 211-214, commentaire sur le trône de gloire d'Hénoch ; cf. aussi pp. 223-225, sur les autres insignes royaux donnés à Hénoch-Métatron : couronne, habit, nom ; Ch. Mopsik a relevé la parenté de *III Hénoch* 12 avec *II Hénoch* XXII. Voir également, M. Philonenko, *Le Notre Père*, *op. cit.*, p. 64-67, citant *III Hénoch* à propos d'un rituel d'investiture retrouvé à Qumran : 4Q369, fragment 1, II, 1-12.

85. Le terme **ΠΝΩΝΣΕΙ** (Crum 66b) équivaut au grec οἰκεῖος. Voir Bauer-Aland, *op. cit.*, 1129.

connaissance de sa future investiture lors d'une vision, de laquelle il tirait un enseignement. En revanche, l'homme sage dont il est question dans le traité de Nag Hammadi reçoit l'investiture idéalement sur terre, avec l'assurance de la recevoir à nouveau dans les hauteurs «car ces choses-là t'appartiennent» (*Silv VII*, 4 89, 24-26). Cette réflexion a un certain parfum de gnose et évoque les spéculations autour de l'âme symbole du gnostique, qui se réapproprie, grâce à sa démarche cognitive, de ce qui était sien, de sa véritable nature des origines.

Le grand-prêtre et le temple

L'auteur revient à la page 109 du traité sur l'image du grand-prêtre, en l'associant à la thématique du temple. C'est l'âme qui est la protagoniste de ce passage où des éléments chrétiens se greffent, quelque peu artificiellement, sur une toile de fond de claire inspiration juive. L'idée que l'auteur veut transmettre est que le privilège du sacerdoce est octroyé à tout homme, à toute âme, qui a suivi la sagesse :

«L'âme, qui est un familier de la maison de Dieu, a gardé sa pureté. L'âme qui s'est revêtue du Christ est également pure (...) laisse entrer dans ton monde le Christ seul, laisse-le anéantir toutes les puissances qui sont descendues sur toi. Laisse-le pénétrer dans le temple qui est en toi afin qu'il expulse tous les marchands. Laisse-le demeurer dans le temple qui est en toi. Puisses-tu devenir pour lui un prêtre et un lévite qui entre, en état de pureté (dans le temple). Bénie sois-tu, âme, si tu trouves celui-ci dans ton temple. Bénie sois-tu encore plus si tu accomplis son service⁸⁶. En revanche, celui qui souille le temple du Seigneur, Dieu le détruira» (*Silv VII*, 4 109, 4-27).

Au delà de l'allusion à deux épisodes néotestamentaires, Christ anéantissant les puissances mauvaises et Christ chassant les marchands du temple⁸⁷, le passage se fait l'écho de préoccupations concernant le temple propres au judaïsme. Il s'agit des prescriptions de pureté, du privilège lévitique, de la valeur du service du temple et enfin de l'interdiction de le souiller. Ces notions, codifiées dans le *Lévitique* et le *Deutéronome*, firent l'objet d'une interprétation spiritualisée aussi bien chez Philon que dans la littérature intertestamentaire⁸⁸.

86. Le terme copte ⲉⲓⲣⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩⲉ équivaut au grec λειτουργεῖν. Cf. Nb 4, 24 sahidique.

87. Cf. Mt 21, 12 et 14.

88. Je renvoie, pour les références sur chaque thème traité en ce passage à mon article «Le temple et son grand-prêtre dans les Enseignements de Silvanus (Nag

Le temple devient, dans le document de Nag Hammadi, temple intérieur, temple de l'âme, notion qui trouve un parallèle chez Philon chez lequel au sanctuaire réel fait pendant un sanctuaire intérieur, l'âme rationnelle, où Dieu demeure⁸⁹ et dont le prêtre est l'homme de vérité⁹⁰.

4. *La Prôtennoia Trimorphe*

Un mystère caché

Nous revenons à un contexte clairement gnostique avec le traité de la *Prôtennoia*, écrit d'initiation, destiné à un cercle d'adeptes. Dans ce document complexe, nous retrouvons une trace précise d'un rituel d'intronisation. Celui-ci est présenté sous une forme ramassée en deux endroits différents du texte (XIII, 1 45, 13-20; 48, 13-35), lesquels comportent quelques variantes l'un par rapport à l'autre. Une attestation du rituel apparaît également, sous une forme tronquée, dans un troisième passage (XIII, 1 38, 16-18). Les protagonistes du rituel ne sont pas les mêmes selon les versions, et la situation temporelle dans laquelle celui-ci est sensé se dérouler n'est pas identique non plus.

Le rituel mis en scène en XIII, 1 45, 13-20⁹¹ est annoncé par Prôtennoia aux Fils de la Pensée comme étant un mystère caché depuis l'éternité dont ceux-ci sont désormais devenus dignes : c'est un mystère qui rend parfaits (44, 29-33). Prôtennoia se présente ici comme matrice [donnant forme] au Tout, éon à [venir], accomplissement du Tout et enfin comme Meirothea, la Gloire de la Mère. Les protagonistes du rituel sont ceux qui, ayant la connaissance de Prôtennoia, sont invités dans la lumière exaltée et parfaite. Il s'agit vraisemblablement des « Fils de la pensée » mentionnés plus haut. L'invitation à entrer dans la lumière — une dimension qui n'est pas de ce monde — et l'emploi des temps au futur fait par l'auteur, placent d'emblée le rituel dans une dimension à venir. On lit dans ce texte :

« De plus, en ce qui concerne cette lumière, quand vous entrez en elle, il vous sera donné gloire (εοογ) par ceux qui donnent la gloire, et ceux qui donnent le trône (θρόνος) vous donneront un trône. Vous

Hammadi VII, 4), in *Écritures et traditions dans la littérature copte*, « Cahiers de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi » 1, Louvain, 1983, pp. 145-152.

89. Cf. *De somniis* I, 149.

90. Par ex., *De somniis* I, 215.

91. Cette page appartient au deuxième discours de Prôtennoia, celui sur l'*Eimarmène*.

recevrez la robe (στολή) par ceux qui donnent la robe et ceux qui baptisent (βαπτιστής) vous baptiseront (βαπτίζειν) et vous deviendrez gloires (εσογ) avec les gloires (εσογ), de la manière où vous étiez au commencement, quand vous étiez < lumière > ».

Aux initiés, une fois entrés dans la lumière, seront donnés, dans l'ordre, gloire⁹², trône, robe, baptême : ces étapes rituelles (glorification, intronisation, investiture, baptême) produisent en eux un changement ontologique. En effet ils deviendront Gloires avec les Gloires (XIII, 1 45, 18-19). Cette nouvelle situation, précise-t-on, est par ailleurs identique à celle qui fut la leur aux origines, quand ils étaient lumière (XIII, 1 45, 19-20). 'Gloire' indique, en effet, ici la fonction qu'auront les initiés, 'lumière' désigne en revanche leur nature.

Devenir « Gloire »

Que signifie cette tournure « vous deviendrez Gloires avec les Gloires » ? Elle revêt, selon nous, un sens assez précis, qui se comprend si l'on fait référence à la notion de Gloires, ou de Glorieux, qui apparaît dans le judaïsme intertestamentaire et qui a laissé, par ailleurs, une trace dans quelques traités de Nag Hammadi⁹³. Les Gloires en effet, ou les Glorieux, sont une catégorie d'anges⁹⁴ qui se tiennent près du trône de Dieu et dont la principale fonction est le service ininterrompu⁹⁵. Dire que les initiés deviendront à nouveau 'Gloires' équivaut à dire qu'ils se réapproprient, suite à une série d'actes rituels, de l'angélicité qui était la leur au commencement. Le passage de *II Hénoch* que nous avons cité au début de cette étude fournit à ce propos un parallèle très précis. Hénoch ne disait-il pas de lui-même, à la fin du rituel : « je me regardai moi-même et j'étais

92. Le terme signifiant la gloire est le copte εσογ, équivalent du grec δόξα. Les écrivains de Nag Hammadi utilisent le plus souvent le terme copte.

93. Nous avons traité du thème de la Gloire/les Gloires dans l'article « Youel et Barbélo », dans ce même volume. Selon J. Turner, *Trimorphic Protennoia*, op. cit., p. 447, le but du rituel est pour les initiés de redevenir lumière. Il nous semble en revanche que le but recherché est celui de redevenir Gloires, entendons d'être assimilés à une catégorie d'anges qui ont, bien entendu, leur place dans la lumière.

94. Pour les 'Glorieux' comme catégorie d'anges, voir aussi la note à *II Hénoch* XXII, 7 par M. Philonenko, traducteur avec A. Vaillant de ce traité pour *La Bible. Écrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1187. M. Philonenko note également que l'idée de devenir semblable aux anges se retrouve dans le *Corpus hermétique*, I, 26.

95. Par ex., *II Hénoch* XXII, 1 : « Les Glorieux le servaient, ne s'écartant pas de nuit ni se retirant de jour, debout devant la face du Seigneur, faisant sa volonté ». Cf. aussi *I Hénoch* XIV, 23.

comme un des Glorieux, et il n'y avait pas de différence d'aspect» (*II Hénoch* XXII, 7)?

La page 45, 13-20 gagne en clarté si on la compare avec la page 38, 16-18⁹⁶ où apparaît une version tronquée du rituel. On lit dans ce passage : «Alors le Fils parfait se manifesta à ses éons, ceux qui étaient sortis de lui. Il les manifesta, il leur donna une gloire et il leur donna des trônes» (XIII, 1 38, 16-18).

Dans ce texte, le ministre du rituel est le Fils parfait, les bénéficiaires sont les éons. Ce qui est important de relever ici n'est pas tant la structure du rituel, réduite à deux seules étapes — le don d'une gloire et le don des trônes — mais la présence de la notion de gloire, qui est reprise dans les lignes qui suivent : «Il se dressa dans la gloire par laquelle il se glorifia. Ils (*sc.* les éons) bénirent le Fils parfait, le Christ, le Dieu qui naquit seul et ils rendirent gloire en disant : 'il est, il est, le Fils de Dieu, le Fils de Dieu. C'est lui qui est l'Éon des Éons (...) c'est pourquoi nous glorifions Ma Mo ô ô eia ei on ei ô, Éon des Éons» (XIII, 1 38, 20-30)⁹⁷.

La gloire du Fils fait ainsi pendant à la gloire qu'il a donnée aux éons, lesquels sont désormais en mesure de glorifier. Il nous semble que le thème de la gloire — qui apparaît à plusieurs endroits du texte⁹⁸ — est ici imbriqué au thème de l'eulogie angélique. Nous retrouvons ces thématiques dans des textes du judaïsme intertestamentaire. Deux chapitres de *I Hénoch*, XXXIX, 9-13 et LXI, 6-12⁹⁹, dont le point de départ est l'exaltation du Nom divin,

96. Cette page fait partie du premier discours de Prôtennoia, lequel se termine en XIII, 1 42, 2.

97. Ce passage peut être comparé avec *Allogène* XI, 3 54, 22-33 («tu es, tu es ... l'Éon des Éons»).

98. À la page 37 de XIII, 1 le Logos, qui a le Nom en lui, est dit posséder «toute gloire» (XIII, 1 37, 24-25), il a été oint de la gloire par Prôtennoia (*ibid.*, 37, 31), il est «en lumière de gloire» (*ibid.*, 38, 2-3). La locutrice dit d'elle-même que l'œil de la lumière l'a illuminée de gloire (*ibid.*, 38, 6) et qu'elle est Barbélo, la gloire parfaite (*ibid.*, 38, 9-10). Si on lit XIII, 1 39, 7-13, on trouvera d'autres références au thème de la gloire : «Et ils leur rendirent gloire. Et les éons aussi rendirent gloire. Ils commencèrent à se manifester comme supérieurs dans leur pensée, et chacun des éons rendant des myriades de gloires dans de grandes lumières inaccessibles. Ils bénirent tous ensemble le Fils parfait, le dieu qui fut engendré». Notons enfin l'expression «la maison de la gloire» en XIII, 1 39, 37-40, 1.

99. Je cite ici ces passages en entier, à cause de leur coloration proche des pages 38 et 39 du traité de la *Prôtennoia* : *I Hénoch* XXXIX, 9-13 : «⁹En ce temps-là, j'ai glorifié et exalté le Nom du Seigneur des Esprits, bénissant et glorifiant, parce qu'Il m'a fermement établi dans la bénédiction et la gloire, selon la volonté du Seigneur des Esprits. ¹⁰Longtemps mes yeux ont regardé ce lieu, et j'ai béni et glorifié (le Seigneur) en disant : Béni Il est, béni soit-Il, dès le commencement et à jamais!

peuvent être versés au dossier car ils sont étonnamment proches du texte de la *Prôtennoia*. À notre sens, le thème de la glorification du Nom, élaboré par le judaïsme, réapparaît, tout en ayant subi des modifications, dans quelques écrits de Nag Hammadi, parmi lesquels le traité de l'*Allogène* et la *Prôtennoia Trimorphe*. Nous n'entendons pas traiter ici ce thème dans le détail, car il nous éloignerait du propos de cette étude. Remarquons tout de même qu'il apporte des éléments complémentaires pour une interprétation du traité du codex XIII à la lumière des spéculations juives sur la notion de Gloire, sur les anges et sur les modes de prononciation du Nom divin, spéculations que l'auteur gnostique a intégrées dans son traité.

Une investiture complète

Pour revenir, après ce détour, au texte de *Prôtennoia* 45, notons encore que les entités préposées au rituel qui prennent en charge les Fils de la pensée ne sont pas explicitement nommées. L'ensemble de ces remarques permet de dire que le rituel est présenté ici sous une forme non élaborée. Il en va autrement pour la version du rituel conservée en *PrôTri* XIII, 1 48, 13-35, qui est de loin la plus complète, et que nous allons maintenant prendre en compte. On lit dans ce passage :

«Je lui ai donné une lumière brillante, c'est-à-dire la connaissance de la pensée de la paternité; et je l'ai confié à ceux qui donnent la robe (στολή) — Ammon, Elassô, Aménai! — et ils l'ont revêtu d'une robe (στολή) d'entre les robes (στολή) de lumière; et je l'ai confié à ceux qui baptisent (βαπτιστής); ils l'ont baptisé (βαπτίζειν) — Micheus, Michar, Mnesinous! — et ils l'ont plongé dans la source (πηγή) de l'eau de la vie; et je l'ai confié à ceux qui donnent le

¹²Ceux qui ne dorment pas et se tiennent devant Ta gloire Te bénissent, ils (Te) bénissent, (Te) glorifient, et (T)exaltent en disant : 'Saint, saint, saint est le Seigneur des Esprits, il a rempli la terre d'esprits. ¹³Là j'ai vu de mes yeux tous ceux qui ne dorment pas. Ils se tenaient devant Lui et le bénissaient en disant : 'Béni sois-Tu, béni soit le Nom du Seigneur pour toute l'éternité». *I Hénoch* LXI, 6-12 : «Ceux qui habitent la hauteur céleste ont tous reçu un ordre, un pouvoir, une seule voix et une seule lumière pareille à du feu ⁷ et de leurs premiers accents béniront cet Élu. Ils l'exalteront et le glorifieront avec sagesse, rendus sages par la parole et l'esprit de vie. ⁸Le Seigneur des Esprits aura placé l'Élu sur le trône de gloire et il jugera toute l'œuvre des saints dans la hauteur céleste (...) ⁹Quand il lèvera son visage pour juger leur conduite secrète (...) tous prendront la parole, d'une seule voix, pour bénir, glorifier, exalter et sanctifier le Nom du Seigneur des esprits. ¹⁰Elle criera aussi, toute l'armée des cieux, ainsi que tous les saints de la hauteur, l'armée du Seigneur, les Chérubins, les Séraphins, les Ophanim, tous les anges de puissance, tous les anges de dominations (...) ¹¹ce jour-là ils élèveront ensemble la voix pour bénir, glorifier, exalter (...) ils diront tous d'une même voix : 'Béni, béni soit le nom du Seigneur des Esprits, éternellement et à jamais».

trône (θρόνος) — Bariel, Nouthan, Sabénai! — ils lui ont donné un trône (θρόνος) venant du trône (θρόνος) de la gloire; et je l'ai confié à ceux qui donnent la gloire (εσογ) — Ariôm, Elien, Phariel! — ils lui ont donné gloire (εσογ) dans la gloire (εσογ) de la paternité; et ils l'ont ravi, ceux qui ravissent — Kamaliel, [...]anen, Samblô! — serviteurs (ὑπηρέτης) des grands Luminaires (φωστήρ) saints, et ils l'ont introduit dans le lieu de lumière de sa paternité. Il reçut alors les cinq sceaux (σφραγίς) provenant de la lumière de la Mère, Prôtennoia, et il lui fut accordé de prendre part au [mystère (μυστήριον)] de la connaissance, et [il devint une lumière] dans la lumière».

Notons d'emblée que le rituel est présenté comme ayant déjà eu lieu dans un temps passé. Par ailleurs, il ne concerne plus, comme à la page 45, une classe d'individus, mais un seul, le Fils du Sauveur. Quant aux ministres du rituel, ils sont de deux sortes. Le premier à intervenir est Prôtennoia elle-même : elle n'accomplit qu'un seul acte, celui de conférer lumière à l'initié. Apparaissent ensuite sur scène cinq groupes d'anges, chaque groupe étant constitué par trois entités, auxquels Prôtennoia confie l'initié pour qu'ils le prennent en charge. Les quatre premiers groupes lui donnent respectivement une robe, un baptême, un trône, une gloire. Le cinquième et dernier groupe, en revanche, n'offre rien mais s'empare de l'initié et l'introduit dans la lumière. Une fois parvenu dans cette dimension lumineuse, un autre don lui est présenté : il reçoit cinq sceaux provenant de la lumière de Prôtennoia. Cet ultime don lui permet de participer au mystère de la connaissance et de devenir lumière dans la lumière.

Que signifient ces cinq sceaux¹⁰⁰ ? Quelques éclaircissements sur ces σφραγεις sont fournis à la page 49, 22-32 : ils sont l'équivalent

100. Les cinq sceaux, selon J. Turner, *Trimorphic Protennoia, op. cit.*, p. 377 (cf. aussi p. 386) font référence à un mystère cultuel séthien de baptême et d'ascension céleste, appelé les 'cinq sceaux'. Les sceaux, toutefois, ne nous semblent pas être identifiables aux étapes du rituel, ainsi que le pense J. Turner, car ils se situent sur un plan tout à fait différent. J. Turner compare le texte de *Prôtennoia* avec l'*Apocryphon de Jean II*, 1 30, 11-32; 31, 22-25. Sur ce dernier texte et ses parallèles avec *Prôtennoia*, et pour une opinion différente, voir le commentaire de M. Tardieu, *Codex de Berlin*, «Sources gnostiques et manichéennes» 1, Paris, 1984, p. 343-344 : «les deux termes (eau et sceau) ne renvoient pas à un rite baptismal concret, mais désignent une *apolutrosis* purement spirituelle (...) on peut identifier les cinq sceaux apportés par Pronoia au gnostique avec les cinq modes intellectifs de la manifestation de la puissance à laquelle le gnostique s'identifie». M. Tardieu verse au dossier le *Psaume naassène* (Pseudo Hippolyte, *Réfutation V*, 10, 2) où Jésus apporte les sceaux. Il indique que «les cinq sceaux désignent l'homme parfait et achevé» et «que le manichéisme les appelle les cinq noms de l'âme» et donne leur liste (cf. M. Tardieu, *Le manichéisme*, «Que sais-je?» n°1940, deuxième édition corrigée, Paris, 1997, p. 105).

des décrets ineffables du Père, des Gloires supérieures à toutes Gloires, ils sont accomplis par un Intellect. Ce passage indique que «celui qui possède les cinq sceaux de ces noms, se dépouilla de la robe de l'ignorance et revêtit une lumière brillante». Le fait que les sceaux soient appelés «les sceaux de ces noms» fournit peut-être un élément intéressant : s'agit-il des noms des entités préposées au rituel, noms que l'initié prononce en franchissant les différentes étapes? ou d'autres noms, référés probablement au Nom divin, que ces entités communiquent à l'initié et qui lui serviront de mots de passe? De plus, en XIII, 1 50, 10, Prôtennoia clôt son discours en rappelant qu'elle a proclamé aux initiés les «cinq sceaux ineffables». Une interprétation convaincante des cinq sceaux reste, à notre avis, à faire et comporte une remise à jour, au delà de Nag Hammadi, de l'entier dossier gnostique sur les sceaux et l'étude de cette image dans la littérature mystique juive.

* * *

Les articulations du rituel, selon les quatre textes de Nag Hammadi où il est attesté, peuvent être représentées dans le schéma suivant, où nous rappelons également le schéma proposé par G. Widengren concernant le *Testament de Lévi* et *II Hénoch* (Tableau 1).

Quelques remarques s'imposent. L'on peut remarquer, en ligne générale, que dans les textes de la bibliothèque copte, l'ordre des phases du rituel a été bouleversé, certaines étapes manquent, d'autres ont été ajoutées. Le rituel que ces textes nous proposent est un rituel morcelé et désintégré.

Arrêtons-nous d'abord sur les textes de nature indiscutablement gnostique. Les deux romans de l'âme, l'*Authentikos Logos* et l'*Exégèse de l'âme*, peuvent être considérés ensemble, à cause des liens étroits qui les unissent. Ce qui était dans les deux textes juifs un rituel céleste se transforme ici dans un rituel de la remontée. L'ascension au ciel, condition première et nécessaire du déroulement rituel, devient sa conséquence ultime.

Dans l'*Authentikos Logos*, repas, onction et investiture précèdent la remontée. Dans l'*Exégèse de l'âme*, baptême, purification, investiture et aussi mariage se situent avant l'ascension céleste.

Si ces étapes rituelles sont toutes reléguées dans le monde inférieur, elles sont toutefois postérieures au moment où l'âme prend conscience de son état de perte. C'est cette prise de conscience qui rend l'âme apte à recevoir d'ores et déjà sur terre, ces symboles célestes. L'on perçoit ici en filigrane une des notions fondamentales de la

TABLEAU 1

<i>Lévi/Hénoch</i>	<i>AuthLog</i>	<i>ExAm</i>	<i>Site</i>	<i>PrôTri 45</i>	<i>PrôTri 48</i>
<i>Lieu du rituel : monde céleste</i>	<i>Lieu du rituel : ce monde</i>	<i>Lieu du rituel : ce monde</i>	<i>Lieu du rituel : sur terre/ en haut</i>	<i>Lieu du rituel : la lumière</i>	<i>Lieu du rituel : la lumière</i>
Ascension	Repas	Baptême	Investiture	Entrée dans la	Illumination
Présentation	Onction	Purifications	Couronnement	lumière	cognitive
Ablution	Investiture	Investiture	Intronisation	Glorification	Investiture
Onction	Remontée	Hieros gamos		Intronisation	Baptême
Repas	Entrée dans la	Remontée		Investiture	Intronisation
Investiture	resserre	Retour aux		Baptême	Glorification
Dénomination	Hieros gamos	origines		Devenir	Ravissement
Proclamation	Participation aux			Gloire/lumière	Réception des 5
Intronisation	mystères				sceaux
Participation aux					Participation aux
mystères					mystères

doctrine gnostique : celle d'une connaissance anticipée, entraînant un salut déjà réalisé.

Dans ces deux traités, les étapes du rituel sont marquées d'une valeur symbolique : le repas de pain et de vin du *TestLévi* VIII, 5 et l'onction avec l'huile (*TestLévi* VIII, 4 ; *II Hénoch* XXII, 5-6) sont devenus dans l'*AuthLog* VI, 3 22, 24-27 et 35, 12-14 une substance spirituelle, le *logos*. L'ablution d'eau pure (*TestLévi* VIII, 5) devient le signe, dans *ExAm* II, 6 131, 20-31 d'un changement qui se vérifie à l'intérieur du corps de l'âme, celui du retournement de sa matrice. L'investiture, composée de pièces diverses (*TestLévi* VIII, 5-10 et *II Hénoch* XXII, 5-6), ne comporte plus des éléments tangibles, mais elle n'est que spirituelle tout comme doit être la beauté de l'âme (*ExAm* II, 6 134, 19-24 et *AuthLog* VI, 3 32, 4-8). Quant au protagoniste du rituel, ce n'est plus un personnage d'élection comme dans les pseudépigraphes, mais toute âme — entendons toute âme s'étant engagée sur le chemin de la gnose.

Pour quelle raison les deux auteurs ont-ils intégré des fragments d'un rituel d'intronisation dans la composition de leurs traités ? Nous pouvons trouver une explication en envisageant ce rituel comme une réponse au questionnement existentiel du gnostique : en effet, la royauté de l'âme a dans ces deux textes une double signification, étant à la fois prise de conscience de ses origines et de sa destinée. Quant à l'addition du *hieros gamos*, élément qui n'apparaît pas dans les deux pseudépigraphes, il a toute sa place dans la relecture gnostique du rituel d'intronisation. Le rituel culmine dans le mariage sacré : le rétablissement royal de l'âme coïncide avec son union au Noûs. L'étape du mariage sacré contient peut-être une référence plus directe au rituel d'intronisation mésopotamien, où l'union du roi avec la déesse constituait le sommet du rituel et donnait accès à la connaissance des mystères¹⁰¹.

Le texte de la *Prôténnoia* appelle quelques observations.

Apparemment, le cadre du rituel proposé par ce texte recoupe celui du *Testament de Lévi* et de *II Hénoch*. Le rituel se déroule en effet dans les cieux, « dans la lumière parfaite d'en haut » (*PrôTri* XIII, 1 45, 12-13 ; cf. *ibid.*, 48, 30 : « dans le lieu de lumière »). Il concerne, comme dans le rituel mésopotamien et dans les pseudépigraphes, une ou des entités masculines : à la page 48 de *Prôténnoia*, le Fils du Sauveur, à la page 45, les fils de la pensée. Il s'agit, dans les deux cas, de figures mythiques de référence pour le groupe des adeptes gnostiques, lecteurs de ce texte. Le rituel est administré par des anges aux fonctions bien déterminées. Enfin, la terminologie

101. Cf. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, pp. 390-392.

stéréotypée avec laquelle on décrit les différentes étapes du rituel rappelle incontestablement le milieu d'appartenance du *Testament de Lévi* et du *II Hénoch* : à cet égard les expressions « robe de lumière », « source de l'eau de vie » et « trône de gloire » sont significatives¹⁰².

Néanmoins, bien que le cadre externe ait été fidèlement respecté, la perspective du rituel diffère fortement de celle des pseudépigraphes. En effet, la succession des étapes du rituel a été radicalement bouleversée : l'entrée dans la lumière (*PrôTri* XIII, 1 45, 12) et encore plus l'illumination cognitive (*PrôTri* XIII, 1 48, 14), sont placées en tête du rituel ; elles constituent une sorte d'anticipation de la participation aux mystères qui clôt le rituel dans les deux *gnostica*, tout comme dans les pseudépigraphes cités. Cette anticipation de la connaissance fait partie, on l'a dit, de l'interprétation gnostique. De plus, en *PrôTri* 45 l'intronisation précède l'investiture et celle-ci est conférée avant l'ablution. En *PrôTri* 48, l'initié reçoit d'abord une investiture, puis il est baptisé et enfin il est intronisé. L'enchaînement des étapes rituelles échappe donc à toute logique de célébration. Ce désordre dans le déroulement rituel est très probablement révélateur des intentions de l'auteur de la *Prôtennoia* : s'il ne se soucie guère de la suite logique des événements, c'est qu'il situe le rituel sur un plan totalement spéculatif. Le rituel abandonne ici le plan liturgique pour se faire rituel littéraire¹⁰³ : un rituel apte à la récitation, comme le montre son rythme soutenu, un rituel dont la lecture et la prononciation constituent un élément de réflexion soumis à l'attention des adeptes. Le processus d'idéalisation auquel le rituel d'intronisation fut soumis en milieu gnostique est ainsi particulièrement mis en évidence par le traité du Codex XIII.

Quant aux *Enseignements de Silvanus*, le rituel d'intronisation concerne sans ambiguïté le grand-prêtre. Les étapes rituelles de l'investiture, du couronnement et de l'intronisation se suivent dans un ordre logique, et le rapport structurel avec le *Testament de Lévi* est assez précis. Mais aussi dans ce cas, la liturgie n'est qu'apparente, et l'idéalisation du rituel s'affirme nettement par la substitution, opérée par l'auteur, des éléments concrets (robe, couronne, trône) par des éléments symboliques qui concernent tous le domaine de la

102. Pour la robe de lumière, cf. *III Hénoch* 12, 1-2 ; pour la source de l'eau de vie, *I Hénoch* XCVI, 6 et *Odes de Salomon* 11 et 30 ; pour le trône de gloire, *TestLévi* V, 1 ; *III Hénoch* 10 ; 15 et 24 et passim.

103. Nous faisons référence à la différence entre « mystères culturels » et « mystères littéraires » : sur cette problématique voir H.-Ch. Puech, compte rendu à E.R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven, 1935, in *Revue de l'histoire des religions*, 116 (1937), p. 99. Voir également M. Philonenko, « Un mystère juif ? », in *Mystères et syncrétismes*, Études d'histoire des religions 2, Paris, 1975, pp. 63-70.

connaissance. Le protagoniste du rituel n'est plus ici l'adepte de la doctrine de la gnose, symbolisé par l'âme ou par une figure mythique du panthéon gnostique, mais tout homme voulant se faire sage.

À l'idéalisation du rituel se joint un processus d'intériorisation : le rituel dans les quatre textes de Nag Hammadi ne se déroule que dans l'âme du protagoniste — le gnostique dans l'*Authentikos Logos*, l'*Exégèse de l'âme* et la *Prôtennoia*, le sage dans les *Enseignements de Silvanus*.

Ces observations nous amènent à une dernière remarque : en milieu gnostique, le rituel d'intronisation a été l'objet d'une certaine démocratisation. Il n'est plus réservé aux rois et aux patriarches mais à tous ceux sollicités par la recherche de la connaissance. Les *Enseignements de Silvanus* partagent ce point de vue, tout en abandonnant toute perspective élitaire et en allant encore plus loin dans le processus de démocratisation : tout homme épris de sagesse est digne de devenir le protagoniste d'un rituel qui n'était au début destiné qu'aux figures royales et sacerdotales.

CHAPITRE V

JACQUES DE SAROUG ET L'EXÉGÈSE DE L'ÂME (NAG HAMMADI II, 6)

Nous voudrions attirer l'attention sur la sixième *Homélie contre les Juifs*, écrite par Jacques de Saroug à la fin du V^e siècle. Cet auteur syriaque¹, né en Osrhoène en 449, éduqué à Édesse, eut une production très féconde. Il écrivit près de sept cents homélies, dont à peine la moitié nous ont été conservées, de nombreuses lettres, des vies de saints, une liturgie.

Considéré comme l'un des maîtres de l'hymnographie syriaque — plusieurs de ses hymnes ont été englobés dans les liturgies des Églises d'Orient — Jacques de Saroug eut une personnalité à multiples facettes : à la fois prédicateur, évêque, fin exégète, excellent connaisseur de la Bible. Il se consacra également à la controverse religieuse, ainsi que le montre une partie de sa production littéraire.

Dans la même région où un siècle et demi plus tôt Éphrem avait polémique contre gnostiques et manichéens, Jacques de Saroug se tourne contre les Juifs qui faisaient, à ses dires, œuvre de prosélytisme. Néanmoins, sa polémique n'est pas des plus virulentes. Imprégné de culture juive à l'instar d'Éphrem, Jacques de Saroug se montre proche, dans ses exégèses et commentaires, de motifs et traditions appartenant au monde des intertestamentaires.

1. Sur la vie de Jacques de Saroug, voir P. Martin, «Un évêque poète au V^e et VI^e siècle», in *Revue des Sciences Ecclésiastiques* 34 (1876), pp. 309-352; 385-419; R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes, II, La littérature syriaque*², Paris, 1907, pp. 351-356. F. Graffin, «Jacques de Saroug», in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VIII, Paris, 1974, pp. 56-60. X. Ducros, «Jacques, de Saroug», in *Catholicisme*, tome VI, Paris, 1967, pp. 281-283. F. Rilliet, «Jakob von Sarug», in *Reallexicon für Antike und Christentum* 16, Stuttgart 1994, pp. 1217-1227.

L'*Homélie VI* fait partie d'un ensemble de sept homélies métriques *Contra Judaeos*². Plus qu'à une homélie, on a affaire ici à un *sugyto*, genre littéraire en vogue dans la littérature syriaque, s'apparentant à une sorte de cantique sous forme de dialogue polémique. Ces cantiques étaient chantés par des chœurs lors des fêtes religieuses et donnaient lieu à des spectacles qui ne manquaient pas d'attirer l'attention de l'auditoire. Histoires bibliques, exhortations morales, enseignements religieux étaient ainsi communiqués au public par le biais du chant.

Dans l'*Homélie VI*, un dialogue³ se déroule entre deux personnages féminins : Église, fille du jour, et Synagogue, compagne de la nuit. Devant l'assemblée réunie, les deux femmes se disputent le titre d'épouse de la Maison de Dieu :

L'Église des Gentils, épouse du soleil de
Justice, avec la fille du peuple va
S'entretenir de son Seigneur.
Gens au cœur droit, venez siéger, écoutez
L'une et l'autre ; en toute justice, d'après
Leurs dires, achevez le procès. Voyons quelle
Est l'épouse de la maison de Dieu, qui de
L'époux porte l'anneau et garde ses trésors ?
Cherchons à voir, entre l'une et l'autre,
Où est la vérité. Celle qui la dira,
Celle-là sera louée.
Entre les assemblées la discorde est tombée.
Imposons leur silence ; que sans tumulte,
Maintenant, on introduise leurs débats (*VI*, 1-10).

Dans ce dialogue, Église et Synagogue interviennent à tour de rôle, en énumérant les privilèges dont elles ont joui dans le passé, étalant chacune les titres qui feraient d'elle la plus apte à s'orner du titre d'épouse du Sauveur. Des deux femmes, c'est Église qui insiste le plus sur son passé tourmenté et qui reconnaît ses fautes.

Par son style, sa vivacité ainsi que par la symbolique qu'elle emploie, l'*Homélie VI*, selon les commentateurs, se détache très

2. Voir M. Albert, *Jacques de Saroug, Homélies contre les Juifs* (édition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes), *Patrologia Orientalis* XXXVIII, n°174, Turnhout, 1976.

3. Le dialogue-débat entre Église et Synagogue constitue un véritable genre littéraire : voir l'étude de B. Blumenkrantz, «Altercatio Ecclesiae contra Synagoga», in *Revue du Moyen Âge Latin* 10 (1954), pp. 1-160.

sensiblement de l'ensemble des autres homélies contre les Juifs écrites par l'auteur syriaque⁴.

Ce texte, à notre avis, mérite d'être étudié à la lumière de la documentation gnostique : la symbolique de la mariée, de la prostituée d'antan, qui se purifie de ses souillures et réalise son salut par l'union avec le véritable époux, ne peut manquer de nous rappeler, outre plusieurs réminiscences bibliques, les interprétations allégoriques élaborées en milieu gnostique sur la πόρνη-νύμφη.

Au delà même d'un parallèle général qui impliquerait quelques-uns des traités gnostiques conservés à Nag Hammadi qui se sont penchés sur cette thématique, la comparaison s'impose avec un texte précis, l'*Exégèse de l'âme*⁵ du codex II de la bibliothèque.

La prostitution

Les paroles prononcées dans l'*Homélie VI* par l'Église, qui retrace devant l'assemblée son itinéraire terrestre, recourent celles de l'âme du texte gnostique : âme tombée dans le monde inférieur, âme devenue un jouet aux mains des amants-archontes lesquels, se l'asservissant par les liens de la passion et de la sexualité, la transforment en prostituée.

Dans l'*Homélie VI*, l'Église débute son discours en brochant son passé par quelques grands traits :

« Dévoyée, outragée, trompée par les démons, des diables et des astres j'étais la servante perverse. Tous les jours, travaillant à fabriquer des images de vanité, à la Fortune et aux idoles je mettais des parfums. Pour Vénus, par toute la terre, je garnissais des tables » (*Homélie VI*, 46-50).

L'auteur de l'*Exégèse de l'âme* ouvre son traité de façon analogue, rappelant les mauvaises expériences de Psyché :

« Quand par la suite elle tomba dans un corps (σῶμα) et vint dans cette vie, alors l'âme (ψυχή) tomba dans les mains d'une foule de brigands (ληιστής) et d'hommes orgueilleux (ὕβριστής). Ils se la passèrent de main en main et ils la souillèrent. Quelques-uns abusèrent (χρᾶν) d'elle avec violence (βία), d'autres, en revanche, la persuadèrent avec un don trompeur (ἀπάτη). Bref, elle fut souillée et elle [cessa d'être] vierge (παρθένος) et elle livra son corps à la prostitution (πορνεύειν) et se donna à tout le monde (...) Quand elle détournait son visage de ses compagnons d'adultère (μοιχός), elle

4. Cf. M. Albert, *op. cit.*, p. 11.

5. Cf. M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : introduction, traduction et notes* (NHS 25), Leiden, 1985.

courait vers d'autres qui la contraignaient (-ἀναγκάζειν) à rester avec eux et faisaient d'elle leur esclave, comme des maîtres sur leurs lits» (*ExAm* II, 6 127, 25-128, 11).

On notera que pour le père syriaque comme pour l'auteur gnostique, l'âme d'une part, Église de l'autre, ne sont pas totalement responsables de leur déchéance. Ce sont les démons et les puissances astrales, selon Jacques de Saroug, les brigands⁶ (ληστής), selon l'auteur de l'*Exégèse de l'âme*, qui les ont forcées vers la souillure par le biais de l'ἀπάτη, la tromperie. Les brigands du texte de Nag Hammadi ne sont autres que les démons⁷. Comme dans l'*Homélie VI*, ils ont également une dimension astrale : ce sont les archontes, les seigneurs du destin, postés dans les cieux afin d'empêcher la remontée de l'âme vers son lieu d'origine. C'est par l'acte sexuel que les brigands emprisonnent l'âme dans la chaîne des générations et la réduisent en esclavage. Tout comme Église, celle-ci devient la servante du destin.

De plus, Église sacrifie à Aphrodite (Vénus), divinité astrale, déesse de l'amour et de la génération. Aphrodite ne saurait manquer dans le traité sur l'âme de Nag Hammadi : l'auteur l'intègre dans son récit, lors d'une comparaison entre l'âme et Hélène de Troie, étayée par des vers homériques. Hélène, symbole de l'âme, est incitée par Aphrodite à l'acte adultère et à l'abandon de son époux : «Hélène dit [ceci : 'mon coeur] s'est détourné de moi; je veux retourner chez moi'. Elle se lamentait en effet en disant : 'C'est Aphrodite qui m'a trompée (ἀπατᾶν). C'est elle qui m'a emmenée hors de mon pays natal. Mon unique fille je l'ai abandonnée, ainsi que mon époux qui est bon, sage et beau'» (*ExAm* II, 6 136, 35-137, 5)⁸. La citation est interprétée par l'auteur gnostique de la sorte : «En effet, lorsque l'âme quitte son époux parfait (τέλειος) à cause de la tromperie (ἀπάτη) d'Aphrodite — celle qui est dans la génération de ce lieu — alors elle subira des injures (-βλάβεσθαι)» (II, 6 137, 5-9). L'association entre Aphrodite et la génération établie par l'écrivain

6. Le thème des brigands, probablement dû à l'influence du roman hellénistique (à ce propos, R. Turcan, *Le roman initiatique : à propos d'un livre récent*», in *Revue de l'histoire des religions* 163 (1963), pp. 149-199), est également présent dans l'*Évangile selon Philippe* II, 3 53, 7-12 : «Quand le Christ voulut, il vint alors en premier la délivrer, puisqu'elle était gardée en otage. Elle était parmi les brigands (ληστής) et ils la tenaient prisonnière (αἰχμάλωτος)». Voir aussi *Évangile selon Thomas* II, 2 50, 6-11 ; *Les Enseignements de Silvanus* VII, 4 85, 2 et *passim*.

7. Sur cette association, voir G. Baertelink «Les démons comme brigands», in *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp. 12-24.

8. Réélaboration d'*Odyssée* 4, 261.

de Nag Hammadi s'appuie sur une tradition classique dont Plotin avait fourni une lecture allégorique⁹.

Dans l'*Homélie VI*, l'Église poursuit son discours en empruntant les paroles d'Ez 16, 25 et rappelant ainsi son état de prostituée :

« En plein chemin je stationnais pour me prostituer. Injurée par qui passait, continuant son chemin » (*VI*, 51-52).

L'auteur de l'*Exégèse de l'âme* se sert aussi du chapitre 16 d'Ezéchiel, dont il cite le v. 26, pour étayer l'idée de la *πορνεία* de l'âme :

« Tu t'es bâti une maison de débauche (*πορνείον*), tu t'es créé un endroit plaisant aux carrefours, tu t'es bâti des maisons de débauche (*πορνείον*) sur tous les chemins » (*ExAm II*, 6 130, 13-16).

La prostitution, l'attachement à plusieurs hommes mène à la solitude. Aucun des amants n'a été fidèle, tous ont abandonné la prostituée. L'auteur syriaque fait dire à Église :

« J'attendais, comme une veuve qui n'a pas de mari » (cf. Lm 1, 1) (*Hom. VI*, 57).

Et l'auteur gnostique commente de son côté :

« L'âme devint une veuve (*χήρα*) pauvre et solitaire (*ἔρημος*) (cf. Lm 1, 1), ne disposant d'aucune aide, personne ne l'écoutait dans sa peine » (*ExAm II*, 6 128, 18-20).

L'*Homélie VI* poursuit :

« Quiconque venait et se jouait de moi, je le prenais pour mari (Ez 16, 32). J'étais égarée, car le Dieu Unique je ne l'avais pas. Tous les démons qui s'étaient joués de moi étaient mes dieux (cf. Lm 1, 8) » (*Hom. VI*, 58-60).

L'*Exégèse de l'âme* raconte :

« L'âme livra son corps (*σῶμα*) à la prostitution (*πορνεία*) et se donna à tout le monde, et celui auquel elle s'unit, elle croit qu'il est son époux (cf. Ez 16, 32) » (*ExAm II*, 6 128, 1-4) et aussi « Les amants la trompaient (*ἀπατᾶν*) à longueur de temps, en agissant comme des époux fidèles et sincères, comme s'ils l'estimaient (*τιμᾶν*) fort mais en fin de compte ils l'abandonnaient et s'en allaient (cf. Lm 1, 8) » (*ExAm II*, 6 128, 13-17).

Pour élaborer cette thématique, les deux auteurs ont eu recours à trois citations bibliques qu'ils refondent librement dans leurs textes. Il s'agit de Lm 1, 1 (sur le thème de la veuve), de Lm 1, 8 (sur

9. *Ennéade VI*, 9, 9. L'association entre Aphrodite et génération, est connue également du Pseudo Hippolyte : *Réfutation V*, 7, 12.

le comportement trompeur des amants) et enfin d'Ez 16, 32 (l'âme prenant les amants pour le véritable époux).

Ayant reconnu ses fautes, «je suis la prostituée, au lieu d'un homme j'ai eu des hommes», Église proclame néanmoins, face à Synagogue, son droit d'épouse divine. En effet, elle a été rachetée par l'époux :

«C'est moi, la prostituée que la croix rencontra. Elle m'a libérée. Grâce au Christ, me voici gardienne de la maison de son Père. Mais toi, épouse libre qui fus tirée d'Égypte, tu crucifias l'époux. Ainsi dans sa maison qui te tolérerait?» (*Hom. VI*, 75-78).

Le retour à la demeure céleste

L'auteur de l'*Exégèse de l'âme* et Jacques de Saroug bâtissent la suite de leurs textes respectifs sur le thème de la maison. Dans les deux écrits, deux demeures s'opposent l'une à l'autre, la demeure du père terrestre, qu'il faut quitter, et la demeure du père céleste, qu'il faut rejoindre.

L'itinéraire malheureux de l'âme dans le traité de Nag Hammadi, avait débuté par sa chute hors de la maison du père (*ExAm II*, 6 127, 22-26). En ce lieu, elle était vierge et androgyne ; en le quittant, elle devint une prostituée :

«Mon Père! J'ai abandonné ma maison, je suis sortie de mes appartements de vierge (παρθένος), tourne-moi vers toi!» (*ExAm II*, 6 128, 36-129, 2).

Le Père ne reste pas insensible devant cette plainte mais juge l'âme digne de sa miséricorde : «nombreuses sont ses douleurs, car elle a abandonné sa maison» (*ExAm II*, 6 129, 3-5).

La chute hors de la maison de son Père a plongé l'âme dans l'oubli :

«Elle ne se souvient de rien depuis ce moment-là» (*ExAm II*, 6 132, 20-21) et il faudra l'intervention de l'époux pour ramener l'âme dans sa demeure, explique l'auteur gnostique (*ExAm II*, 6 132, 21-25).

De même, Église, dans l'*Homélie VI*, oubliera, grâce à l'époux, sa demeure terrestre.

L'exhortation à réintégrer la vraie maison et à oublier la fausse, est faite, dans les deux cas, par le biais de la même citation biblique, le Ps 45, 11. Nous lisons dans le traité du codex II :

«Le Prophète dit dans les Psaumes : 'écoute, ma fille, vois et prête l'oreille et oublie ton peuple (λαός) et la maison de ton père, car le

roi a désiré (ἐπιθυμείν) ta beauté, car c'est lui ton Seigneur'» (*ExAm* II, 6 133, 17-21).

L'*Homélie VI* s'exprime de la sorte :

«Le Prophète me cria : 'oublie ton peuple et la maison de ton père' et je les oubliai à cause de l'époux que j'aime» (*Hom. VI*, 109-110).

L'oubli de la maison terrestre coïncide avec la venue de l'époux : L'*Homélie VI* dit :

«Il m'a appelée, arrachée aux idoles dont j'étais esclave. Il m'a fait entrer, donné la maison de son père pour que j'en sois fière. La maison de mon père, je l'ai quittée et délaissée, j'ai méprisé leurs idoles et l'unique Seigneur de toute la terre, en vérité, je l'ai servi» (*Hom. VI*, 331-334).

Quant à l'*Exégèse de l'âme*, nous lisons :

«(Dieu) juge l'âme digne (ἀξιούσιν) de détourner le visage de son peuple (λαός) et de la foule de ses compagnons d'adultère (μοιχός), au milieu desquels elle se trouvait (προσέχειν) auparavant. Elle ne prêtait attention qu'à son roi, son seigneur naturel (φυσικός), et elle oubliait la maison du père terrestre, auprès duquel elle était maltraitée (κακώς) et se souvenait de son père céleste. C'est ainsi qu'il fut dit à Abraham : 'sors de ta terre et de ta race et de la maison de ton père'» (*ExAm* II, 6 133, 21-32).

Le mariage céleste

L'*Homélie VI* s'achève sur une longue description d'Église fiancée à l'époux¹⁰. L'épouse est ravissante, parfumée, parée de vêtements splendides et spirituels. Sa beauté, toutefois, est récente, l'époux l'a purifiée, lavée à l'eau du baptême pour enlever les taches de sa souillure. Église est désormais libre, prête à s'unir à l'époux, à consommer avec lui le festin des noces :

«Son corps dans sa bouche, remède de vie éternelle. Sur tes lèvres est peint un filet écarlate, couleur de son sang dont la vue, loin de toi, écarte le Malin. À toi tous les trésors de la maison de Dieu» (*Hom. VI*, 340-343).

De même, l'*Exégèse de l'âme* se termine par la description de la fiancée qui, renouvelée et purifiée, attend dans la chambre nuptiale imbibée de parfums, son véritable époux : «Alors l'époux descendit vers l'épouse. Elle abandonna sa prostitution (πορνεία) première. Elle se purifia des souillures de ses compagnons adultères, elle se renouvela

10. *Homélie VI*, 313ss.

comme une épouse, elle se purifia dans la chambre nuptiale, elle y répandit du parfum et s'y assit dans l'attente du véritable époux» (*ExAm* II, 6 132, 10-15). Son union avec lui se déroule dans la joie. Sa beauté séduit l'époux et l'attache à elle pour toujours : «Elle se para (κοσμεῖν) encore davantage, afin qu'il lui plaise de rester auprès d'elle» (*ExAm* II, 6 133, 14-15).

À l'instar d'Église, l'âme du traité gnostique doit sa purification au baptême, son eau la renouvelle et lui redonne la liberté, et comme le linge taché retrouve sa blancheur s'il est rincé à l'eau pure, l'âme retrouve son éclat : «Si donc la matrice de l'âme (ψυχή) se retourne selon la volonté du Père vers l'intérieur, elle est baptisée (βαπτίζειν), et immédiatement elle est purifiée de la souillure extérieure qui a été empreinte sur elle. Comme on pose des [vêtements] salis sur la pierre et qu'on les retourne jusqu'à éliminer leur saleté et les rendre propres, ainsi la purification de l'âme (ψυχή) est de recouvrer son intégrité, celle de son état sexuel (φυσικόν) premier, et de se retourner : c'est son baptême (βάπτισμα)» (*ExAm* II, 6 131, 27-132, 2).

Si Jacques de Saroug citait Es 1, 18 pour dire que l'époux avait rendu Église plus blanche que neige et lumière¹¹, l'écrivain de Nag Hammadi se sert en revanche d'un fragment de l'*Apocryphon d'Ézéchiel*, très proche de la citation d'Esaïe, pour rappeler que les péchés de l'âme, rouges comme l'écarlate, seront effacés quand elle retournera à sa maison céleste¹² : «Annonce aux fils de mon peuple (λαός) : [même] si vos péchés s'étendaient [de la terre au] ciel et étaient r[ouges] comme l'écarlate (κόκκος) et plus noirs qu'un [sac], si vous vous retournez vers moi de toute votre âme (ψυχή) en vous adressant à moi en ces mots : 'Mon Père!', je vous écouterai comme un peuple (λαός) saint» (*ExAm* II, 6 135, 31-136, 4).

* * *

La lecture de ces deux récits appelle quelques remarques. On ne peut qu'être frappé par la parenté thématique entre le traité gnostique et l'homélie syriaque. Il faut également noter que les principaux motifs élaborés dans les deux textes autour d'Église et de l'âme sont développés sous un ordre identique : d'abord la prostitution, ensuite l'abandon de la maison terrestre et le retour à la maison du père, enfin la purification nuptiale et les fiançailles avec l'époux divin.

11. *Homélie VI*, 320.

12. À ce sujet, cf. A. Guillaumont, «Une citation de l'*Apocryphon d'Ézéchiel* dans l'*Exégèse au sujet de l'âme*», in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib*, ed. M. Krause (NHS 6), Leiden, 1975, pp. 35-39.

De plus, ces motifs sont étayés par quelques citations bibliques communes qui servent aux deux auteurs pour décrire l'aventure d'Église d'un côté, de Psyché de l'autre. Cela nous conduit à supposer une parenté littéraire entre l'écrit de Nag Hammadi et l'*Homélie VI* de Jacques de Saroug. Mais ce dernier aurait-il pu connaître le traité de l'*Exégèse de l'âme* ?

La traduction copte de ce traité de Nag Hammadi repose sur un original grec perdu, rédigé vers la fin du II^e siècle. Jacques de Saroug n'ignorait pas le grec. Son éducation à l'École d'Édesse¹³, foyer important, à cette époque, de traductions de nombreux ouvrages du grec en syriaque, avait fait de lui un bon connaisseur aussi bien de la langue que de la culture grecque¹⁴. On ne peut donc exclure qu'il ait pu lire des traités gnostiques autour de l'âme, avec lesquels il partageait le même intérêt pour un ensemble de thèmes et symboles, sinon la même visée et le même style de relecture. Par ailleurs, l'intérêt pour la mystique nuptiale n'est pas un phénomène isolé dans la tradition de la chrétienté syriaque¹⁵.

L'originalité de l'*Homélie VI* par rapport aux autres homélies contre les Juifs de Jacques, originalité reconnue mais laissée sans explication par ses commentateurs, trouve peut-être une clef d'interprétation dans la comparaison avec un traité de Nag Hammadi qui semble partager avec elle bien des motifs.

L'essai d'analyse sur l'*Homélie VI* pourrait être utilement élargi à d'autres œuvres du Père syriaque : des textes tels que ses homélies sur Rachel, Léa et Rébecca, pour ne citer que quelques exemples, font état de parallèles nombreux et précis avec quelques traités de la bibliothèque de Nag Hammadi et mériteraient d'être étudiés dans la même perspective¹⁶.

13. Sur Édesse et sa culture, J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque* (Patrimoines Christianisme), Paris, 1992.

14. Voir A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266/Subsidia, tome 26), Louvain, 1965 et surtout, pp. 13-24 ("The Character of the School of Edessa").

15. Voir à ce sujet F. Graffin, « Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque », in *L'Orient syrien* 3 (1958), pp. 317-334.

16. La liste des œuvres de Jacques de Saroug est fournie par Assemanus, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana*, tome I, pp. 305-339.

Deuxième Partie



PASSAGES

CHAPITRE VI

TITRES *AU FÉMININ* DANS LA BIBLIOTHÈQUE DE NAG HAMMADI*

Les *codices* retrouvés à Nag Hammadi ont très tôt été appelés par le monde scientifique «bibliothèque de Nag Hammadi». Une certaine unité se dégage en effet des traités qui la constituent et justifie cette appellation. Les cinquante-deux documents partagent, pour la plupart, un même idéal, fondé sur la connaissance, de même qu'ils laissent transparaître une attitude identique de retrait, sinon de rejet, vis-à-vis du monde.

L'unité de ces traités est également perceptible au niveau des genres littéraires adoptés par leurs auteurs : le genre de l'apocalypse, de l'évangile, des actes, du conte allégorique, de l'exposé mythique reviennent avec une certaine fréquence au fil des *codices*; ils sont révélateurs, selon les cas, de l'héritage culturel païen, juif ou chrétien de ceux qui les ont composés. Il nous renseignent aussi sur les intentions des différents auteurs vis-à-vis du public auquel ils souhaitent s'adresser. Certains genres littéraires s'adaptent mieux à véhiculer le message de la Gnose à des lecteurs déjà instruits dans la doctrine; d'autres, en revanche, conviennent davantage à une présentation pédagogique, destinée à un public que l'on veut approcher de la pensée gnostique.

Assemblée en Haute Égypte au IV^e siècle après J.-C., la bibliothèque de Nag Hammadi est perçue par le lecteur moderne comme un tout, comme un véritable corpus. La sensation de se trouver devant un corpus devait probablement être aussi ressentie par les utilisateurs de langue copte de ces documents, s'ils éprouvèrent le besoin de

* Une première version de ce chapitre est parue dans *La formation des canons scripturaires* (Centre d'Études des Religions du Livre), M. Tardieu, ed., Collection «Patrimoines», Le Cerf, Paris, 1993, pp. 237-244.

réunir, en un certain nombre de *codices*, un ensemble d'écritures dont ils reconnaissaient le caractère sacré. Les différents textes devaient être destinés, selon leur nature spécifique, soit à l'approfondissement de certains thèmes propres à la spéculation gnostique, soit à la récitation, soit encore à la prière.

Parmi les nombreuses réflexions qu'entraîne la notion d'un corpus de textes, il y en a une sur laquelle il est intéressant de s'attarder : elle porte sur les titres assignés aux textes ayant contribué à la composition du corpus en question. C'est à cet aspect des titres que sont consacrées les pages qui suivent, et plus précisément à la présence, à Nag Hammadi, de titres faisant référence à des femmes.

* * *

Les traités de la bibliothèque copte sont souvent accompagnés d'un titre¹, qui peut être placé au début aussi bien qu'à la fin du texte. Le titre apparaît même parfois en tête et en fin d'ouvrage. Ces titres faisant corps avec le texte, et non ajoutés au cours de la tradition ultérieure, caractérisent l'ensemble de la bibliothèque de Nag Hammadi et en fixent les contours : il s'agit d'une bibliothèque religieuse et philosophique. Il faut toutefois se poser la question suivante : ces titres étaient-ils déjà présents dans les versions originales des textes, en langue grecque, qui ne nous ont pas été conservées ? ou bien les titres identifiant les traités dans leur version copte ont-ils été introduits par leurs traducteurs ? Ces derniers auraient pu, en effet, ressentir le besoin de nommer les traités qu'ils traduisaient pour des raisons pratiques et pour faciliter le repérage des documents de la part des lecteurs. La présence de quelques titres gardés entièrement en langue grecque dans la bibliothèque nous fait pencher pour la première solution, mais, même dans ce cas, le fait que les traducteurs coptes les aient préservés tels quels, ou les aient traduits, témoigne de l'importance de *nommer* le titre d'un traité.

1. On pourra utilement lire, sur le problème des titres, J.-D. Dubois, « Les titres du Codex I (Jung) de Nag Hammadi », in *La formation des canons scripturaires* (Centre d'Études des Religions du Livre), M. Tardieu, ed., « Patrimoines », Paris, 1993, pp. 219-235. P.-H. Poirier, « Titres et sous-titres, *incipit* et *desinit* dans les *codices* coptes de Nag Hammadi et de Berlin. Description et éléments d'analyse », in J.-Cl. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin, ed., *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*. Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 152), Paris, 1997, pp. 339-383.

Des hommes et des titres

Une bonne partie des écrits de Nag Hammadi porte des titres qui précisent d'emblée le genre littéraire du traité qu'ils introduisent (évangile, apocalypse, actes, lettre, paraphrase). La mention du genre littéraire du document est généralement suivie par le nom du personnage dont le message de révélation forme le contenu du texte et qui s'identifie en même temps à l'auteur de l'écrit. Ces personnages sont presque tous des héros masculins. Quant aux attributions, elles sont généralement fictives, le texte étant mis sous le patronage d'une grande figure du passé — passé proche ou lointain — pour en confirmer la valeur. Les exemples allant en ce sens sont nombreux dans la bibliothèque et concernent presque la moitié des titres conservés. Mentionnons les titres de ces écrits dans l'ordre attribué par les *codices* : la *Prière de l'Apôtre Paul* (I, 1), l'*Apocryphon de Jean* (II, 1 et parallèles), l'*Évangile de Thomas* (NH II, 2), l'*Évangile de Philippe* (II, 3), le *Livre de Thomas l'Athlète* (II, 7), le *Dialogue du Sauveur* (III, 5), l'*Apocalypse de Paul* (NH V, 2), la (Première) *Apocalypse de Jacques* (NH V, 3), la (Deuxième) *Apocalypse de Jacques* (V, 4), l'*Apocalypse d'Adam* (NH V, 5), les *Actes de Pierre et des Douze* (NH VI, 1), la *Paraphrase de Shem* (NH VII, 1), le *Deuxième logos du grand Seth* (VII, 2), l'*Apocalypse de Pierre* (VII, 3), les *Enseignements de Silvanus* (VII, 4), les *Trois siècles de Seth* (VII, 5), la *Lettre de Pierre à Philippe* (VIII, 2).

Ces titres sont conservés de la sorte :

I, 1 : en conclusion ; II, 1 en conclusion ; II, 2 : en conclusion ; II, 3 : en conclusion ; II, 7 : en conclusion ; III, 5 : en tête et en conclusion ; V, 2 : en tête et en conclusion ; V, 3 : en tête et en conclusion ; V, 4 : en tête ; V, 5 : en tête et en conclusion ; VI, 1 en conclusion ; VII, 1 : en tête ; VII, 2 : en conclusion ; VII, 3 : en tête et en conclusion ; VII, 4 : en tête ; VII, 5 : en conclusion ; VIII, 2 : en tête. Dans un seul cas, celui des *Enseignements de Silvanus* (VII, 4), le nom propre qui apparaît dans le titre n'est pas repris au fil du texte.

Quelques autres titres de la bibliothèque font en revanche référence, sans mention du genre littéraire, au nom d'un personnage masculin hors du commun qui est le destinataire de révélations d'exception concernant le paysage des intelligibles. Ce personnage est généralement l'heureux gagnant d'un voyage dans les cieux, pendant lequel il reçoit la parole d'entités angéliques proches du Divin. L'itinéraire céleste est en même temps, et en dehors de sa portée allégorique, un itinéraire à la fois mystique et intellectuel qui mène l'initié au plus profond de lui-même. Suite à cette expérience intérieure, le voyageur, revenu sur terre et à lui, est capable de transmettre à son tour

les paroles secrètes de la révélation qui lui ont été exceptionnellement accordées. Il les consignera alors dans l'écrit, prenant toutefois la précaution de destiner son message à un public restreint, digne de le recevoir. Nous classons dans cette catégorie les traités conservés au nom de *Zostrien*, de *Marsanès* et d'*Allogène*. Le trait commun qui lie ces trois documents réside, au delà d'une scène mythique animée par la présence des mêmes figures (l'Esprit Invisible Trois fois puissant, l'Éon de Barbélo, l'Un inconnaissable), dans l'utilisation de thèmes et motifs dérivés de la philosophie médio-platonicienne et néo-platonicienne. L'apport de constructions intellectuelles qui avaient — à l'époque de la rédaction grecque de ces traités — pignon sur rue, sert de caution à des textes dont le but était d'être lus non seulement dans des cénacles gnostiques mais aussi dans des cercles de philosophes². Par le truchement de la théorie philosophique, les auteurs de la gnose cherchent à exporter à l'extérieur du monde confiné des adeptes, des figures représentatives du mythe de cette religion, les ayant parées des attributs de la théologie négative en vogue dans le platonisme tardif.

Zostrien

Zostrien, dépositaire de secrets célestes, est le héros de l'écrit du même nom³, consigné dans le codex VIII de Nag Hammadi. Le titre, qui s'ouvre sur un sous-titre, est conservé en conclusion du traité : « *Zostrien*. Paroles de vérité de Zostrien. Dieu véritable. Paroles de Zoroastre » (VIII, 1 132, 6-9). Zostrien est un nom propre. Le noble lignage intellectuel dans lequel Zostrien se situe, sert de garant au contenu du traité en lui conférant, en même temps qu'une patine d'antiquité, un certain exotisme par l'appartenance de son

2. Selon le témoignage de Porphyre, *Vita Plotini* 16, quelques traités gnostiques circulaient dans l'école romaine de Plotin ; parmi ceux-ci, Porphyre mentionne une apocalypse de l'Allogène, une apocalypse de Zoroastre et de Messos. N'ayant pas eu la faveur du Maître, la réfutation de ces textes fut confiée à des élèves. Sur ce sujet, voir l'étude de M. Tardieu, « Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16 », in L. Brisson et al., ed., *Porphyre. La Vie de Plotin*, tome II (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16), Paris, 1992, pp. 503-563.

3. Voir C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Zostrien (NH VIII, 1)* (BCNH, Section « Textes » 24), Québec-Louvain-Paris, 2000. De même, consulter *Nag Hammadi Codex VIII*, Volume Editor J.H. Sieber (NHS 31), Leiden, 1991, *Zostrianos (VIII, 1)*, pp. 10-12 (Introduction, « Genre and Title ») par J. Sieber (réimprimé dans *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 4, Leiden, 2000). Voir également M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses* (Res Orientales IX), Bures-sur Yvette, 1996.

protagoniste à la tradition perse. Selon des témoignages tardifs, ainsi que le note J. Turner⁴, Zostrien était le grand-père de Zoroastre. Au dire d'Arnobé (cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 14, 103, 2), Zostrien était le père d'Arménios. Ce dernier, selon le témoignage de Platon (*République* X, 614b), était le grand-père d'Er le Pamphilien.

Les cent trente-deux pages souvent endommagées de cet écrit, racontent comment Zostrien a été appelé à quitter le monde sensible afin d'entreprendre un voyage qui l'amène à parcourir les différents paliers célestes. Guidé à tour de rôle par quelques entités angéliques, avec lesquelles s'engage un dialogue de questions et de réponses, Zostrien est soumis à des rituels d'initiation qui marquent les moments successifs de sa présence dans les sphères étagées du panthéon. À chaque stade, il obtient un lot de connaissances qu'une fois revenu sur terre, il communiquera dans l'écrit à des élus.

Marsanès

Également dépositaire des mystères des cieux est Marsanès, héros du traité homonyme⁵ (NH X, 1), dont le titre est donné en conclusion (X, 1 68, 18). Marsanès est un nom propre⁶, peut-être d'origine syriaque⁷. Ce nom nous est connu par ailleurs ; il apparaît, en effet, au chapitre 7 de l'*Anonyme* de Bruce, où Marsanès est l'un des hommes parfaits (l'autre étant Nicothée) ayant eu le privilège de voir et de s'exprimer autour du Trois fois puissant (τριδύναμος). Marsanès ferait partie, selon ce qui est dit dans ce traité, de quelques « grands » (ΖΕΝΝΟΟΙ) capables de transmettre un *logos* de révélation. Cette figure prestigieuse est aussi mentionnée par Épiphane de Salamine⁸. Le controversiste rend compte sous une double appellation, qui ne reflète probablement qu'un seul et unique personnage, de Martiadès et Martianos : ceux-ci, ayant été ravis au ciel, en revinrent trois jours après. Selon Épiphane, leur renommée chez les gnostiques

4. *Ed. cit.*, Commentaire, pp. 483-484.

5. Voir sur ce traité, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Marsanès (NH X)* (BCNH, Section « Textes » 27), Québec-Louvain-Paris, 2000 ; consulter également *Nag Hammadi Codices IX and X*, Volume Editor B.A. Pearson (NHS 15), Leiden, 1981, pp. 211-250 (introduction) et traduction annotée (pp. 252-347) par B. Pearson (réimprimé dans *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 5, Leiden, 2000).

6. Voir C. Barry et alia, *ed. cit.*, Introduction, pp. 2-4.

7. À cause du préfixe *mar*, maître en syriaque. Ainsi C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet*, Leipzig, 1892, p. 602.

8. *Panarion* XL, 7, 4.

archontiques est notoire. Une interprétation du nom de Marsanès, due à C. Elsas⁹, le fait remonter à un milieu elchasaïte, où l'une des sœurs d'Elchasaï aurait porté le nom de Marthana (selon Épiphané, *Panarion* XIX, 2, 12; LIII, 1, 5). Selon l'auteur moderne, aussi bien Marthana que Marsanès et Marsianos dériveraient de l'expression syriaque *mar^h dha (a)na*, «je suis rebelle».

Le *logos* de révélation que transmet Marsanès s'adresse à une communauté spirituelle déjà avertie dans la doctrine gnostique. Celle-ci est à même de comprendre les mystères des treize sceaux dans lesquels s'articule la réalité, d'abord sensible puis supra-sensible, jusqu'au sommet, représenté par le Silencieux Inconnaissable. La théologie post-platonicienne est l'outil majeur qui permet de saisir la nature des entités gnostiques qui se partagent la scène des dieux.

Allogène

Un autre personnage d'exception fait l'objet du titre d'un discours de révélation conservé à Nag Hammadi : il s'agit d'Allogène, héros du troisième traité du codex XI¹⁰. Le titre «*L'Allogène*» est conservé à la fin du traité (XI, 3 69, 20), précédé par la formule : «Le sceau de tous [les li]vres d[e] l'Allo[gè]ne». En effet, Allogène a mis par écrit ce qu'il a vécu pendant son itinéraire dans les cieux. À son retour dans le corps et sur terre, il a transmis oralement ses souvenirs à son fils spirituel, Messos ; il a aussi enregistré dans l'écrit son expérience, sur l'ordre des entités angéliques qui l'avaient pris en charge lors du voyage. Cette écriture s'est réalisée quasiment sous la dictée des anges, à cause de la nature particulièrement complexe des enseignements qu'elle relate. Les destinataires de l'écrit sont triés sur le volet, comme il advient dans tous ces textes de révélation. Ce n'est qu'un groupe restreint, du moins dans la fiction littéraire, qui est apte à écouter les mystères de l'Invisible Esprit Trois fois puissant, de Barbélo et de son Éon, et, au sommet de la révélation, de l'Un Inconnaissable.

Ἀλλογενής, le nom du protagoniste, est grammaticalement un adjectif signifiant 'd'une autre race', 'étranger', 'venant d'ailleurs'¹¹. Il est attesté principalement dans le grec tardif, le grec classique pré-

9. C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltabkehrung in der Schule Plotins*, Berlin-New-York, 1975, cité par C. Barry et alia, *ed. cit.*, p. 3.

10. Cf. W.P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello, I. Turner, *L'Allogène* (Nag Hammadi XI, 3) (BCNH, Section «Textes» 30), Québec-Louvain-Paris, 2004.

11. Cf. au lemme, H.G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. With a revised Supplement, Oxford, 1968. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford,

férant des termes comme ἀλλότριος, ἀλλοφύλος, πάροικος, ξένος. Dans la LXX, les emplois d'ἀλλογενής désignent généralement ceux qui ne sont pas juifs.

Ex 12, 49 (parole du Seigneur à Moïse et à Aaron) rapporte quelle est la loi de la Pâque : qu'aucun ἀλλογενής n'en mange. Ez 44, 7-9 évoque ces étrangers, incirconcis de cœur, incirconcis de chair qui profanent par leur présence le Sanctuaire ; Jr 51, 51 dénonce les étrangers qui ont pénétré dans les lieux saints. Chez le prophète Isaïe se dessine en revanche une certaine ouverture envers l'étranger (Es 56, 3) : le temple est une maison de prière pour tous les peuples, donc aussi « pour le fils de l'étranger qui s'est attaché au Seigneur ». Le terme d'ἀλλογενής peut néanmoins revêtir une signification davantage précise, désignant, dans certaines occurrences bibliques, ceux qui n'appartiennent pas à la lignée sacerdotale d'Aaron : Ex 29, 33¹² ; Nb, 16, 40¹³ ; Lv 22, 10.

Les pseudépigraphe de l'Ancien Testament font état d'au moins deux occurrences du terme ἀλλογενής. Dans les *Psaumes de Salomon* XVII, 28¹⁴ le terme 'étranger' est associé à celui d'impie' et désigne des gens extérieurs au peuple d'Israël. En revanche, dans le conte de *Joseph et Aséneth*¹⁵, le mot est employé avec mépris par Aséneth, fille de Pentephres prêtre d'Héliopolis, à propos de Joseph le juif. Aux yeux d'Aséneth l'Égyptienne, celui-ci est un étranger : « pour quoi mon seigneur et mon père (...) veut-il par de telles paroles me livrer comme une prisonnière à un homme d'une autre race (ἀνδρὶ ἀλλογενεῖ), à ce fuyard (φυγάδι) qui a été vendu en esclavage ? » (IV, 12).

Philon, qui consacre de nombreuses pages de son œuvre au thème de l'étranger Abraham, pages marquées par des termes tels πάροικος, παροικία, μετανιστάναι et ses dérivés, n'utilise pourtant pas en ces contextes le terme ἀλλογενής. Il l'emploie en revanche dans le *De Somniis* I, 161, en référence à la langue des chaldéens qui est ἀλλογενῆ καὶ ἀλλόφυλον pour Abraham, émigrant et étranger

1961. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. I, Graz, 1954. G. Kittel, Ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I.

12. « Aaron et ses fils mangeront les offrandes (...) mais un étranger ne les mangera pas car elles sont saintes ».

13. « Aucun étranger qui n'est pas de la semence d'Aaron ne s'y approchera pour offrir l'encens devant le Seigneur ».

14. *Psaumes de Salomon*, traduits et introduits par P. Prigent, in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, pp. 947-992.

15. Voir M. Philonenko, *Joseph et Aséneth, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden, 1968.

(μετανάστη καὶ ἐπηλύτω). C'est en effet la langue de l'astronomie «qui bavarde dans les nuages», opposée «à celle qui convient à une créature raisonnable, l'adoration de la Cause première de tout». Dans le *De Virtutibus* 147, le terme ἄλλογενής désigne les hommes d'autres pays (ἑτεροεθνῶν), envers lesquels Philon recommande de ne pas porter tort si on ne peut les accuser de rien sauf d'une différence de race (ὅτι μὴ τὸ ἄλλογενές), ce qui ne représente pas un chef d'accusation. Dans le *De Specialibus legibus* I, 124 en revanche, le terme ἄλλογενής semble s'appliquer non tant à l'étranger mais à ceux qui ne sont pas de souche sacerdotale, conformément au texte de Lv 22, 10.12 que Philon interprète en ce contexte (interdiction pour les ἄλλογενεῖς de s'approcher des choses sacrées). Dans le même traité, livre IV, 16, le terme en question apparaît dans un discours consacré à l'esclavage — que Philon reprouve au plus haut point. Certains, dit-il, le pratiquent non seulement envers des hommes d'autres pays et d'autres races (ἄλλοδαποῖς καὶ ἄλλογενέσιν) mais aussi envers des gens de leur propre pays, envers leurs concitoyens (δημόταις) et même envers les membres de leur propre tribu (φυλῆταις).

Si l'on se tourne vers le Nouveau Testament, on notera que ce terme est un hapax. Dans Lc 17, 18, il est employé en référence au lépreux samaritain qui, seul des dix malades guéris par Jésus — εἰ μὴ ὁ ἄλλογενῆς οὗτος — prend la peine de retourner sur ses pas pour rendre grâce au Seigneur. Les paroles du Christ représentent en ce sens une exception, car elles reconnaissent au Samaritain étranger une piété supérieure à celle de membres du peuple juif. En milieu chrétien, Justin utilise ce terme pour désigner les non juifs (*Dialogue avec Tryphon* 10, 3), ainsi qu'Eusèbe, *Préparation évangélique* I, 2, 5 (ἄλλόφυλοι καὶ ἄλλογενεῖς).

Ces exemples permettent d'affirmer que le terme d'ἄλλογενής, dont les occurrences nous renvoient toutes à un contexte juif puis chrétien, est employé pour désigner celui qui est 'autre' car il vient d'ailleurs. En tant que tel, l'ἄλλογενής est objet de soupçon et de rejet. Les juifs emploient ce terme vis-à-vis de ceux qui ne sont pas de leur race, mais les païens (c'est le cas de la païenne Aséneth, adoratrice des idoles) en font autant. Dans ce deuxième cas, précisons toutefois que l'auteur du roman qui fait parler ainsi Aséneth est un juif. Le terme en effet ne semble du tout être usité chez les auteurs païens.

L'auteur de l'original grec de l'écrit conservé en copte dans le codex XI de Nag Hammadi, a fait d'ἄλλογενής un nom propre, en nommant de la sorte le protagoniste de son récit et en intitulant pareillement le traité. Pour ce faire, il a développé une

interprétation allégorique sur l'étranger qui n'est pas sans parallèles dans la littérature gnostique. C'est cette interprétation qui transforme radicalement la notion de l'étranger, le plus souvent connotée négativement, en une notion positive : ce terme devient un signe d'élection. Le thème de l'étranger¹⁶, de celui qui vient d'ailleurs, va s'appliquer en effet au γνωστικός, étranger au monde, issu d'une patrie céleste à laquelle le lie encore la parcelle de lumière et de connaissance enfouie en lui. Ce connaissant-étranger n'a rien en commun avec une création que ses faiseurs ont agencée comme une impitoyable prison. D'autres maîtres gnostiques ont utilisé l'allégorie de l'étranger, à laquelle ils ont associé la notion apparentée de l'exilé. Il en va ainsi pour le *Chant de la perle*¹⁷ où le prince dévoyé en Égypte, perdu en pays étranger, tend à revenir au royaume de son père ; il en est de même dans le *Cantique naassénien*¹⁸ qui met en scène l'âme perdue dans le labyrinthe cosmique.

Par ailleurs la lecture positive du thème de l'étranger qui s'est développée en milieu gnostique a pu s'appuyer sur les allégories autour d'Ulysse l'étranger, utilisées dans la tradition platonicienne¹⁹. Que l'on songe à l'*Ennéade* I, 6, 7-9²⁰ : Ulysse y symbolise le cherchant qui se découvre étranger au monde en quittant les signes de la beauté terrestre (signifiés par Circé et Calypso) pour se tourner vers la beauté inconcevable de l'Un qui ne se manifeste pas aux profanes. Un exemple d'une allégorie sur Ulysse l'exilé, allégorie centrée surtout sur le thème du retour à la patrie, est présente dans un traité de Nag Hammadi, l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6)²¹. Non seulement le héros d'Ithaque mais aussi Hélène, loin des siens, a été, dans ce texte, l'objet d'une comparaison avec l'âme exilée sur terre, en proie aux passions, et désireuse de retourner auprès de son Père.

16. Sur la figure du gnostique en tant qu'étranger au monde, voir les pages de H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958 (traduction française : Paris, 1978).

17. Cf. J.-É. Ménard, *Le Chant de la perle, poème gnostique traduit du syriaque*, Paris, 1991 et l'étude fondamentale de P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire* (Homo Religiosus 8), Louvain la Neuve, 1981.

18. Ce cantique est transmis par le Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 10, 2 ; voir M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua latina e greca*, Milano, 1993, pp. 85-87 (traduction) ; pp. 417-418 (notes).

19. Sur la réélaboration allégorique de thèmes et motifs homériques, voir J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987. Cf. M. Scopello, « Les penseurs gnostiques face à l'allégorie », dans le présent volume.

20. Cf. Platon, *Banquet* 218e dans l'*Ennéade* I, 6, 8.

21. Voir M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : Introduction, traduction, commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985, pp. 29-34 ; 158-160.

Du concept d'étranger, les gnostiques en tirèrent fierté. La conscience de leur 'différence', de leur altérité, leur fut signe de cohésion. Du niveau doctrinal, cette prise de position s'étendit au niveau du réel. Vis-à-vis des chrétiens — à leurs yeux les «simples» — les gnostiques mirent en avant leur supériorité d'élus prédestinés à une connaissance qui leur venait d'ailleurs. Dans le cas de notre traité du codex XI, le titre d'*Allogène* correspond parfaitement au contenu qui y est élaboré : Allogène, étranger au monde, est digne de recevoir des révélations inconcevables pour la plupart des hommes du fait que ses véritables racines sont ailleurs.

Il nous reste à examiner deux cas de noms masculins qui constituent un titre dans la bibliothèque de Nag Hammadi : le premier est celui d'*Eugnoste*, intitulé de NH III, 3, le deuxième celui de Melchisédek, intitulé de NH IX, 1.

Eugnoste

Si le nom d'Eugnoste apparaît en début du traité (NH III, 3 70, 1) sous la tournure typique d'un *incipit* d'une lettre, faisant fonction de titre — «Eugnoste le bienheureux aux siens : réjouissez-vous»²² — et s'il réapparaît pareillement à la fin du texte (NH III, 3 90, 12-13 : «Eugnoste le bienheureux»)²³, il n'est toutefois aucunement mentionné dans le corps du traité, à la différence des titres examinés précédemment. Néanmoins, ainsi que l'observe A. Pasquier²⁴, «le nom d'Eugnoste (réel ou fictif, peu importe) renferme l'idée essentielle du texte : la connaissance du Dieu inconnu qu'aucun sage de ce monde n'avait prévu ni préfiguré, et l'intimité à laquelle sont appelés ceux qui sont apparentés au révélateur». En effet Eugnoste, nom propre dérivé d'un adjectif, est indiscutablement lié à l'idée de connaissance. Une seule attestation d'Eugnoste en tant que nom propre a été à l'heure actuelle dégagée²⁵, néanmoins quelques observations sur εὐγνωστος en tant qu'adjectif sont déjà

22. Dans ce sens, voir P.-H. Poirier, «Titres et sous-titres...», p. 368.

23. Dans la version du Codex V, 1 il n'apparaît pas dans l'*incipit*, lacuneux, et du mot Eugnoste il ne reste que des traces de la seule lettre omicron à la fin du texte, là où devait apparaître le titre (V, 1 17, 18). La tournure **ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ** est moins probable, par manque de place (ainsi A. Pasquier, *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1)*. Texte établi et présenté (BCNH, Section «Textes» 26), Québec-Louvain-Paris, 2000, p. 94, apparat critique).

24. A. Pasquier, *ed. cit.*, spécialement pp. 13-16 (III. Le Titre : *Eugnoste*).

25. Cette attestation d'Eugnoste comme nom propre est répertoriée par W. Pape and G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3^e ed., cité par D.M. Parrot, *ed.*, *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrinchus Papyrus 1081 : Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ* (NHS 27), Leiden, 1991, p. 8

éclairantes pour notre propos. Le premier sens de cet adjectif est « bien connu, familier » : ainsi Lysias, *Fragment* 17, 3²⁶ ou encore « facile à discerner », ainsi Platon, *Sophiste* 218e²⁷. Cet adjectif, somme toute assez rare, est également présent dans le *Corpus hermétique*, *Fragment de Stobée* VI, 2, 6 : « afin que la leçon sur les décans te devienne elle-même intelligible (ἰν'εὐγνωστος σοι καὶ ὁ περὶ τούτων λόγος γένοιτο) ». Εὐγνωστος est par ailleurs l'opposé de ἄγνωστος : dans ce sens, Epicure, *De rerum natura* 28, 5. Si l'on se tourne maintenant vers l'adjectif γνωστός²⁸, forme collatérale de γνωτός, on en trouvera davantage d'attestations, aussi bien dans le grec classique que dans la LXX et le Nouveau Testament. Le sens est celui de 'bien connu', référé à des choses²⁹, et de 'familier', 'parent', 'ami', référé à des personnes³⁰. Γνωστός signifie également celui qui est 'connu de tous', le 'notable'³¹. Ce terme est parfois utilisé au sens actif, signifiant ainsi celui qui 'peut connaître', qui est 'capable de savoir' (cf. l'exégèse de Philon, *De Opificio Mundi* 154 sur Genèse 2, 9 où le terme γνωστόν, est interprété comme γνωριστικόν³²). Dans ce dernier cas, γνωστός recoupe la signification usuelle de γνώστης, 'celui qui connaît' (Ac 26, 3) et qui, plus particulièrement connaît l'avenir, le 'devin' (1 R 28, 3).

Le lien entre γνωστός (εὐ) et γνώστης permettrait donc de faire d'Eugnoste un nom hautement symbolique, un récipiendaire de la révélation, un « gnostique » au vrai sens du terme. Même si la seule

(réimprimé in *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 3, Leiden, 2000).

26. Ed. T. Thalheim, Leipzig, 1901.

27. *Sophiste* 218e : « que pourrions-nous donc proposer qui soit facile à connaître (εὐγνωστον) et minime (σμηκρόν), tout en comportant une définition non moins féconde que ne ferait n'importe quel sujet plus considérable ? » (Traduction A. Diès, *Platon*, tome VIII, 3^e partie, Paris, 1994).

28. A. Pasquier, *op. cit.*, p. 13, note 31 entretient une certaine confusion entre εὐγνωστος et γνωστός, attribuant à l'un des références qui, à vrai dire, appartiennent à l'autre.

29. Τὸ γνωστόν : « common knowledge », *Papyrus Amherst* 145, 9 cité par H.G. Liddell-R. Scott, *op. cit.*, 355b. Aristote, *Métaphysique* 1016b 20 emploie le terme dans le sens de 'connaissable'.

30. Par exemple, *Iliade* 15, 350, où le terme désigne les frères et sœurs. Dans le Nouveau Testament, voir Lc 2, 44 (Jésus recherché par Joseph et Marie parmi leurs parents et connaissances) ; Jn 18, 15.

31. Équivalent, en ce cas, à γνώριμος.

32. À ce propos, P. Bellet, « The Colophon of the Gospel of Egyptians : Concessus and Macarius of Nag Hammadi », in R.McL. Wilson ed., *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)* (NHS 14), Leiden, 1978, pp. 44-65, et plus spécialement, sur ce point, p. 47.

première signification — ‘le bien connu’ — était à retenir, on ne pourrait ne pas remarquer la symbolique inversée de ce nom par rapport à celui d’Allogène : le familier d’un côté, l’étranger de l’autre, constituent deux images spéculaires qui désignent des êtres privilégiés dans la quête de la connaissance.

Melchisédek

C’est le seul titre de traité (IX, 1)³³ conservé à Nag Hammadi ayant comme protagoniste un héros biblique qui n’est pas accompagné par la mention du genre littéraire (à la différence, par exemple, de la Paraphrase de Shem, des Trois Stèles de Seth etc.). La facture du titre rappelle plutôt celle de Zostrien, de Marsanès ou d’Allogène. Le titre n’est conservé qu’au début du texte (IX, 1 1, 1); quant au nom de son protagoniste, il revient à quelques reprises dans le traité.

Les contours indéfinis³⁴ de ce personnage, dont la titulature de «grand-prêtre du Très Haut» (Gn 14, 18) est reprise dans le corps du traité de Nag Hammadi (IX, 1 15, 4-13), ont alimenté bien des spéculations en différents contextes : si l’Épître aux Hébreux envisage la relation particulière entre le Christ et Melchisédek, les écrits qumraniens n’en firent pas moins qu’un être céleste aux allures de sauveur. L’identification au Christ qui se dessine dans les pages du document copte suppose une connaissance et une réélaboration de thèmes et de traditions du judaïsme intertestamentaire³⁵. Le texte, mal conservé, fait état de révélations que Melchisédek lui-même apporte et dont il est redevable à des anges. Une mise en garde, qui trouve des parallèles dans des récits de révélation, clôt le traité : ces secrets, à cause de leur nature spirituelle, ne devront pas être communiqués à des hommes «dans la chair».

Des titres thématiques

D’autres titres de Nag Hammadi, en revanche, renvoient à quelques grands thèmes mythiques de la Gnose, comme l’*Hypostase* (ὑπόστασις) *des archontes* (ἄρχων) (NH II, 4), dont l’intitulé fourni en conclusion (II, 4 97, 21-22) reprend, à un terme près, l’incipit du traité : «Au sujet

33. Traité édité, traduit et commenté par B.A. Pearson dans le volume déjà cité *Nag Hammadi Codices IX and X* (NHS 15).

34. À ce propos, He 7, 3 : «(Melchisédek), lui qui n’a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie, mais qui est assimilé au Fils de Dieu, reste prêtre à perpétuité».

35. Voir l’introduction à *Melchisédek* de B.A. Pearson, *op. cit.*, pp. 19-40.

de l'hypostase (ὑπόστασις) des puissances (ἐξουσία)»³⁶. Il en va de même pour *La perception (αἴσθησις) de la pensée (διάνοια), l'intellection (νόημα) de la Grande Puissance*. Ce titre est conservé en tête du traité (VI, 4 36, 1-2), le titre final donne en revanche une version plus sobre, généralement retenue par les éditeurs³⁷ : «*Le concept (νόημα) de notre Grande Puissance*» (VI, 4 48, 14). Versons encore au dossier *L'Interprétation (ἑρμηνεία) de la connaissance (γνώσις)*, titre du premier traité du Codex XI, conservé à la fin de l'écrit (XI, 1 21, 34)³⁸.

* * *

Des femmes et des titres

Il n'y a pas que des hommes attestés dans les titres des traités de Nag Hammadi. Des noms de femmes y apparaissent également. Bien sûr, il s'agit de noms de femmes un peu particuliers, car ils définissent plutôt des entités féminines qui se meuvent dans le paysage des intelligibles et qui consentent à communiquer une révélation. Néanmoins, ce fait mérite d'être relevé en raison du petit nombre de femmes présentes dans les titres tout au long de la littérature ancienne, hébraïque, grecque et latine.

Les titres suivants, se référant à une entité céleste peinte sous les traits d'une femme, sont présents dans la bibliothèque de Nag Hammadi : *Sophia Jesu Christi* (NH III, 4), *Brontè, intellect parfait* (NH VI, 2), *Hypsiéphroné* (NH XI, 4), *Prôtennoia trimorphe* (NH XIII, 1). Ajoutons à cette liste l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6), et on s'en expliquera. Un autre exemple peut être versé au dossier, celui de *Noréa* (NH IX, 2), traité qui ne porte à vrai dire pas de titre, mais qui mentionne ce prénom féminin dans le corps du texte qui lui est consacré tout entier.

Une remarque s'impose sur ces titres au féminin par rapport aux titres au masculin. Ceux-ci concernaient des hommes qui eurent le privilège d'entreprendre un voyage céleste et de revenir sur terre,

36. Traduction de M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Héros et les animaux d'Égypte*, Paris, 1974, pp. 283-295.

37. Texte introduit, traduit et commenté par F. Williams et F.E. Wisse, in Volume Editor D.M. Parrot, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 2 1 and 4* (NHS 11), Leiden, 1979, pp. 291-323 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library in English, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 3, Leiden, 2000).

38. Voir l'Introduction à ce traité par E. Pagels («Title and identification»), p. 21, in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Volume Editor Ch.W. Hedrick (NHS 28), Leiden, 1990 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library, A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 5, Leiden, 2000).

porteurs d'un lot de révélations. Ces figures d'hommes ne sont donc pas à l'origine de la révélation mais en deviennent les récipiendaires. Si leur statut d'élection est sans équivoque, il n'est toutefois pas divin. Ce sont des êtres humains ayant l'infini privilège de laisser pour un temps leur condition corporelle pour effectuer un voyage dans les sphères.

Il n'en va pas de la sorte pour les femmes présentes dans les titres de Nag Hammadi. Ce ne sont pas des voyageuses qui sont mises ici sur scène, mais plutôt des révélatrices au statut céleste. Leur demeure est aux côtés du Père, de l'Absolu. Elles assurent une médiation entre lui et les autres niveaux du plérôme. Dans certains cas, elles s'engagent par leur propre expérience dans le monde du créé ; de toute façon, elles assument un rôle de communication envers des êtres privilégiés.

Le statut des hommes et des femmes qui se dessine à travers les titres de Nag Hammadi peut être mis en schéma, pour en faire ressortir aussi bien l'opposition que la complémentarité :

HOMMES	FEMMES
Statut humain	Statut divin
Récipiendaires	Révélatrices
Montent au ciel pour apprendre	Demeurent en haut ou descendent pour révéler

* * *

Sophia Jesu Christi

Ce traité est le quatrième du codex III de Nag Hammadi et il est également conservé dans le Papyrus Berolinensis (BG 8502, 3).

En ce qui concerne la version de Nag Hammadi, le titre est présent en tête du texte (III, 4 77, 8) sous la forme «La Sophia de Jésus-Christ». *L'incipit* se situe sur la même ligne. En conclusion du traité (III, 4 119, 18), nous avons en revanche «La Sophia de Jésus», précédé par le terme «amen». La version du BG présente, en son début, le titre complet «Sophia de Jésus-Christ», suivi du premier mot du texte ; ce même titre est repris en conclusion, précédé par le mot «amen» comme dans NH III, 4.

Cet écrit, dont une cinquantaine de lignes sont également préservées par le Papyrus d'Oxyrinque 1081, dépend lourdement d'*Eugnoste* et peut être daté du milieu du III^e siècle.

Ses éditeurs et ses traducteurs se sont penchés sur la signification du titre. Selon M. Tardieu³⁹, le titre « 'La sagesse de Jésus le Christ' » a été fabriqué par imitation des titres grecs des deutérocanoniques juifs : *Sagesse de Salomon*, *Sagesse de Jésus fils de Sirach* ». Selon lui, si l'expression « Sagesse de Jésus le Christ » n'est pas néotestamentaire, le concept de Sagesse est néanmoins souvent lié à Jésus dans le Nouveau Testament.

D.M. Parrot, dans l'ouvrage déjà cité consacré aux *codices* III, 3-4 et V, 1 (NHS 27)⁴⁰, rappelle que W. Till⁴¹ préfère ne pas traduire le mot *Sophia*, pour souligner sa référence à une hypostase céleste, tandis que H.-Ch. Puech⁴² et J. Doresse⁴³ prennent le parti de rendre *Sophia* par le terme de Sagesse, en référence aux enseignements de Jésus conservés dans le traité.

C. Barry⁴⁴ note que, au niveau de la doctrine, le titre recèle un double sens. Si le premier, de nature exotérique, fait référence au Nouveau Testament où la Sagesse caractérise Jésus depuis son enfance, le deuxième, de nature ésotérique, attribue au Sauveur une compagne, *Sophia*, qui descend du spirituel vers la matière. À son avis, ce titre « contient en filigrane l'essentiel du mythe anthropogonique exposé dans le traité : la chute dans la matière et la remontée auxquels président Sagesse et Sauveur ».

Brontè

Le titre du deuxième traité du Codex VI est fourni au début du texte (VI, 2 13, 1) : « Le tonnerre (βροντή), intellect (νοῦς) parfait (τέλειος) ». Ce titre a été l'objet d'un ample commentaire par P.-H. Poirier⁴⁵, éditeur du traité pour la collection Bibliothèque copte de

39. M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin* (Sources gnostiques et manichéennes, 1), Paris, 1984, p. 401 (Commentaire, §39).

40. D.M. Parrot, Introduction à *Eugnoste* et à la *Sophia Jesus Christi* (NHS 27), pp. 2-3 (Titles).

41. W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60), Berlin, 1955, p. 55.

42. H.-Ch. Puech, « Gnostic Gospels and Related Documents », in E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, I, Trowbridge, 1973, p. 245.

43. J. Doresse, « Trois livres gnostiques inédits », in *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 137-160, surtout p. 146.

44. C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG, 3 ; NH III, 4), (BCNH, Section « Textes » 20), Québec, 1993, pp. 191-192 (Commentaire, Titre).

45. P.-H. Poirier, *Le Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), Texte établi et présenté, avec deux contributions de W.P. Funk (BCNH, Section « Textes » 22), Québec, Louvain, Paris, 1995.

Nag Hammadi. Après avoir traité de la lecture matérielle du titre⁴⁶, le savant canadien s'est intéressé au problème de sa signification⁴⁷. Le titre de *Brontè* avait déjà suscité les réflexions de M. Tardieu⁴⁸, selon lequel l'auteur du traité, mettant son écrit sous «l'égide de Brontè, qualifiée d'intellect parfait, renvoyait aussi bien aux spéculations juives puis chrétiennes sur la voix céleste qu'au courant grec décrivant Athéna comme μήτις, σοφία, νοῦς, διάνοια, νόησις»⁴⁹. Cet auteur repère en *République X* 621 b 1-4 (mythe d'Er) la source littéraire du titre : un coup de tonnerre marque le moment de la remontée des âmes vers la génération. L'interprétation philosophique de *Brontè* se fonderait donc sur une exégèse allégorique de ce terme, traditionnel dans les écoles de philosophie (moyen-platonisme et néoplatonisme)⁵⁰. P.-H. Poirier, quant à lui, a une position plus nuancée : s'il est exact de noter que le terme *Brontè* est utilisé dans le vocabulaire philosophique et religieux, juif, chrétien et grec, on ne peut toutefois pas établir «un lien obligé entre la *brontè* figurant dans le titre et le traité que ce titre introduit»⁵¹. Il souligne également la pratique du titre double («*Brontè*, Intellect parfait»), qui trouve des parallèles dans la littérature ancienne⁵² ; il note aussi que le terme *brontè* n'apparaît pas dans le corps du traité et conclut en disant que «*brontè* est une image traduisant le caractère divin ou l'autorité de la révélatrice»⁵³.

Il est néanmoins important de souligner, à notre avis, le lien entre un traité entièrement construit autour d'un personnage féminin, qui se nie pour mieux se réaffirmer, et un titre portant le nom féminin d'une entité, d'une force, qui se veut non seulement comme manifestation du monde céleste (le tonnerre, voix du ciel), mais aussi comme une image de rupture. *Brontè* apporte, par ses propres révélations, une réponse subversive à l'ordre établi.

Noréa

À vrai dire, le titre de ce traité est manquant, et il ne faudrait peut-être pas considérer ce texte dans notre inventaire de 'titres au

46. *Ibid.*, pp. 201-204.

47. *Ibid.*, pp. 204-208.

48. M. Tardieu, «Le titre du deuxième écrit du codex VI», in *Le Muséon* 87 (1974), pp. 523-530 ; *Idem*, «Le titre de CG VI», 2 (Addenda), in *Le Muséon* 88 (1975), pp. 365-369.

49. In «Le titre du deuxième écrit du codex VI», p. 529.

50. In «Addenda», p. 365.

51. *Le Tonnerre*, p. 204.

52. P.-H. Poirier, *Le Tonnerre*, p. 205, note 30.

53. *Ibid.*, p. 206.

féminin'. Pour pallier ce manque, les éditeurs ont proposé le titre « La pensée de Noréa »⁵⁴, formule qui apparaît dans les lignes finales du traité (IX, 2 29, 3) ou encore celui d'« Ode sur Norea »⁵⁵. Si l'intitulé de IX, 2 était conservé, il constituerait le seul titre de Nag Hammadi portant l'indication d'un prénom féminin en bonne et due forme : Noréa. Le personnage de Noréa, qui apparaît sous des appellations diverses dans la littérature gnostique⁵⁶, est une réélaboration originale du personnage de Na'amah (Gn 4, 22) à qui la tradition juive a consacré plusieurs légendes. Toutes ces entités partagent des traits fortement sexualisés.

Hypsiphroné

Ce titre coiffe l'écrit le plus court de la bibliothèque de Nag Hammadi (XI, 4 69, 21-72, 33)⁵⁷ qui n'est d'ailleurs pas conservé dans son intégralité. On y met en scène une héroïne gnostique dont la vie, à l'instar de la Psyché de NH II, 6 a basculé du lieu de la virginité au monde inférieur. Les aventures d'Hypsiphroné restent toutefois dans l'ombre, à cause de l'état très lacunaire du papyrus.

Le terme ὑψίφρωνη est composé par un préfixe à valeur adverbiale et un adjectif, accordé au féminin. ὕψιφρων signifie 'celui aux sentiments hautains', *alta cogitans*, 'l'orgueilleux'⁵⁸. Dans ce sens, il est utilisé par Pindare, *Pythiques* 2, 94. En milieu patristique, on peut signaler l'emploi de l'adjectif ὑψίφρων, pour indiquer l'orgueilleux, fait par Grégoire de Nazianze (*Carmina* 2, 2 et 6, 1-4).

54. Ainsi B. Pearson, qui a édité ce traité dans les NHS 15 : *Nag Hammadi Codices IX and X*, Contributors B.A. Pearson-S. Giversen, Volume Editor B.A. Pearson, Leiden, 1981. *The Thought of Norea*, pp. 86-99 [Introduction and Translation].

55. Le titre « Ode über Norea » est retenu par les éditeurs allemands de la Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, in K.-W. Tröger ed., « Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung », in *Gnosis und Neues Testament*, Berlin, 1973, pp. 13-76, plus spécialement p. 69.

56. À ce propos B. Pearson, *op. cit.*, p. 90 : « The figure occurs in a wide range of gnostic literature, with considerable variation in the spelling of the name : Orea, Noraia, Oraia, Horaia, Nora, Noria, Nuraita et Nhuraita. She is represented in the literature as the daughter of Adam and Eve, as the wife-sister of Seth, or as the wife of Noah or Shem ». Toujours de B. Pearson on peut lire « The Figure of Norea in Gnostic Literature », in *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, 20-25 August 1973)*, Stockholm, 1977, pp. 143-152 et « She became a Tree. A note to CG II, 4 : 89, 25-26 », in *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp. 413-415.

57. Édité, introduit et traduit par J.D. Turner, in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Volume Editor Ch. Hedrick (NHS 28), Leiden, 1990, pp. 269-279 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 5, Leiden, 2000).

58. Cf. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. IX, Graz, 1954, 560.

Un terme équivalent, plus souvent usité, est ὑψηλόφρων⁵⁹, *qui est mente excelsa, elata et superba*⁶⁰. Ce terme est utilisé par le même auteur en *Pythique* 2, 51 ainsi que par Platon, *République* VIII 550b, à propos du jeune maître. Ce dernier, dont le naturel (φύσιν) n'est pas méchant, s'il fréquente de mauvaises compagnies, il prend le milieu entre les deux partis qui le tirent à eux et livre le gouvernement de sa personne à la partie intermédiaire, ambitieuse et colère (τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ), et il devient un homme orgueilleux et entêté d'honneurs (ὑψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνήρ)». Ce même terme, sous sa forme verbale, ὑψηλοφρονέω, se retrouve dans le Nouveau Testament, toujours avec un sens péjoratif : dans Rm 11, 20 nous avons la tournure μὴ ὑψηλὰ φρονεῖν («ne t'enorgueillis pas») ⁶¹ et en I Tm 6, 17⁶², dans une adresse aux riches, on donne l'ordre de ne pas s'enorgueillir (παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν) et de ne pas mettre l'espoir dans une richesse incertaine. Ὑψηλόφρων implique la démesure, le plus souvent *in malam partem*, à l'exception de Damascius, dans la *Vie d'Isidore* p. 132, 52⁶³. Ὑψίφρων, — ainsi que ὑψηλόφρων — est un adjectif généralement réservé aux hommes : dans notre traité gnostique, en revanche, il est non seulement ressenti comme un nom propre mais aussi appliqué à une femme, dont il souligne le caractère exceptionnel. On pourrait traduire Hypsiphronne par 'celle à la pensée sublime'. Par ailleurs, le terme d'Hypsiphronne revient à quelques reprises au cours du texte (XI, 4 69, 23 ; 70, 22-23, 72, 21).

À Hypsiphronne fait pendant un personnage masculin, Phainops, porteur de révélations. Un personnage répondant au nom de Φαῖνοψ (Phaenops) apparaît dans l'*Iliade* 5, 152 ; 17, 312. Le terme signifie 'celui aux yeux brillants'. Comme adjectif, il est utilisé par Manéthon 4, 239⁶⁴. Il se retrouve pareillement dans un *Hymne à Isis* 31 (*Inscriptions grecques* 12 (5) 739).

Les formules à la première personne, utilisées par Hypsiphronne, alternent, dans le traité gnostique, avec un dialogue entre celle-ci et Phainops.

59. Cf. *Thesaurus Graecae Linguae*, IX, 560, pour la correspondance entre ὑψίφρων et ὑψηλόφρων (cf. Suidas et Photius).

60. *Thesaurus Graecae Linguae*, IX, 552. Ὑψηλοφροσύνη est l'opposé de ταπεινοφροσύνη.

61. Vulgate : *noli altum sapere sed time*.

62. Vulgate : *divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere*.

63. Γαμέτην ὑψηλόφρων καὶ ἀνδρόβουλον ; cf. *ibid.* p. 124, 17 (ὑψηλοφροσύνη).

64. Cf. *Thesaurus Graecae Linguae* IX, 585.

Prôtennoia Trimorphe

Le titre de cet écrit consacré à la Première Pensée du Père, est conservé à la fin du traité : « Prôtennoia Trimorphe, en trois parties ». (**ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟΣ**) (XIII, 1 50, 22). Ce titre est suivi par l'affirmation : « Écriture sacrée écrite par le Père, en une parfaite connaissance » (**ΑΓΙΑΓΡΑΦΗ ΠΑΤΡΟΓΡΑΦΟΣ ΕΝ ΓΝΩΣΕΙ ΤΕΛΕΙΑ**). Trois sous-titres sont également présents dans le corps du traité qu'ils divisent en trois sections distinctes : « Le Logos de la Prôtennoia », en XIII, 1 42, 3, concluant une section qui débute en 35, 1 ; « [Le Logos sur l'héim]arménè », en XIII, 1 46, 4, qui clôt la section commençant en 42, 4 et enfin « Le Logos de la manifestation », en XIII, 1 50, 21, qui coiffe la section débutant en 46, 5. Ainsi que les éditeurs de XIII, 1 l'ont noté⁶⁵, ces trois sous-titres appartiennent probablement à un stade rédactionnel tardif et sont donnés en langue copte, à la différence du titre final qui, lui, est fourni en grec.

Prôtennoia est un nom composé par un adjectif (**πρῶτος**), accordé avec un substantif féminin, Ἐννοία. Le traité du codex XIII est le seul lieu, dans la littérature gnostique, où ce terme est employé. Fréquentes, en revanche, sont les attestations de Pronoia, Première Pensée : cette figure est particulièrement mise en valeur dans l'hymne final de l'*Apocryphon de Jean* (II, 1 30, 11-31, 27), qui contient de nombreux parallèles avec notre traité.

Une certaine attention doit être portée à l'adjectif **τρίμορφος**, accolé à Prôtennoia. Plutôt rare, il est une des épithètes de la déesse Hécate, tel que le montre ce passage tiré du comique Chariclède (I = T. Kock, CAF III, p. 393) : Ἐκάτη τριοδίτι, τρίμορφε, τριπρόσωπε (« Hécate honorée dans les carrefours⁶⁶, aux trois formes, aux trois visages »). Le même terme apparaît chez le tragique Lycophron 1176, toujours référé à Hécate, et chez Cornutus *De natura deorum* 34. Dans le *Fragment orphique* 60 l'adjectif est accolé à dieu, **τρίμορφος θεός** et la formule « grâce à toi, père de l'univers, grâce à toi, dieu trimorphe » est attestée par le *Corpus des inscriptions grecques* 4971.

L'épithète de trimorphe reflète bien la structure triadique de Prôtennoia dans le traité homonyme : ses trois noms, ses trois aspects,

65. Voir Y. Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII, 1)*, (BCNH, Section « Textes » 4), Québec, 1978. J.D. Turner, *Trimorphic Protennoia*, in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Volume Editor Ch. Hedrick (NHS 28), Leiden, 1990, pp. 359-454. Sur le titre, voir l'Introduction générale au Codex XIII par J. Turner, *ibid.*, pp. 367-369 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library*, volume 5, *ed. cit.*, 2000).

66. Cette épithète d'Hécate est traduite en latin par *trivia*.

Voix, Discours, Parole⁶⁷, ses trois arétalogies, ses trois descentes dans le monde inférieur. Son identification avec une autre entité féminine gnostique, Barbélo (XIII, 1 38, 8-9), dont la structure de l'éon qui lui appartient est tout aussi bien triadique⁶⁸, étaye l'importance de cet attribut qui lui est octroyé en titre.

Psyché

Le traité de l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6) s'ajoute à la liste des textes que l'on vient de mentionner. Psyché est ici un prénom de femme, ainsi que l'auteur l'explique en ouverture de son traité « Les sages (σοφός) qui vécurent avant nous donnèrent à l'âme un nom (ὄνομασία) féminin. En réalité (ὄντως), même dans sa propre nature (φύσις), elle est femme » (II, 6 127, 19-21). L'importance du nom — nom signifiant l'essence, l'être même de la personne — est clairement indiquée par l'auteur : en effet au nom correspond la nature, φύσις, de l'âme. Femme par le nom, femme par sa nature, Psyché vit une aventure singulière qui l'amène de sa demeure céleste aux affres des réduits terrestres, où elle vit comme une prisonnière. Le traité va rendre compte du trajet existentiel de Psyché, en l'étayant par les considérations et les récits allégoriques que les sages d'antan firent à son sujet. On peut identifier ces sages dans les personnages des Prophètes et d'Homère que l'auteur gnostique cite dans son écrit comme parole d'autorité afin d'étoffer ses propres allégories sur l'âme. On notera également que l'auteur de l'écrit gnostique a franchi le pas qui va du nom commun au nom propre, tout comme le fit Apulée dans son roman sur l'âme : *Psychen* — *hoc enim nomine puella nuncupabatur* (*Métamorphoses* IV, 30 in fine)⁶⁹.

* * *

On notera que tous ces noms féminins apparaissant dans les titres sont d'origine grecque. Ils ont été maintenus tels quels dans les versions coptes des textes conservés à Nag Hammadi. Pourquoi les traducteurs n'ont-ils pas éprouvé le besoin de les rendre par un terme équivalent copte ? La réponse la plus probable est qu'ils ressentaient ces noms communs comme des noms propres, en accord avec le

67. Voir S. Emmel, « Sound, Voice and Word in NHC XIII 1* : Some Philological Considerations », inedit, Claremont, Claremont Graduate School, 1978.

68. Par exemple, dans l'*Allogène* (XI, 3) : les trois niveaux de l'éon de Barbélo sont *kaluptos*, *protophanès*, *autogènes*. Cf. aussi *Zostrien* (VIII,1).

69. Le roman de Psyché s'étend du livre IV, 30 des *Métamorphoses* au livre VI, 24.

déroulement des différents textes, tous consacrés à des personnages féminins.

En effet, la présence d'un substantif féminin dans un titre ne suffirait pas, à elle seule, à prouver que le titre en question fait allusion à une figure féminine : seul le contenu du traité, introduit par ce titre, permet de trancher la question. Dans le cas de Sophia Jesu Christi, de Prôtennoia et d'Hypsiphronne, le titre annonce fidèlement quel sera le contenu du document qui va effectivement porter sur les entités féminines en question, souvent nommées dans le corps du texte. Tous ces personnages se déterminent par rapport à leur sexe.

Sous des noms différents, c'est toujours la même entité qui joue sur scène, Sagesse-Sophia, pilier de la mythologie gnostique, envisagée dans les différentes étapes de son histoire. C'est encore sur la trame de Sophia qu'est brodé le portrait de Psyché en NH II, 6 : l'itinéraire de l'une comme de l'autre s'articule en trois volets : virginité-androgynie, prostitution, retour à la situation virginale⁷⁰.

Quant à Brontè, même si ce nom ne revient pas dans le corps du traité, une entité féminine en est indiscutablement la seule protagoniste.

Trois des cinq traités que l'on vient de mentionner relèvent d'un même genre littéraire : *Brontè*, *Prôtennoia* et *Hypsiphronne* sont en effet des *logoi* de révélation où l'entité féminine parle à la première personne. Elle se présente, sous des traits féminins, à qui veut l'écouter, insistant sur les attributs et les fonctions propres à son sexe. Voici ce que dit Brontè d'elle-même dans le traité homonyme :

« Gardez-vous de m'ignorer !
 Car c'est moi la première et la dernière.
 C'est moi celle qui est honorée et celle qui est méprisée.
 C'est moi la prostituée et la vénérable.
 C'est moi la femme et la vierge.
 C'est moi la mère et la fille.
 Je suis les membres de ma mère.
 C'est moi la stérile et ses enfants sont nombreux.
 C'est moi celle dont les mariages sont multiples et je n'ai pas pris
 mari.
 C'est moi la sage-femme et celle qui n'enfante pas.
 C'est moi la consolation de mes douleurs.
 C'est moi la fiancée et le fiancé, et c'est mon mari qui m'a engendré.
 C'est moi la mère de mon père et la sœur de mon mari
 et c'est lui mon rejeton » (NH VI, 2 13, 14-32 ; traduction par P.-H.
 Poirier, *ed. cit.*).

70. Cf. le récit fondamental d'Irénée, *Adversus haereses* I, 1, 2-3.

Les rôles contradictoires que s'attribue la protagoniste concernent en grande partie l'affirmation de son être femme. On peut les classer selon qu'ils portent sur son statut social (prostituée/vénérable ; honorée/méprisée ; mariée/sans mari) ; sur son état physique (femme/vierge ; stérile/avec des enfants) ; sur la parenté (mère/fille ; mari qui m'a engendré ; mère de mon père ; sœur de mon mari). Ces attributs, qui affirment les différentes facettes de sa féminité, aboutissent enfin à son dépassement ainsi que le montre la déclaration d'androgynie que fait Brontè : « c'est moi le fiancé et la fiancée ». Double pour mieux être une, Brontè réunit en elle toutes les catégories et leurs opposés dans sa sublimation finale.

Le discours tenu par Prôtennoia dans le traité du même titre du Codex XIII de Nag Hammadi s'attarde aussi en partie sur les traits féminins de sa protagoniste, toutefois rendus d'une manière plus abstraite :

« [Je suis] Prô[tennoia, la P]ensée qui [habite] dans [la lumière. Je] suis le mouvement qui habite dans le [Tout, celle dans laquelle le] Tout se tient, [la première-]née de ceux qui [sont venus à l'être, celle qui existe] avant le Tout » (NH XIII, 1 35, 1-6).

« Je suis la Pensée du Père, Prôtennoia, Barbélo, Gloire [parfaite] et l'Un invisible [incommensurable] caché. Je suis l'Image de l'Invisible Esprit et c'est par moi que le Tout prit forme, (je suis) la Mère et la Vierge Lumière, que l'on appelle Meirothea, Matrice incompréhensible, Voix insaisissable et incommensurable » (XIII, 1 38, 7-16).

La polarité 'haut-bas' qui marque l'itinéraire de Prôtennoia, et que l'on retrouve dans d'autres traités de Nag Hammadi concernant des entités féminines (II, 6 et XI, 4), est également exprimée :

« Car voici que moi, je vais descendre dans le monde des mortels pour secourir ma part qui est en ce lieu-là depuis le jour où l'innocente Sophia fut vaincue, elle qui était descendue, pour que j'empêche leur fin, qu'ordonne celui qui s'est manifesté par elle » (XIII, 1 40, 11-19).

« Moi, je suis la première qui est descendue, à cause de ma part qui est restée, c'est-à-dire l'esprit qui demeure dans l'âme » (XIII, 1 41, 20-22).

« Je suis la Voix qui s'est manifestée de ma Pensée, car je suis celle qui est deux

On m'appelle la Pensée de l'Invisible, la Voix qui ne change pas.

On m'appelle celle qui est deux, mais je suis une, n'étant pas souillée.

Je suis la mère [de] la Voix, parlant de plusieurs manières, complétant le Tout (...)

C'est en moi que réside la connaissance, la connaissance éternelle.

C'est moi qui parle avec toute créature, et j'ai été connue par le Tout.

C'est moi qui élève le son de la voix jusqu'à ceux qui m'ont connue, les fils de la lumière

Et je suis venue une seconde fois sous les traits d'une femme et je leur ai parlé» (NH XIII, 1 42, 4-18; traduction par J. Turner, *ed. cit.*, légèrement modifiée).

Quant au traité d'*Hypsiphroné*, il est trop lacunaire pour que l'on puisse porter un jugement sur le déroulement des aventures de sa protagoniste. Notons, toutefois, que le canevas de cet exposé s'articule entre deux pôles opposés, un lieu de virginité⁷¹ dont Hypsiphroné provient et le monde où elle est descendue.

Nous retrouvons exactement le même schéma, et la même polarité 'haut-bas', rendue par les opposés 'virginité-prostitution', dans le traité de l'*Exégèse de l'âme*. Cet écrit ne se présente pas comme un *logos* de révélation mais plutôt comme un conte allégorique sur Psyché, vierge et androgyne pour un temps, puis prostituée. Ce traité est sans doute le meilleur exemple d'une relation entre une entité féminine dans un titre et le rôle qui lui est attribué dans le texte. L'héroïne de ce conte gnostique est l'âme, dont l'auteur précise dès les premières lignes, le caractère féminin :

«Les sages qui vécurent avant nous donnèrent à l'âme un nom féminin. En réalité, même dans sa propre nature, elle est femme. Elle a aussi sa matrice. Tant qu'elle était seule auprès du Père, elle était vierge et d'apparence androgyne. Quand, par la suite, elle tomba dans un corps et vint dans cette vie, alors elle tomba dans les mains d'une foule de brigands et d'hommes orgueilleux. Ils se la passèrent de main en main et ils la souillèrent. Quelques-uns abusèrent d'elle avec violence, d'autres en revanche la persuadèrent avec des dons trompeurs. Bref, elle fut souillée, elle [cessa d'être] vierge et elle livra son corps à la prostitution et se donna à tout le monde» (NH II, 6 127, 19-128, 1).

L'auteur gnostique suit l'âme dans ses aventures qui la conduisent d'un amant à l'autre. La matrice (μήτρα) qui, lors de la virginité de Psyché, était à l'intérieur de son corps, se tourne — à cause des rapports sexuels adultères de l'âme — vers l'extérieur «tout

71. Notons l'insistance de l'auteur sur «le lieu de virginité» : XI, 4 69, 25; 70, 15.16.24.

comme le sexe de l'homme qui est à l'extérieur»⁷². C'est seulement lorsque Psyché prend conscience de son erreur et lorsqu'elle implore le secours du Père, que celui-ci, pris de pitié, retourne la matrice de l'âme au dedans. Le Père constatant que l'âme, étant femme, ne peut engendrer seule, lui envoie du ciel un époux. L'union de Psyché avec son fiancé céleste est relatée de façon détaillée. L'accent est mis sur la féminité de l'âme, parfumée et séduisante, prête à consommer un mariage spirituel qui présente, cependant, les caractéristiques de l'union charnelle⁷³.

* * *

La lecture de ces quelques traités nous amène à constater que les différents personnages féminins qui ont mérité les honneurs d'un titre de traité dans la bibliothèque de Nag Hammadi sont des entités mythiques. En revanche, des femmes dont la réalité historique est attestée — par exemple les différentes Maries de l'entourage de Jésus — et qui ont également suscité l'intérêt des gnostiques, ne sont pas mentionnées dans les titres, à une exception près : l'*Évangile de Marie* du papyrus Berolinensis 8502. On ne peut toutefois pas exclure que des traités et des intitulés leur aient été consacrés, Nag Hammadi ne représentant qu'un échantillon de la vaste palette de la littérature gnostique qui ne nous est pas parvenue.

On est amené à se demander si la présence d'entités féminines dans les titres, aussi bien que dans les traités eux-mêmes, a une relation avec le rôle de la femme dans les communautés gnostiques ; si cette présence au niveau littéraire est le reflet d'une situation historique et sociale ; si la littérature, en ce cas précis, fonctionne comme un miroir de la société ou vise plutôt à corriger la réalité.

Les informations sur le rôle des femmes dans la vie sociale des gnostiques sont rares. Les textes de Nag Hammadi sont presque silencieux sur cette question, leur nature spéculative n'étant pas propre à fournir des réponses concrètes. Les hérésiologues sont un peu plus loquaces sur ce sujet. Plus particulièrement, ils ont retenu quelques thèmes majeurs à propos des femmes : le prosélytisme

72. II, 6 131, 19-24 : «Alors le Père a pitié d'elle et retourne sa matrice de l'extérieur ; à nouveau il la retourne vers l'intérieur et l'âme reçoit sa singularité ; ce n'est pas en effet comme pour les femmes, car la matrice du corps se trouve à l'intérieur du corps comme les autres entrailles. Au contraire, la matrice de l'âme est tournée vers l'extérieur tout comme le sexe de l'homme qui est à l'extérieur» (traduction M. Scopello, NHS 25).

73. II, 6 132, 9-35.

fait par les gnostiques auprès d'elles⁷⁴ ; leur rôle dans les églises gnostiques (ministère de la parole, enseignement, prophétie)⁷⁵ et dans le déroulement des rites⁷⁶ ; l'existence de maîtres gnostiques femmes⁷⁷ ou, du moins, l'influence exercée par des femmes sur la doctrine de quelques penseurs gnostiques. Tous ces thèmes se prêtaient bien à être traités dans une optique de polémique : le thème du prosélytisme pouvait être exploité à loisir, en spéculant sur l'utilisation de moyens illicites de séduction de la part des maîtres gnostiques pour attirer les femmes dans les filets de leur doctrine ; la présence active de femmes dans la vie de l'église gnostique était source de critique, car elle ne correspondait pas au rôle de modestie envisagé pour elles par Paul ; la participation de femmes à des cérémonies rituelles suggérait l'existence de pratiques illicites et portait le débat sur le plan de la morale ; enfin, le fait de suggérer que, dans certains cas, les origines de la doctrine gnostique étaient dues à des femmes, disqualifiait les présumés maîtres, en les privant de leur originalité et en faisant planer sur eux l'hypothèse qu'ils aient eu recours à un plagiat. Ces quelques points sont tous des lieux communs de l'hérésiologie, habilement élaborés afin de discréditer non seulement les femmes ayant adhéré à la gnose mais le mouvement tout entier. Derrière ces traits polémiques, on ne peut entrevoir que quelques bribes de celle qui dut être la réalité effective des communautés gnostiques : hommes et femmes sur un pied d'égalité face à la doctrine et à la participation aux mystères.

* * *

Ainsi que nous l'avons déjà souligné, la présence d'une femme dans un titre est un fait relativement rare dans la littérature ancienne, même si certains auteurs lui font naturellement une place dans leurs œuvres. Le cas de la tragédie grecque constitue une exception tout à fait remarquable, par la large place qu'elle octroie à quelques femmes au destin hors du commun : songeons aux œuvres de Sophocle et surtout à celles d'Euripide. La comédie, représentée par Aristophane, ne les ignore pas non plus.

74. Par exemple, le prosélytisme de Marc le Mage, selon Irénée, *Adversus Haereses* I, 13, 1-7.

75. Sur les fonctions exercées par des femmes dans la communauté ecclésiale gnostique, voir Tertullien, *De Praescriptione* XLI.

76. Ce dernier trait est surtout développé par Épiphane.

77. Par exemple, le cas de Philoumène, compagne et inspiratrice d'Apelle (Pseudo Hippolyte, *Réfutation* X, 20, 1-2).

Il faut attendre l'essor du roman pour retrouver dans le paysage littéraire grec et latin⁷⁸ un intérêt pour des personnages féminins qui se manifeste aussi au niveau de leurs intitulés. Ces grands ouvrages d'amour et d'aventures de la fin de l'antiquité s'articulent autour d'un couple d'amoureux, dont toutefois le partenaire féminin emporte le premier rôle : sous les voiles de l'allégorie, l'héroïne incarne l'âme en détresse, à la recherche d'elle-même⁷⁹. Les théories du platonisme ont servi de cadre à des mises en scène littéraires qui content les malheurs de Psyché. Néanmoins, les titres de ces romans font le plus souvent référence à un couple : ainsi *Daphnis et Chloé* de Longus, *Anthée et Habrocomès* de Xénophon d'Ephèse, *Chéréas et Callirhoè* de Chariton, *Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, *Théagène et Chariclée* d'Héliodore.

Pour ce qui est du corpus vétérotestamentaire, quelques titres concernant des femmes sont attestés : livres de Ruth, de Judith et d'Esther, auxquels s'ajoute celui de Susanne présent dans la LXX. En revanche, aucun livre du Nouveau Testament ne concerne une femme.

Dans le monde des pseudépigraphes juifs, un seul texte est intitulé à une femme : il s'agit de la *Confession et prière d'Aséneth, fille du prêtre Pentéphres*. Le titre *Joseph et Aséneth*, que l'on adopte habituellement pour désigner cet écrit, et qui met en scène le couple dont il est question dans ce roman allégorique, n'apparaît dans aucun manuscrit⁸⁰. En effet, c'est Aséneth la véritable protagoniste de ce récit qui trace son itinéraire depuis sa soumission aux idoles jusqu'à la conversion au judaïsme.

La moisson est plus abondante dans les apocryphes du Nouveau Testament, où quelques évangiles sont mis sous le nom de Marie, mère du Seigneur, et de Marie-Madeleine.

Les actes apocryphes mentionnent également des femmes dans les titres : songeons aux *Actes de Xantippe et de Polyxène* ou encore aux *Actes de Paul et de Thècle*. Parmi les apocalypses apocryphes, une apocalypse de Marie est aussi attestée.

78. Voir P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958.

79. Voir à ce propos K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, Darmstadt, 1962 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962.

80. Voir M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, ed. cit., p. 128, la note sur le «Titre». Cf. également, du même auteur, la traduction de *Joseph et Aséneth* in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1565, note à «Titre» : «Les variantes du titre sont très nombreuses [...] Dans aucun manuscrit l'ouvrage n'est intitulé "Joseph et Aséneth". C'est, cependant, cette appellation que nous avons retenue : elle est traditionnelle et il est assez heureux que, comme la plupart des romans grecs et latins, notre écrit soit désigné par le nom de ses deux héros».

La littérature des martyrs et des passions fait aussi état, dans les titres, de quelques femmes : Passion de Perpétue et de Félicité, Actes d'Espérie et de Zoé, Actes de Pélagie, Actes de Glycérie.

Dans la littérature patristique, les titres d'ouvrages concernant des femmes, notamment des héroïnes de l'histoire sainte, ne sont pas nombreux. Les *unguentiferae* ont retenu particulièrement l'attention des Pères grecs et latins. Marie, mère du Seigneur, fait, quant à elle, l'objet de quelques traités.

Force est de constater que la présence de femmes dans les titres des divers traités de la littérature ancienne, païenne, juive et chrétienne, est somme toute relativement rare. La littérature gnostique, par l'aperçu que nous pouvons en avoir grâce à la bibliothèque de Nag Hammadi, constitue à cet égard une exception qui devait être relevée.

CHAPITRE VII

JEWISH AND GREEK HEROINES IN THE NAG HAMMADI LIBRARY*

1. Introduction

It is a well known fact that female figures play an important role in the Nag Hammadi texts. As one glances through the Library, it becomes apparent that the number of female figures who take on a dominant role in the various treatises is very high. Several writings are even focused on a female personage. Even more, some treatises were given the name of a female entity as their titles: *Sophia Jesu Christi* (NHC III,4 and BG 3), *Bronte* (NHC VI,2), *Hypsiphronne* (NHC XI,4), *Protennoia* (NHC XIII,1), to which we can add the *Gospel of Mary* of Berolinensis 8501,1.¹ Other documents, devoted mainly to cosmogonic and anthropogonic arguments, do not miss the opportunity to provide the reader with brief stories concerning women: let us remember the *Hypostasis of the Archons* (NHC II,4), which paints Pistis Sophia's, Orea's and Zoe's adventures; *On the origins of the World* (NHC II,5), with its sections on Pronoia, Psyche, Pistis and Sophia; the *Dialogue of the Savior* (NHC III,5), about Mariam; and the *Paraphrase of Shem* (NHC VII,1) which presents an account on Rebouel.

* Ce chapitre a été publié dans *Images of the Feminine in Gnosticism* (Studies in Antiquity and Christianity), K. King, ed., Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 71-90. Il est ici mis à jour. Nous remercions le Professeur Stephen Emmel et le Dr. Barbara Emmel de bien avoir voulu revoir le texte anglais.

1. Cf. in this volume my paper on "Titres au féminin dans la bibliothèque de Nag Hammadi," pp. 127-153.

1.1. *The novel*

The purpose of this paper is to examine two documents from the Nag Hammadi Library that could be ascribed to the literary genre of the novel.

Their special feature is to tell the reader the Gnostic myth of the Soul, from her fall to her salvation, in a romanesque mode, leaving aside the complex philosophical and theological language otherwise typical of this kind of literature. The scope of these novels is to explain the doctrine of *Gnosis* in a quite simple but attractive manner, in order that the metaphors and images they use can be understood not only by philosophers and well read persons, but by the average public as well.

Let us consider *The Exegesis on the Soul* (NHC II,6)² and *The Authoritative Teaching* (NHC VI,3).³ In both of these writings, a female heroine is the key figure of the narration. We shall examine here how these Gnostic heroines are painted by their authors, trying to point out if they have been influenced by neighbouring literature in the composition of their personages. We shall also ask ourselves whether it is possible to discover, as part of the literary fiction, some features of the historical and social reality of women in the Gnostic communities of the second and the third centuries.

2. *Heroines' portraits in gnostic novels*

2.1. *Exegesis on the Soul* (NHC II,6)

Exegesis on the Soul is a novel⁴ based on the Gnostic myth of the fall of the soul (*Psyche*) into the world and her eventual return in the end to heaven.

2. Cf. M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6): Introduction, traduction, commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985. See also my introduction to "The Exegesis on the Soul," in *The Nag Hammadi Library in English*, edited by J.M. Robinson, San Francisco, 1988, pp. 190-192. I follow my translation when it differs from W.C. Robinson's English translation (*An Expository Treatise on the Soul*) published in *Nag Hammadi Codex II,2-7*, edited by B. Layton, volume 2 (NHS 21), Leiden, 1989, pp. 135-169 (reprinted in *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 2, Leiden, 2000).

3. Cf. *L'Authentikos Logos*. Texte établi et présenté par J.-É. Ménard (BCNH, Section "Textes" 2), Québec, 1977; cf. also the English translation, which I follow generally here, by G.W. MacRae, *The Authoritative Teaching*, in *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, edited by D.M. Parrott (NHS 11), Leiden, 1979, pp. 260-289 (reprinted in *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, volume 3, Leiden, 2000).

4. This tractate (NHC II,6) is ten pages long: 127,18-137,27.

Soul, who bears a feminine name and who has a female nature — she even has a womb — was virginal and androgynous in form when she was alone with her father.⁵ But when she fell into a body and came to life, she polluted herself with many lovers: “In her body she prostituted (πορνεύειν) herself and gave herself to one and all, considering each one she was about to copulate with, to be her husband.”⁶

Soul’s deceptions are many, and her lovers — brigands and bandits — treat her as a πόρνη, a whore.⁷ She suffers when she understands that they are taking undue advantage of her, and she seeks other lovers. But even these compel her to live with them and make her their slave, for their sexual satisfaction.⁸

Though ashamed, Soul remains enslaved and submissive.⁹ Her dwelling places are brothels (πορνείον), her steps lead her from one marketplace to another.¹⁰ The only gift she receives from her lovers is a contaminated one: in fact, she bears sick and feebleminded children from their polluted seed.¹¹

The sexual and psychic captivity of Soul continues until the day she becomes conscious of her unhappy situation and repents.¹² She asks for help from her Father, reminding him about the time when she stood by him still a virgin: “Save me, Father, for behold I will render an account to Thee, for I abandoned my house and fled from my maiden’s quarters (παρθενών); restore me to Thyself again.”¹³

Seeing Soul so forlorn, the Father counts her worthy of his mercy¹⁴ and takes two steps in her favour. First, he makes her womb turn inward,¹⁵ so that Soul will regain her proper feminine character. In fact, the life of prostitution had changed the natural shape of her sexual organs: “the womb of the Soul was outside like the male *genitalia* which are external.”¹⁶ This turning inward protects her from

5. *Exeg. Soul* 127,19-24.

6. *Exeg. Soul* 128,1-4.

7. *Exeg. Soul* 128,4-7.

8. *Exeg. Soul* 128,7-11.

9. *Exeg. Soul* 128,12-13.

10. *Exeg. Soul* 131,13-15; 132,15-17.

11. *Exeg. Soul* 128,21-26.

12. *Exeg. Soul* 128,26-30.

13. *Exeg. Soul* 128,34-129,2.

14. *Exeg. Soul* 129,2-5.

15. *Exeg. Soul* 131,19-24.

16. *Exeg. Soul* 131,25-27.

further sexual contamination.¹⁷ But this action is not sufficient to lead her to reproduce an unblemished specimen. Soul, in fact, is beginning to rage at herself like a woman in labour,¹⁸ but, since she is a female, she is powerless to beget a child alone. For this reason, the Father sends her a bridegroom from heaven. This *νύμφιος* is her brother, the firstborn of the house of the Father.¹⁹

At this point in the narration, the bridegroom comes down to the bride, who abandons her former prostitution and cleanses herself of the pollution of the adulterers.²⁰ Renewed and made again an undefiled *νύμφη*, she adorns herself in a bridal chamber, after having filled it with perfume.²¹ Then she sits there, waiting for her true lover. Having renounced prostitution and wanderings, she is eager to know her man. Her anxiety for his arrival melts with fear: she no longer remembers anything about him, just as she forgot everything concerning her Father's house. Nevertheless, a dream will restore the memory of the lover to her.²² The Gnostic author sensually describes the moment when bride and bridegroom meet again. The passionate love joining them, even if spiritual, is told in terms more proper to carnal intercourse: "Those who have had intercourse with one another become drunk in that union and leave behind, as a burden, the anguish of desire and they shall never part."²³ Good and beautiful sons are the fruit of this marriage.²⁴ Finally, Soul regenerates herself and returns to her former state, coming back in the end to the place where she was in the beginning.²⁵

The author of *Exegesis on the Soul* utilises the method of allegory to signify, through the history of Soul, the existential itinerary of every Gnostic seeking for his or her true origins. This allegory is easy to unveil, and its structure reveals the purposes of the writer, who wants to communicate the message of *γνώσις* to a wider public and not only to a few members of a Gnostic conventicle, already taught in the difficulties of the myth. Exotericism, and not esotericism — this

17. *Exeg. Soul* 131,27-31.

18. *Exeg. Soul* 132,2-5.

19. *Exeg. Soul* 132,6-9.

20. *Exeg. Soul* 132,10-12.

21. *Exeg. Soul* 132,12-15.

22. *Exeg. Soul* 132,15-23.

23. *Exeg. Soul* 132,27-35.

24. *Exeg. Soul* 133,35-134,3.

25. *Exeg. Soul* 134,6-11.

last one being the most frequent feature in Nag Hammadi literature — permeates this treatise on the soul.²⁶

This desire to communicate becomes more evident if we consider the insertion, realised by the author, of biblical and classical quotations into the treatise. Therefore, the narration is backed up by another sort of narration, fitted into the first one, and built on references to the Prophets and to Homer. This sort of “histoire parallèle” takes up the three key moments of Soul’s life: virginity in the origins, prostitution on earth, return to the primal existence.²⁷

These references attract the attention of readers having a certain knowledge of biblical tradition, as well as of Greek culture. If the quotations drawn from the Prophets, rich in strong images, perfectly complete the Gnostic myth of the soul, the two references of Homer about Helen and Odysseus,²⁸ far from their family, paint the despair of Gnostic humanity, exiled on earth.

2.2. *The Authoritative Teaching (NHC VI,3)*

This novel shares two major themes with *Exegesis on the Soul*: the πορνεία, followed by the παρθενία of the soul in her existential trajectory. Its literary quality is less developed than that of *Exegesis on the Soul*, as the author does not fully explain the various arguments he puts forward. His descriptions of Soul, first as a whore, then as a bride, are often interspersed with quotations of proverbs or sayings typical of a well-schooled writer of the Graeco-Roman world. Nevertheless, the insertion of elements which do not belong to the narration does not have the successful effect obtained in *Exegesis on the Soul*, where from outside cultured insertions harmoniously blend with the Gnostic relation of events.

26. On this theme, see M. Scopello, “Les penseurs gnostiques face à l’allégorie,” dans le présent volume.

27. The Prophets’ quotations illustrating the prostitution of Soul are: Lam 1,1-2; Jer 3,1-4; Hos 2,4-9; Ezek 16,23-26. The passages about her conversion are: a fragment of an *Apocryphon on Ezekiel*, based on Isa 30,15 and 30,19-20, an *Agraphon on Ezekiel* 33,11 and a quotation of Isa 30,15. As to the return back to heaven, it is told by means of Psalm 45,11-12 and Gen 12,1. I have shown that these groups of quotations came from an anthology: see my article on “Les Testimonia dans le traité de l’*Exégèse de l’âme*,” in *Revue d’histoire des religions* 190 (1977), pp. 159-171, and my book *L’Exégèse de l’âme*, pp. 17-34, for more details.

28. These quite free quotations are based on *Odyssey* I,48 (about Odysseus) and IV,261 (on Helen). I treated this topic in my first published article: M. Scopello, “Les citations d’Homère dans le traité de l’*Exégèse de l’âme*,” in *Gnosis and Gnosticism*, Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 8th-13th 1975, edited by M. Krause (NHS 8), Leiden, 1977, pp. 3-12.

The text opens with a scene where the fiancé (the Νοῦς) nourishes his bride (Ψυχή), who has fallen into the world: “Secretly her bridegroom fetched it (the λόγος) to her; he presented it to her mouth, to make her eat it like food, and he applied the λόγος to her eyes as a medicine to make her see with her mind and perceive her kinsmen and learn about her root, in order that she might cling to her branch from which she had first come forth, in order that she might receive what is hers and renounce matter.”²⁹

The healing accomplished by Nous on the eyes of Psyche shows that she is literally blind. Through metaphorical language, we can distinguish the situation of ignorance and forgetfulness that characterize the worldly stay of the soul. This major theme is resumed in *Auth. Teach.* 27,25-29, where blindness is connected to ignorance and leads to darkness.

Page 22, lines 23-25, of *Authoritative Teaching* contains one of the few passages of this writing in which the fiancé appears and his role is defined. As in *Exegesis on the Soul*, no portrait of him is given by the author. On the contrary, Soul is fully described in the different periods of her life: as a sick, wounded woman, blinded by matter;³⁰ as a whore, a πόρνη;³¹ as a triumphant heroine³² and a powerful queen;³³ and, at last, as a beautiful bride (νύμφη).³⁴

The most intense passages of this novel concern, first of all, Soul’s πορνεία. Prostitution seems to be the result of a free choice of the soul: “[...] her [prostitution] (πορνεία), he excludes her [and puts] her into the brothel (πορνεῖον). For [debauchery] for her. [She left] modesty behind. For death and life are set before everyone. Whichever of these two they wish, then they will choose for themselves.”³⁵

The period of time Soul spends in the world is expressed in a more metaphorical way than in *Exegesis on the Soul*: “When the spiritual soul was cast into the body, she became a brother to lust and hatred and envy and a material soul.”³⁶

29. *Auth. Teach.* 22,23-25.

30. *Auth. Teach.* 22,23-25.

31. *Auth. Teach.* 24,4-10.

32. *Auth. Teach.* 28,10-19.

33. *Auth. Teach.* 28,20-28.

34. *Auth. Teach.* 32,4-8 and 35,8-14.

35. *Auth. Teach.* 24,6-13.

36. *Auth. Teach.* 23,12-17.

Soul has fallen into bestiality, having left knowledge behind.³⁷ Veiled by metaphor, the mythical story reflects reality: “For if a thought [of] lust (ἐπιθυμία) enters into [a] virgin (παρθένος) man, he has [already] become contaminated (χωρμη).”³⁸

The writer also describes Soul as a strong heroine. By virtue of the medicine she is going to put on her eyes and in her mouth, she will be able to cast away matter. She is now a triumphant woman, represented by the symbols of royalty: “Thus the soul [. . .] a λόγος every hour, to apply it to her eyes as a medicine in order that she may see, and her light may conceal the hostile forces that fight with her, and she may make them blind with her light, and enclose them in her presence, and make them fall down in sleeplessness, and she may act boldly with her strength and with her sceptre.”³⁹

As her adversaries are supernatural powers (the archons of the Gnostic myth), the refuge of Soul will be a spiritual one: “While her enemies look at her in shame, she runs upward into her treasure-house (αζο) — the one in which her mind (νοῦς) is — and (into) her storehouse (ἀποθήκη), which is secure, since nothing among the things that have come into being has seized her, nor has she received a stranger into her house.”⁴⁰

But Evil tempts Soul with seductive offers, so as to draw her in ignorance and to lead her to conceive a material offspring. The themes of the deceiving gifts and of the polluted generation, which were also developed by the author of *Exeg. Soul*, are treated by *Authoritative Teaching* as follows: “Now all such things the Adversary prepares beautifully and spreads out before the body, wishing to make the mind of Soul incline her toward one of them and overwhelm her, like a hook drawing her by force in ignorance, deceiving her until she conceives evil and bears fruits of matter (ύλη) and conducts herself in uncleanness (πχωρμη), pursuing many desires, covetousnesses (μαεϊτο), while the sweetness of the flesh draws her in ignorance.”⁴¹

37. *Auth. Teach.* 24,20-22.

38. *Auth. Teach.* 25,6-9. The Coptic **χωρμη**, translating the greek **μυαίνω**, has a technical value. I indicate Coptic terms only if they have an important meaning for my purpose.

39. *Auth. Teach.* 28,10-22. The Coptic **ορηπε** (cf. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 829a), translated as ‘scepter’ by G.W. MacRae, can also signify a diadem. J.-É. Ménard, *L’Authentikos Logos*, translates by “parure royale.”

40. *Auth. Teach.* 28,22-30.

41. *Auth. Teach.* 31,8-24: “the sweetness of the flesh” (**ερεπζλαδ νσαρκικον**). G.W. MacRae translates “fleshy pleasure.”

According to the author, Soul is not a naïve creature: “But the Soul, — she who has tasted these things — realized that sweet passions (πάθος) are transitory. She has learned about evil; she went away from them and she entered into a new conduct. Afterwards she despises this life because it is transitory. And she looks for those foods that will take her into life, and leaves behind her those deceitful foods.”⁴²

She becomes conscious of her power: “She learns about her light, as she goes about stripping off this world, while her true garment clothes her within (and) her bridal clothing is placed upon her in beauty of mind, not in pride of flesh.”⁴³

If she was a slave, she is now a queen. As the author writes: “She gave the body to those who had given it to her, and they were ashamed, while the dealers in bodies sat down and wept because they were not able to do any business with that body, nor did they find any (other) merchandise except it. They endured great labours until they had shaped the body of this soul, wishing to strike down the invisible soul.”⁴⁴

She swindles the dealers in bodies, keeping her superior nature secret from them: “They did not realize that she has an invisible, spiritual body, and thought: ‘We are her shepherd who feeds her.’ But they did not realise that she knows another way which is hidden from them. This, her true shepherd taught her in knowledge.”⁴⁵ Their fault is ignorance, they do not seek after God.⁴⁶ Soul, on the other hand, possesses γνῶσις because of her *curiositas* concerning God: “But the rational soul who (also) wearied herself in seeking — she learned about God. She labored with inquiring, enduring distress in the body, wearing out her feet after the announcers of good news,⁴⁷ learning about the Inscrutable One.”⁴⁸

In keeping with the genre of the ancient novel, this tale asks for an “erotic” conclusion: “She reclined in the bride-chamber. She ate

42. *Auth. Teach.* 31,24-32,1.

43. *Auth. Teach.* 32,2-8. Coptic reads: **ϢΝ ΟΥ ΛΑΖΛΕΖ ΝCΑΡϢ.**

44. *Auth. Teach.* 32,16-27.

45. *Auth. Teach.* 32,30-33,3.

46. *Auth. Teach.* 33,4-5.

47. G.W. MacRae translates “Evangelists.”

48. *Auth. Teach.* 34,32-35,7. The distress of the Soul recalls Salome’s distress and labor in the Manichaean *Psalm of Thomas* 16 (C.R.C. Allberry, with a contribution by H. Ibscher, *A Manichaean Psalm-Book, Part II* [Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2], Stuttgart, 1938, pp. 222,19-223,7). The two passages could be studied together.

of the banquet for which she had hungered. She partook of the immortal food. She found what she had sought after".⁴⁹

2.3. *Sophia and Soul*

These two short texts are not merely novels: they are in fact *Gnostic novels*. The two female heroines are dressed in the garb of Sophia, whose myth, as related in its essential lines by Irenaeus of Lyon,⁵⁰ is found here under a romanesque adaptation. By leaving her wantonness for *μετάνοια* (repentance), Sophia regains acceptance into her Father's dwelling. This myth, which constitutes one of the key building blocks of Gnostic speculation, has often been interpreted in elaborate ways, as is true of a significant part of Nag Hammadi literature, as well as of heresiological accounts. By contrast, the authors of *Exegesis on the Soul* and *Authoritative Teaching* have been able to recount this myth in a simplified manner.

In these two treatises, the story of Soul, fallen from her Father's place, recalls the Valentinian story of Sophia, the last aeon of the heavenly hierarchy, who deserts Pleroma, searching for new horizons.⁵¹ Prostitution and adultery characterize the journey of Sophia and Soul into the world.⁵² The result of their rebellion is the same — both give birth to debilitated children —: Sophia, because of her stubbornness to conceive alone, Soul, because of her union with adulterers.⁵³

49. *Auth. Teach.* 35,8-15.

50. See Irenaeus' account on the doctrine of Ptolemaeus, in Book I,1,1-9,5 of *Adversus haereses*, edited and translated by A. Rousseau and L. Doutreleau, *Irénée: Adversus haereses*, I (Sources chrétiennes 263, 264), Paris, 1979; *Adversus haereses* IV (SC 100: two volumes), Paris, 1965; *Adversus haereses* V (SC 152, 153), Paris, 1969.

51. Irenaeus, *Adv. Haer.* I,2,2: *Praesiliit autem valde ultimus et junior de duodecade ea, quae ab Anthropro et Ecclesia emissa fuerat, Aeon, hoc est Sophia: et passa est passionem sine complexu conjugis Theletis.* Cf. *Exeg. Soul* 127,25-29; 132,19-21.

52. *Adv. Haer.* I,2,2: *Derivavit autem in hunc Aeonem, id est Sophiam demutatam, sub occasione quidem dilectionis, temeritatis autem, quoniam non communicaverat Patri perfecto, quemadmodum et Nous. Passionem autem esse exquisitionem Patris.* Cf. *Exeg. Soul* 127,28-128,23; 128,30-31.

53. *Adv. Haer.* I,2,3: *Quidam autem ipsorum huiusmodi passionem et reversionem Sophiae . . . impossibilem et incomprehensibilem rem eam adgressam peperisse substantiam informem qualem naturam habebat femina parere.* Cf. *Exeg. Soul* 128,23-26.

Anguish, fear and loneliness mark the *μετάνοια* of both Sophia and Soul.⁵⁴ Their prayer to the Father follows the same lines.⁵⁵ For both of them, salvation is obtained through the intervention of a bridegroom coming down from heaven to rehabilitate them. Finally, a nuptial union restores virginity and androgyny to them both.⁵⁶

2.4. *The woman as heroine*

How do the two Nag Hammadi writers portray their heroines? These women appear to be painted in colourful style, while their male counterparts receive a meager treatment. In fact, Gnostic authors quite often give a feeble appearance to male characters, while their imagination has always been vivid when applied to females. The whore, Soul, is the object of an ardent portrait. Notwithstanding her questionable past, and even when such a past is mentioned, she enjoys the solidarity, if not the complicity, of the writers.

As to *Exegesis on the Soul*, its author is mostly interested in relating the earthly adventures of Soul, which can be summarised by one word: prostitution (*πορνεία*).⁵⁷ Soul's deceptions are fully told in the text. Her life in the world gives the writer the possibility of displaying his romanesque taste: thieves, brigands and bandits⁵⁸ become part of the novel and intensify its effect. The scenes often consist of places of ill repute, of brothels and bedrooms⁵⁹ where Soul is deceived by her lovers. More than that, she is painted as a slave who is subject to her masters' desires.⁶⁰ Under the transparent veil of the allegory, they mean the archons, enemies of the soul. Filthy gifts,⁶¹ tricks and a final storm contribute to capture the attention of the reader.⁶²

54. *Adv. Haer.* 1,2,3: *In quam cum intendisset, primo quidem contristatam propter inconsummatum generationis: post deinde timuisse, ne hoc ipsum finem habeat: dehinc expavisse et aporiatam, id est, confusam, quaerentem causam et quemadmodum absconderet id, quod erat natum.* Cf. *Exeg. Soul* 128,6-7.29.

55. *Adv. Haer.* 1,2,3: *In his autem passionibus factam, accipisse regressionem, et in Patrem regredi conari; et aliquamdiu ausam, tamen defecisse et supplicem Patris factam.* Cf. *Exeg. Soul* 128,31-35; 131,16-18.

56. *Adv. Haer.* 1,2,4: *Per Horon autem dicunt mundatam et confirmatam Sophiam et restitutam conjugii.* Cf. *Exeg. Soul* 132,7-9.

57. See, on this point, M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme*, pp. 57-66.

58. For example, *Exeg. Soul* 127,27-28.

59. This theme is fully described in the quotations from the Prophets, pages 130-131 of *Exegesis on the Soul*.

60. *Exeg. Soul* 128,10-11.

61. *Exeg. Soul* 127,30-31.

62. As to the storm, it is evocated in *Exeg. Soul* 135,13.

The misadventures of the female heroine are followed, as in most novels, by a positive conclusion: heavenly intervention in the image of love. This last section is described by the author of *Exegesis on the Soul* in a picturesque fashion: he relates Soul's search for her predestined partner, her excitement in waiting for him, the happy union between the betrothed, and finally the fruition of the γάμος.⁶³

As to *Authoritative Teaching*, the most efficacious images are reserved for the female Soul. Depictions of her, made drunk by wine, are lively,⁶⁴ as in the episode when she skilfully deceives the dealers in bodies (probably an allusion to slave traders). The final portrait of the wonderful bride in the arms of love is painted in sensual and attractive strokes.⁶⁵

In both novels, the male Νοῦς, on the other hand, although acting as the saviour of the Soul, is not as interesting for the writer or the reader; despite his past of righteousness in the house of the Father, the Saviour is a rather dull hero. We sometimes have the feeling that the fiancé exists merely as a means for Soul to recover her privileged place near to God.

3. *Women in the Greek novel*

I have often asked myself if the heroines of these two novels have been influenced, from a literary point of view, by female personages in neighbouring literature that may have been known to the Gnostics. It might be interesting to ascertain to what extent the two Nag Hammadi authors are indebted to other writers for their description of a female personage, as well as for the structure of the novel. I do believe that the Greek novel has exerted an influence on *Exegesis on the Soul* and *Authoritative Teaching*. Let us quote the most important titles among them: *Chereas and Callirhoe*, by Chariton of Aphrodisia; *Leucippe and Clitophon*, by Achilles Tatius; *Theagenes and Chariclea (The Ethiopics)*, by Heliodorus; *Anthea and Abrocomes*, by Xenophon of Ephesus; and *Daphnis and Chloe*, by Longos.⁶⁶

Love and adventure are the chief ingredients of Greek novels, and one can recall Eros' role in most of them.⁶⁷ Love is in fact the prime mover of romanesque action. Many writers in the Graeco-Roman

63. This can be read in *Exeg. Soul* 132,10-134,6.

64. *Auth. Teach.* 24,14-20.

65. *Auth. Teach.* 35,10-14.

66. An interesting introduction to the Greek novels, accompanied by translations and notes, can be found in P. Grimal, *Romans grecs et latins*. Textes présentés, traduits et annotés, Paris, 1958.

67. This argument is developed in P. Grimal, *Romans grecs et latins*, pp. XIII-XIV.

world have built their novels along similar lines: the tragic separation of two lovers, and their eventual reunion, after a long period of time marked by numerous misadventures: dangerous journeys, pirates' attacks, storms,⁶⁸ divine wrath.

Descriptions and accounts of women are often given in this kind of literature. The heroine is seen through the eyes of a man who makes of her an attractive object so as to please the reader. One can follow her through the successive episodes of the novel, holding one's breath in seeing the heroine on the point of falling into the hands of dangerous men.⁶⁹ She is also painted as an object of desire: always charming, even under the worst situations, her beauty emerges from beneath the rags that temporarily cover her. The reader pleases himself too in seeing her in the nuptial gown that she always wears at the end of the story.⁷⁰ Her magnificent robes have a strong power to fascinate: colours, flowers and precious jewels cover her as an oriental goddess.⁷¹

Scenes of love are appreciated in the Greek novel.⁷² Only at the moment of her marriage with the male protagonist of the story does

68. For example, *Leucippe and Clitophon* III,1-5.

69. For example, *Chereas and Callirhoe* I,7-14, about a pirate attack where Callirhoe is caught; see also *Theagenes and Chariclea* 1,27 ss.

70. On the beautiful robes of the bride, see *Daphnis and Chloe* IV,31-32; *Leucippe and Clitophon* III,7; *Chereas and Callirhoe* III,2 (*in fine*); *Anthea and Abrocomes* I,2; III,5; *Theagenes and Chariclea* VI,6.

71. Cf. *Chereas and Callirhoe* I,1: "The women of Syracuse were there to accompany the young bride to her fiancé's house; they were singing the hymeneal, the doors of the houses were overflowing with wine and perfume. . . . When the maidens had adorned the bride (. . .). Her parents took her to her bridegroom;" see also VIII,1: "People threw flowers to the lovers, everybody drank wine, myrrh was poured in front of them."

72. Let us indicate some themes concerning love common to Greek (and Latin) novels and to our Gnostic texts. As to the fear of the bride towards her fiancé, a theme which is present in *Exegesis of the Soul*, we can read Apuleius of Madaura, *Metamorphoses* V,4: *Tunc virginitati suae pro tanta solitudine metuens et pavet et horrescit et quovis malo plus timet quod ignorat. Iamque aderat ignobilis maritus et torum inscenderat et uxorem sibi Psychen fecerat.* The unknown features of the bridegroom are indicated by the expression *ignobilis maritus*. As the soul does not remember her fiancé, a dream will restore his memory to her. This theme, which we find in *Exeg. Soul* 132,21-23, is typical of the Greek novel, for example, *Chereas and Callirhoe* V,5: "At nightfall, she had a dream: she saw herself when she was still a virgin in Syracuse, entering the temple of Aphrodite, then (. . .) catching a glimpse of Chereas (. . .), then she saw the day of her marriage, the whole city full of flowers and garlands, herself accompanied by her parents to her fiancé." Cf. also VI,7 and VIII,9 (end of the novel): "I thank you, Aphrodite, because you have shown me Chereas at Syracuse, when I was still a

the heroine leave aside her modesty. Her shame disappears as she faces her fiancé. They love each other passionately. Sensual images describe their union. These were probably scenes performed before an audience and accompanied by music.⁷³

I wonder what the social reality of the heroine of the Greek novel could be. She is not a *ἑταῖρα*, a courtesan, but a well bred girl, fallen into disgrace. Sometimes the heroine is abducted as a slave and taken aboard a ship on the Mediterranean Sea, where navigation was extremely dangerous because of organised bands of pirates. The Greek heroine suffers the worst humiliations before her release.⁷⁴ She is compelled to perform menial tasks and is treated as a mere servant. She never loses her proud character, however — a

virgin, I have seen him by your will.” Another interesting text about dream is *Anthea and Abrocomes* I,5: “They were crying during the whole night, forming in their mind the image of the cherished person.” Love scenes are strongly sexualised in the Greek novel. We can compare *Exeg. Soul* 132,28-30 (“those who have had intercourse with one another become drunk in that union and leave behind, as a burden, the anguish of desire”) to *Daphnis and Chloe* II,38: “Daphnis was near Chloe, and at nightfall they could make themselves drunk with their bodies.” II,39 is also an interesting text for this argument, and shares several themes with our Gnostic novels. Finally, see *Ethiopica* I,4-5.

73. Union, as in *Exegesis on the Soul*, is described with great emotion in the Greek novels. In the Nag Hammadi treatise, Soul cries, then laughs during the scenes of love with her fiancé: this is a set motif of the Greek novels. Let us quote, for instance, *Chereas and Callirhoe* VIII,1 (*in fine*): “A couch was covered with gold leaves and purple blankets of Tyre. Who would be able to tell how much that night was filled with tears and kisses! When they were tired of crying, they embraced themselves tightly.” A good comparison is offered by *Anthea and Abrocomes* I,9: “The two of them were unable to talk and look at each other. They lay down on the couch, won by pleasure, afraid of everything, ashamed, breathless. Their bodies were vibrating, their souls too. After a while, Abrocomes kissed Anthea, she cried, her tears came from her heart, showing her desire.” See also *ibid.*, V,13. For similar themes, read *Ethiopica* III,5.7; *Leucippe and Clitophon* II,2; *The Novel of Ninus*, frg. A V; *Daphnis and Chloe* I,13; II,11. The bridegroom is the only man Soul calls “master.” This is part of amorous language: on this *topos*, see *Leucippe and Clitophon* V,18.26 (“Master of my Soul”) and *Anthea and Abrocomes* V,14: “Anthea, after having kissed Abrocomes, was crying, saying: ‘My bridegroom and Lord, I have found you after having wandered on earth and sea, after having escaped brigands, after having flown the deceptions of pirates and the shame of the merchants of bodies (...) but now I am back to you.’”

74. Suffering is necessarily a sort of *κάθαρσις*. According to P. Grimal (*Romans grecs et latins*, p. XV), “The heroine must be a slave and be deprived of her family and her royal protection to become herself, to understand herself. Leucippe, Callirhoe, Chariclea have to go till the worst humiliations to discover themselves.” In these initiation trials, we can find mystical elements coming from Oriental religions. On this theme, see K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*², Darmstadt, 1962, and R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in Antike*, München-Berlin, 1962.

consequence of her noble stock, her accomplished manners, or her aristocratic features — but always recalls that she is the daughter of a high ranking family. Her salvation depends on the intervention of a powerful and noble fiancé. In her attempt to recover her former condition, her role remains quite passive; her dearest desire is to preserve her virginity, even in the most adverse circumstances.

The themes treated in *Exegesis on the Soul*, and partially in *Authoritative Teaching*, were mainly those of captivity, prostitution, robbery and release. All these themes are peculiar to the Greek novel. A careful comparison might easily be drawn with the major novels of late antiquity: *Leucippe and Clitophon*, *Chereas and Callirhoe*, *Theagenes and Chariclea*, *Anthea and Abrocomes* and *Daphnis and Chloe*. Similar conclusions would be obtained if the character of Soul were taken into account. The positive attributes of charm and beauty which the two Gnostic authors have given to Soul are in no way different from the characters that Greek writers have assigned to similar feminine figures.

Nevertheless, two features can be observed in Gnostic novels that have no correspondence to the Greek texts. First, the heroine of Gnostic novels is *uniquely singular*, while in the Greek novels the primary role is always given to a *couple*, a man and woman or a bridegroom and bride. A look at the titles of these texts suffices to establish the fact: Chereas and Callirhoe, Leucippe and Clitophon, Theagenes and Chariclea, Daphnis and Chloe, and so forth. This is a striking difference as compared with the Gnostic novel in which virtually all of the meaning converges on the female heroine.

Second, the Greek heroines' desire is to save their virginity at any cost. They are wise, virtuous girls. The heroines of Gnostic novels, to the contrary, have led, for a certain time, a life of prostitution.

Finally, in the Gnostic texts, the male partner plays a secondary role, while in Greek novels, the male is really the saviour, at least from a literary point of view.

Let us observe schematically the differences between the Greek and Gnostic heroines, at the same time not forgetting the themes and topics they share.

Greek Novel	Gnostic Novel
Female heroine	Female heroine
Keeps her virginity	Loses her virginity
Remembers her origins	Forgets her origins
Salvation comes from a man	Salvation comes from herself
Passive role	Active role
OBJECT OF DESIRE	THINKING WOMAN

In Gnostic novels, there is a tension between prostitution and virginity which is unknown to Greek novels, where the heroine is always a wise virgin, and not first a virgin and then a whore. The attribution to the same personage of positive and negative qualities, that is, virginity and prostitution, is not limited to the two Nag Hammadi treatises studied above, but is, in my opinion, a common feature which links most of the women's stories in the Coptic library.

It is remarkable that the overwhelming majority of women in this library are sinners, and more definitively, whores. Some sinners among them have a consistent historical reality. Let us think about the different "Marys" of the *Dialogue of the Saviour*, the *Gospel of Thomas*, the *Gospel of Mary*, or the *Sophia of Jesus Christ*. Others exist only at a mythical level — for example, Norea, Hypsiphronne, or the heroines of *Exegesis on the Soul* and *Authoritative Teaching*. All these female sinners are eventually rehabilitated. Some treatises show them when they are already saved; others relate the whole process that leads them from fall to salvation.

Repentance and contrition lead Soul to recover her former condition, virginity. The union with a heavenly fiancé restores it to her. By spiritual intercourse, Soul obtains knowledge, a *gnosis* superior to the male's because it is closer to God. Let us recall the words of the Saviour: "Mariam speaks as a woman who knows the all" (*Dial. Sav.* 139,12). The preference of Jesus for Mary, a woman, and her knowledge of secret matters, follow along the same lines (*Gospel of Mary* 10,1-6).

4. Women in Jewish literature

We may ask ourselves whether Gnostic authors had taken the idea of charging their heroines first with negative attributes, followed by positive attributes, from already existing personages of neighbouring literature.

If we want to find some stories concerning women that approach *Exegesis on the Soul* or *Authoritative Teaching*, we need to take a look

at Jewish literature, where romanesque production, with exhortatory and moral purposes, is also well developed.

Jewish literature has preserved several stories and novels about women symbolising, beyond their historical meaning, the search of Soul for God. Stories of wise women are the object of biblical writings, for example, in the books of *Esther*, *Judith* and *Susanna* (LXX). The wisdom of these women is equal to their virginity. Their beauty is often emphasized, their charm seduces and appeals to man's desire. Their beauty will save them too, being a gift from God, a sign of privilege.

Furthermore, several stories about women charged with a questionable past are recounted in the Hebrew Scriptures and are picked up with great attention in the Apocrypha and the Pseudepigrapha: let us recall Tamar, Rahab, Ruth, and the wife of Uriah. They are all mentioned in the genealogy of Jesus according to Matthew 1,1-6: "The book of the genealogy of Jesus Christ, the son of David, the son of Abraham. Abraham was the father of Isaac, and Isaac the father of Jacob, and Jacob the father of Judah and his brothers, and Judah the father of Perez and Zerah by *Tamar* and Perez the father of Hezron, and Hezron the father of Ram, and Ram the father of Amminadab, and Amminadab the father of Nahshon, and Nahshon the father of Salmon, and Salmon, the father of Boaz by *Rahab*, and Boaz the father of Obed by *Ruth*, and Obed the father of Jesse, and Jesse the father of king David. And David was the father of Solomon by *the wife of Uriah*."

Only four women are named in this genealogy. All of them — Tamar, Rahab, Ruth, and the wife of Uriah, Bathsheba — were considered sinners.⁷⁵ This fact highly surprised Jerome, who wrote in his *Commentary on Matthew* 1,3: *Notandum in genealogia Salvatoris nulla sanctorum adsumi mulierum, sed eas quas scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatricibus nascens omnium peccata deleat. Unde et in consequentibus Ruth Moabitibus ponitur et Bethsabe uxor Uriae.*⁷⁶

Let us summarize these women's stories to see whether they share some features with our Gnostic texts.

4.1. *Tamar*

Genesis 38,6-30 informs us about Tamar. Widow of two brothers, she was promised to the third one by Judah, her father-in-law. But

75. For a commentary on these women, see H.L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*², I-IV, München, 1922-1928, vol. 1, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp. 15-30.

76. Edited by D. Hurst and M. Adriaen (CCSL 77), p. 8.

Judah did not respect his promise. Tamar, then, planned to seduce him. She rid herself of her garment of widowhood, put a veil on her head, made up her face,⁷⁷ and sat near the gates of the town of Enaim, waiting for him. When he arrived, he thought she was a whore and had intercourse with her.

The book of *Jubilees* XLI,1-22 gives the same account as Genesis, introducing just a few variants.⁷⁸ The *Testament of Judah* XII,1-12⁷⁹ adds some interesting details to this story: having shed her widow's garments, Tamar adorns herself as a bride (κοσμεθεῖσα κόσμῳ νυμφικῶ) when she sits near the gates of Enaim. According to the law of the Amorites (*Test. Judah* XII,1), every bride had to prostitute herself before her marriage for seven days at the gates of the town. Judah recounts that, being drunk, he did not recognize Tamar, his daughter-in-law, and was so seduced by her beauty and by her wonderful robes that he made love with her.

4.2. *Rahab*

She is a professional whore. According to Joshua 2,1-24, she is the prostitute of Jericho who helps and hides two young men sent by Joshua to spy on the country. We read in Joshua 2,1: καὶ εἰσήλθοσαν εἰς οἰκίαν γυναικὸς πόρνης ἧ ὄνομα Ῥαὰβ καὶ κατέλυσαν ἐκεῖ. The haggadoth give several details about her. She became a whore when she was ten years old.⁸⁰ She was so beautiful that men

77. Gen 38,14-16 (LXX): καὶ περιελομένη τὰ ἰμάτια τῆς χηρεύσεως ἀφ' ἑαυτῆς, περιέβαλε τὸ θέριστρον καὶ ἐκαλλωπίσατο. Vg.: *Quae depositis viduitatis vestibus adsumpsit theristrum et, mutato habitu, sedit in bivio itineris quod ducit Thamnam eo quod crevisset Sela et non eum accepisset maritum, quam cum vidisset Iudas suspicatus est esse meretricem operuerat, enim vultum suum ne cognosceretur, ingrediensque ad eam ait: 'dimitte me ut coeam tecum,' nesciebat enim quod nurus sua esset, quae respondente: 'quid mihi dabis ut fruaris concubitu meo?'*

78. *Jubilees* XLI,1-22, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II (The Anchor Bible Reference Library), New York, 1985, pp. 34-142 (introduced and translated by O.S. Wintermute), especially pp. 130-131. See also *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, pp. 785-787.

79. Edited by M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece), Leiden, 1978, pp. 62-64; *La Bible. Écrits intertestamentaires*, op. cit., pp. 863-864.

80. *Zebahim* 116 b (*Talmud of Babylon*, ed. L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, 12 vols., Berlin, 1930-1936): "It is told: she was ten years old when the people of Israel left Egypt and she prostituted herself during the period of forty years that the people of Israel spent in the desert. When she was fifty years old, she became a proselyte."

became excited at the mere mention of her name.⁸¹ She was also an important and much feared woman because of her high ranking liaisons.⁸²

4.3. *Ruth*

Ruth, on the other hand, was not a real whore, but the stratagem she conceives with her mother-in-law to obtain a levirate marriage from Boaz depends on seduction. In Ruth 3,3-5 (LXX), Naomi counsels Ruth about her manners, quite similar to prostitution: “Wash and anoint yourself, and put on your best clothes and go down to the threshing floor; but if he has not yet finished eating and drinking, do not make yourself known to him. But when he lies down, observe the place where he lies, then go and uncover his feet and lie down; and he will tell you what to do.” And she replied: ‘All that you say, I will do.’”

4.4. *Bathsheba*

As to Bathsheba, she seduces, when bathing, King David with her beauty and has intercourse with him while her husband is absent. 2 Kings 11,2-5, according to LXX, reads: “It was the evening when King David aroused from his couch and went onto the roof of his royal palace. He saw from the roof a woman bathing and the woman was very beautiful to look upon. And David sent and enquired about the woman. It was told to him: ‘Is not she Bathsheba, the daughter of Eliab, the wife of Urias, the Hittite?’ David sent some messengers to her and took her and had intercourse with her. After having purified herself from her impurity, she went back home. The woman conceived and she sent and told David: ‘I am with child.’”

4.5. *Comparison*

These four stories of women have some common features. First, all the four women are foreigners: Bathsheba, a Hittite; Tamar, a Canaanite; Ruth, a Moabite; Rahab, a woman from Jericho. By the end, they will all become Hebrew and, moreover, they will be quoted as moral examples in Judaism. All of them give themselves to

81. *Megillah* 15 a (TB): “The Rabbis teach that there are four women in the world of an extraordinary beauty: Sarah, Rahab, Abigail, Esther (...). Our Rabbis said: Rahab inspired desire by her name, Jael, by her voice, Abigail, by her memory, Mical, by her features.”

82. *Zebahim* 116 b (TB): “As a teacher told, there was not a prince or a powerful man who had not possessed Rahab, the prostitute.”

prostitution, but in different ways: Rahab because of her profession, the others only for a specific reason. For the four women, prostitution and seduction precede the moment of their redemption and are part of a divine project. All four of them, in fact, will be chosen for uncommon destinies.

The story of Rahab is the most significant: having left behind her prostitution,⁸³ she becomes the prototype of repentance and conversion. This theme is developed in a highly allegorical way by Philo of Alexandria, where Tamar is the symbol of μετάνοια.⁸⁴

Rahab is saved because she acknowledged that the God of Israel is the true one. Her profession of faith is striking: ὅτι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, θεὸς ἐν οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω (Josh 2,11: “For the Lord our God, God in heaven above and upon the earth below”).⁸⁵ Even more, Rahab becomes, in Jewish tradition, the prototype of the woman redeemed by her faith. We even find an echo of this idea in Heb 11,31: “Because of her faith, Rahab, the prostitute who had welcomed the spies with words of peace, did not die with those who were disobedient.” The confidence she had in God marked her destiny and made her a chosen woman. Some rabbinical traditions make her the bride of Joshua and the ancestor of eight prophets.⁸⁶

The parallel with *Exegesis on the Soul* and the *Authoritative Teaching* seems to me quite pronounced: the prostituted soul is saved because she has confidence in God (*Exeg. Soul* 128,34-129,5; *Auth. Teach.* 22,30; 27,30-33). Through repentance (*Exeg. Soul* 128,30-31), she delivers herself from immorality (πορνεία) and will be again part of the house of the Father (*Exeg. Soul* 133,27-28; 134,10-11; *Auth. Teach.* 28,23-27; 31,28; 35,15).

As for Ruth and Rahab, their stories are similar. The two of them take recourse to the stratagem of seduction to attain the same end: a levirate marriage. Ruth is described as a proselyte (2 Chr 2,11; Ruth 4,21) and Rahab as a convert to Judaism. These two foreign women are said to be better than the people of Israel and are privileged in the presence of God. Boaz, having understood the reason for Ruth's behaviour, speaks of her as a virtuous woman (Ruth 3,11).

83. Rabbinical accounts underline her immorality to emphasize her conversion: *Mekilta Yitro* 57 a; *Zebahim* 116 b.

84. *De Virtutibus* 220-223; *Legum Allegoriae* III,74; *De Congressu* 124; *De Somniis* II,44-45; *De Mutatione* 134-136; *De Fuga* 149-153.

85. Cf. *Deuteronomy Rabbah* 2,26-27, where Rahab proclaims that God is one and unique.

86. *Megillah* 14 b.

Judah, at Tamar's trial as a whore, says she is a righteous woman: "Tamar is more righteous than I, inasmuch as I did not give her to my son Shelah" (Gen 38,26). "Judah acknowledged, and said, 'Tamar is more righteous than I am'... And Judah acknowledged that the deed which he had done was evil, for he had lain with his daughter-in-law... that he had transgressed and gone astray for he had uncovered the skirt of his son" (*Jubilees* XLI,20-23).

4.6. *Conclusions*

Jewish literature has preserved some examples of a literary genre, novel or romanesque tale, that is focused on a female personage. Real novels concern wise women: for example, Esther, Judith, and Susanna. If we look at the sinners, we have to be more careful in speaking about novels. Among them, Ruth is the only one to whom a real novel is dedicated. As for the others — Tamar, Rahab, and Bathsheba — they are the objects of tales of longer or shorter length, which are part of biblical books or apocrypha.

The Gnostic authors have been influenced by the stories of Jewish sinners at two levels. First, at the level of the literary genre they use, by preserving a Gnostic colour in their stories and at the same time enriching the materials from Greek novels, as we have seen above. Second, at the level of history of tradition: the adventures of Jewish whores appear in the composition of the figure of the soul in our Gnostic tales.

The authors of *Exegesis on the Soul* and *Authoritative Teaching*, even if they do not make any explicit reference to these women's stories, probably knew the accounts of their lives. The desire to explain the Gnostic myth in a nearly romanesque form is linked to the need of diffusing the esoteric message and to present it in a simplified manner, broadening it for consumption by a larger public.

5. *Are Gnostic heroines real or imaginary?*

It is reasonable to question whether it is possible to discover, under the literary fiction of myths, some features of the historical and social reality of women in Gnostic communities between the second and third centuries. It is a matter of fact that we lack texts describing their common way of life, their habits and daily customs. So it is more difficult than with other groups of people, for example Manichaeans, to be informed about the style of life they lived and, as is our purpose here, to know which roles women played in Gnostic 'society' as well as in the society of their time in general.

If we have little concrete information about them, we are deeply instructed about their doctrines and beliefs. But doctrinal documentation can also be a point of departure to inquire about women's roles. We have seen in this essay that women play an important role in Gnostic mythology; that a female personage is the single chief protagonist of the myth of salvation; that it is a particular category of woman that often intervenes; and finally that women are not conceived as objects of desire, but as really thinking women. I want to emphasize that, by "thinking woman," I mean a cultivated woman, conscious of her destiny and with an active intellectual life. Did thinking women belong to Gnostic groups? Which kind of women were interested in Gnosticism? Which kind of women became Gnostic?

One document shows us how a well educated lady could become interested in Gnostic beliefs: Flora, a high ranking member of Roman society, was addressed a long letter⁸⁷ on Gnostic matters from Ptolemaeus, one of the best known *maîtres à penser* of that time. As this letter contains a polemical reading of the Jewish Law and Old Testament texts, according to a main stream of Gnostic thought, we may suppose that Flora had an adequate culture to be able to grasp the subtle matters of Ptolemaeus's instruction.

Marcus too, another well known Gnostic teacher, is said to have converted upper class women to his new religion. About him and his female pupils, we have only second-hand information, coming from the Church Fathers. These documents are, on this special point, particularly malevolent — it is the law of polemics — and have to be considered with caution. Marcus⁸⁸ is painted as a seducer of naïve ladies, yearning for whatever advantage he could take of them. But even polemics contain a glimpse of reality: the positive information we can get is that women were interested in Marcus' teachings and doctrines.

But why were women attracted by Gnosticism? We have to be aware that their religious role in the Graeco-Roman world was severely limited. Women did not participate actively in imperial religion, which called forth little pious fervour anymore. It is a matter

87. This text has been transmitted by Epiphanius of Salamis, *Panarion* 33,3-8. See the edition and translation by G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora* (SC 24bis), Paris, 1966.

88. On Marcus we can read Irenaeus, *Adv. Haer.* I,13,1-22, 2 and especially I,13,2-3 (participation of women in Gnostic magical sacraments, interest of Marcus in wealthy ladies); I,13,4 (some women were not seduced by him, others were persuaded to be real prophetesses); I,13,5 (philtres and potions tried out on women); I,13,7 (large number of women corrupted in the Rhone valley).

of fact that the only women who had an important, formal function in Roman imperial religion were Vestals,⁸⁹ a few virgins tending the holy fire but even their role was devoid of meaning by the late Empire.

We can easily understand women's eagerness for new cults, calling for a more enthusiastic devotion and a greater participation. Their response to Christianity was already a sign of their need to participate in a religion which was open to everyone, male or female, poor or rich. Even more, numerous women joined mystical and exotic cults. These new religious practices were generally brought, in the higher classes, by slaves coming from the Oriental provinces of the Empire: the cult of Isis, so different from the sterile Roman cults, is probably the best example of a feminine involvement in a sort of religious movement.⁹⁰

If compared with Christianity, Gnosticism reserves a consistent place for women, as is shown by written documents. We do not find, in fact, in Christian literature,⁹¹ so many texts where women take an active role as in Gnosticism. Even the historical 'Marys' who followed Jesus in his earthly life were much more popular in Gnostic literature than in the literature of the Great Church. Gnostic writers have portrayed them as women close to the Lord, aware of his secrets and his deepest teachings.⁹² They have become, in Christian-Gnostic trends, the image of the true knowledge, reserved for a small number.

An interest in the complex, intellectual Gnostic religion could only come from learned people, men or women. If upper-class noblewomen in the Greco-Roman world were often well educated, common women were not learned at all. Between these two groups we can nevertheless find another sort of woman, highly skilled in different arts: *ἑταῖραι* (courtesans).⁹³ This ancient Greek institution was still alive in the first centuries of our era. Removed early from their families, and often taken as slaves by traders and pirates who deprived them of their noble stock, these women were educated in

89. On this argument we can usefully read M. Lefkowitz and M.B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation*, 2nd ed., London, 1992, pp. 288-291.

90. We thank Professor Douglas Parrott for this suggestion. It is interesting to note that Isiac cults developed in Egypt, where, later, Gnosticism was widely diffused. Both of them gave particular attention to women.

91. The *Acta Martyrum* constitute an exception.

92. The Nag Hammadi Library largely develops this point, as well as *Pistis Sophia*.

93. On this argument, see M.R. Lefkowitz and M.B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, especially pp. 178 and 215-218.

art, music and literature. They were perfect company for learned men⁹⁴ who could not find in their wives high-level counterparts. Let us consider, from this point of view, the story of Simon the Magician and his female partner, Helena. According to some heresiological accounts, Simon found his partner, and his inspirer, in a brothel. This is probably not a mere legend, and behind the malevolent tones of the Church Fathers, we can possibly catch a glimpse of a cultivated courtesan. To this one, Justin⁹⁵ or Irenaeus⁹⁶ attributed a low social rank, calling her a prostitute and despising her in accordance with Judeo-Christian moral standards and views.

6. Conclusion

By integrating various elements drawn from Greek and Jewish novels, and by means of implicit reference to the social group of *hetaira*, some Gnostic authors have set forth the story of Soul with feminine features. This Soul is the image of every Gnostic, whether man or woman, who, while reading this literature, saw his or her own personal story retraced in a mythical mode. In fact, the journey of Soul from prostitution to virginity is, at the same time, the journey made by every Gnostic from ignorance to knowledge, from the material world to the realm of spirit. Although this way of speaking applied to every Gnostic adept, the adoption of a feminine symbol such as Psyche appealed particularly to women who in the trajectory of this literary heroine caught sight of the possibility, which was available also to them, of passing from ἄγνοια τὸ γνῶσις.

94. A good example is the personage of Aspasia, mistress of Pericles (fifth century B.C.).

95. Justin, *First Apology* 26,3: "And almost all Samaritans, amongst other people, recognize Simon as supreme God and worship him, and talk about a certain Helen, who at that time went around with him and who previously had been offering herself for hire in a brothel. She is called the Primary Ennoia engendered by him."

96. Irenaeus, *Adv. Haer.* I,23,2 adds some details about Helen: "He took with him a certain Helen whom he had redeemed by purchase from a life of prostitution in the city of Tyre, in Phoenicia. She, he claimed, was the primary Ennoia of his mind, Mother of All, through whom he had in the beginning conceived the plan of creating angels (...) After she had generated them, she was held prisoner by them, due to envy since they did not want to be regarded as the offspring of anyone else (...) They subjected her to every form of humiliation, to prevent her from hastening back to her father. So far did this go that she was even confined in a human body, and for centuries, as if from one vessel to another, transmigrated into other female bodies. She was also in that Helen for the sake of whom the Trojan war began (...) Ennoia passed from one body to another, always enduring humiliations. Finally she arrived even in a brothel, and she is the Lost Sheep."

CHAPITRE VIII

ÂME ET ALLÉGORIE CHEZ LES GNOSTIQUES*

«L'allégorie habite un palais diaphane»
(A.M. Lemierre, *Les fastes*, 1779)

Quand l'on parle d'allégorie, et pour éviter toute confusion, il faut tenir compte d'emblée des deux significations que ce terme implique. Le premier sens signifie utiliser le mode d'expression allégorique. Le deuxième sens signifie interpréter selon l'allégorie.

Le premier sens concerne une attitude de *celui qui dit et qui écrit*. L'on écrit sous un mode allégorique, allusif, voilé, pour protéger et pour valoriser un contenu que l'on estime digne d'être entouré de précautions. L'on écrit sous ce mode pour que ses propres textes soient lus par d'autres qui devront en saisir le véritable contenu, perçant le mystère.

Le deuxième sens concerne une attitude de *celui qui lit*. L'on aborde les textes d'autrui en les interprétant selon une idée qui nous est propre ou selon des modes d'interprétation établis par d'autres que l'on fait siens, convaincus que le texte en question abrite une vérité qui n'est pas celle qui apparaît de prime abord.

Dans son premier sens, l'allégorie est une *figure de rhétorique*¹. Le terme ἀλληγορία provient de ἄλλος, autre, et ἀγορεύειν, dire.

* Ce chapitre est paru sous le titre «Les penseurs gnostiques face à l'allégorie» in *Anthropos Laikos*, Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement, édités par M.-A. Vannier, O. Wermelinger et G. Wurst, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2000, pp. 287-303.

1. Cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München, 2^{ème} édition, 1967; traduction italienne, *Elementi di retorica*, Bologna, 1969 § 423 : «L'allégorie est la métaphore continuée comme trope de pensée et consiste dans la substitution de la pensée que l'on entend exprimer par le biais d'une autre pensée qui est en rapport de similitude avec la pensée que l'on veut exprimer».

Ἐλληγορία signifie donc : « dire autre chose que ce qu'on paraît dire ». Cela est bien exprimé par Isidore de Seville² : *allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat et aliud intellegitur*. Dans son deuxième sens, l'allégorie est une technique interprétative mais qui repose sur la conviction que l'auteur a écrit allégoriquement³.

Écrivains féconds et lecteurs infatigables, les penseurs gnostiques, nourris de l'héritage culturel du paganisme, du judaïsme et du christianisme, ont utilisé l'allégorie sous ses deux modes. D'un côté, ils ont écrit sous un mode allégorique (allusif, cryptique, voilé) pour garantir une certaine réception de leur texte de la part d'un certain public. De l'autre côté, ils ont allégorisé, à la lumière de leur propre doctrine, la pensée d'auteurs dont ils respectaient l'*auctoritas*. Enfin, ils se sont aussi servis de l'allégorie pour mettre en cause des écritures, objet de leur mépris. Il va de soi que l'on peut retrouver l'expression allégorique et l'interprétation allégorique dans un même texte mais ces deux procédés sont tout à fait distincts.

L'expression allégorique chez les gnostiques

Les gnostiques y ont très souvent recours : le style même de leurs récits, très souvent mythiques, la sollicite. Si l'on se demande pour quelles raisons l'expression allégorique est utilisée, la réponse est : pour un souci de discrétion. Le contenu d'un texte, voilé, ne sera ainsi saisi que par ceux qui sont dignes de l'approcher, autant dire par des initiés. Le texte n'encourra pas le péril d'une diffusion qui pourrait être dangereuse pour celui qui l'a écrit ou pour ceux qui sont autour de lui. L'écriture allégorique met aussi en valeur un texte, l'entourant d'une aura de mystère. Ce genre d'écriture se prête bien à un discours qui se veut révélé, à un discours qui se présente comme parole d'une entité supérieure. L'écrivain et l'initié coïncident souvent, dans la fiction littéraire : des propos revêtus des voiles de l'allégorie sont alors l'unique type d'expression autorisée⁴.

Enfin, l'expression allégorique est une précaution à prendre s'il s'agit de protéger des textes dont les auteurs peuvent être l'objet de poursuites et même de persécutions. Certains textes gnostiques,

2. *Étymologies* I, 37, 22.

3. Cf. Lausberg, *op. cit.*, § 424 : « L'allégorie peut devenir principe d'interprétation quand l'on attribue à un discours de réutilisation un nouveau sens, dû à la modification de la situation ».

4. C'est le cas de plusieurs traités gnostiques conservés dans la bibliothèque de Nag Hammadi : par exemple, *Bronté* (NH VI, 2), *Trois stèles de Seth* (NH VII, 5), *Zostrien* (NH VIII, 1), *Allogène* (NH XI, 3), *Hypsiphroné* (XI, 4).

semblent par exemple occulter, derrière un écran mythologique, des propos de nature politique⁵.

L'expression allégorique débouche donc, le plus souvent mais pas toujours, sur une attitude ésotérique : l'écrivain met en garde ceux qui auront le privilège de lire son texte, et de le comprendre, contre une diffusion inopportune de son écrit. Il le fait généralement par des formules quelque peu stéréotypées qui ont cours, non seulement dans le gnosticisme mais plus généralement là où l'on estime que l'écriture doit être réservée à un petit nombre. Que l'on songe, par exemple, aux formules du traité de l'*Ogdoade et l'Ennéade* (NH VI, 6)⁶, concernant les dispositifs de sécurité qui doivent protéger le livre de révélation : le livre doit être entreposé dans un sanctuaire, sous très bonne garde, ayant été rédigé dans une langue peu connue.

L'interprétation allégorique chez les gnostiques

Elle est aussi couramment utilisée chez les penseurs gnostiques. Elle se fonde sur une tradition d'interprétation mise au point dans le monde grec et qui fut l'objet de théorisations successives : celle par exemple du Pseudo-Héraclite, de Maxime de Tyr, de Longin, et surtout de Porphyre⁷. Cette méthode interprétative s'exerce tout spécialement sur les écritures d'Homère⁸. Le Rhapsode, par l'entremise de ses nombreux exégètes, se métamorphose en Philosophe : l'on trouvera ainsi chez lui le fondement de bien des doctrines. Puisque Homère est conçu comme le dépositaire d'une vérité divine, ses poèmes portent la trace de spéculations sur l'homme et sur dieu. Cet engouement pour Homère philosophe aboutit à quelques traités, comme ceux écrits par Longin (*Homère est-il philosophe?*) et par Porphyre (*De la philosophie d'Homère*)⁹. Ces deux documents ne nous sont connus que par la mention qui en est faite dans le catalogue de Suidas¹⁰. À ces

5. Sur ce sujet E. Pagels, «The Demiurge and his Archons. Gnostic View of the Bishops and Presbyters?», in *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp. 301-324. Voir aussi du même auteur, *Les évangiles secrets*, Paris, 1982, chapitre II.

6. Voir pour la traduction et le commentaire de ce texte J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (BCNH, Section 'Textes' 3), Québec, 1978.

7. Nous renvoyons à l'ouvrage de J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987, pour plus d'informations sur ces traités.

8. Cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 3^e édition, Paris, 1981. Voir aussi F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Collection d'Études Anciennes), Paris, 1956.

9. Sur ce point, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie, op. cit.*, chapitre III.

10. Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie, op. cit.*, p. 59.

deux œuvres s'ajoute le traité anonyme *Sur la vie et la poésie d'Homère*, faussement attribué à Plutarque, où l'on soutient qu'Homère a fait, le premier, œuvre de philosophie dans les domaines de la morale et de la physique. Néanmoins, comme le souligne Jean Pépin, faire d'Homère un philosophe n'allait pas sans risque, toute école à la mode voulant retrouver en lui l'origine de sa propre philosophie¹¹. Un passage de la *Lettre 88 à Lucilius* de Sénèque montre la palette des appropriations que l'on fit d'Homère, lequel devint tantôt stoïcien, tantôt épicurien, tantôt péripatéticien, tantôt académicien, selon les différentes écoles à pensée qui voulurent s'en attribuer les paroles. Il vaudrait mieux se limiter, conclut Sénèque, à en faire un Sage.

Le procédé allégorique gagna également le judaïsme hellénistique, où il trouva son chantre en Philon d'Alexandrie¹² et où il fut appliqué aux Écritures bibliques. Philon mentionne même, à quelques reprises, des 'lois de l'allégorie'¹³. C'est ce procédé allégorique qui permit de constituer le portrait d'un Moïse philosophe dont la carrure va s'opposer, au fil des auteurs, juifs, puis chrétiens, à celle d'Homère¹⁴.

Tradition et autorité

En conférant autorité à un auteur du passé, dépositaire de toute vérité, ses interprètes se donnent en même temps autorité, car ils s'inscrivent ainsi dans une chaîne intellectuelle et encore plus, dans une tradition de révélation. Ils assoient également la valeur de leurs propres textes en les étayant par des paroles anciennes, non pas lues 'telles quelles' mais réinterprétées selon un sens non littéral.

La méthode de l'allégorie eut un remarquable succès aussi chez les chrétiens, où les adeptes du raisonnement allégorique ne se comptent pas. Néanmoins, les interprètes païens ne reconnurent pas toujours aux chrétiens le droit de pratiquer l'allégorie. Ainsi, Porphyre dans un passage du III^e livre du *Contra Christianos*¹⁵ dénonce la pratique de

11. Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, *op. cit.*, p. 53.

12. Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, *op. cit.*, chapitre I (Philon théoricien de l'allégorie).

13. Ἀλληγορίας νόμοι : *De Somniis* I, 102; κανόνες : *De Somniis* I, 73; παραγγέλματα : *De Somniis* II, 8. Selon J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, *op. cit.*, pp. 8-9 « il s'agit certainement d'un ensemble de règles théoriques et pratiques, que la tradition séculaire de l'exégèse allégorique avait fini par codifier, encore que les spécialistes ne s'accordent pas sur leur nature exacte ».

14. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, 1961.

15. Il s'agit du fgt 39, 11-35, conservé par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livre VI, 19, 4-8. À ce propos, et pour des notes bibliographiques, voir J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, *op. cit.*, p. 55, note 57.

l'interprétation allégorique de la Bible, texte dont l'on essaie – dit-il – de masquer la médiocrité par une lecture qui ne soit pas littérale. Aux dires de Porphyre, c'est Origène qui a divulgué aux chrétiens l'allégorie, prostituant ainsi la culture grecque au service de mythes barbares.

* * *

Comme tout le monde ou presque à leur époque, les gnostiques pratiquent la méthode allégorique. Ceci émerge de la lecture de leurs œuvres, de la façon qu'ils ont d'approcher un texte qu'ils citent, ou de commenter un enseignement qu'ils exposent. Néanmoins, il n'y a pas, dans la littérature gnostique conservée, de théorisation sur l'allégorie, comme on pouvait la retrouver en milieu païen ou chez des auteurs chrétiens.

En ligne générale, les penseurs gnostiques estiment que seule une minorité est en mesure de décrypter le sens caché d'une parole ou d'un texte, et d'en porter à la lumière la véritable signification, car ce décryptage touche aux grandes questions existentielles qui agitent l'homme. À ces questions, seuls les élus ont une réponse. Le traité de l'*Allogène*, conservé à Nag Hammadi, s'exprime ainsi à ce propos : «Écoute, sur le Trois fois Puissant, les propos que tu garderas dans un grand silence et un grand mystère, car on ne les dit à personne sinon à ceux qui en sont dignes, *ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre*. Il ne convient pas en effet de parler du Tout qui transcende le parfait à une race ignorante»¹⁶. La formule «ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre» sous-entend «ceux qui sont en mesure de comprendre»; entendons, de comprendre un enseignement qui se rapporte à la transcendance. C'est pourquoi «ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre» sont mis en opposition, dans ce texte, à «la race ignorante».

L'Allégorie, amie des voyants

Une belle formule de Philon d'Alexandrie — «l'interprétation allégorique est l'Amie des Voyants» — peut être appliquée à la démarche intellectuelle des gnostiques. «L'allégorie, dit Philon, est l'amie de ceux qui vivent par l'âme plutôt que par le corps, de ceux

16. *Allogène* XI, 3 52, 15-28. Traduction par M. Scopello in *l'Allogène* (NH XI, 3), par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello, J. Turner (BCNH, Section 'Textes' 30), Québec-Louvain, 2004.

qui sont capables de contempler les réalités incorporelles et nues»¹⁷. C'est, nous semble-t-il, le cas de figure de Marc le Mage, maître gnostique du II^e siècle, quand il décrit son expérience cognitive effectuée grâce à la Tétrade. Celle-ci, raconte-t-il, descendit vers lui des lieux invisibles et innommables, en se manifestant sous les traits d'une femme. Elle lui exposa, à lui seul, la genèse de toutes choses, qu'elle n'avait jamais encore révélée à qui que ce fut¹⁸. Le noyau de la révélation de la Tétrade concerne une autre entité féminine, la Vérité : «je veux te montrer aussi la Vérité elle-même, car je l'ai faite descendre des demeures supérieures pour que tu la voies nue et que tu sois instruit de sa beauté, et aussi pour que tu l'entendes parler et que tu admires sa sagesse»¹⁹.

Marc, à l'instar du voyant philonien, est donc en mesure de dépouiller la Vérité de ses voiles et d'en contempler la nudité éclatante. Le corps féminin de la Vérité, dont chaque partie correspond, par de mystérieuses équivalences, à une lettre alphabétique²⁰, est une allégorie complexe, un monde de signes et symboles, dont Marc dit posséder la clef.

Sur quoi les gnostiques pratiquent-ils l'interprétation allégorique ?

S'inscrivant dans une tradition d'interprétation déjà amplement confirmée, les gnostiques visent, par la lecture allégorique, essentiellement trois cibles :

- 1) Les écritures païennes : Homère, occasionnellement quelques autres poètes, Platon, les mystères, les Oracles chaldaïques.
- 2) Les écritures chrétiennes, et plus spécialement celles qui transmettent les paroles de Jésus. À ces écritures s'en ajoutent d'autres, confectionnées en milieu gnostique, lesquelles rendent compte d'autres *logia* de Jésus.

L'allégorie pratiquée sur les textes qui rapportent les paroles de Jésus trouve une justification profonde dans le sentiment qu'ont certains gnostiques d'être les seuls dépositaires d'une tradition secrète que Jésus n'aurait transmise qu'à quelques disciples privilégiés. Les dits de Jésus font ainsi l'objet d'une interprétation qui est l'apanage

17. *De plantatione* 36 ; *De Somniis* I, 39 ; *De Abrahamo* 236. Ces textes sont traduits par J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, *op. cit.*, p. 13.

18. Irénée de Lyon, *Adversus haereses* I, 14, 1. Traduction par A. Rousseau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, Paris, 1984, p. 78.

19. Irénée de Lyon, *AdvHaer.* I, 14, 3.

20. Irénée de Lyon, *AdvHaer.* I, 14, 3.

de ceux qui savent comprendre, de ceux qui possèdent la γνῶσις : il en est ainsi pour l'*Évangile selon Thomas* du codex II de Nag Hammadi.

- 3) Les écritures juives. Dans ce dernier cas, et contrairement aux deux cas précédents, l'allégorie a un but destructeur et violent. On ne respecte plus le texte que l'on tend à comprendre – comme on le fait en revanche pour les écritures païennes ou chrétiennes – mais on le dissèque, convaincu que l'Ancien Testament n'est pas parole de révélation divine mais mise en scène trompeuse ourdie par une entité inférieure, le demiurge²¹.

De surcroît, il faut ajouter une dernière constatation. Il s'agit d'une pratique quelque peu intrigante : les gnostiques pratiquent l'allégorie sur leurs propres écritures, sur les textes qu'ils ont eux-mêmes composés.

Les implications sociales de l'allégorie

La tendance de l'interprétation allégorique est généralement ésotérique : peu sont en mesure de comprendre, de lire entre les lignes. Elle n'est pas πρὸς τοὺς πολλοὺς, mais πρὸς ὀλίγους, les premiers s'intéressant au sensible, les seconds à l'intelligible, les premiers, aux formes du corps, les seconds, aux modes de l'âme. De nombreux textes, aussi bien païens que chrétiens, mettent en évidence cet aspect. Jean Lydus, néoplatonicien du VI^e siècle, rappelle que l'allégorie est préférée à la tradition claire pour exclure les profanes de la connaissance des doctrines sacrées : « cela a été voilé par l'allégorie selon l'usage des prêtres ; c'est en effet non pas de façon manifeste, à cause des impies, mais sous forme tantôt de mythe, tantôt de parabole, que le récit des choses vraiment divines a été transmis »²².

Néanmoins, il ne faut pas exclure une visée plus large : il est des allégories de plus facile dévoilement, des allégories qui s'adressent à un public qui n'est pas celui des initiés. Ce cas de figure, une allégorie dont l'évidence a un but éducatif, est parfois signalé par les théoriciens de la méthode allégorique : il en est question au ch. 3 du *De antro nympharum*²³, où Porphyre rapporte, en la

21. Voir M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, 1991, pp. 76-82. L'*Apocryphon*, de Jean (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 et BG 8502, 2) constitue un exemple particulièrement intéressant à ce point de vue. Voir l'étude de M. Tardieu, *Codex de Berlin* (Écrits gnostiques I), Paris, 1984.

22. *De Ostentis* 3, 12A.

23. Sur le *De Antro* voir le commentaire de J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, op. cit., chapitre III (Porphyre exégète d'Homère) ; chapitre IV (la lecture du *De Antro*

partageant, l'opinion du néopythagoricien Cronius. Selon ce dernier, l'interprétation allégorique de l'ancre des nymphes de l'*Odyssée* 13, 102-112 peut être comprise aussi par les simples, non seulement par les doctes²⁴.

Cette attitude davantage exotérique trouve quelques exemples isolés dans les textes gnostiques. Elle est quelque peu surprenante, compte tenu de l'identification que l'on fait habituellement entre gnosticisme et enseignement ésotérique.

Le traité de l'Exégèse de l'âme ou des allégories emboîtées

Un texte de la bibliothèque copte de Nag Hammadi rend fort bien compte d'une allégorie de type exotérique : il s'agit de l'*Exégèse de l'âme*²⁵.

Ce traité constitue un cas relativement rare dans la littérature gnostique, et ceci pour deux raisons : premièrement, parce que son auteur propose une série d'interprétations allégoriques d'accès relativement facile ; deuxièmement, parce que, parmi les matériaux littéraires qu'il destine à une interprétation allégorique, il choisit des textes tirés de l'Ancien Testament, dont il paraît respecter l'autorité. Ce choix est relativement original chez les auteurs gnostiques, qui n'épargnent généralement pas de critiques virulentes à l'égard des écritures vétero-testamentaires²⁶.

Conservée en langue copte, l'*Exégèse de l'âme* est la traduction d'un document originairement rédigé en grec entre la fin du II^e et le début du III^e siècle, probablement en milieu alexandrin. Il s'agit d'une sorte de conte romanesque, écrit dans un style plaisant, dans lequel l'auteur met en scène les péripéties de l'âme. Psyché est décrite,

nympharum de Porphyre en Occident) ; J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1972 ; R.T. Wallis, *Neoplatonism*, 2^e édition, London, 1995.

24. Sur ce point, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie, op. cit.*, pp. 75-77.

25. Le titre copte conservé à la première et à la dernière ligne du traité est **ⲧⲉⲛⲏⲉⲥⲒⲈⲤⲈ ⲈⲧⲈⲐⲈ ⲧⲢⲮⲬⲏ** : exégèse, interprétation au sujet (**ⲈⲧⲈⲐⲈ** copte = **περί** grec) de l'âme. Je renvoie à mon étude sur ce traité : M. Scopello, *l'Exégèse de l'âme, Nag Hammadi Codex II, 6, Introduction, traduction, commentaire*, Leiden, 1985 (NHS 25). C'est à ma traduction et à mon commentaire que je fais référence tout au long de cet article.

26. C'est le cas, par exemple, de deux écrits de Nag Hammadi, l'*Hypostase des Archontes* (NH II, 4) et l'*Écrit sur les origines du monde* (NH II, 5), auxquels on peut ajouter l'*Apocryphon de Jean*. On pourra lire utilement M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Héros et les animaux d'Égypte*, Paris, 1978 ; L. Painchaud, « Something is Rotten in the Kingdom of Sabaoth : Allégorie et polémique en NH II, 103, 32-106, 19 », in *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12-15 August 1992, vol. 2, Roma, 1993, pp. 339-353.

d'entrée en jeu, sous les traits d'une femme : «Les sages (σοφοί) d'antan donnèrent à l'âme un nom féminin»²⁷. L'écrivain gnostique s'est inspiré, dans l'écriture de son conte, des romans hellénistiques²⁸ dont il reprend un certain nombre de thèmes. Ces romans²⁹, sur une toile de fond faite d'intrigues et de mésaventures à répétition, mettaient en scène des histoires d'amour contrastées et douloureuses entre deux protagonistes que l'intervention divine seule parvenait, en fin de parcours, à réunir. L'isolement des amoureux comme leur prise de conscience dans la solitude³⁰, l'épreuve de l'esclavage³¹ comme des souffrances en tout genre, jalonnaient des itinéraires qui, au delà du récit, évoquaient très probablement un parcours initiatique³². Parmi les héroïnes et les héros de ces récits, ce furent les premières qui sollicitèrent le plus la fantaisie de leurs auteurs : Chariclée, Léucippé, Callirhoé ou encore la Psyché du conte d'Apulée sont parées, par les différents écrivains, de tous les *topoi* de la séduction littéraire. C'est de ces figures que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* s'est servi pour brosser les traits de la protagoniste de son conte³³. L'auteur n'a pas non plus négligé l'apport de quelques 'romans' juifs consacrés aux femmes. Quelques grandes figures féminines, pécheresses d'abord puis repentantes, instruments des desseins de Dieu sur terre, ont dû jouer un rôle dans la composition du personnage attachant et tourmenté de la Psyché du traité gnostique. Ces femmes sont Rahab, Thamar, Ruth et Betsabée³⁴.

Voici les grandes lignes de ce conte de Nag Hammadi. Androgyné et vierge auprès de son père céleste, Psyché tomba dans un corps et

27. *ExAm* NH II, 6 127, 19-20.

28. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 45-51.

29. Voir la traduction commentée de P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958 et l'introduction au volume.

30. Cf. P. Grimal, *op. cit.*, introduction, p. XVI.

31. Cf. Chariton d'Aphrodise, *Les aventures de Chérées et Callirhoé* I, 11 ; Héliodore, *Les Éthiopiennes ou histoire de Théagène et Chariclée* I, 12 ; II, 4.

32. Cf. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 2^{ème} édition, Darmstadt, 1962 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962.

33. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, commentaire, pp. 45-51.

34. Ces femmes sont citées dans la généalogie de Jésus selon *Matthieu* 1, 1-6. Elles suscitérent la surprise de St. Jérôme (*Commentaire sur Matthieu* 1, 3) lequel nota qu'elles sont toutes des pécheresses. Leurs histoires, tracées dans la Bible (avec des ajouts dans les LXX), reçurent une attention particulière dans les écrits intertestamentaires : sur Thamar, par exemple, outre Gn 38, 6ss, voir *Jubilés* XLI, 1-28 et le *Testament de Juda*. Pour plus de précisions, voir M. Scopello, «Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library» dans le présent volume.

dans la vie³⁵ ; elle devint ainsi la proie de méchants hommes, de brigands, qui, faisant semblant de l'aimer, la trompent, la souillent, puis l'abandonnent³⁶. L'âme-femme se donne au tout venant, croyant à chaque fois que l'homme qu'elle rencontre est son compagnon véritable³⁷. Au fil de ces accouplements, elle se transforme en prostituée. La progéniture qu'elle enfante porte dans sa chair le sceau de ses unions adultères³⁸ : les enfants procréés sont en effet sourds, aveugles et malades, leur esprit est troublé. Malheureuse, l'âme prend conscience de sa déchéance et invoque le Père céleste³⁹. Celui-ci, miséricordieux, prend acte de la repentance de l'âme⁴⁰ et retourne sa matrice vers l'intérieur⁴¹ de façon à ce qu'elle soit purifiée. En effet la matrice de l'âme était placée à l'extérieur, à l'instar du sexe masculin⁴² ; elle était donc sujette à la souillure. Ensuite, le Père envoie à l'âme un époux du ciel, son frère, le premier-né⁴³. Parée comme une fiancée, l'âme attend dans la chambre nuptiale son amant céleste⁴⁴. Un rêve dévoile les semblants de l'époux⁴⁵ à la fiancée qui se consume dans l'attente : elle a en effet oublié le visage de l'aimé. Peur et angoisse la saisissent⁴⁶. Enfin, l'époux descend des

35. *ExAm* II, 6 127, 22-26.

36. *ExAm* II, 6 127, 27-31.

37. *ExAm* II, 6 128, 1-4 et 128, 8-17.

38. *ExAm* II, 6 128, 21-26.

39. *ExAm* II, 6 128, 26-35.

40. *ExAm* II, 6 129, 1-5 ; 131, 16-18. Cette repentance (μετάνοια) est un retournement (ἐπιστροφή). Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 83-93 («*La metanoia*»).

41. *ExAm* II, 6 131, 19-31. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 71-82 («*Le retournement de la matrice*») et *ibid.*, commentaire, pp. 135-136. Le retournement vers l'intérieur indique la progressive reconquête du 'dedans', un des fils conducteurs du traité. Ce retournement supprime le penchant de l'âme vers l'adultère et les plaisirs charnels, afin de la rendre à son état de vierge.

42. Une métaphore analogue est employée dans l'*Évangile selon Philippe* NH II, 3 82, 26-83, 2 : «*Tant que les parties intérieures sont cachées, les hommes demeurent debout et ils vivent. Si elles sont manifestées, ils meurent à l'exemple de l'homme visible. Tant que les entrailles de l'homme sont cachées, il vit. Si ses entrailles apparaissent et sortent de lui, l'homme meurt*».

43. *ExAm* II, 6 132, 6-10.

44. *ExAm* II, 6 132, 10-27.

45. *ExAm* II, 6 132, 21-23. Le rêve d'amour est un thème exploité par les romans hellénistiques : par exemple Chariton d'Aphrodise, *Les aventures de Chéreas et Callirhoé* V, 5 ; VI, 7 ; VIII, 9 ; Héliodore, *Éthiopiennes* III, 5 ; V, 8. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, p. 139.

46. *ExAm* II, 6 133, 11-12. Sur le thème romanesque de l'angoisse, lié à l'aspect inconnu de l'époux, voir M. Scopello, *op. cit.*, p. 138. *L'ignobilis maritus* craint par Psyché dans les *Métamorphoses* V, 4 d'Apulée, constitue le parallèle le plus intéressant.

hauteurs et orne la chambre nuptiale, déjà apprêtée par l'âme⁴⁷. Les fiancés s'unissent dans un mariage qui, tout en étant parfaitement spirituel, baigne toutefois dans une atmosphère érotique intense⁴⁸. Ayant donné naissance à des enfants aussi beaux que parfaits⁴⁹, l'âme s'engendre d'elle-même et retourne à son état premier de vierge et d'androgyné⁵⁰. Ayant reçu du Père l'essence divine, elle réintègre sa patrie d'origine⁵¹.

On remarquera, en premier lieu, que cette 'histoire de l'âme' n'est que la transcription allégorique simplifiée d'un mythe gnostique bien plus complexe : celui de la Sophia. De ce mythe, l'auteur respecte les trois étapes fondamentales : Sophia vierge et androgyné dans le Plérôme en union avec son *σύζυγος*; Sophia tombant, par passion et curiosité, hors du monde céleste, et enfantant seule un avorton monstrueux; Sophia, enfin, réintégrant sa dimension première après une douloureuse repentance. Plusieurs attestations de ce récit mythique ont été transmises aussi bien par les hérésiologues⁵² que par les sources directes⁵³.

Cette simplification du mythe opérée par l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* vise selon toute vraisemblance un public plus vaste que celui des conventicules gnostiques, un public qui n'est pas encore en mesure de saisir et d'approcher les mythologies à clef de la gnose; un public sensible à des allégories bien menées et dont le voile, peu épais, était peut-être levé par une explication orale.

47. *ExAm* II, 6 132, 23-27. Les romanciers hellénistiques ont fourni des descriptions détaillées sur le décor des chambres nuptiales : Chariton d'Aphrodise, *Chéreas*. . ., I, 1; VIII, 1; Xénophon d'Ephèse, *Anthée et Abrocomès* I, 8. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 139-140.

48. *ExAm* II, 6 132, 27-35 : «Ce mariage n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis l'un à l'autre s'enivrent de cette union et, comme un fardeau, ils abandonnent le tourment du désir et ne se séparent plus l'un de l'autre». *ExAm* II, 6 133, 11-15 : «Or elle le connut peu à peu et elle se réjouit à nouveau, pleurant en sa présence au souvenir de son indécence et de son veuvage antérieur. Elle se para encore davantage afin qu'il lui plaise de rester auprès d'elle».

49. *ExAm* II, 6 133, 31-134, 3.

50. *ExAm* II, 6 134, 6-8.

51. *ExAm* II, 6 134, 8-11.

52. Le compte rendu détaillé de ce mythe est transmis par Irénée, dans sa notice contre les valentiniens (*Adversus haereses*, livre I). Pour les prostitutions et les adultères de Sophia : *AdvHaer.* I, 1, 2; pour les avortons, les douleurs, la peur et la solitude de Sophia, l'appel au Père, l'intervention de l'époux, l'union nuptiale et le retour à l'état androgyné : *ibid.*, I, 1, 3.

53. Cf. D. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Society of Biblical Literature, Monograph Series), Atlanta, 1987.

Dans cet effort de simplification, chaque personnage du bref conte romanesque qu'est l'*Exégèse de l'âme* correspond à des entités de la scène mythique de la gnose : si l'âme est Sophia, les amants-brigands sont les archontes⁵⁴, dont le but est d'éloigner à jamais de sa source divine l'étincelle lumineuse, présente dans l'âme ; quant aux enfants malades, ils correspondent à l'avorton⁵⁵ conçu par Sophia tandis que les beaux enfants sont les idées⁵⁶. Le véritable époux, lui, est l'esprit.

Sur ce tissu allégorique, l'auteur gnostique coud une série de métaphores⁵⁷ : par exemple, la métaphore de la matrice retournée vers l'intérieur⁵⁸ ; celle des vêtements sales⁵⁹ que l'on retourne sur une pierre pour les purifier ; celle encore de la femme qui va accoucher⁶⁰. Si la première sous-tend un raisonnement complexe, les deux autres reprennent une imagerie propre de la sagesse populaire.

Mais notre auteur va plus loin : pour étayer son histoire, il cite en effet un certain nombre de paroles d'autorité, qui lui permettent d'expliquer, par un autre langage qui va s'emboîter au sien propre, les différents moments de l'aventure de l'âme. De qui les tire-t-il ? Des «sages d'antan», qu'il mentionnait, sans les nommer, en ouverture du traité (*ExAm* 127, 19). Ces citations nous autorisent à mettre un

54. La bibliothèque de Nag Hammadi a conservé plusieurs attestations de l'identification entre brigands (ληιστής) et archontes : *Évangile selon Philippe* NH II, 3 53, 7-12 ; *Évangile selon Thomas* NH II, 2 *logion* 103.

55. L'entité féminine, soit qu'elle prétende engendrer seule (*Extrait de Théodote* 68) soit qu'elle enfante de son commerce avec les archontes (*Actes de Thomas* XII, *Exégèse de l'âme*) ne peut produire que des créatures imparfaites, des avortons (ἐκτρόμματα, en langage technique valentinien).

56. Ces enfants sont les bonnes pensées de l'âme. À ce sujet, *Corpus hermétique* IX, 3 : «Le Nous enfante tous les concepts bons quand c'est de Dieu qu'il a reçu les semences, des concepts contraires, quand c'est de l'un des êtres démoniaques». Le thème d'une progéniture parfaite engendrée par l'âme grâce à la semence divine apparaît dans les ouvrages de Philon : *De Cherubim* 44 ; *De vita contemplativa* 68.

57. Je rappelle la définition de métaphore : une figure rhétorique qui se distingue de l'expression allégorique par sa brièveté. À ce sujet H. Lausberg, *Elementi di retorica*, *op. cit.*, § 228.

58. Le contenu de cette métaphore est original par rapport à la spéculation gnostique où l'on soutient que, pour se sauver, la femme doit redevenir homme : par exemple, *logion* 114 de l'*Évangile selon Thomas*. Au retournement de la matrice fait pendant l'acte du baptême qui «purifie l'âme de la souillure extérieure qui a été imprimée en elle» (*ExAm* II, 6 131, 27-31).

59. Cette métaphore sous forme de comparaison concerne le baptême : «Comme on pose des vêtements salis sur une pierre et qu'on les retourne jusqu'à éliminer leur souillure et les rendre purs, ainsi la purification de l'âme est de recouvrer son intégrité, celle de son état sexuel premier, et de se retourner. C'est son baptême» (*ExAm* II, 6 131, 31-132, 2).

60. *ExAm* II, 6 132, 2-5. On décrit dans cette métaphore la colère de la parturiente.

nom sur ces Σοφοί : il s'agit des prophètes bibliques et du Poète⁶¹. Quelques extraits de leurs écrits vont illustrer, grâce à l'interprétation allégorique qu'en fait l'auteur gnostique, et en quelques tableaux successifs, la prostitution⁶² de l'âme, sa repentance⁶³, son désir de retourner à sa patrie d'origine⁶⁴.

Les textes de Jérémie, d'Osée, d'Ézéchiel et d'Isaïe que l'auteur gnostique verse au dossier et qui sont introduits comme étant inspirés par l'Esprit Saint⁶⁵, décrivent la femme s'adonnant sans honte aux bergers, la prostituée aux carrefours, sa débauche avec les fils d'Égypte, et enfin son cri de détresse adressé au père. L'allusion à Israël prostituée aux idoles était, dans ces textes, déjà transparente. Dans l'intention de l'auteur de l'*Exégèse de l'âme*, ces passages s'adaptent bien à décrire les errances de l'âme ; il s'attarde d'ailleurs, au fil des pages, à souligner la signification allégorique de quelques termes de ces citations. Rappelons, par exemple, l'interprétation qu'il donne sur les fils d'Égypte, mentionnés dans la citation d'Ez 16, 26 : « Mais qui sont-ils, ces fils d'Égypte, les très virils (μεγαλοσαρκοί) dit-il, sinon ce qui est charnel et sensible, et les œuvres de la terre, par lesquels l'âme s'est souillée en ces lieux ? »⁶⁶ Notre écrivain reprend ici une allégorie, typique en milieu gnostique, qui fait de l'Égypte le symbole de la négativité⁶⁷ par excellence, exégèse volontiers pratiquée par les Pérates⁶⁸ et les Naasséniens⁶⁹, et dont on trouvait déjà quelques prémices chez Philon⁷⁰.

61. Πουητής, entendons Homère.

62. Les passages suivants sont cités pour illustrer la πορνεία de l'âme : Jr 3, 1-4 (in *ExAm* II, 6 129, 8-22) ; Os 2, 4-9 (in *ExAm* II, 6 129, 23-130, 10) ; Ez 16, 23-26 (in *ExAm* II, 6 130, 11-20).

63. Pour la μετάνοια de l'âme sont cités : un fragment de l'*Apocryphon d'Ézéchiel* (in *ExAm* II, 6 135, 31-136, 4) ; Es 30, 15 (in *ExAm* II, 6 136, 4-8) ; Es 30, 19-20 (in *ExAm* II, 6 136, 9-16).

64. Le retour à la patrie d'origine est illustré par le Ps 45, 11-12 (in *ExAm* II, 6 133, 16-20) et Gn 12, 1 (in *ExAm* II, 6 133, 29-31). Sur l'ensemble de ces citations prophétiques voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 18-36.

65. *ExAm* II, 6 129, 6-7 : « Sur la prostitution de l'âme, l'Esprit Saint prophétise en de nombreux endroits ».

66. *ExAm* II, 6 130, 21-28.

67. Sur l'Égypte, M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Héros et les animaux d'Égypte*, Paris, 1978, pp. 270-271. Le *Chant de la perle* syriaque présente une allégorie intéressante sur l'Égypte et les fils d'Égypte.

68. Voir Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 16, 5.

69. Voir Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 39-40.

70. Parmi les nombreuses références, citons le *Quis rerum* 79 (exégèse sur l'Égypte-maison d'esclavage) et les *Legum Allegoriae* II, 77 (l'Égypte comme masse corporelle).

Quant aux deux citations d'Homère, tirées de l'*Odyssee*, elle portent, la première⁷¹, sur la tristesse d'Ulysse, las des ruses amoureuses de Calypso, et désireux de revoir son île natale; la deuxième⁷², sur le désarroi d'Hélène, éloignée de Ménélas à cause des intrigues d'Aphrodite. L'auteur gnostique introduit ces deux textes dans son récit en constatant «que personne n'est digne de salut s'il aime encore le lieu de l'erreur»⁷³. Ce lieu de l'erreur, en langage gnostique, est l'empire de l'*eimarmèné*, prison cosmique de l'âme. Aphrodite et Calypso, géôlières astrales, symbole, la première, de la génération, la deuxième, de l'amour physique, tissent les liens qui empêchent au gnostique de remonter à ses origines⁷⁴.

J'ai montré dans le passé que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* avait tiré ces citations d'un florilège⁷⁵. J'avais en effet retrouvé ces mêmes citations chez d'autres écrivains, sous des groupements analogues. Chez eux aussi, ces passages avaient fait l'objet d'une réélaboration

71. Il s'agit à vrai dire d'un pastiche de plusieurs citations : *Odyssee* 1, 48; cf. 1, 57; 4, 555; 5, 82 (in *ExAm* II, 6 136, 27-35). Voici le texte de II, 6 : «Ulysse était assis sur l'île, pleurant, souffrant et détournant son visage des paroles de Calypso et de ses tromperies, désirant voir son pays natal et une fumée qui s'en élevait, et s'il [n'avait pas reçu une] aide du ciel, il [n'aurait pu rentrer] chez lui». Cette citation, comme la suivante sur Hélène, reprend en une forme plus ramassée les thèmes déjà esquissés par les citations bibliques.

72. Citation d'*Odyssee* 4, 261 (in *ExAm* II, 6 136, 36-137, 5). Le texte tel qu'il est repris en *ExAm* dit : «Hélène dit : '[mon cœur] s'est détourné de moi. Je veux retourner chez moi'. Elle se lamentait en effet en disant : 'C'est Aphrodite qui m'a trompée. C'est elle qui m'a emmenée hors de mon pays natal. Mon unique fille, je l'ai abandonnée ainsi que mon mari qui est bon, sage et beau'. Sur ces deux citations homériques, voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 29-33. Du même auteur, «Les citations d'Homère dans le traité de l'Exégèse de l'âme», in *Gnosis and Gnosticism*, ed. M. Krause (NHS 8), Leiden, 1977, pp. 3-12.

73. *ExAm* II, 6 136, 25-26. Le 'lieu' est un terme technique valentinien indiquant le monde d'en bas (τόπος en grec; **MA** en copte).

74. Ulysse et Hélène, comme l'âme de notre traité, subissent des tromperies et des affronts liés à l'amour physique, aux adultères et à la 'prison du corps'. L'enseignement que l'auteur tire de ces deux citations se trouve en *ExAm* II, 6 137, 5-9 : «Lorsque l'âme quitte son époux parfait à cause de la tromperie d'Aphrodite, alors l'âme subit des injures». Comme Aphrodite et Calypso constituent deux constellations, il est possible que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* ait été aussi sensible à leur aspect astral. En *ExAm* II, 6 137, 8 l'auteur commente le personnage d'Aphrodite en disant qu'il s'agit de «celle qui est dans la génération de ce lieu». Le lien entre Aphrodite et la génération apparaît également chez les naasséniens, selon le Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 12. Sur Aphrodite, en parallèle avec notre texte, on peut lire l'exégèse de Plotin (*Ennéade* VI, 9, 9) (Aphrodite courtisane et Aphrodite céleste).

75. M. Scopello, «Les Testimonia dans l'Exégèse de l'âme», in *Revue de l'Histoire des Religions* 191 (1977), pp. 159-171.

allégorique : celles des prophètes par Philon, puis par Clément et par Origène⁷⁶ ; la citation de l'*Odyssee* concernant Ulysse, par Plotin⁷⁷. Ce fait ne remet toutefois pas en cause l'originalité de l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* qui a su adapter à un mythe entièrement gnostique, celui de la Sophia, des témoins de la sagesse païenne et de la sagesse biblique.

Que l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* fasse une interprétation allégorique d'Homère n'est pas un fait étonnant dans le contexte du gnosticisme. L'on trouve en effet plusieurs allégories du Poète chez des gnostiques qui, selon la dénomination hérésiologique, s'appellent Pérates, Séthiens et Naasséniens. En ce qui concerne ces derniers, le Pseudo Hippolyte de Rome, qui nous a conservé de nombreux extraits d'allégories gnostiques sur des textes homériques, affirme que « d'après la nouvelle méthode d'interprétation des œuvres littéraires qu'ils (*sc.* les gnostiques) ont inventée, ils attribuent à Homère, leur prophète, la gloire d'avoir, le premier, révélé d'une manière mystérieuse ces vérités, en même temps qu'ils se moquent de ceux qui ne sont pas initiés aux écritures sacrées, en leur imposant de telles idées »⁷⁸. Cette « nouvelle méthode d'interprétation » est bel et bien la méthode allégorique, qu'Hippolyte appelle de son terme technique (ἀλληγορία, ἀλληγορεῖν)⁷⁹ quand il rend compte des exégèses gnostiques dans les pages de son œuvre.

Par ailleurs Irénée de Lyon affirme, en parlant des disciples de Valentin, qu'Homère est leur prophète et que c'est à son école que ceux-ci ont imaginé toutes leurs inventions mensongères⁸⁰.

Remarquons aussi que la réutilisation de citations anciennes, la relecture allégorique de celles-ci et, plus largement, tout le travail d'interprétation accompli par les gnostiques sur les Écritures, soient-elles païennes ou bibliques, coïncide, du point de vue hérésiologique, avec un procédé de falsification délibérée de ces textes de référence. Selon les Pères, cette falsification permet aux gnostiques de tirer un avantage pour leur propre doctrine.

76. Voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 15-44 (« Les sources ») pour une étude détaillée sur ces groupements de citations.

77. Plotin, *Ennéade* I, 6, 8 : l'allégorie plotinienne porte sur le retour à la patrie céleste et n'est pas sans relation avec celle développée par l'*Exégèse de l'âme*.

78. Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 8, 1. La nouvelle méthode d'interprétation que les gnostiques ont inventée traduit le grec ἐφευρεται καινης τέκνης γραμματικης.

79. Voir l'index de l'édition critique d'Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* par P. Wendland, Leipzig, 1916, réédition, Hildesheim, 1977, au terme ἀλληγορεῖν.

80. Irénée de Lyon, *AdvHaer.* IV, 33, 3. Sur Homère, prophète des gnostiques, voir les pages, encore d'actualité, de J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux I^{er} et III^{es} siècles*, Paris, 1961, pp. 80-86.

Selon le Pseudo Hippolyte, par exemple, «Simon le Magicien a falsifié⁸¹ et interprété dans le sens de ses désirs non seulement les paroles de Moïse, mais encore celles des poètes (Homère, Stésichore) et a transformé en allégories un certain nombre d'histoires (le cheval de bois, Hélène au flambeau) pour les appliquer à sa propre histoire et à celle de l'Epinoia». Et le controversiste d'ajouter : «il a séduit ainsi un certain nombre de gens»⁸².

En revenant à l'auteur de l'*Exégèse de l'âme*, demandons-nous pourquoi il a cité des textes dont il propose une interprétation allégorique. Il l'a fait, nous semble-t-il, dans le but d'exporter le mythe gnostique vers l'extérieur, en l'accompagnant de références qui puissent assurer la bonne réception de son texte ; pour séduire également, par des références tirées des classiques en même temps que de la Bible, un auditoire cultivé. Le fait de traduire un contenu gnostique en des termes qui ne le sont pas, montre aussi qu'une volonté de prosélytisme et une certaine ouverture sociale faisaient partie des préoccupations de certains mouvements gnostiques qui refusaient le repli total sur eux-mêmes.

Une écriture d'initiation ? Le traité de l'Allogène

Un autre traité de la bibliothèque copte de Nag Hammadi attire notre attention, car dans ses pages expression et interprétation allégorique s'enchevêtrent constamment : il s'agit de l'*Allogène*⁸³, conservé dans le codex XI de la bibliothèque. S'il se présente à première vue comme une écriture d'initiation, une analyse du texte, du point de vue de l'allégorie pratiquée, permet toutefois de nuancer cette première impression.

81. Sur la falsification des écritures opérée en milieu hérétique, et ses diverses techniques, voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*, Paris 1985, tome II, index à 'falsification'. Cf. M. Scopello, «Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques», in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991), pp. 73-88.

82. Pseudo Hippolyte, *Réfutation* VI, 19, 1.

83. Outre l'édition, traduction et introduction française déjà citée (BCNH 30, 2004), voir aussi l'édition critique et la traduction (par J.D. Turner), accompagnée d'une introduction (par A. Wire) et des notes de commentaire (par J.D. Turner) in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Volume Editor Ch.W. Hedrick (NHS 28), Leiden, 1990, pp. 173-267.

Rédigé vers la moitié du III^e siècle⁸⁴ en grec, et traduit un siècle plus tard en copte, ce traité met en scène l'ascension progressive d'un initié, qui porte, comme le titre du document l'indique, le nom d'Allogène. Celui-ci est guidé et introduit dans les mondes célestes par un ange féminisé, Youel, qui lui dévoile une série d'enseignements secrets. Mais ce voyage d'Allogène ne se déroule plus selon les modes des ascensions au ciel, bien connues par les apocalypticiens de tout bord – juifs, chrétiens et gnostiques⁸⁵. Ces ascensions célestes étaient en effet marquées par des repères extérieurs (lieu de révélation, montée au ciel, franchissement progressif des cercles célestes) qui manquent presque totalement ici. Et pour cause. L'auteur de l'*Allogène* a en effet allégorisé à l'extrême le thème du voyage céleste pour en faire un voyage bien plus abstrait, un voyage intériorisé, une ascension en soi-même, à travers les différents stades de l'intellect.

Le traité de l'*Allogène* est une pièce métaphysique dans laquelle sont habilement fusionnés des motifs philosophiques hérités de la tradition platonicienne⁸⁶ et des figures mythologiques appartenant au patrimoine gnostique⁸⁷. Son auteur présente ainsi un contenu des plus abstraits – le paysage des intelligibles – à l'aide de personnages du mythe gnostique.

La fusion de ces deux éléments, mythe gnostique et *logos* philosophique, porte à penser que ce traité pouvait être destiné à deux publics différents : d'une part à des auditeurs déjà sensibilisés aux modes de pensée de la gnose, auditeurs auxquels l'on présentait un enseigne-

84. Ce traité, tout comme le traité de *Zostrien* (NH VIII, 1) a vraisemblablement été rédigé plus tard, dans son original grec, que la plupart des traités de la bibliothèque de Nag Hammadi. L'*Allogène* se ressent en effet de thèmes de la spéculation néoplatonicienne.

85. Parmi les voyages au ciel présentés sous un mode plus traditionnel, on peut mentionner l'*Apocalypse de Paul* (Nag Hammadi II, 5).

86. Notamment, une réflexion sur le Dieu Inconnu et une spéculation, concernant les Individuels, dont le destin et l'évolution progressive vers l'Un intéresse tout spécialement l'auteur. Nous traitons du problème des Individuels dans notre Commentaire sur l'*Allogène* (BCNH, à paraître). Sur les points de contacts entre ce traité et la philosophie de son temps, voir K. King, *Revelation of the Unknowable God*, Santa Rosa, 1995 ; J.D. Turner, « Gnosticism and Platonism : The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature », in R.T. Wallis et J. Bregman, éd., *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, NY, 1992, pp. 424-459.

87. Notamment l'éon de Barbélo et ses différentes hypostases. Sur Barbélo, voir M. Scopello, « Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène (NH XI, 3) », in *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Québec 22-29 août 1978) (BCNH, Section 'Etudes' I), B. Barc, éd., Louvain, 1981, pp. 374-382 et « Autour de Youel et Barbélo à Nag Hammadi », dans le présent volume.

ment capable de leur faire franchir les échelons de la connaissance ; d'autre part, à des auditeurs davantage accoutumés au raisonnement grec, que l'on pouvait espérer intéresser par un langage qui ne leur était pas inconnu, en les amenant ainsi, sans secousses, à approcher la métaphysique gnostique.

Ce traité pouvait être ainsi l'objet de deux lectures différentes, l'une davantage ésotérique, destinée aux adeptes, déjà familiers de certaines figures ancrées dans leur imaginaire⁸⁸ et de certaines entités ontologiques, objet de réflexion, et de vénération, dans quelques cercles gnostiques. L'autre plutôt exotérique, sinon publique ; une lecture capable de supporter le débat avec des non-initiés aux mystères de la gnose. C'est pour cela que jouer sur les touches de la philosophie contemporaine constituait un atout majeur pour donner au traité une diffusion plus large⁸⁹. L'insertion d'éléments de la pensée philosophique fonctionne en effet comme une sorte de fil d'Ariane tendu par l'auteur du traité afin d'aborder la compréhension du panthéon gnostique⁹⁰.

Pour viser deux publics, l'auteur joue sur l'expression allégorique, dont peuvent être sollicitées plusieurs interprétations, tout autant allégoriques.

Prenons comme exemple le titre du traité : *Allogène*. Ἀλλογενής signifie, en grec, *Étranger, Autre*. Titre allégorique par excellence, dont on peut tenter de fournir quelques lectures, qui tout en étant complémentaires, restent néanmoins différentes.

D'abord, ce titre souligne le caractère ésotérique du traité qu'il coiffe. Le personnage autour duquel s'agence le traité porte en son nom les caractères de l'altérité, signe de son élection : *Allogène*, l'initié, est en effet le destinataire privilégié d'une révélation. Voici ce que Youel, la révélatrice céleste, lui dit : « Il n'est pas coutume

88. Deux autres traités de Nag Hammadi, *Les Trois stèles de Seth* (VII, 5) et *Zostrien* (VIII, 1) partagent une réflexion similaire à celle de l'*Allogène* sur les mêmes personnages du panthéon gnostique, notamment Barbélo et ses manifestations.

89. Un traité intitulé *Allogène* était connu par l'école romaine de Plotin, selon le témoignage de Porphyre. Néanmoins, il n'eut pas la faveur du Maître tout comme d'autres traités gnostiques qui circulaient dans l'école et dont Porphyre nous a conservé les noms : apocalypse de Zoroastre et de Messos. Plotin chargea en effet des élèves de réfuter des œuvres gnostiques. Voir l'importante étude de M. Tardieu, « Les gnostiques dans *La Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », in L. Brisson et al., éd., *Porphyre. La Vie de Plotin*, tome II (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16), Paris, 1992, pp. 503-563. À consulter également, M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses* (Res Orientales IX), Bures-sur-Yvette, 1996.

90. Le but de l'auteur du traité est de considérer les rapports entre les différentes entités et l'Un.

que tous puissent entendre ces révélations, ô Allogène. Tu as été revêtu d'une grande puissance, le Père du Tout, l'éternel t'en a revêtu avant que tu ne viennes en ce lieu, afin que tu puisses discerner ce qui est difficile à discerner et que tu puisses connaître ce qui est inconnaissable pour la plupart des hommes»⁹¹.

L'Étranger, toutefois, consent à être connu : il dépose en effet par écrit ce qu'il a appris par révélation. Allogène va ainsi partager sa nature d'étranger avec quelques élus, selon les indications que lui donne l'un des révéléateurs célestes : «Écris les choses que je t'ai dites et que je te rappellerai pour ceux qui seront reconnus dignes après toi»⁹². D'étranger, Allogène devient familier : cette familiarité se consomme toutefois en un cercle restreint : elle va en effet concerner le disciple spirituel d'Allogène, celui qu'il appelle son 'fils', Messos⁹³, et les adeptes que l'on retrouve autour de lui. Puisque Allogène devient familier pour quelques-uns, ces derniers deviennent, par contamination, des étrangers. La révélation dont a été gratifié Allogène déteint sur eux.

La métaphore, bien connue en milieu gnostique, qui fait du $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ un exilé sur terre, un étranger au monde⁹⁴, a pu entrer en ligne de compte dans le jeu des interprétations mis en place par l'auteur de notre traité. Le prince dévoyé en Égypte du *Chant de la Perle*⁹⁵, l'âme perdue dans le labyrinthe cosmique du cantique naassénien⁹⁶ transmis par Hippolyte sont des exemples de cette imagerie.

91. *Allogène* NH XI 3, 50, 24-32.

92. *Allogène* XI, 3, 68, 16-20.

93. *Allogène* XI, 3, 68, 28-31 : «Après qu'il eut dit ces choses il se sépara de moi. Je fus désormais rempli de joie ; j'écrivis alors ce livre qui était préparé pour moi, ô mon fils Messos, afin de te dévoiler ce qui avait été proclamé devant moi». Les lignes finales du traité (69, 15-16) disent : «Proclame ces choses, ô mon fils Messos».

94. Sur la figure du gnostique en tant qu'exilé en ce monde, voir les pages de H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958 (traduction française, Paris, 1978) ; M. Frantzmam, «Strangers from Above : An Investigation of the Motif of Strangeness in The Odes of Solomon and Some Gnostic Texts», in *Le Muséon* 103 (1990), pp. 27-41.

95. Cf. J.É. Ménard, *Le Chant de la perle, poème gnostique traduit du syriaque*, Paris, 1991. L'étude fondamentale sur ce traité est due à P.-H. Poirier, *l'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*. Introduction, texte, traduction, commentaire (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve, 1981.

96. Ce cantique est transmis par le Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 10, 2 ; cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua latina e greca*, Milano, 1993, pp. 85-87 (traduction) ; pp. 417-418 (notes).

Néanmoins le titre Ἀλλογενής renvoie aussi à une autre lecture allégorique. Celle-ci est basée sur l'identification entre Seth⁹⁷ et ἄλλογενής, identification qui s'étend à la race dont il est fondateur (les séthiens), race d'étrangers (ἄλλογενεῖς). L'attestation de livres 'allogènes' par l'hérésiologue Épiphane⁹⁸, livres composés selon lui, à l'intérieur de groupes séthiens, va dans le même sens.

Mais d'autres lectures allégoriques, effectuées par un public dont les références ne sont pas à priori gnostiques, peuvent se greffer sur ce titre d'Ἀλλογενής. Ce terme peut évoquer l'Ulysse d'Homère, dont le caractère d'étranger n'a fait que s'accroître au fil des allégories fournies par la tradition médioplatonicienne et néoplatonicienne. Ulysse en effet, surtout dans l'interprétation plotinienne de l'*Ennéade* I, 6, 7-9, symbolise le cherchant qui se découvre étranger au monde en quittant les signes de la beauté terrestre (Circé, Calypso)⁹⁹ pour se tourner vers la beauté inconcevable¹⁰⁰ de l'Un qui ne se manifeste pas aux profanes. Une nouvelle façon de regarder s'ouvre à celui qui rentre en lui-même, une vision intérieure qui, tout en étant donnée à tous, est mise en pratique par peu¹⁰¹.

Par ailleurs, on peut aussi se demander si le mot ἄλλογενής, qui est inconnu dans le grec classique, mais attesté dans la LXX, dans le Nouveau Testament et dans la littérature chrétienne¹⁰², ne porte pas en lui, au delà de la différence terminologique, une allégorie du personnage du ξένος des dialogues de Platon ; ξένος auquel, puisqu'il vient d'ailleurs, l'on reconnaît un statut privilégié, un caractère semi-divin. Dans ce sens, l'ouverture du *Sophiste* mérite d'être citée : «(Paroles de Socrate) Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger, un dieu que tu amènes, comme dit Homère, à ton insu ?

97. Sur cette identification voir J.D. Turner, «Sethian Gnosticism : A Literary History», in C.W. Hedrick et R. Hodgson, ed., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, MA, 1986, pp. 55-86. Voir aussi C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Zōstrien* (NH VIII, 1) (BCNH, Section 'Textes' 24), Québec-Louvain, 2000, pp. 131-144. Épiphane atteste que les archontiques appellent Seth Allogène (*Panarion* XL, 7, 1-3).

98. Épiphane, *Panarion* XXXIX, 5 (notice sur les Séthiens) : «Les Séthiens composent les livres en les attribuant à deux grands hommes et il disent qu'il y a sept livres au nom de Seth ; ils donnent toutefois à d'autres livres le nom d'étrangers». Cf. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)* (NHS 35), Leiden, 1987, p. 258, note 12 et 13.

99. Cf. *Odyssée* 9, 29ss ; 10, 483.

100. Cf. Platon, *Banquet* 218e et Plotin, *Ennéade* I, 6, 8.

101. *Ennéade* I, 6, 9 *in fine*.

102. Voir H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1968 et G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

À son dire en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice, c'est surtout le dieu des étrangers qui vient ainsi observer la démesure ou l'équité des actions humaines. Peut-être aussi est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie, pour surveiller et réfuter, lui, réfuteur divin, les piêtres raisonneurs que nous sommes»¹⁰³.

Avec ces deux dernières possibilités, l'auteur du traité de Nag Hammadi aurait pu constituer une allégorie basée sur des références puisées dans le patrimoine culturel commun de la littérature et de la philosophie grecque.

D'autres exemples d'une tentative de lecture exotérique de l'*Allogène* pourraient être fournis. Néanmoins, l'empreinte que l'auteur a donnée à son traité reste essentiellement celle d'une écriture réservée à une élite. C'est à cela qu'il faut rattacher les listes de noms angéliques figurant dans le traité, qui illustrent des aspects de l'Un-Tout, l'Éon des Éons¹⁰⁴. Comme la signification de ces noms n'est nullement fournie, on peut supposer qu'un enseignement exclusivement oral, trop secret pour être consigné dans l'écrit, aboutissait à une explication allégorique donnant la clef de ces noms inconnus.

Une lettre du Pseudo Platon¹⁰⁵, très populaire à cette époque, ne soutenait-elle pas qu'il valait mieux apprendre la doctrine secrète concernant la nature du Premier Principe par cœur pour la soustraire aux indignes? Et éventuellement brûler l'écrit pour plus de sécurité? Néanmoins, la protection la plus sûre est fournie par le voile de l'allégorie.

Les listes de noms angéliques insérées dans l'*Allogène* étaient produites pour être récitées. Des techniques précises (posture, respiration) devaient être apprises aux adeptes et la récitation de ces ὄνόματα constituait certainement, dans un groupe restreint, un moment fort à partager qui préparait probablement les membres du groupe à une expérience visionnaire semblable à celle vécue par *Allogène* lui-même.

Le déchiffrement allégorique de ces noms devait constituer le sommet de la recherche, car si l'allégorie est un chemin périlleux, une longue discipline dont l'effort, selon les termes de la *Lettre* du Pseudo

103. Platon, *Sophiste* 216a; texte établi et traduit par A. Diès, Platon, *Le Sophiste*, tome VIII, 3^e partie (Collection des Universités de France), Paris, 1994, p. 301.

104. Notamment à la page 54 de l'*Allogène*.

105. *Lettre II à Denys* 314a-c (éd. Souilhé, p. 10); texte cité par J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, op. cit., p. 126. On peut ajouter, dans le même sens, Cicéron, *Épître 47 (Ad Atticum II, 20)* : «aussi, désormais, si j'ai un certain nombre de choses à t'écrire, je les envelopperai des voiles de l'allégorie» (cf. J. Pépin, op. cit., p. 124).

Platon, est semblable à celui demandé par la purification de l'or, le plaisir que provoque cette découverte est néanmoins immense¹⁰⁶.

* * *

Ces quelques trajets d'interprétation ont cherché à mettre en évidence que, face à l'allégorie, les penseurs gnostiques peuvent adopter des profils différents et que l'on peut remarquer chez eux des attitudes quelque peu inattendues.

C'est somme toute un choix social, ouverture ou exclusion, prosélytisme ou repli sur soi-même, qui détermine leur attitude face à l'allégorie. La bibliothèque de Nag Hammadi, dont sont tirés les exemples de l'*Exégèse de l'âme* et de l'*Allogène*, offre pour ce genre d'enquête, un chantier ouvert qui ne demande qu'à être exploité.

106. *Lettre II à Denys* 314a-d. Cf. L. Brisson, *Platon, Lettres*, Paris, 1987.

Troisième Partie



HISTOIRE ET RÉALITÉ

CHAPITRE IX

FEMME ET SOCIÉTÉ DANS LES POLÉMIQUES CONTRE LES GNOSTIQUES : QUELQUES NOTES SUR IRÉNÉE ET TERTULLIEN*

Les Pères de l'Église, dans leurs réfutations des doctrines des gnostiques, sont généralement avarés en informations factuelles sur le mode de vie de ceux-ci et sur l'organisation de leurs communautés. Toutefois une lecture attentive des documents des controversistes est en mesure de fournir des éléments à ce sujet. Au détour d'un exposé théorique, on peut en effet glaner des informations sur la place des gnostiques dans la société de leur temps, sur leur façon de faire de la propagande, et aussi — et c'est le point qui nous intéresse ici — sur la place des femmes dans leurs communautés et, éventuellement, sur le rôle qu'elles jouent dans la diffusion de la doctrine. On est évidemment confronté à des renseignements polémiques, toujours teintés de malveillance et parfois inexacts ou même totalement faux : on ne peut demander à des adversaires en religion l'impartialité et l'objectivité, compte tenu surtout du fait que les gnostiques représentaient, à l'époque des grandes controverses patristiques, un ennemi redoutable pour la Grande Église. Néanmoins, une fois

* Cette étude prend son départ dans l'un de mes premiers travaux, « Femme et société dans les notices des Pères contre les gnostiques », in *Études Coptes III. Troisième journée d'études coptes, Cahiers de la bibliothèque copte de Nag Hammadi* 4, Louvain-Paris, 1989, pp. 115-123, écrit dans une période marquée par le début des recherches sur les femmes faites par nombre de spécialistes dans le domaine du gnosticisme. Ces recherches prirent par la suite, comme on le sait, un grand essor. Nous conservons cet article dans ses principales articulations, intégrant néanmoins là où cela s'impose des développements issus de nos recherches ainsi que des notes bibliographiques récentes.

dégagées de leur gangue polémique, ces informations patristiques peuvent se révéler de quelque utilité.

À cet égard, l'analyse des sources indirectes contribue à étoffer la relative pauvreté de renseignements factuels que l'on constate dans les documents de première main. Largement spéculatifs, les textes de Nag Hammadi font peu ou pas de place aux problèmes de société et d'organisation communautaire et, sauf rare exception, ils ne nous livrent que des paysages mythiques.

Notre enquête porte sur deux personnalités de l'Église qui ont consacré une part importante de leur production littéraire à la lutte contre les mouvements gnostiques : Irénée et Tertullien. Le premier à Lyon, le second à Carthage, à quelques décennies d'intervalle, se sont arrêtés sur les problèmes suscités par les femmes au sein de ces mouvements et en ont parfois brossé quelques portraits assez précis.

* * *

Irénée de Lyon et l'engouement des femmes pour la doctrine gnostique

Les exposés de doctrine qu'Irénée consacre aux différents courants de la gnose comportent, ici et là, quelques indications générales sur l'attitude de leurs adeptes dans la société de l'époque et, plus particulièrement, sur la place des femmes dans leurs structures communautaires.

Mais Irénée n'est pas qu'un théologien écrivant contre les théories de la gnose : c'est aussi un évêque, confronté, dans son diocèse lyonnais, à la présence d'adeptes du gnosticisme. Ceux-ci constituent un danger permanent pour la communauté chrétienne qu'ils cherchent à attirer par une propagande très active. Au moment où il écrit le *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, vers 180, Irénée a devant lui des adversaires en chair et en os, dont il connaît les us et coutumes. Il a déjà eu affaire à des gnostiques à Rome, les disciples de Valentin, qui diffusaient leurs idées dans la capitale vers les années 170. À Lyon, et dans la vallée du Rhône, c'est en revanche aux disciples de Marc le Mage qu'il doit faire face. Ceux-ci récoltent dans la région un certain succès et représentent un danger immédiat pour la chrétienté de la Gaule.

Disciples de Ptolémée

En lisant la notice sur les disciples de Ptolémée¹, nous trouvons un aperçu peu flatteur, du point de vue chrétien, du comportement des

1. Irénée, *Adversus haereses* I, 1-9.

gnostiques. Selon Irénée, leurs agissements se conforment en tout et pour tout aux coutumes de la société païenne avec laquelle les gnostiques n'hésitent pas à partager des moments forts : « Ils mangent sans discernement des viandes offertes aux idoles estimant n'être aucunement souillés par elles. Ils sont les premiers à se mêler à toutes les réjouissances auxquelles donnent lieu les fêtes païennes célébrées en l'honneur des idoles. Certains d'entre eux ne s'abstiennent pas même des spectacles sanguinaires, en horreur à Dieu et aux hommes, où des gladiateurs luttent contre des bêtes ou combattent entre eux »².

Ce passage, écrit avec la mesure coutumière d'Irénée, cache une réalité douloureuse et doit être interprété à la lumière des événements tragiques qui touchèrent la communauté chrétienne de Lyon en 177 : le martyre de très nombreux chrétiens et de leur évêque, probablement Photin, dont Irénée fut appelé à recueillir le lourd héritage. Les chrétiens furent exécutés au moment de la fête des Trois Gaules et le martyre fut l'un des spectacles offerts à l'Amphithéâtre à cette occasion. La foule s'était déchaînée contre les chrétiens peu de temps avant le sacrifice à Rome et à Auguste qui devait avoir lieu au sanctuaire de Condate, dans les environs de Lyon. Emprisonnés, ils furent condamnés à mort, à l'exclusion des renégats, par les autorités romaines. Le récit de ce martyre, conservé par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique*³, fut probablement rédigé par Irénée lui-même.

L'attitude plus que conciliante des gnostiques à l'égard de la religion officielle de l'Empire et de ses manifestations publiques trouverait à leurs yeux une justification théologique, ainsi qu'Irénée le note sur le ton de la polémique : « Il y en a qui, se faisant jusqu'à satiété les esclaves des plaisirs charnels, paient, comme ils disent, le tribut du charnel à ce qui est charnel et le tribut du pneumatique à ce qui est pneumatique »⁴.

2. *AdvHaer.* I, 6, 3 §96. Nous utilisons en ligne générale la traduction d'A. Rousseau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, 1984 et *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, livre I, tome I, Introduction, notes justificatives et tables, par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, 1979 (SC 263); tome II, Texte et traduction, Paris, 1979 (SC 264).

3. Il s'agit de la *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie*, conservée dans l'*Histoire ecclésiastique* V, 1, 1-63. Sur le martyre de Lyon, voir C. Lepelley, « Les chrétiens et l'Empire romain », in *Histoire du Christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Tome I, *Le nouveau peuple (Des origines à 250)*, sous la responsabilité de L. Pietri, Paris, 2000, pp. 228-266, et plus spécialement pp. 251-252.

4. *AdvHaer.* I, 6, 3 §96.

La véritable raison ne serait-elle pas, en revanche, que les gnostiques se désolidarisent des chrétiens dans la tentative d'éviter les persécutions et les représailles du pouvoir en place? Si Irénée le pense, il n'en dit mot. L'accusation sera en revanche clairement lancée par Tertullien au sujet des valentiniens qui «fuients la lumière, évitant le martyre, et se cachent aux yeux du public»⁵. Le thème de l'attitude gnostique face à l'État sera d'ailleurs l'un des thèmes forts du *De Scorpiace*⁶.

Des chrétiennes dans les filets des gnostiques

Le discours sur les plaisirs de la chair abordé en *AdvHaer.* I, 6, 3 mène Irénée à introduire un autre argument, plus ciblé : celui des femmes que les gnostiques, par leur propagande habile, ont gagnées à leurs opinions. Doctrine et séduction s'amalgament étroitement dans cette présentation, dans le but de persuader le lecteur que la transmission de l'enseignement de la gnose va de pair avec la consommation d'un acte sexuel.

Les femmes dont il est question sont d'origine chrétienne, et Irénée laisse entendre que c'est sur leur témoignage de repenties qu'il fonde ses affirmations : «Les uns ont secrètement commerce avec les femmes qu'ils endoctrinent, comme l'ont fréquemment avoué, avec leurs autres erreurs, des femmes séduites par certains d'entre eux et revenues ensuite à l'Église de Dieu. D'autres, procédant ouvertement et sans la moindre pudeur, ont arraché à leurs maris, pour se les unir en mariage, les femmes dont ils s'étaient épris. D'autres encore, après des débuts pleins de gravité, où ils feignaient d'habiter avec des femmes comme avec des sœurs, ont vu, avec le temps, leur fraude éventée, la sœur étant devenue enceinte par le fait de son prétendu frère»⁷.

Trois possibilités sont évoquées à propos des relations que les disciples de Ptolémée instaurent avec les femmes : la première possibilité consiste en des rapports secrets et adultères, les femmes en question étant selon toute vraisemblance mariées. La deuxième envisage des rapports à la lumière du jour, les femmes ayant quitté leurs époux pour s'unir à de nouveaux compagnons. La troisième possibilité est plus subtile : elle s'abrite derrière l'écran d'une structure communautaire mixte, de type ascétique. Aux yeux du controversiste, toutefois, celle-ci n'est qu'un leurre. Ce dernier thème fait partie du

5. Tertullien, *Contra Valentinianos* I, 1.

6. Cf. C. Lepelley, *art. cit.*, p. 255.

7. *AdvHaer.* I, 6, 3 §97.

bagage polémique des Pères contre les hérétiques; on le retrouve, par exemple, sous la plume d'Augustin, dans ses traités contre les manichéens⁸.

Ce genre de comportement où la communication de l'enseignement s'imbrique avec la relation amoureuse aurait, du point de vue gnostique, une justification théologique qu'Irénée rapporte avec humeur : «Et alors qu'ils commettent beaucoup d'autres infamies et impiétés, nous, qui par crainte de Dieu nous nous gardons de pécher même en pensée ou en parole, nous nous voyons traité par eux de gens 'simples' et qui ne savent rien cependant qu'ils s'exaltent eux-mêmes, se décernant les titres de 'parfaits' et de semence d'élection»⁹.

Marc le Mage

Des renseignements plus précis sur les femmes sont fournis par la notice qu'Irénée consacre à Marc le Mage et à sa doctrine, savant mélange de points de vue gnostiques et de théories grammatologiques, puis à ses disciples¹⁰.

Les femmes constituent le fil conducteur de l'ensemble de l'exposé d'Irénée, articulé en plusieurs épisodes. Ces pages sont nourries de plusieurs thèmes hérésiologiques qu'Irénée a soit puisés à ses prédécesseurs, soit a mis lui-même en place et qui deviendront une constante dans la tradition de la controverse contre les mouvements gnostiques, puis contre les manichéens.

Aux premières lignes du chapitre¹¹ on lit : «Marc, très habile en jongleries magiques¹², a trompé (ἠπάτησε) par elles beaucoup d'hommes et une quantité peu banale de femmes les faisant s'attacher à lui comme au 'gnostique' et au 'parfait' par excellence, comme au détenteur de la suprême puissance venue des lieux invisibles et innommables».

8. Par exemple, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* II, XIX, 72 où il est question d'une femme qui tombe enceinte par les œuvres d'un élu, et surtout II, XX, 74 : des manichéens vivent à Rome en communauté, dans la maison mise à disposition par un auditeur et adoptant la règle de Mani, règle qu'ils n'hésitent pas à rompre.

9. *AdvHaer.* I, 6, 4 §98. Irénée polémique ici avec la conception élitiste qui marquait les mouvements gnostiques : élite, selon ces derniers, non seulement culturelle, mais existentielle, par rapport aux chrétiens, les 'simples'.

10. *AdvHaer.* I, 13, 1-21, 5. Sur Marc, on peut utilement consulter N. Förster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe*, Tübingen, 1999.

11. *AdvHaer.* I, 13, 1 §189-190.

12. *AdvHaer.* I, 13, 1 §189 : μαγικής ὑπάρχων κυβείας ἐμπειρότατος.

Le ton est donc donné d'entrée de jeu : Marc le gnostique n'est autre qu'un magicien. L'association entre pensée hérétique et magie est l'un des thèmes privilégiés de la polémique. Cet amalgame permet de disqualifier rapidement les adversaires en religion, en faisant planer sur eux l'ombre de l'occulte¹³.

La femme et la coupe

Après ces généralités, Irénée continue son exposé¹⁴ en relatant un rite que Marc accomplit devant un public d'adeptes et qui reproduit, en le singeant, le sacrement de l'eucharistie¹⁵. Ce rite, dit Irénée, peut requérir la participation active d'une femme, que Marc prend comme partenaire dans ce jeu d'illusion : « ou bien encore présentant à une femme une coupe mêlée, il lui ordonne de l'eucharistier en sa présence. Cela fait, il apporte une autre coupe beaucoup plus grande que celle qu'a eucharistiee cette égarée, puis il vide la coupe plus petite eucharistiee par la femme dans la coupe beaucoup plus grande apportée par lui »¹⁶. Rendu à ce moment du rituel, Marc prononce une formule qui invoque la venue de la gnose sur la femme. La malheureuse femme, note Irénée, est désormais entièrement égarée. Marc donne alors une démonstration de ses pouvoirs (θαυματοποιός) en faisant de sorte que « la grande coupe soit remplie au moyen de la petite au point même de déborder ». Et Irénée de conclure : « de la sorte il a séduit et entraîné à sa suite beaucoup de monde »¹⁷.

13. Nous avons traité des liens entre magie et hérésie dans l'étude sur « Julie, manichéenne d'Antioche », dans ce volume. Nous y renvoyons pour plus de détails. L'accusation de magie formulée par l'hérésologie à l'encontre de plusieurs maîtres gnostiques ainsi que ses motivations ont été remarquablement traitées par A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, tome I, *De Justin à Irénée* et tome II, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1985. Voir l'index à 'magie'.

14. *AdvHaer.* I, 13, 2.

15. La participation des femmes à cette cérémonie a été étudiée, du point de vue strictement rituel, que nous n'abordons pas ici, par C. et A. Faivre, « La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme ? », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), pp. 310-328. D'autres auteurs se sont penchés sur ce rituel eucharistique : J.M. Joncas, « Eucharist among the Marcosians : A Study of Irenaeus' Adversus Haereses I, 13, 2 », in *Questions Liturgiques* 71 (1990), pp. 99-111 ; R. J. Hoffmann, « The Eucharist of Marcus Magus : A Test-Case in Gnostic Social Theory », in *The Patristic and Byzantine Review* 3 (1984), pp. 82-88.

16. *AdvHaer.* §192.

17. *AdvHaer.* I, 13, 2 §193 : ἐξηπάτησε πολλοὺς καὶ ἀπαγόχεν ὀπίσω αὐτοῦ.

«Ouvre la bouche et prophétise!»

Le controversiste enchaîne sur un autre épisode¹⁸ qui met encore une fois en scène les femmes. C'est l'un des moments culminants de la propagande de Marc, dans lequel celui-ci se présente non seulement comme étant investi du charisme prophétique mais comme étant en mesure de le communiquer à ses fidèles.

Ces lignes sont un chef d'œuvre d'ironie : Irénée décrit Marc prophétisant lui-même («a-t-il un *daimon* parèdre?», s'interroge Irénée) et entraînant les femmes qu'il juge dignes de participer à sa Grâce à prophétiser aussi. Mais avant de rapporter cette cérémonie d'allure charismatique, Irénée commente la propension qu'a Marc de se choisir un public féminin, et non des moindres : «car c'est surtout des femmes qu'il s'occupe et, parmi elles, des plus élégantes et des plus riches, de celles dont la robe est frangée de pourpre»¹⁹.

Voici donc comment le Magicien procède : «Veut-il attirer²⁰ quelques-unes d'entre elles, il leur tient ce discours flatteur : 'je veux te donner part à ma grâce (...) Tiens-toi prête comme une épouse qui attend son époux afin que tu sois ce que je suis et moi ce que tu es. Installe dans ta chambre nuptiale la semence de la lumière. Reçois de moi l'Époux, fais-lui place en toi et trouve place en lui. Voici que la grâce est descendue sur toi : ouvre la bouche et prophétise!'. La femme répond alors : 'je n'ai jamais prophétisé, je ne sais pas prophétiser!' Mais lui, faisant de nouvelles invocations destinées à stupéfier sa victime, lui dit : 'ouvre la bouche et dis n'importe quoi. Tu prophétiseras'²¹. Irénée commente : «la femme, mystifiée et troublée par ces paroles, l'âme toute enflammée à l'idée qu'elle va prophétiser, sent son cœur bondir beaucoup plus que raison : elle se fait effrontée et se met à tenir toutes sortes de propos délirants qui lui viennent à la pensée, sottement et effrontément échauffée qu'elle est par un vain esprit. Comme l'a dit un homme supérieur à nous, 'elle est audacieuse et impudente, l'âme qu'échauffe une vaine vapeur»²².

18. *AdvHaer.* I, 13, 3.

19. *AdvHaer.* 13, 3 §194 : Μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται καὶ τούτων τὰς ἐπαρῦφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας.

20. Le terme utilisé est ὑπάγεσθαι, dans le sens d' «amener par des voies secrètes, détourner, tromper».

21. *Ibid.*, §195.

22. *Ibid.* §196. Comme notre traduction diffère ici quelque peu de celle d'A. Rousseau, nous préférons donner le texte grec : Ἡ δὲ χαννωθεῖσα καὶ κεφωθεῖσα ὑπὸ τῶν προειρημένων, διαθερμανθεῖσα τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς προσδοκίας τοῦ μέλλειν αὐτὴν προφητεῦν, τῆς καρδίας πλέον τοῦ δέοντος παλλούσης, ἀποτολμᾷ λαλεῖ ληρώδη καὶ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ

À partir de ce moment, cette femme se prend pour une prophétesse, elle rend grâces à Marc de ce qu'il lui a communiqué sa grâce. Elle s'applique à le rétribuer non seulement en lui donnant ses biens — voilà l'origine des grandes richesses amassées par cet homme — mais en lui livrant son corps, désireuse qu'elle est de lui être unie en tout, afin de descendre avec lui dans l'Un»²³.

Quelques remarques découlent de la lecture de ce passage. Premièrement on peut noter qu'Irénée adopte, tout au long de son récit, un langage axé autour de la tromperie : Marc séduit, trompe, attire, égare, tient des propos flatteurs²⁴. Le champ sémantique de l'ἀπάτη utilisé en ces lignes est l'une des constantes, nous semble-t-il, de l'ensemble de l'ouvrage d'Irénée²⁵ et est également privilégié par d'autres controversistes²⁶.

Deuxièmement Irénée a confectionné dans ce passage le portrait type d'une femme pouvant être attirée par le discours hérétique : une femme qu'il présente comme naïve, sottise et crédule ; une femme pouvant être attirée par l'idée de participer avec un rôle de protagoniste à un rite mystique où elle se transforme en épouse divine.

De cette femme on dit d'abord qu'elle est χαυνωθεῖσα καὶ κεπρωθεῖσα par les paroles de Marc. Χαυνώω, au passif, et dans un sens métaphorique, indique celui qui est enflé de vanité²⁷, le substantif χαύνωσις pouvant indiquer le fait de rendre confus, de mystifier²⁸. Quant à κεπρώω, il indique celui qui se laisse facilement tromper ou troubler par l'adulation ; Irénée reprend probablement ce terme de Pr 7, 22 (LXX), où il est utilisé dans un contexte portant sur les appâts trompeurs de l'adultère : « par ses propos flatteurs

τεθερμαμμένη πνεύματος, καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη περὶ τῶν τοιούτων, ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχή κενῶ ἀέρι θερμαινομένη. La dernière expression est une citation qu'Irénée emprunte à sa source, l'Ancien, dont il évoque à plusieurs reprises l'autorité : sur ce point A. Le Boulluc, *op. cit.*, tome I, pp. 114-116.

23. *Ibid.* §197.

24. *AdvHaer.* I, 13, 4 est également marqué par ce style de langage.

25. La tromperie et le mensonge hérétiques sont déjà présents dans le titre de son ouvrage : « dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur ». Cf. notre étude, « Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991), pp. 73-88.

26. Cf. M. Scopello, « Julie, manichéenne d'Antioche », dans le présent volume, p. 258.

27. Aristote *De virtutibus et vitiis* 7, 5 ; au sens actif : ainsi Platon, *Lysias* 202e.

28. Ainsi Aristophane, *Nuages* 875 : χαύνωσις ἀναπειστήρια, la mystification persuasive.

elle le fait fléchir, elle l'entraîne de ses paroles enjôleuses»²⁹. Dans le contexte présent, les propos flatteurs deviennent ceux tenus par Marc. Le terme *κεπφώω* est également usité, au sens actif, par Épiphanes dans le *Panarion* XXXVI, 4, 1.3³⁰.

On précise ensuite l'état d'excitation qui s'empare de la femme : *διαθερμανθείσα τὴν ψυχὴν*. Le verbe *διαθερμαίνω* qui revient également à la fin du passage («échauffée par un vain esprit» : *τεθερμαμμένη*) a comme sens «être pénétré de chaleur». Cet échauffement qui, selon certains auteurs est une conséquence de la boisson, connaît aussi un emploi médical³¹ et peut avoir un sens symbolique³².

L'âme toute enflammée, la femme se fait effrontée, *ἀποτολμᾷ*, et tient des propos délirants, *ληρώδη*, sous l'emprise de la passion : le terme *ληρώδης* : sot, frivole est utilisé chez Platon³³ ou encore chez Aristote³⁴. Il désigne, selon la définition de Photius³⁵, le parler de façon frivole ; dans la LXX, il est attesté en 2 M 12, 44 et constitue un *hapax* chez Philon³⁶. Hippocrate utilise le terme *λήρος* dans le sens de 'délire'³⁷. Le terme est employé par Épiphanes à propos du langage vain et trompeur typique de l'hérésie et du paganisme³⁸. Les adverbes *κενώς*, sottement, et *τολμηρώς*, effrontément, synthétisent la vision qu'ont les Pères des gnostiques, caractérisés tout autant par une audace mal placée que par une recherche intellectuelle hors propos.

Remarquons enfin que le don de la prophétie que Marc est prêt à accorder à la femme est une offre de valeur : de fait il hisse celle-ci à des hauteurs que jamais l'Église chrétienne ne lui aurait consenties, tant par sa méfiance généralisée vis-à-vis des mouvements charismatiques que pour la place de second ordre qu'elle réservait aux femmes dans son organisation.

29. Pr 7, 22 : ὁ δὲ ἐπικολούθησεν αὐτῇ κεπφωθείς. Voir à ce propos Origène *Expositio in Proverbis* 7, 22 : τοὺς πειθομένους τῇ πονηρίᾳ κεπφουμένους (...) διακολασίαν.

30. *Pan.* XXXVI, 4 (contre les Héracléonites) : κεπφώσας τοὺς ὑπὸ σοῦ ἡπατημένους.

31. Hippocrate, *Art.* 50.

32. Par exemple, chez Jean Chrysostome, *David* 2, 5.

33. *Théétète* 174d.

34. *Rhétorique* 1414b.

35. *Bibliothèque* p. 4b.

36. *Legatio ad Gaium* 168.

37. *Des épidémies* 1, 1974.

38. *Pan.* XXI, 6 ; XXXI, 1 ; XXXVI, 6.

La femme à la robe frangée de pourpre

Irénée glisse une remarque sur l'attrance de Marc envers les femmes aisées, qui seraient prêtes à le récompenser largement en échange du partage de la doctrine qu'il leur propose. Irénée avait déjà abordé ce thème — sans une référence spécifique aux femmes — dans sa notice sur les disciples de Ptolémée (*AdvHaer.* I, 4, 3) : « Ces enseignements, ils ont bien raison de ne pas vouloir les livrer à tout le monde au grand jour, mais seulement à ceux qui sont capables de fournir de substantielles rémunérations pour de si grands mystères. Car ces choses ne sont pas pareilles à celles dont Notre Seigneur disait : vous avez reçu gratuitement, donnez aussi gratuitement »³⁹. Il avait ridiculisé par la même occasion leur doctrine : « qui donc ne dépenserait pas toute sa fortune pour apprendre que, des larmes de l'Enthumesis de l'éon tombé en passion, les mers, les sources, les fleuves et toute la substance humide tirent leur origine ? Que de son rire vient la lumière ? »⁴⁰.

En ce qui concerne l'*AdvHaer.* I, 13, 3, deux thèmes s'y trouvent entrelacés : la vénalité de Marc et sa recherche de contacts avec des milieux aisés, avec une visée particulière sur les femmes. Ces thèmes vont devenir des lieux communs sous la plume des controversistes. L'amour de l'argent, qui permettait, déjà selon le *Pasteur* d'Hermas⁴¹, de distinguer les faux prophètes des vrais — et Marc est un faux prophète et même l'incarnation de l'Antichrist, selon le jugement d'Irénée⁴² — devint une caractéristique des hérétiques de tous bords⁴³ ; dans le paysage de l'hérésie c'est toutefois autour de Marc que s'est cristallisée le plus nettement cette accusation. Un passage de Jérôme, qui réélabore les données irénéennes, en témoigne : « Un certain Marc (...) se rendit d'abord dans les Gaules et souilla par sa doctrine les contrées arrosées par le Rhône et la Garonne ; il séduisit notamment par son erreur des femmes nobles, en leur promettant la participation à certains mystères occultes ; par ses artifices magiques et par la révélation de secrètes voluptés charnelles, il sut se faire aimer d'elles : Irénée nous le montre ensuite franchissant les Pyrénées, occupant les Espagnes, visant d'abord les palais des riches et surtout, parmi leurs habitants, les femmes 'qui sont entraînées par diverses

39. *AdvHaer.* I, 4, 3 §68.

40. *Ibid.* §69.

41. Hermas, *Mand.* 11.

42. Cf. *AdvHaer.* I, 13, 4.

43. Cf. M. Scopello, « Julie, manichéenne d'Antioche », pp. 253-255.

passions, apprenant toujours mais ne parvenant jamais à la science de la vérité' »⁴⁴.

Revenons à Irénée. Au delà de la polémique, le renseignement social qu'il fournit est fondé : la doctrine de la gnose, complexe et raffinée, ne pouvait emporter l'adhésion en des milieux défavorisés ou incultes mais ne pouvait prendre pied qu'en des classes sociales où l'aisance s'associait à une vive curiosité intellectuelle. En ce qui concerne l'adhésion au gnosticisme de femmes issues d'un milieu élevé, le meilleur exemple qui nous est connu est constitué par Flora, femme de culture, à laquelle Ptolémée adressa une lettre dogmatique⁴⁵.

Le chapitre I, 13, 3 de l'*AdvHaer.* se termine par un bel effet de *crescendo* : la femme offre non seulement ses biens à Marc mais son corps : τοῦ σώματος κοινωνία.

Les femmes sages

Ce n'est néanmoins pas toute la gent féminine qui tombe dans les filets de Marc. « D'autres femmes, — dit-il — des plus fidèles celles-là, qui avaient la crainte de Dieu, ne se laissèrent pas tromper⁴⁶. Il tenta bien de les séduire⁴⁷ comme les autres, en leur enjoignant de prophétiser ; mais, l'ayant rejeté et couvert de leurs anathèmes, elles rompirent tout commerce avec une aussi détestable compagnie »⁴⁸. De fait « elles savaient pertinemment que le pouvoir de prophétiser n'est pas donné aux hommes par Marc le Mage mais que ceux à qui Dieu a envoyé d'en haut sa grâce, ceux-là possèdent le don divin de la prophétie, et ils parlent où et quand Dieu le veut, non quand Marc le commande »⁴⁹.

Irénée précise que ces mises en scène prophétiques organisées par des gens qui jouent aux oracles (μαντεύεσθαι) ont lieu lors de

44. *Épître à Théodora l'Espagnole* 75, 3 (texte établi et traduit par J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, tome IV, Paris, 1954, p. 36. Ce passage est considéré dans l'étude de P. Laurence, « L'implication des femmes dans l'hérésie : le jugement de saint Jérôme », in *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 241-267 (p. 256).

45. Transmise par Ériphane, *Pan.* XXXIII, 3-7. À ce sujet, G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora* (SC 24 bis), 2^{me} édition, Paris, 1966.

46. *AdvHaer.* I, 13, 4 §197 : μὴ ἐξαπατηθῆσιν.

47. *Ibid* §197 : ἐπειθήδευσε παραπειθεῖν.

48. *Ibid.* §198 : ἐχωρίσθησαν τοῦ τοιοῦτου θιάσου. Sur le terme 'thiasé', voir la note de A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome I, pp. 128-129.

49. *Ibid.* §198.

banquets (δείπνοις)⁵⁰. L'allusion est intéressante. Le terme évoque en effet d'une part le banquet eucharistique des chrétiens, d'autre part les banquets païens, qui, du point de vue chrétien, ont une coloration orgiastique, par l'association d'excès alimentaires et de boissons ainsi que de toute sorte de débauches. Le thème du banquet ayant l'érotisme comme toile de fond, est par ailleurs développé par Clément d'Alexandrie⁵¹ à propos des Carpocratien : réunis à dîner (εἰς τὰ δείπνα) — leur réunion, dit Clément, ne mérite pas de porter le nom de banquet eucharistique (ἀγάπη) —, ils abusent de nourriture : Vénus est en effet présente là où il y a satiété⁵². Une fois éteintes les lampes, ils s'accouplent comme ils veulent et avec qui ils veulent»⁵³.

Irénée conclut ce passage⁵⁴ en disant que les gens, et non seulement les femmes, qui se laissent abuser sont « chétifs (ἐπίσαθρα) et débiles (ἀδρανῆ) encore qu'audacieux et sans pudeur (τολμηρὰ καὶ ἀναιδῆ) ». Le champ sémantique de la faiblesse intellectuelle et de l'audace sans gêne qu'Irénée réservait auparavant aux femmes, se trouve ici étendu également aux hommes.

Philtres et charmes

Dans cette sombre description du grand pouvoir exercé par Marc sur les femmes, il ne pouvait manquer l'allusion à des moyens illicites de persuasion que celui-ci utiliserait pour faire céder les plus réticentes d'entre elles. Il s'agit de philtres et de charmes, destinés à susciter le désir amoureux, outils typiques de la panoplie des magiciens : « Ce même Marc use aussi de philtres et de charmes, sinon avec toutes les femmes, du moins avec certaines d'entre elles pour pouvoir outrager leur corps »⁵⁵. Irénée tient à avertir le lecteur de l'exactitude de son renseignement : « Elles-mêmes, une fois revenues à l'Église de Dieu,

50. *Ibid.* §199. Une intéressante étude sur les banquets a été fournie par K.E. Corley, *Private Women Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, Mass. 1993 et références bibliographiques.

51. Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 2, 10, 1. Cf. G. Pini, *Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vera filosofia* (Lecture cristiane delle origini 20/Testi), Torino, 1985.

52. Citation d'Euripide, *Fragment* 895N : ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις.

53. Épiphanes brode largement sur le même thème à propos des Borborites (*Pan.* XXVI, 4, 3).

54. *Ibid.* §200.

55. *AdvHaer.* I, 13, 5 §200 : Ὅτι δὲ φίλτρα καὶ ἀγώνια πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος ἐνίαις τῶν γυναικῶν, εἰ καὶ μὴ πάσας.

ont souvent avoué qu'elles avaient été souillées par lui en leur corps et qu'elles avaient ressenti une violente passion pour lui»⁵⁶.

La femme du diacre d'Asie

Dans le but d'étoffer ses paroles par des faits concrets, Irénée cite un épisode⁵⁷ qui s'est déroulé en Asie (Mineure) et dont il a eu vent. Il concerne l'épouse d'un diacre, particulièrement renommée par sa beauté. Celle-ci «fut corrompue dans son esprit et dans son corps par ce magicien et le suivit longtemps»⁵⁸. Elle fut néanmoins reconduite au bercail : «convertie ensuite à grand-peine par les frères, elle passa le reste de sa vie dans la pénitence, pleurant et se lamentant sur la corruption qu'elle avait subie du fait de ce magicien».

La propension que Marc a pour les femmes jusqu'au point de les associer au déroulement du rituel trouve une justification, nous semble-t-il, dans sa propre expérience mystique. Ce fut une entité féminine qui lui communiqua la révélation, ainsi qu'il est rapporté en *AdvHaer.* I, 14, 1 : «la Tétrade plus élevée que tout, assure-t-il, venant des lieux invisibles et innommables, descendit elle-même vers lui sous les traits d'une femme (...). Elle lui indiqua qui elle était et lui exposa à lui seul la genèse de toutes choses, qu'elle n'avait jamais encore révélée à qui que ce fut, ni des dieux ni des hommes».

L'on notera enfin que les expressions que Marc prononcerait lors de ses tête-à-tête mystiques avec ses partenaires féminines reproduisent par endroits le même langage employé lors de ses rencontres intérieures avec les entités féminines de la révélation. Dans l'*AdvHaer.* I, 14, 4, on lit par exemple : «la Vérité regarda Marc puis, ouvrant la bouche, elle prononça une parole». De même Marc invite avec insistance la femme à «ouvrir la bouche»⁵⁹ et à prophétiser.

Les γυναίκες

Après avoir parlé du maître, vient le tour de ses disciples qu'Irénée accable des mêmes accusations. Encore une fois cet exposé, tout comme les précédents, trouve son point de départ dans les femmes. «Certains disciples, errant ça et là dans les mêmes parages que

56. *Ibid.* §201 : κατὰ τὸ σῶμα ἠχρειώσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐρωτικῶς πάνυ αὐτὸν πεφίληκέναι.

57. *Ibid.* §201.

58. *Ibid.*, §201 : τὴν γνώμην καὶ τὸ σῶμα διαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ μάγου τούτου καὶ ἐξακολουθησάσης αὐτῷ πολλῶ χρόνῳ.

59. «Ouvrir la bouche» : à deux reprises en *AdvHaer.* I, 13, 2.

lui, ont séduit et corrompu un grand nombre de femmes (γυναικάρια)⁶⁰.

Si Irénée avait employé, en ce qui concernait Marc, le terme de γυνή, plus adapté aux femmes de haut rang qu'il côtoyait, ici il parle avec un certain mépris, de γυναικάρια, de femmelettes, terme plus adapté, nous semble-t-il, aux femmes d'un milieu social inférieur que devaient approcher les disciples de Marc.

Comme ceux-ci s'octroient le titre de 'parfaits', Irénée en profite pour insérer une digression sur l'orgueil hérétique⁶¹, autre thème classique de la controverse. Selon ses mots, ils se sentent même supérieurs aux apôtres et «en savent plus que tout le monde».

Les femmes dans la contrée du Rhône

Irénée insère ensuite un exemple proche dans le temps comme dans l'espace, destiné à sensibiliser sa communauté lyonnaise⁶² : «par des discours et des agissements de cette sorte, ils ont séduit un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône». Il rassure néanmoins ses lecteurs en précisant que «marquées au fer rouge dans leur conscience, certaines d'entre elles font, même publiquement, pénitence»⁶³. Ce succès n'est néanmoins que relatif. En effet «d'autres qui répugnent à un tel geste, se retirent en silence, désespérant de la vie de Dieu (Ep 4, 18-19). Tandis que les unes ont totalement apostasié, les autres restent en suspens, n'étant, selon le proverbe, ni au dehors ni au dedans et savourant ce 'fruit' de la semence des fils de la gnose».

À partir de ce moment Irénée quitte le terrain factuel pour l'exposé théorique. Dans l'*AdvHaer.* I, 21, 3 on trouve toutefois, parmi la description des différents rites pratiqués par les Marcosiens, la mention de celui de la chambre nuptiale. Lors de ce rite, dit l'hérésiologue, «ils disposent une chambre nuptiale et accomplissent toute une mystagogie accompagnée d'invocations sur les initiés : ils

60. *AdvHaer.* I, 13, 6 §201 : Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολιζόντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναικάρια πολλὰ διέφθειραν.

61. Sur l'orgueil hérétique, voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome II, index au lemme.

62. *AdvHaer.* I, 13, 7 §205 : Τοιαῦτα δὴ λέγοντες καὶ πράττοντες, καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλιμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας.

63. Irénée reviendra sur «la marque au fer rouge» dans son exposé contre les Carpocratians, lui attribuant néanmoins une toute autre signification.

prétendent effectuer ainsi un mariage pneumatique à la ressemblance des syzygies d'en haut»⁶⁴.

Simon le Magicien

Cette notice a fait couler beaucoup d'encre et nous ne reviendrons pas ici sur les différentes significations d'Hélène, prostituée de Tyr puis compagne de Simon⁶⁵, laquelle joua un grand rôle aussi bien dans la vie de celui-ci que dans sa doctrine mythique.

La propagande des idées de Simon avait-elle une relation quelconque avec les femmes? Irénée ne les mentionne pas explicitement, toutefois le passage de l'*AdvHaer.* I, 23, 4 §318 peut fournir quelques éléments indirects à leur sujet. Il ne s'agit pas ici de Simon mais plutôt des Simoniens : «Leurs *mystici sacerdotes* vivent dans la débauche (*libidinose*) et d'autre part s'adonnent à la magie, chacun autant qu'il peut. Ils usent d'exorcismes et d'incantations. Ils recourent aussi aux charmes et aux philtres amoureux (*amatoria et agogima*)⁶⁶, aux démons dits parèdres et porteurs de songes et à toutes les autres pratiques magiques». On reconnaîtra dans ces phrases le même langage utilisé précédemment à propos de Marc, langage qui sera repris sous des termes quasi identiques dans la notice sur Carpocrate. L'allusion aux femmes se fait en revanche plus explicite chez d'autres hérésiologues. Épiphane insère dans sa notice sur Simon et les siens la description d'un «mystère de la souillure» qui comporte la présence de femmes⁶⁷.

Aucune mention des femmes n'est faite dans les notices qu'Irénée consacre à Ménandre⁶⁸, Saturnin et Basilide⁶⁹. En revanche quelques

64. *AdvHaer.* I, 21, 3 §299.

65. *AdvHaer.* I, 23, 2.

66. Le terme τὰ ἀγώγυμα est attesté dans les papyrus magiques grecs (*Papyrus de Londres* 121, 295); au pluriel, *Papyrus magique de Paris* 1, 2231; il s'agit, ainsi que l'explique M. Tardieu, «de recettes destinées à séduire la personne que l'on veut conquérir; les *philtres* sont des formules, de textes gravés qui doivent lier, enchaîner l'être aimé» (propos mentionnés par A. Le Boulluec, *op. cit.*, p. 128, note 30 bis). Sur la prétendue utilisation de ces charmes d'amour chez les gnostiques, voir M. Tardieu, «Les papyrus magiques grecs et les textes gnostiques de Nag Hammadi», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section*, Année 1975-1976, t. 84, pp. 293-294.

67. *Pan.*, XXI, 4, 1.

68. *AdvHaer.* I, 23, 5.

69. *AdvHaer.* I, 24, 1-7.

éléments concernant de près ou de loin les femmes peuvent être tirés de son exposé sur Carpocrate et ses disciples⁷⁰.

De la position éthique carpocratienne⁷¹ Irénée retient qu'«ils en sont venus à un tel degré d'aberration qu'ils affirment pouvoir commettre librement toutes les impiétés, tous les sacrilèges». En effet, selon eux, «le bien et le mal ne relèvent que d'opinions humaines». Par le cycle des transmigrations, les âmes devront «expérimenter toutes les manières possibles de vivre et d'agir (...) en sorte qu'à leur sortie du corps, elles ne soient en reste de rien»⁷². L'évêque doute quelque peu de la réelle mise en pratique de ces propos extrêmes, et se demande si les Carpocrates commettent effectivement toutes ces impiétés, ces abominations, ces crimes (*irreligiosa et iniusta et vetita*) : «pour ma part, j'ai quelque peine à le croire. Quoi qu'il en soit, c'est bien là ce qui se trouve écrit dans leurs ouvrages et c'est ce qu'ils exposent eux-mêmes»⁷³.

Marcellina

La notice s'achève par un retour au terrain du réel. Irénée signale que, en signe d'appartenance à la secte, certains Carpocrates marquent au fer rouge l'oreille droite des adeptes⁷⁴, puis, sans transition, il porte son discours sur une femme : *unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius doctrinae, multos exterminavit*, passage que nous traduisons ainsi : «Il faut mentionner aussi une certaine Marcellina laquelle vint à Rome au temps d'Anicet. Comme elle était affiliée à la doctrine de cet individu, elle causa la perte d'un grand nombre»⁷⁵. Avant de clore son exposé, Irénée ajoute que

70. *AdvHaer.* 1, 25, 1-6.

71. *AdvHaer.* I, 25, 4 §339.

72. *Ibid.*

73. *AdvHaer.* I, 25, 5 §342.

74. Plus précisément cette marque est pratiquée derrière le lobe de l'oreille droite. Épiphane, reprenant Irénée, atteste également ce fait : «Ces Carpocrates mettent, avec un cautère ou par un coup de rasoir ou d'aiguille, un sceau sur le lobe de l'oreille droite à tous ceux qu'ils égarent» (*Pan.* XXVII, 5-9; passage traduit par A. Pourkier), *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* (Christianisme antique 4), Paris, 1992, p. 244. Cet usage était lié au baptême, ainsi Héracléon (*apud* Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae* 25, 1) : «Certains ont marqué au feu les oreilles de ceux qui portent le sceau». Ce dernier passage est analysé par A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome I, p. 130 qui signale également que la pratique d'un sceau au fer rouge était connue des cultes de Dionysos et de Mithra. Selon A. Le Boulluec, «Irénée ne voit dans cette coutume de certains gnostiques qu'une marque déshonorante et une preuve de paganisme» (*ibid.*, p. 130).

75. *AdvHaer.* I, 25, 6 §343.

les Carpocrates possèdent des images, dont un portrait du Christ fait par Pilate ; qu'ils les couronnent et les exposent avec celles des philosophes païens, — Pythagore, Platon, Aristote et d'autres encore ; qu'ils rendent à ces images tous les autres honneurs en usage chez les païens.

Bien qu'extrêmement pauvres, les paroles d'Irénée autour de Marcellina fournissent quelques renseignements utiles au sujet de cette femme. Le nom qu'elle porte dérive d'un vieux *cognomen* latin, remontant aux temps de la République, Marcellus. Le suffixe '-inus' pour le masculin (Marcellinus) correspondant à '-na' pour le féminin (Marcellina)⁷⁶ comporte l'idée 'd'appartenir à' que l'on retrouve dans grand nombre de *cognomina* latins⁷⁷. Le suffixe -inus, -na est-il un diminutif ? Les opinions des spécialistes sont partagées : si Leumann soutient que ces *cognomina* étaient à l'origine patronimiques mais que dans l'Empire ils acquièrent un caractère de diminutif, Kajanto a une opinion plus nuancée. Ce dernier indique toutefois que le diminutif est une spécificité de la nomenclature féminine mais que les noms en -na ne semblent pas jouir d'une faveur particulière parmi les chrétiens. L'utilisation de ce suffixe se trouve dans la nomenclature latine tardive. L'épigraphie chrétienne atteste beaucoup de *cognomina* grecs ou latins d'origine ancienne, mais ayant subi des altérations, la forme originelle étant souvent remplacée par des formes suffixes⁷⁸.

Après le nom, Irénée mentionne la provenance de Marcellina : elle « vint à Rome ». Ce n'était donc pas une romaine de naissance, mais peut-on imaginer, une alexandrine à l'instar de Carpocrate⁷⁹. Elle avait donc entrepris un long voyage pour se rendre dans la capitale, et vraisemblablement dans un but précis ou chargée d'une mission bien définie.

Irénée donne ensuite une précision chronologique : elle vint à Rome sous Anicet. Ce dernier fut pape de 155 à 166, à un moment où de nombreux courants hérétiques se manifestaient dans l'*Urbs*.

76. Nous nous référons à l'étude de I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki, 1963, pp. 61-69 et M. Leumann, *Latéinische Cognomina auf -inus und illa*, Genève, 1943, p. 166.

77. Marcellinus est parmi les plus fréquemment attestés : cf. I. Kajanto, *op. cit.*, p. 64.

78. I. Kajanto, *op. cit.*, p. 61 ; 64.

79. Carpocrate était alexandrin, selon Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 2, 5, 1 (§197). Il tint d'ailleurs école dans cette ville pendant la première moitié du II^e s. La provenance géographique de Carpocrate est confirmée dans la *Chronique* de Michel le Syrien (éditée par Chabot, vol. I, Paris, 1899) : cf. la notice « Carpocrate » par A. Monaci-Castagno, in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, tome I, Paris, 1990, p. 417.

Ensuite Irénée indique l'appartenance religieuse de Marcellina : *cum esset huius doctrinae*⁸⁰. Affiliée à ce courant de pensée, Marcellina était selon toute vraisemblance chargée de faire de la propagande pour la doctrine de Carpocrate, et obtint un certain succès, comme la phrase «elle causa la perte d'un grand nombre» semble l'indiquer⁸¹. Certains maîtres gnostiques se servaient donc des femmes pour assurer la diffusion de leur pensée. Marcellina, probablement née en Égypte mais issue d'une famille d'origine romaine comme le nom qu'elle porte semble l'attester, était sans doute en mesure d'assurer son enseignement aussi bien en latin qu'en grec.

Peut-on essayer d'étoffer quelque peu le mince dossier de Marcellina? Selon le *Contre Celse* V, 61, elle aurait été à la tête d'un courant de pensée portant son nom. Origène rapporte en effet que «Celse connaît encore les Marcelliens, disciples de Marcellina, les Harpocratiens, disciples de Salomé, d'autres disciples de Mariamné et d'autres disciples de Marthe». Sans se soucier de la chronologie, Celse introduit Marcellina, qui vécut dans la deuxième moitié du II^e siècle, dans une liste qui concerne les femmes de l'entourage du Christ, honorées, comme on le sait grâce à la documentation directe, par divers mouvements gnostiques. Mais, ajoute Celse, «malgré mon zèle à l'étude, je n'ai jamais rencontré ces gens-là». Pourtant Celse disposait de bonnes sources d'informations sur les mouvements gnostiques, qu'il put côtoyer aussi bien en Égypte que lors de son séjour à Rome, à moins qu'il ne s'agisse, dans ce cas, que d'une connaissance livresque, fondée sur l'exploitation d'un exposé de controverse⁸².

Si Hippolyte est silencieux à propos de Marcellina dans sa réfutation contre Carpocrate⁸³, il en va autrement pour Épiphane lequel parle de cette femme en des termes qui reprennent la notice irénéenne : «Il est venu jusqu'à nous qu'une certaine Marcellina a été trompée par eux et qu'elle a souillé beaucoup de gens à l'époque d'Anicet, évêque de Rome, successeur de Pie et de ses

80. A. Rousseau, traducteur de l'*AdvHaer.*, minimise la portée de la tournure *cum esset huius doctrinae*, en traduisant : «au nombre des leurs était cette Marcellina».

81. Néanmoins cette dernière tournure est employée en référence à la propagande de plusieurs personnages gnostiques. Cf., dans le présent volume, notre étude sur une propagandiste manichéenne, Julie d'Antioche.

82. Celse aurait pu utiliser le *Syntagma* de Justin selon C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955. *Contra Q.* Cataudella, «Celso e gli apologisti cristiani», in *Nuovo Didaskaleion* 1 (1947), pp. 28-34.

83. Il mentionne toutefois l'habitude qu'ont ceux-ci de pratiquer une marque au fer rouge à la partie postérieure du lobe de l'oreille qu'Irénée décrivait au début de *AdvHaer.* I, 25, 6 avant de parler de Marcellina.

prédécesseurs»⁸⁴. Et il ajoute un peu plus loin⁸⁵ : «À l'époque donc d'Anicet, comme nous l'avons dit, la sus-dite Marcellina venant à Rome et vomissant la souillure qu'est la doctrine de Carpocrate, infecta beaucoup de gens de là-bas et causa leur perte».

Augustin prend la peine de citer Marcellina dans sa très concise notice n° 7 sur les Carpocratiens du *De haeresibus ad Quodvultdeum*⁸⁶. Sa source déclarée est Épiphane, comme pour toutes les notices concernant les gnostiques, néanmoins d'autres éléments se sont glissés dans sa présentation : «Cette secte a compté parmi ses membres, une femme nommée Marcellina, qui rendait un culte d'adoration à Jésus, à Paul, à Homère et à Pythagore, et brûlait de l'encens devant leurs images». Or ces renseignements pourraient être le résultat d'un amalgame entre deux sujets sans lien apparent qu'avait abordés Irénée en *AdvHaer.* I, 25, 6, d'une part Marcellina, d'autre part le culte des images. En effet Épiphane, source principale d'Augustin, ne dit mot sur la première — à moins que l'on imagine que l'exposé court du *Panarion* que lisait Augustin en faisait état, ce qui est peu vraisemblable.

À Marcellina propagandiste gnostique fait idéalement pendant une autre Marcellina, propagandiste de la Foi. Il s'agit de la sœur d'Ambroise : née à Trèves, où son père était préfet du prétoire des Gaules, elle s'adonna à la vie ascétique et fut consacrée vierge en 353. Une fois son frère élu au siège épiscopal de Milan, elle le suivit s'occupant de mener une propagande ascétique parmi les femmes chrétiennes. Ambroise l'honora en lui dédiant son traité *Sur la virginité*. Marcellina mourut à Milan en 398.

Nicolaïtes

Jezabel, modèle des femmes nicolaïtes ?

En parcourant les autres notices d'Irénée, on ne trouvera aucun renseignement factuel sur les femmes ni en ce qui concerne Cérinthe⁸⁷

84. *Pan.* XXVII §5, 91 Je cite ce passage selon la traduction d'A. Pourkier, *op. cit.*, p. 275.

85. *Pan.* XXVII §6, 1-8 (traduction A. Pourkier, p. 275).

86. Cf. M. Scopello, «St. Augustin, Haeresibus ad Quodvultdeum (De-)», in *Augustinus-Lexicon*, 3, 1/2 (2004), pp. 278-290.

87. *AdvHaer.* I, 26, 1.

ni les Ébionites⁸⁸. La notice sur les Nicolaïtes⁸⁹ n'offre, quant à elle, qu'un aperçu très indirect : «Ceux-ci — dit Irénée — ont pour maître Nicolas, un des sept diacres qui furent institués par les Apôtres. L'Apocalypse de Jean manifeste pleinement ce qu'ils sont : ils vivent sans retenue ; ils enseignent que la fornication et la manducation des viandes offertes aux idoles sont choses indifférentes». Irénée n'en dit pas plus, se limitant à se rallier à sa source scripturaire et à y renvoyer implicitement le lecteur. Or, en Ap 2, 6, dans une lettre adressée à l'Église d'Ephèse, son rédacteur faisait allusion à l'horreur que le destinataire de sa lettre ainsi que lui-même avaient pour «les œuvres des Nicolaïtes»⁹⁰. L'information se précise en Ap 2, 14-15, dans la lettre adressée à l'Église de Pergame : un parallèle est ici tracé entre ceux qui, dans cette ville, s'attachent à l'ancienne doctrine de Balaam qui consistait à pousser les Israélites à manger des viandes sacrifiées aux idoles et à se prostituer⁹¹, et ceux qui s'attachent de la même façon à celle de Nicolas. C'est à ces derniers versets que fait référence Irénée, ce qui lui permet d'étayer l'un de ses thèmes privilégiés dans la description des hérétiques : immoralité et pratiques païennes. Mais peut-être Irénée songeait-il aussi à ce qui est rapporté dans les versets 20-23 du même chapitre de l'*Apocalypse* (lettre à l'Église de Thyatire), dans lesquels il est question d'une femme. Il s'agit de la phénicienne Jézabel, femme d'Achab, qui s'adonnait à l'idolâtrie et se faisait passer pour une prophétesse : «Mais je constate que tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles»⁹². Il est opportun de se demander si l'auteur de l'*Apocalypse* ne visait pas, derrière le personnage vétérotestamentaire de Jézabel⁹³, des femmes appartenant à la conventicule de Nicolas.

On ne trouvera guère plus de renseignements sur les femmes dans l'œuvre d'Irénée : rien en ce qui les concerne n'est dit à propos de

88. *AdvHaer.* I, 26, 2.

89. *AdvHaer.* I, 26,3 : *Nicolaïtae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt. Qui indiscrete vivunt. Plenissime autem per Iohannis Apocalypsin manifestantur qui sint, nullam differentiam esse docentes in moechando, et idolothytum edere. Quapropter dixit et de his sermo : 'sed hoc habes quod odisti opera Nicolaitarum, quae et ego odi.*

90. Ap 2, 6 : τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν.

91. Ap 2, 14-15 : φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.

92. Ap 2, 20-23 : Ἄλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμούς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.

93. Sur Jézabel, 1 R 16, 31 ; 2 R 9, 22.

Cerdon (I, 27, 1) ni de Marcion (I, 27, 2-4). Rien non plus pour les Barbéliotes (I, 29, 1-4) ni pour les Ophites (I, 30, 1-14) même si la femme joue un rôle de premier plan dans leurs mythes des origines.

Tertullien et la femme dans l'Église gnostique

Le lien qu'Irénée établissait entre le comportement social des gnostiques, leurs attitudes morales et le rôle que jouait la femme dans leurs mouvements — femme objet de persuasion de la part des diffuseurs gnostiques, femme impliquée en des cérémonies rituelles où la frontière entre débauche réelle et allégorique reste floue, femme, du moins dans un cas, aidant à la propagation de la doctrine — prend une dimension davantage ecclésiale chez Tertullien.

Le controversiste de Carthage, dans la première décennie du III^e siècle, s'attaque au problème de l'Église gnostique laquelle lui apparaît comme une image inversée de l'Église chrétienne, dont elle a les caractéristiques en négatif. C'est dans sa polémique contre l'*ecclesia haereticorum* — et par ce dernier terme il vise les courants de la gnose — que s'insèrent les propos très critiques qu'il adresse aux femmes militant dans ses rangs⁹⁴.

L'objection fondamentale que Tertullien formule à l'égard de l'Église gnostique consiste dans son manque total d'organisation, dans sa désorganisation structurelle qui découle tant du refus de toute hiérarchie que de la confusion dans le partage des tâches.

Le *De Praescriptione haereticorum* XLI, 1-4⁹⁵ est on ne peut plus clair à ce sujet : «Je ne dois pas oublier de décrire aussi la conduite des hérétiques, combien elle est vaine, basement mondaine, exclusivement humaine, sans gravité, sans autorité, sans discipline, tout à fait assortie à leur foi. D'abord on ne sait qui est catéchumène, qui est fidèle. Ils entrent pareillement, ils écoutent pareillement, ils prient pareillement. Lors même que des païens surviendraient, ils jetteraient les choses saintes⁹⁶ aux chiens et les perles aux pourceaux.

94. On peut lire utilement R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1970 ; A.-G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma, 1982. Une bibliographie exhaustive sur ces problématiques est fournie par M. Alexandre, «La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes», in *Les Pères de l'Église et les femmes*. Actes du Colloque de La Rochelle, 6-7 septembre 2003, édités par P. Delage, La Rochelle, 2004, pp. 24-78.

95. Ce traité a été écrit entre 200 et 206 : voir *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, texte critique et notes par R.F. Refoulé, traduction par P. de Labriolle (SC 46), Paris, 1957. Nous reprenons la traduction de P. de Labriolle, en la modifiant à l'occasion dans le souci de faire ressortir avec plus d'évidence le langage hérésiologique de Tertullien.

96. Allusion à la doctrine de l'arcane : cf. sur ce point R.F. Refoulé, *op. cit.*, p. 147.

Pour eux, la simplicité consiste à renverser la discipline; le souci que nous avons pour cette discipline, ils l'appellent artifice⁹⁷. Ils accordent en bloc la paix à tous sans aucun discernement. Peu leur importe la différence de leurs systèmes, pourvu qu'ils conspirent à renverser l'unique vérité. Tous sont gonflés d'orgueil, tous promettent la connaissance. Les catéchumènes sont définitivement initiés⁹⁸ avant d'être instruits»⁹⁹.

Tertullien poursuit son exposé en mettant l'accent sur la confusion qui règne au niveau de la hiérarchie de l'*ecclesia* gnostique : «Leurs ordinations se font au hasard, sans sérieux, sans suite; ils installent tantôt des néophytes, tantôt des hommes engagés dans le siècle, tantôt nos apostats pour se les attacher par l'ambition puisqu'ils ne le peuvent par la vérité (...) aussi ont-ils aujourd'hui un évêque, demain un autre; aujourd'hui est diacre tel qui demain serait lecteur; aujourd'hui est prêtre tel qui demain sera laïque; ils chargent même des laïques de fonctions sacerdotales» (*Praescr. XLI, 6-8*)¹⁰⁰.

Tertullien aborde le problème des femmes en l'enchaînant entre ces deux passages. On lit en effet dans le *Praescr. XLI, 5* : «Quant aux femmes hérétiques, quelles effrontées! car elles sont assez audacieuses pour enseigner, pour débattre publiquement, pour pratiquer des exorcismes, pour promettre en échange de quelque chose des guérisons, peut-être même pour baptiser!»¹⁰¹. Ce passage, que l'on retrouve sous une forme quelque peu différente dans le *De virginibus*

97. Le terme est *lenocinium*, dont le sens fort est 'marché infame'. R.F. Refoulé traduit par 'afféterie', terme de la rhétorique.

98. Il s'agit de l'initiation du baptême.

99. *Praescr. XLI, 1-4* : *Non omitam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae cuius penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.*

100. *Praescr. XLI, 6-8* : *Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt. (...) Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.*

101. *Praescr. XLI, 5* : *Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.* Le terme *procax*, impudent, effronté, se dit de la prostituée, *meretrix* (cf. l'usage chez Cicéron). Le terme *tingere* (ou *tingere*) désignant l'immersion dans l'eau baptismale est fréquemment usité par Tertullien au lieu de *baptizare*.

velandis IX, 1¹⁰², reprend au moins deux des interdictions formulées par Paul à l'égard des femmes : celle de l'enseignement (1 Tm. 2, 12) et celle de prendre la parole en public (1 Co 14, 34). Cette dernière interdiction assume une coloration quelque peu modifiée dans le *De Praescriptione*, où le terme *disputare* a une valeur technique et fait référence à des discussions et controverses publiques avec des adversaires en religion. Les deux autres interdictions — pratiquer des exorcismes¹⁰³ et promettre des guérisons — sont liées entre elles, la frontière entre possession diabolique et maladie, entre chasser les démons et guérir étant imprécise dans les mondes de l'Antiquité. Le Christ avait le pouvoir de guérir les possédés et d'expulser les démons¹⁰⁴, charismes conférés également à ses disciples¹⁰⁵ (Mc 6, 7.13). Le charisme de la guérison fait d'ailleurs partie de ceux mentionnés par Paul en 1 Co 12, 9.28.30¹⁰⁶ dans la constitution de l'Église.

Les femmes gnostiques s'approprieraient, à l'instar de leurs condisciples de sexe masculin, des fonctions qui furent celles des apôtres : c'est bien ce que Tertullien stigmatise dans le chapitre final du *De Praescriptione*, en rappelant la prédiction du Christ quant à la venue de faux apôtres qui auraient emporté l'adhésion par l'efficace de leurs pouvoirs, celle-ci constituant une preuve de la vérité de leur doctrine. Tertullien s'interroge sur ce que diront, au moment du jugement dernier, ceux qui se sont laissés séduire par l'hérésie : « ils diront que ceux-ci par des miracles, leur ont donné de très fortes preuves de leur doctrine, qu'ils ont ressuscité les morts, guéri des malades, prédit

102. *VirgVel. IX*, 1 : « Voyons maintenant si les règles qu'impose à la femme la discipline ecclésiastique s'adressent également à la vierge (...) : 'Il n'est pas permis à la femme de parler à l'église' 'ni non plus d'enseigner', baptiser, offrir le sacrifice, revendiquer l'attribution d'aucune fonction masculine, et moins encore d'une charge sacerdotale » : traduction de P. Mattei, introduction et commentaire de E. Schulz-Flügel, *Tertullien, Le voile des vierges* (SC 424), Paris, 1997 et commentaire à ce passage, p. 231.

103. Le terme *exorcismus* est employé à quelques reprises dans les écrits de Tertullien : *De Spectaculis XXVI*, 2 ; *De Anima LVII* ; *De Corona XI*, 17. Le verbe est un *hapax* : *De idololatria XI*, 42.

104. Jésus guérit les possédés (Lc 6, 18) et expulse les démons (Mt 1, 34-39).

105. Mc 6, 7 : « Il commença à les envoyer deux par deux, leur donnant autorité sur les esprits impurs » ; Mc 7, 13 : « Ils chassaient beaucoup de démons, ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et ils les guérissaient ».

106. 1 Co 12, 9 : don de guérison ; don d'opérer des miracles ; don de prophétiser ; don de discerner les esprits ; don de parler en langues et de les interpréter. 1 Co 12, 28 : (constitution de l'Église) : apôtres, prophètes, hommes chargés de l'enseignement ; don des miracles, de guérison, d'assistance, de direction, don de parler en langue.

l'avenir, de sorte qu'à juste titre on les croyait des apôtres» (XLIV, 6).

* * *

Dans la vaste production littéraire anti-gnostique de Tertullien, on peut dégager deux exemples faisant référence à des femmes en chair et en os. L'une est nommée : il s'agit de Philoumène, muse inspiratrice d'Apelle. L'autre est anonyme, et appartient à la secte des Caïnites. Commençons par dire quelques mots sur cette dernière.

La Caïnite de Carthage

Tout anonyme qu'elle fût, la femme adepte du courant caïnite décrite par Tertullien ne devait pas être la dernière venue. En effet le polémiste écrivit un traité tout entier, le *De Baptismo*, pour contrer l'enseignement qu'elle propageait dans la ville de Carthage, enseignement qui visait à nier le baptême : «Précisément il nous est arrivée depuis peu une vipère des plus venimeuses appartenant à la secte des Caïnites et sa doctrine en a séduit un grand nombre. Qu'elle s'applique à nier¹⁰⁷ le baptême, c'est bien naturel! Vipères, aspics, basilics recherchent d'ordinaire les lieux arides et sans eau. Mais nous, petits poissons, qui tenons notre nom de notre ἰχθύς Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau et ce n'est qu'en demeurant en elle que nous sommes sauvés. C'est pourquoi ce monstre de femme qui normalement n'avait même pas le droit d'enseigner, a trouvé le meilleur moyen de faire mourir ces petits poissons : les sortir de l'eau» (*De Baptismo* I, 2-3)¹⁰⁸.

Ce passage mérite qu'on s'y arrête quelque peu, car on peut y glaner quelques informations sur l'adepte anonyme de l'*haeresis caiana*. Dans la première partie du passage Tertullien fournit quelques renseignements factuels : provenance, chronologie, appartenance religieuse, activité du personnage en question. On apprend ainsi que

107. *Baptismus destruere* : le sens est technique : «nier le baptême» et non comme le traduit de Labriolle : «qu'elle s'en prenne au baptême, c'est bien naturel». Tertullien emploie *destruere* au sujet du sabbat (*destruere sabbatum* : *AdvMarc.* IV, 12). Cf. aussi Cyprien, *Épître* 28, 2 : *destruere praecepta domini* ; l'expression *destruere baptisma* se retrouve chez Augustin, *Contra duas epistulas pelagianorum* 4, 7, 17 (en parlant des manichéens).

108. *De Baptismo* I, 2-3 : *Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Caina haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit inprimis baptismum destruens plane secundum naturam : nam fere viperae et aspides ipsique reguli serpentes arida et inaquosa sectantur. Sed nos pisciculi secundum ἰχθύς nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima cui nec integre quidem docendi ius erat optime norat necare pisciculos de aqua auferens.*

cette femme n'est pas native de Carthage et qu'elle est arrivée depuis peu dans la ville. C'est bien à Carthage que se déroulent les faits : nous nous situons entre 206 et 208, période à laquelle fut rédigé le *De Baptismo*. Cette femme fait de la propagande et remporte un certain succès auprès des néophytes, donc auprès de cette tranche de chrétiens la plus exposée aux doctrines hérétiques à cause de leur toute fraîche instruction dans la foi du Christ. C'est en effet pour les néophytes que Tertullien écrit son traité afin de leur présenter avec clarté la position de l'Église et les mettre en mesure de se défendre contre les interprétations hérétiques diffusées par la Caïnite.

Ce détail est intéressant : on le retrouve, à peu de choses près, au sujet de Julie d'Antioche, la propagandiste manichéenne à laquelle nous avons consacré une étude. Julie aussi, nous dit son détracteur Marc le Diacre, s'attaquait dans sa propagande aux néophytes et c'est auprès d'eux qu'elle faisait des ravages. On peut se demander si, dans l'organisation de la propagande, les gnostiques puis les manichéens employaient les femmes pour s'adresser aux moins instruits. L'on était vraisemblablement moins méfiant vis-à-vis des femmes, qui pouvaient s'introduire plus facilement dans des lieux de réunion ou même dans les maisons¹⁰⁹. Ceci n'implique toutefois pas une préparation intellectuelle moins solide de la part des femmes : Julie d'Antioche est une *electa*, donc une personne au faite des théories de Mani. La *Caïana* dont parle Tertullien s'aventure sur le terrain de la théologie des sacrements, donc sur un aspect pointu de la doctrine.

Dans la deuxième partie de ce passage, Tertullien passe du registre factuel au registre allégorique, en insérant deux métaphores animalières suscitées par la *Caïana*. Celle-ci est définie comme une vipère venimeuse. Dans le bestiaire de l'hérésie que les controversistes chrétiens ont élaboré au fil de leurs écrits¹¹⁰, les métaphores filées autour des serpents, symbole des hérétiques, eurent un grand succès. Le meilleur témoin en est Épiphane, dont la *Boîte à médicaments*, le *Panarion*, est toute entière remplie d'antidotes contre leurs morsures. Dans le chapitre I, 2 du *De Baptismo*, à la vipère en question et aux vipères en général, Tertullien ajoute aspics et basilics, termes tirés de Ps 90, 13¹¹¹ qu'il utilise également en association avec l'hérésie dans

109. Ainsi que le dit Théonas d'Alexandrie au sujet des manichéennes : *Papyrus Rylands* 469, 29-35. Cf. «Julie manichéenne d'Antioche», dans ce volume, note 49.

110. Cf. mon étude «Le renard, symbole de l'hérésie», déjà cité.

111. Ps 90, 13 : «Tu t'avanceras sur l'aspic et le basilic, et tu fouleras aux pieds le lion et le dragon».

l'*Adversus Marcionem* où il élabore une exégèse du passage biblique¹¹². Suit une métaphore opposée, celle des *pisciculi* — le terme est un *hapax* chez le Carthaginois — référés aux chrétiens, petits poissons de Ἰχθύς, le Christ. Si les serpents aiment les lieux arides, les poissons ne vivent que dans l'eau : la *monstrosissima femina*, par son enseignement négationniste à propos du baptême, vise à les sortir de l'eau. Tertullien en profite pour rappeler que cette femme, comme toute femme, n'avait pas le droit (*ius*) d'enseigner, thème sur lequel il s'était arrêté dans le *De Praescriptione* XLI.

Au chapitre II, 1 du *De Baptismo*, Tertullien passe du cas particulier de cette femme au cas plus général de l'hérésie, dont il résume ainsi les buts : ruiner la foi chrétienne, empêcher d'y adhérer. Il glisse également quelques remarques sur la simplicité et la puissance à la fois du baptême, éléments qui de toute probabilité étaient niés par les Caïnites¹¹³. C'est en II, 3 que le controversiste s'adresse à nouveau à la Caïnite de façon directe, en lui rappelant que les Écritures mêmes démentent ses propos. Tertullien abandonne ensuite la polémique pour exposer la nature du baptême et ce n'est qu'en XIII, 1 qu'il ramène le discours non tant sur la propagandiste de Carthage mais sur la doctrine qu'elle véhicule : « Ici alors ces scélérats soulèvent des objections ! Ils vont jusqu'à dire : le baptême n'est plus nécessaire pour ceux à qui la foi suffit : Abraham trouva grâce devant Dieu non par le sacrement de l'eau mais par celui de la foi ! ». En XV, 1 il affronte le thème du baptême des hérétiques, en rappelant que les chrétiens n'ont qu'un baptême ; quant aux hérétiques que quelqu'un de plus compétent que lui s'en occupe ! Ce qu'il a à dire, c'est que ceux-ci n'ont aucune part à « nos rites » (*nostrae disciplinae*)¹¹⁴, dans un discours où le 'nous', désignant la communauté des chrétiens, s'oppose à 'eux', les étrangers (*extranei*), adeptes des hérésies. Du moment que « nous n'avons pas le même Dieu, nous et eux, ni

112. Par ex., *AdvMarc.* III, 8, 1 : « Que l'hérétique maintenant cesse d'emprunter son venin aux juifs — l'aspic à la vipère comme on dit ! qu'il vomisse désormais le poison de sa propre invention en prétendant que le Christ est un fantôme ! » : traduction de R. Braun, *Tertullien, Contre Marcion*, tome III (Livre III) (SC 399), Paris, 1994, p. 95. Dans le même traité, les hérétiques sont aussi comparés à des chiens (*AdvMarc.* II, 5, 1) ou encore à des seiches (*ibid.* II, 20). *Vipera* sert à définir les juifs dans le *Contre Hermogène* XII. Voir G. Claesson, *Index Tertullianus*, vol. I-II-III, Paris, 1974. ; cf. aussi *ibid.*, IV, 24, 10 (exégèse de Ps. 90, 13).

113. Les notices qu'Irénée (*AdvHaer.* I, 31, 1), Hippolyte (*Ref.* VIII, 20) et Épiphane (*Pan.*, XXXVIII) consacrent aux caïnites ne disent mot sur le problème du baptême.

114. Ici *disciplina* a le sens de « règle de foi ». À ce propos R.P. Refoulé, *Tertullien, Traité du baptême*, ed. cit., p. 87 et note. L'auteur précise que « de la corruption de la règle de foi chez les hérétiques Tertullien conclut à la nullité de leur baptême ».

un seul Christ identique, nous n'avons donc pas non plus un seul baptême, puisque ce n'est pas le même».

Tertullien revient sur la Caïnite en XVII, 4, et en profite pour tenir des propos d'un caractère plus général quant aux différentes positions sur le baptême en vigueur chez les hérétiques : si l'adepte caïnite nie le baptême, d'autres femmes, appartenant vraisemblablement à d'autres obédiences gnostiques, non seulement le gardent mais prétendent même l'administrer ! Il en profite aussi pour critiquer, comme il l'a fait dans le *De Praescriptione*, la prétention féminine d'avoir droit (*ius*) à l'enseignement et à l'administration de ce sacrement : « Mais l'effronterie de la femme qui déjà a usurpé le droit d'enseigner ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser ? Non ! à moins que ne surgissent quelques nouvelles bêtes semblables à la première. Celle-ci prétendait supprimer le baptême ; une autre va vouloir l'administrer elle-même ! Et si ces femmes invoquent les *Actes* qui à tort portent le nom de Paul, et revendiquent l'exemple de Thècle pour défendre leur droit à enseigner et à baptiser, qu'elles apprennent ceci : que c'est un prêtre d'Asie qui a forgé cette œuvre, couvrant pour ainsi dire sa propre autorité par celle de Paul. Convaincu de fraude, il avoua avoir agi ainsi par amour de Paul et il fut déposé. De fait, est-il vraisemblable que l'apôtre donne à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui ne donna aux épouses qu'avec restriction la permission de s'instruire ? Qu'elles se taisent et qu'elles questionnent chez elles leurs maris (1 Co 14, 35) ».¹¹⁵

Philoumène

Tertullien parle à deux reprises dans le *De Praescriptione*, au chapitre VI puis au chapitre XXX, de la muse inspiratrice d'Apelle, Philoumène. Les deux passages apportent un certain nombre d'informa-

115. *De Baptismo* XVII, 4 : *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae novae bestiae venerint similes pristinae ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se conferat. Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt — exemplum Theclae! — ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui nec discere quidem constanter mulieri permisit? taceant inquit et domi viros suos consulant!». Sur la citation de 1 Co 14, 35 voir P. de Labriolle, « Mulieres in Ecclesia taceant », in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* I (1911), pp. 3-24, 103-122. Sur l'utilisation des Actes de Paul, voir S.L. Davies, « Women, Tertullian and the Acts of Paul », in *Semeia* (1986), pp. 139-149 ; P.W. Dunn, « Women's Liberation, The Acts of Paul and other Apocryphal Acts of the Apostles. A Review of Some recent Interpreters », in *Apocrypha* 4 (1993), pp. 245-261.*

tions, dont certaines peuvent être véridiques tandis que d'autres sont fortement gauchies par la polémique.

Ayant abordé l'argument de la condamnation des hérésies de la part de Paul, puis la signification du mot *haeresis*, au sens de choix (*Praescr.* V, 1-5), Tertullien rappelle au début du chapitre VI la fidélité des Apôtres à la doctrine reçue par le Christ (*ibid.*, 3). La parole de Ga 1, 8 qu'il cite s'insère harmonieusement dans ce contexte : «aussi quand un ange descendrait du ciel pour prêcher un autre évangile, nous lui dirions anathème» (*ibid.*, VI, 5). C'est par ce même terme d'ange qu'il introduit en VI, 6 son propos sur Philoumène : *Providerat iam tunc Spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit*, ce que nous traduisons ainsi : «Déjà l'Esprit saint avait prévu qu'il y aurait dans une jeune fille nommée Philoumène un ange de séduction qui, se transformant en ange de lumière, induirait en erreur Apelle par des signes et des prodiges, et le pousserait à introduire une nouvelle hérésie»¹¹⁶.

Ce premier texte nous renseigne sur le nom de la jeune fille, Philoumène, sur son lien avec Apelle ainsi que sur le rôle qu'elle a joué dans la formation de la doctrine de celui-ci.

Que peut-on dire sur le nom qu'elle porte ? Philoumène est l'équivalent féminin du *cognomen* grec de nature composée Φιλουμένος, transcrit en latin sous la forme Filuminus ou Philuminus, dont on connaît des attestations conservées par les inscriptions à Rome¹¹⁷. À ce sujet le *Praescr.* XXX ajoute un complément d'information en disant que c'est bien à Rome qu'Apelle rencontra Philoumène. Tertullien la définit comme une *virgo*, une jeune fille, ce terme ne faisant probablement pas allusion ici à un statut social particulier.

La jeune fille est présentée comme une possédée de Satan : c'est ce qu'on peut déduire de l'allusion faite à 2 Co 11, 14¹¹⁸ dont Tertullien a tiré l'expression «il (*sc.* Satan) se métamorphose en ange de lumière». C'est donc à Satan lui-même que le polémiste fait allusion, un Satan qui prend possession de Philoumène, qui s'exprime au travers d'elle, et qui par le biais de celle-ci pousse Apelle à fonder une nouvelle *haeresis* — on sait en effet que celui-ci se détacha de Marcion pour créer une école indépendante.

116. Notre traduction diffère de celle de R.F. Refoulé.

117. Cf. I. Kajanto, *op. cit.*, p. 52 et références.

118. 2 Co 11, 14 : «Rien d'étonnant à cela : Satan lui-même se métamorphose en ange de lumière. C'est donc peu de chose pour ses serviteurs de se métamorphoser en serviteurs de la justice ; leur fin sera conforme à leurs œuvres». La Vulgate, ainsi que la *Vetus* que consultait Tertullien, dit *ipse enim satana transfiguratur se in angelum lucis*.

La tournure *cuius signis et praestigis Apelles inductus* mérite qu'on s'y arrête. Le terme *induco* a ici une valeur forte¹¹⁹ à l'instar de Mt 6, 13 (Vg) : *inducere in tentatione*. L'*inductio*, la séduction, la tromperie rend le grec ἀποπλάνησις¹²⁰ et l'*inductor* indique le séducteur¹²¹. L'expression *angelus seductionis* rappelle à notre avis celle de πνεῦμα πλάνης τοῦ Βελίου du *Testament de Juda* XXV, 3¹²² ou encore celle de Prince de l'égarement, également attestée en *TestJuda* XIX, 4 et dans le *Testament de Siméon II*, 7¹²³.

Signa et prodigia équivalent au grec σημεῖα καὶ τήρατα : ce sont les manifestations de l'esprit démoniaque. L'expression est néotestamentaire : on la trouve, chargée d'un sens négatif, en Mt 24, 24 (Mc 13, 22), en Jn 4, 48 et en 2 Th 2, 9. Elle peut néanmoins être usitée en sens positif, pour indiquer les pouvoirs surnaturels du Christ ou des Apôtres¹²⁴.

C'est par des *signa et praestigia* que Satan, par l'intermédiaire de Philoumène, opère son œuvre de séduction. Tertullien utilise ici le *topos* hérésiologique de l'inspiration diabolique de l'hérésie, une constante chez les controversistes¹²⁵.

Un complément d'information au sujet de Philoumène est fourni en *Praescr.* XXX, 5-7, dans un contexte portant sur le thème des origines récentes des hérésies. Nous y lisons : *Si et Apellis stemma*¹²⁶ *retractandum est, tam non vetus et ipse quam Marcion institutor et praeformator eius, sed lapsus in feminam, desertor continentiae Marcionensis, ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. Inde post annos regressus non melior nisi tantum qua iam non Marcionites, in alteram feminam impedit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus postea vero inmane prostibulum et ipsam, cuiusque energemate circumventus, quae ab ea didicit Faneroseis scripsit.* Nous reprenons la traduction de R.F. Refoulé, en la modifiant par

119. R.F. Refoulé traduit «l'ange ... gagnerait Apelle par ses miracles et ses prestiges».

120. Ainsi selon Cicéron, *De Or.* 3, 205.

121. Cf. Isidore de Séville, *Differentiarum Libri I*, 316.

122. Dans le *TestJuda* se retrouve également l'expression πνεῦμα τῆς πλάνης.

123. Voir la note de commentaire au *TestSiméon* dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, p. 827, note 7 par M. Philonenko.

124. Ac 2, 19 et passim ; Rm 15, 19 ; He 2, 4.

125. Sur ce thème, A. Le Boulluc, *op. cit.*, I, p. 84 et M. Scopello, «Julie, manichéenne d'Antioche», dans le présent volume, pp. 252-253. Voir également M. Scopello, «Béliar symbole de l'hérésie : autour des exégèses de Jérôme et de Pierre d'Alexandrie», in *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères, Cahiers de Biblîa Patristica* 2, Strasbourg, 1989, pp. 255-275.

126. Les ms. A Krm portent en revanche *stigma*.

endroits : « Quant à la généalogie d'Apelle, ce n'est pas quelqu'un de la vieille école, comme son maître et mentor Marcion. Une femme fut l'occasion de sa chute ; il déserta la continence de Marcion et se retira à Alexandrie loin des yeux de son chaste maître. Quelques années après il revint, sans s'être amélioré à cela près qu'il n'était plus dans la mouvance du maître. Il tomba sur une autre femme, cette jeune fille nommée Philoumène dont nous avons déjà dit un mot auparavant, laquelle devint par la suite une monstrueuse prostituée. Piégé par le pouvoir démoniaque de cette femme, il mit par écrit les *Faneroiseis* qu'elle lui avait apprises. Il y a encore aujourd'hui par le monde des gens qui se souviennent d'eux ; on voit de leurs propres disciples et de leurs successeurs ».

L'opinion de Tertullien au sujet de Philoumène s'est définitivement forgée : la *virgo Philoumenes* est devenue à ses yeux un *inmane prostibulum*. Ce terme qui apparaît aussi dans le *De Spectaculis* XVII, 19, 2 sera repris dans la version de la Vulgate de Lv 21, 7. Attesté chez Plaute pour désigner la ou le prostitué, il signifie également le lieu de la prostitution (équivalent du grec πορνείον).

Se confirme également ici l'idée, esquissée auparavant en *Praescr.* VI, que Philoumène est possédée par le diable ainsi que le montre l'expression *cuius energemata circumventus* référée à Apelle que nous traduisons par « piégé par son pouvoir démoniaque ». Cette tournure est partiellement forgée à partir d'Ep 4, 4 (Vg), *circumventus erroris*. Quant à *energema*, transcription du terme grec, il exprime l'influence de l'esprit malin, de sa puissance ensorcelante. Ce terme a néanmoins une double signification : si au sens négatif, il exprime l'*operatio* du diable¹²⁷ ou des démons¹²⁸, au sens positif il désigne l'opération surnaturelle divine, le miracle, et c'est dans ce deuxième sens qu'il est attesté dans le Nouveau Testament¹²⁹.

Ce passage doit être comparé avec le *De carne Christi* XXIV, 2, où l'on trouve un amalgame de *Praescr.* VI et XXX : « Même si un ange du ciel prêche devant vous, que ce soit anathème ! Il¹³⁰ attire l'attention sur la puissance due à la possession démoniaque de Philoumène, la vierge acolyte d'Apelle (*energema Apelliacae virginis*) »¹³¹.

127. *Constitutions Apostoliques* 2, 18, 3.

128. Origène, *In Johannem* 20, 36.

129. 1 Co 12, 6. 10. Cf. par ex., Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 16.

130. « Il » se réfère à Isaïe, le thème du passage étant que les prophètes ont parlé par anticipation des hérésies qui auraient assailli la doctrine du Christ.

131. Selon J.-P. Mahé, traducteur et commentateur du *De carne Christi*, tome II (SC 217), Paris, 1975, p. 58, « il semble qu'il faille comprendre avec E. Evans (éditeur du *De Carne*, p. 182) que Tertullien, employant l'abstrait pour le concret, entend parler

Tertullien fait également de brèves allusions à Philoumène dans l'*AdvMarc.* III, 11, 2¹³² et dans le *De Anima* XXXVI, 3¹³³ qui n'apportent rien de plus au niveau factuel mais qui associent en revanche Philoumène à des points précis de la doctrine d'Apelle.

Mais c'est dans un traité aujourd'hui perdu, le *Contra Apelliacos*, que Tertullien donnait des compléments de grand intérêt sur Philoumène. Un fragment de ce traité a été conservé dans certains manuscrits du *De Haeresibus* d'Augustin, non pas dans la notice sur Apelle — qui ne dit mot de Philoumène — mais en appendix à sa notice sur les Sévériens (notice 24)¹³⁴ qui suit dans l'ordre celle sur les Apellites (notice 23).

A. Harnack¹³⁵ avait déjà attiré l'attention sur ce passage où l'on raconte qu'un *puer*, se présentant parfois sous les traits de Paul parfois sous ceux du Christ, apparaissait à la jeune fille dans des visions dont elle transmettait le contenu à Apelle. Ce texte raconte un prodige accompli par Philoumène laquelle «se nourrissait exclusivement d'un grand pain qu'elle glissait intact chaque jour dans une ampoule en verre à col étroit et qu'elle retirait intact du bout des doigts»¹³⁶ : *Hic praeterea Philumenem quamdam puellam dicebat*

du démon lui-même qui était cause des visions de Philoumène». L'accent sur la possession diabolique de Philoumène est mis en évidence par Jérôme, *In epistulam ad Galatas* I, 8 : *eleganter in hoc loco vir doctissimus Tertullianus adversus Apellem et eius virginem Philumenem, quam angelus quidem diaboli spiritus et perversus impleverat.*

132. *AdvMarc.* III, 11, 2 : «Aussi bien a-t-on vu la fameuse Philoumène persuader plutôt à Apelle et aux autres déserteurs de Marcion que le Christ avait promené une chair certes sans mensonge, quoique exempte de toute naissance, empruntée qu'elle était aux corps célestes».

133. *De Anima* XXXVI, 3 : «Même si Apelle (l'hérétique, non le peintre) donne priorité aux âmes des hommes et des femmes sur leurs corps, comme cela lui a été enseigné par Philoumène . . . ».

134. *De haeresibus*, *ed. cit.* (Van der Plaetse et C. Beukers), p. 301 (l'addition se trouve en M Er Lou).

135. A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1924, pp. 177-196 («Apelles und seine Sekte»). Voir aussi *Marcion L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduite par B. Lauret et suivie de contributions de B. Lauret, G. Monnot et E. Poulat ; Avec un essai de M. Tardieu, «Marcion depuis Harnack» (Patrimoines christianisme), Paris, 2003, pp. 202-219.

136. Ainsi A. Harnack, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger*, p. 203 (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, pp. 177-178). Harnack relève qu'une opération magique analogue est décrite lors d'une séance spirite et renvoie à Buchholtz, «Das okkulte Berlin», in *Berliner Zeitung am Mittag*, 3 juin 1920 : «récemment une barrique de sel à moi se retrouva dans une bouteille à col étroit». P.-H. Poirier nous signale la parenté de cet épisode avec celui de la veuve de Sarepta (1 R 17, 10-16). On lit

inspiratam divinitus ad praenuntianda futura, ad quam omnia atque aestus sui animi referens divinationibus seu praesagiis (prestigiis M) eius secretim erat solitus praemoneri, eodem phantasmate eidem Philumenae pueri habitu se demonstrante, qui puer apparens Christum se aliquando, aliquando esse assereret Paulum. A quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret. Nonnulla quoque illam miracula operari solitam, inter quae illud praecipuum, quod in angustissimi oris ampullam vitream panem grandem immitteret eumque extremis digitulis levare soleret illaesum, eoque solo quasi divinitus sibi cibo dato fuisse contenta.

Pour clore ce dossier sur Philoumène, l'on ajoutera encore quelques autres témoignages patristiques la concernant. Eusèbe de Césarée dans l'*Histoire ecclésiastique* V, 13, 2 rapporte un fragment de Rhodon¹³⁷ à propos d'une dispute que ce dernier aurait engagée avec Apelle, d'âge déjà avancé. On y précise qu'«une vierge marcionite possédée du démon inspira Apelle». Le Pseudo Hippolyte (*Ref.* VII, 38, 2), dans la notice sur Apelle, après avoir brossé un tableau des principales doctrines de celui-ci, ajoute qu'«il s'attacha aux paroles d'une certaine Philoumène comme aux *Phaneroeis* (révélation, vision) d'une prophétesse»¹³⁸. Quant à Irénée et Épiphane, ils ne mentionnent ni l'un ni l'autre dans leurs exposés sur Apelle l'existence de Philoumène¹³⁹.

* * *

En conclusion de cette étude, nous aimerions faire quelques remarques :

Irénée et Tertullien fournissent des informations sur la place des femmes dans les différents courants gnostiques qu'ils visent dans leurs œuvres de polémique. En ce qui concerne Irénée, le discours très général sur les femmes dans la notice sur les disciples de Ptolémée se fait plus précis dans l'exposé sur Marc le Mage où sont considérées des femmes de haut rang ainsi que des femmes appartenant à un plus

en effet en 1 R 17, 14 «Cruche de farine ne se videra jarre d'huile ne désemplira jusqu' au jour où le Seigneur donnera la pluie à la surface du sol» (traduction *La Bible*, TOB).

137. Rhodon, d'origine asiatic, fut disciple de Tatien à Rome; il composa vers la moitié du 2^e s. plusieurs livres contre l'hérésie de Marcion : cf. V. Zangara, «Rhodon», in *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, vol. II, Paris, 1990, p. 2176. Voir aussi K. Greschat, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden, 2000, pp. 35-36.

138. Cf. aussi *Ref.* X, 20, 2.

139. On peut se référer à A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Beilage VIII : Apelles, der Schüler Marcions und Sektenstifter, pp. 404-420 pour un recueil patristique de passages sur Apelle.

humble milieu. Des femmes vivant à Rome et des femmes habitant les provinces de l'Empire, des femmes cédant à la séduction de Marc et des femmes réussissant à s'en dégager paraissent sur scène.

Quant à Tertullien, c'est le rôle de la femme dans l'Église gnostique qui l'intéresse le plus et c'est sa conduite qui suscite ses violentes réactions.

Au delà de ces considérations ayant trait à la catégorie des femmes ou même à des catégories sociales de femmes, nous retrouvons chez Irénée et Tertullien quelques portraits féminins aux teintes bien plus nettes. Quelques destins de femmes se dégagent ainsi de la masse des *hérétiques* et portent un nom : Marcellina, la Caïnite de Carthage, Philoumène.

Si les deux premières sont les propagandistes de la doctrine d'un maître, la dernière est en revanche l'inspiratrice même d'une pensée.

À partir des deux auteurs considérés, auxquels s'ajoutent d'autres témoignages patristiques, se dessinent quelques traits d'une carte féminine des courants gnostiques : des femmes faisaient de la propagande aussi bien dans la capitale de l'Empire (Marcellina) qu'à Carthage (la Caïnite) entre la fin du II^e s. et le début du III^e. Des femmes adhéraient à la pensée de quelques maîtres gnostiques à Rome, dans la vallée du Rhône ou encore en Asie Mineure.

C'est enfin à Rome qu'opéra Philoumène, jeune fille inspirée qui catalysa sur elle le jugement négatif porté par la controverse sur les mouvements de la gnose.

CHAPITRE X

JULIE, MANICHÉENNE D'ANTIOCHE (D'APRÈS LA *VIE DE PORPHYRE* DE MARC LE DIACRE, CH. 85-91)*

Années 400 : Gaza, Palestine. Une femme manichéenne provenant d'Antioche s'établit dans la ville. Elle fait de la propagande pour la doctrine de Mani. Elle opère des conversions, s'infiltrant habilement auprès des gens. Dans cette ville à majorité païenne, elle vise surtout des chrétiens fraîchement convertis. Elle s'appelle Julie.

Dans cette ville il y a un évêque : Porphyre. Dans l'environnement hostile que représente Gaza, il monte souvent au créneau pour lutter contre païens et hérétiques de tout bord. Gaza n'a jamais fait bon accueil aux chrétiens ; en ce début du V^e siècle, la ville est encore liée aux cultes des temples et à des divinités d'importation étrangère¹. Son port, Maïouma, a toujours fait de Gaza une ville ouverte à la pénétration d'idées véhiculées par marchands et marins.

Sacrifices et cérémonies sont pratiqués dans les lieux de culte et tolérés par l'empereur Arcadius². Le grand Marneion attire des foules de fidèles. Porphyre n'aura cesse de demander la destruction de ce

* Ce chapitre est paru dans la revue *Antiquité Tardive* 5 (1997), pp. 187-209.

1. Il y avait à Gaza, au début du V^e siècle, 280 chrétiens sur une ville d'environ 50.000 habitants. Sept temples sont en pleine activité à cette époque : celui d'Hélios, d'Aphrodite, d'Apollon, d'Athéna, d'Hékate, de Tyché et surtout le Marneion, consacré à Marna, dieu de la pluie. À cause de son attachement au paganisme, Gaza jouit de la faveur de l'empereur Julien.

2. Cette tolérance était due aux importants bénéfices fiscaux qu'on pouvait en tirer. Arcadius est empereur de 383 à 408. Sur ce point voir l'introduction à la *Vie de Porphyre* par H. Grégoire et M.A. Kugener (Collection Byzantine, Les Belles Lettres), Paris, 1930. C'est à cette édition que je ferai référence tout au long de ce travail.

temple qui sera enfin livré aux flammes, entraînant la conversion massive de païens³.

Un calligraphe natif d'Asie Mineure, Marc, relate les hauts faits de Porphyre et les événements qui se déroulent dans la ville où bagarres et émeutes entre factions rivales sont fréquentes. Ayant connu le futur évêque à Jérusalem, Marc s'était attaché à son service. Depuis lors, devenu diacre, il l'avait suivi à Gaza et dans son aventureux voyage à Constantinople où Porphyre s'était rendu pour obtenir de l'autorité impériale la destruction du Marneion⁴.

La *Vie de Porphyre*, écrite en grec par Marc le Diacre⁵, auteur par ailleurs inconnu, est un récit à mi-chemin entre roman et réalité. Mouvementé et haut en couleurs, il capture l'attention du lecteur.

Les chapitres 85-91 de la *Vie de Porphyre* content l'histoire de Julie d'Antioche. C'est une histoire tragique. J'en résume les faits, laissant pour l'instant de côté l'interprétation polémique qu'en donne Marc.

Ayant eu vent qu'une adepte de Mani s'attaquait à ses ouailles, Porphyre la fait mander pour en avoir le cœur net. Dûment interrogée, celle-ci passe aux aveux : elle est manichéenne, elle vient d'Antioche.

Admonestée sans résultat par l'évêque qu'entoure un groupe de clercs fort zélés, puis sommée d'abandonner sa doctrine satanique, Julie ne cède pas. Elle provoque au contraire le débat. Porphyre la convoque alors au même endroit pour le lendemain.

Julie s'y rend, accompagnée de deux hommes et de deux femmes plus jeunes qu'elle, vraisemblablement ses disciples.

Dans un décor de tribunal ecclésiastique, Julie expose ses croyances. Lassé des longues explications de celle-ci, — ou peut-être à court d'arguments —, Porphyre, l'estimant possédée par Satan, profère contre elle une puissante malédiction. Terrassée, Julie perd toute faculté de mouvement et de parole. Au bout d'un certain temps, elle meurt, malgré les incantations que ses compagnons lui murmurent à l'oreille.

Sa mort sert d'exemple : les quatre manichéens anathématisent Mani et se convertissent à la foi du Christ, ainsi que de très nombreux païens.

Ce récit n'a pas particulièrement retenu l'attention des éditeurs de la *Vie de Porphyre*, H. Grégoire et M.A. Kugener, qui ont affirmé que Marc n'avait qu'une piètre connaissance du manichéisme⁶.

3. Cf. les ch. 68-71.

4. *Vie de Porphyre*, ch. 34-51.

5. Sur le personnage de Marc, voir l'introduction à la *Vie de Porphyre*, p. XI s.

6. *Ed. cit.*, pp. LXXXVII-LXXXVIII de l'introduction.

Telle n'est pas notre opinion. Même si ce récit a été confectionné dans un but de propagande, afin de rehausser l'image de Porphyre dans ses campagnes de conversions à Gaza, à l'instar de quelques autres épisodes rapportés dans le même ouvrage⁷, il mérite toutefois d'être analysé attentivement, pour plusieurs raisons.

On y décèle en effet un certain nombre de renseignements sur le manichéisme : sur sa diffusion en Palestine, sur les modalités de sa mission et de sa propagande, sur la mise en place de débats, sinon de procès, où s'affrontent manichéens et autorités ecclésiastiques, sur la perception enfin qu'on a du manichéen, en ce début du V^e siècle, 125 ans environ après la mort de Mani⁸.

Ces renseignements sont le plus souvent revêtus d'une gangue polémique : c'est généralement le cas du renseignement hérésiologique, qu'il faut dégager de son revêtement afin de pouvoir l'utiliser⁹.

Marc, il est vrai, n'est pas un hérésiologue : il faut toutefois reconnaître qu'il manie habilement tout l'arsenal de langage et de thèmes propre aux chasseurs d'hérésies et qu'il possède quelque talent de polémiste pour conter l'histoire de la manichéenne Julie.

Cette étude présente une nouvelle traduction des ch. 85-91 de la *Vie de Porphyre*, basée sur le texte grec édité par Grégoire et Kugener¹⁰, suivi d'un commentaire qui se propose de rendre compte de l'argumentation hérésiologique de Marc le Diacre ainsi que des informations factuelles que l'on peut en tirer sur le manichéisme.

7. Cf. ch. 62, 64, 72.

8. Mani, né en 216/217, meurt en 276 dans la prison de Beth Lapat, en Susiane.

9. Je me suis servie de cette méthode dans mon article «Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les Acta Archelai», in *Apocrypha* 6 (1995), pp. 203-234.

10. J'ai essayé, dans ma traduction, de dégager la terminologie hérésiologique employée par Marc et de restituer dans toute leur valeur les références faites à des points précis de la doctrine et de la pratique manichéenne.

TEXTE GREC

85

Κατ' ἐκείνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπεδήμησεν τῇ πόλει γυνή τις Ἀντιόχισσα καλουμένη Ἰουλία, ἣτις ὑπῆρχεν τῆς μισαρᾶς αἱρέσεως τῶν λεγομένων Μανιχαίων, καὶ γνοῦσά τινας νεοφωτίστους εἶναι καὶ μῆπω ἐστηριγμένους ἐν τῇ ἀγία πίστει, ὑπεισελθοῦσα ὑπέφθειρεν αὐτοὺς διὰ τῆς γοητικῆς αὐτῆς διδασκαλίας, πολλὰ δὲ πλέον διὰ δόσεως χρημάτων. Ὁ γὰρ ἐφευρὼν τὴν εἰρημένην ἄθρον αἴρεσιν, οὐκ ἄλλως ἠδυνήθη δελεᾶσαι τινὰς εἰ μὴ διὰ τῆς παροχῆς τῶν χρημάτων. Καὶ γὰρ τὸ μάθημα αὐτῶν, τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν, πεπλήρωται πάσης βλασφημίας καὶ καταγνώσεως καὶ γραῶδων μύθων ἐφελκομένων γυναικάρια καὶ παιδιώδεις ἄνδρας κούφον ἔχοντας τὸν τε λογισμὸν καὶ τὴν διάνοιαν. Ἐκ διαφόρων γὰρ αἱρέσεων καὶ δογμάτων Ἑλληνικῶν συνέστησαν ταύτην αὐτῶν τὴν κακοδοξίαν, βουλόμενοι πανούργως καὶ δολίως πάντας προσλαβέσθαι. Θεοὺς γὰρ πολλοὺς λέγουσιν, ἵνα Ἕλλησιν ἀρέσωσιν, ἔτι δὲ καὶ γένεσιν καὶ εἰμαρμένην καὶ ἀστρολογίαν φάσκουσιν, ἵν' ἀδεῶς ἀμαρτανῶσιν, ὡς μὴ ὄντος ἐν ἡμῖν τοῦ ἀμαρτάνειν, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης.

TRADUCTION

Ch. 85

En ce temps-là, une femme originaire d'Antioche, nommée Julie, vint s'établir dans la ville. Elle était affiliée à l'hérésie remplie de souillure de ceux qui sont appelés manichéens.

Ayant appris qu'il y avait des gens qui avaient reçu l'illumination depuis peu, lesquels n'étaient pas encore consolidés dans la sainte foi, après s'être infiltrée subrepticement, elle les corrompit graduellement par son enseignement de sorcellerie et encore plus par des dons d'argent.

En effet, celui qui a inventé cette hérésie impie dont on vient de parler, n'a pu prendre à l'amorce quelques personnes que par des distributions d'argent.

Car leur savoir, du moins pour ceux qui ont du jugement, est rempli de toute sorte de paroles impies, d'opinions condamnables et de fictions inconsistentes, qui attirent des femmes bonnes à rien et des hommes puérils, inconsidérés aussi bien dans le raisonnement que dans l'expression de la pensée.

Ils ont fabriqué cette fausse opinion des leurs, en se fondant sur différentes écoles philosophiques et sur des doctrines grecques, voulant soumettre tout le monde par la ruse et la tromperie.

Ils disent en effet qu'il y a plusieurs dieux, afin de se concilier les païens, et ils affirment aussi qu'il existe une génération, un destin et une science des astres, pour commettre le péché en toute impunité, car ils soutiennent que le fait de pécher n'est pas inné en nous mais découle de la nécessité du destin.

TEXTE GREC

TRADUCTION

86

Ch. 86

Ὁμολογοῦσιν δὲ καὶ Χριστόν, δοκῆσει γὰρ αὐτὸν λέγουσιν ἐνανθρωπήσαι· καὶ αὐτοὶ γὰρ δοκῆσει λέγονται Χριστιανοί. Τὰ γὰρ γέλωτος καὶ δυσφημίας ἄξια παραλιμπάνω, ἵνα μὴ πληρώσω τὰς ἀκοὰς τῶν ἐντυγχανόντων τοῦ ἤχου, βαρυτάτου καὶ τερατολογίας. Τὰ γὰρ Φιλιστίνου τοῦ σκη- νικοῦ καὶ Ἡσιόδου καὶ ἄλλων λεγομένων φιλοσόφων συμμίξαντες τοῖς τῶν χριστιανῶν, τὴν ἐαυτῶν αἵρεσιν συνεστήσαντο. Ὡσπερ γὰρ ζωγράφος, ἐκ διαφόρων χρωμάτων μίξιν ποιῶν, ἀποτελεῖ δοκῆσει ἄνθρωπον ἢ θηρίον ἢ ἄλλο τι πρὸς ἀπάτην τῶν θεωρούντων, ἵνα δόξῃ τοῖς μὲν μύροις καὶ ἀνοήτοις ἀληθῆ τυγχάνειν, τοῖς δὲ νοῦν ἔχουσι σκιά καὶ ἀπάτη καὶ ἐπίνοια ἀνθρωπίνη, οὕτως καὶ οἱ Μανιχαῖοι, ἐκ διαφόρων δογμάτων ἀντλήσαντες, ἀπετέλεσαν τὴν αὐτῶν κακοδοξίαν, μᾶλλον δὲ ἐκ διαφόρων ἐρπετῶν τὸν ἰὸν συναγαγόντες καὶ μίξαντες, θανα- τηφόρον φάρμακον κατεσκεύασαν πρὸς ἀναίρεσιν ἀνθρωπίνων ψυχῶν. Ὡς δὲ προεῖρηται, ἐνδημησάσης τῆς λοιμοφόρου γυναικός, τινὲς τῇ ἀπατώδει αὐτῆς διδασκαλίᾳ συναπήχθησαν.

Ils confessent aussi le Christ, mais ils disent qu'il a fait semblant de devenir homme. Eux-mêmes, en effet, font semblant de se dire chrétiens.

Je passe sous silence ce qui mérite le rire et l'injure, pour ne pas emplir les oreilles de mes auditeurs d'un son très grave¹¹ et de monstruosités. C'est après avoir mêlé ensemble les propos de Philistion l'acteur, d'Hésiode et des autres soi-disant philosophes, à ceux des chrétiens qu'ils ont fabriqué leur hérésie.

Comme en effet le peintre, faisant un mélange à partir de différentes couleurs, obtient un semblant d'homme, d'animal ou de quelque chose d'autre, pour tromper ceux qui regardent, afin que ces choses deviennent réelles pour les sots et les insensés, tandis qu'elles ne sont qu'illusion, apparence trompeuse et artifice de l'homme pour ceux qui ont du jugement; de la même façon, les manichéens, ayant puisé à différentes opinions, ont obtenu leur fausse doctrine, ou plutôt, ayant rassemblé et mélangé le venin de différents serpents, ils ont préparé un breuvage mortel pour détruire les âmes des hommes.

Ainsi que je l'ai dit auparavant, après que cette femme porteuse de contagion se fut établie dans la ville, quelques-uns se laissèrent détourner par son enseignement trompeur.

11. J'ai corrigé le texte en τὰς ἀκοὰς τοῦ ἤχου.

TEXTE GREC	TRADUCTION
<p>87</p> <p>Μεθ' ἡμέρας δὲ τινας γνοὺς παρὰ τινων πιστῶν ὁ ἐν ἁγίοις Πορφύριος, μεταπεμψάμενος αὐτὴν ἐπηρώτα, τίς καὶ πόθεν ὑπῆρχεν καὶ ποίαν δόξαν ἐπιφέρειται. Ἡ δὲ καὶ τὴν πατρίδα καὶ ὅτι Μανχαία ἐτύγχανεν ὁμολόγησεν. Τῶν δὲ περὶ αὐτὸν ὄργῃ κινήεντων (ἦσαν γὰρ παρ' αὐτῷ τινες εὐλαβεῖς) ὁ μακάριος παρεκάλει αὐτοὺς μὴ θυμοῦσθαι ἀλλὰ μεθ' ὑπομονῆς παραινεῖσαι καὶ ἅπαξ καὶ δῖς, φυλάττων τὸ ῥητὸν τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου. Εἶτα λέγει τῇ γυναικί· Ἀπόσχου, ἀδελφί, ταύτης τῆς κακοδοξίας· σατανικὴ γὰρ τυγχάνει. Ἡ δὲ ἀπεκρίνατο· Λέγε καὶ ἄκουε, καὶ ἡ πείθεις ἢ πείθῃ. Ὁ δὲ μακάριος εἶπεν· Εὐτρεπίζου εἰς τὴν αὔριον καὶ παραγενοῦ ἐνταῦθα. Ἡ δὲ συνταξαμένη ἐξῆλθεν. Ὁ δὲ μακάριος νηστεύσας καὶ πολλὰ δεηθεὶς τοῦ Χριστοῦ ἵνα κατασχύνη τὸν διάβολον, ἠντρεπίσθη εἰς τὴν ἐξῆς, προσεκαλέσατο δὲ τινας τῶν εὐλαβῶν κληρικῶν τε καὶ λαϊκῶν εἰς τὸν διάλογον αὐτοῦ τε καὶ τῆς γυναικός.</p>	<p>Ch. 87</p> <p>Après quelques jours, celui qui est parmi les saints, Porphyre, informé par quelques fidèles, la fit mander. Il lui demanda qui elle était et d'où elle était venue et de quelle doctrine elle était porteuse. Elle avoua et sa patrie et qu'elle était manichéenne. Comme les gens de l'entourage de l'évêque se laissaient emporter par la colère, il y avait en effet quelques clercs pieux auprès de lui, le bienheureux les exhorta à ne pas s'irriter mais à donner un avertissement avec patience « une et deux fois », gardant à l'esprit la parole du Saint Apôtre¹². Puis il dit à la femme : « Abandonne, ma sœur, cette fausse doctrine. Elle est en effet satanique ». Elle répondit alors : « Parle et prête l'oreille, et ainsi, tu convains ou tu es convaincu ». Le bienheureux dit alors : « Tiens-toi prête pour demain et sois présente à cet endroit ». Ayant pris congé, elle s'en alla. Le bienheureux alors, ayant jeûné et beaucoup prié le Christ, afin de couvrir le diable de honte, se tint prêt pour le lendemain. Il invita par ailleurs quelques-uns parmi les clercs pieux et les laïcs à la dispute entre lui et cette femme.</p>

12. Cf. Tt 3, 10.

13. Cf. Mt 7, 15.

14. Les éditeurs ont omis de traduire ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (88, 11).

TEXTE GREC

TRADUCTION

88

Ch. 88

Τῇ δὲ ἐπαύριον παραγίνεται ἡ γυνή, ἔχουσα μεθ' ἑαυτῆς ἄνδρας δύο καὶ τοσαύτας γυναῖκας· ἦσαν δὲ νεώτεροι καὶ εὐειδεῖς, ὠχροὶ δὲ πάντες, ἡ δὲ Ἰουλία ἦν προβεβηκυῖα. Ὅλοι δὲ ὥρμουν ἀπὸ λόγων τῆς κοσμικῆς παιδείας, πολλῶ δὲ πλέον ἢ Ἰουλία. Τὸ δὲ πρόσχημα αὐτῶν ἦν ταπεινὸν καὶ τὸ ἦθος ἡπιον, τὸ δὲ δὴ λεγόμενον ἔξωθεν πρόβατα, ἔσωθεν δὲ λύκοι ἄρπαγες καὶ θηρία ἰοβόλα· πάντα γὰρ μεθ' ὑποκρίσεως λαλοῦσιν τε καὶ πράττουσιν. Εἶτα ἐπιτραπέντες καθίσαι, τὴν ζήτησιν ἐποιοῦντο. Ὁ δὲ ἐν ἁγίοις βαστάζων τὰ ἅγια εὐαγγέλια καὶ ποιήσας τὴν σφραγίδα τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, ἤρξατο ἐπερωτᾶν αὐτὴν ἐξιπεῖν τὴν δόξαν αὐτῆς. Ἡ δὲ ἤρξατο λέγειν. Ὁ δὲ ἀδελφὸς Κορνῆλιος ὁ διάκονος ὁ πρὸ βραχέως ὀνομασθεῖς, ἐπιστάμενος τὰ Ἐννόμου σημεῖα, ἐπιτραπεῖς παρὰ τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου πάντα τὰ λεγόμενα καὶ ἀντιτιθέμενα ἐσημειοῦτο, ἐμοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ Βαρωχᾶ ὑπομνησκόντων. Τὸν δὲ διάλογον οὐκ ἔγραψα ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ διὰ τὸ εἶναι μέγαν, βουλόμενος ἐν ἐπιτομῇ ποιήσασθαι τὴν παρούσαν συγγραφὴν, ἐν ἑτέρῳ δὲ βιβλίῳ αὐτὸν ἐξεθέμην τοῖς βουλομένοις γνῶναι τὴν τε σοφίαν τὴν δοθεῖσαν παρὰ θεοῦ τῷ ὀσιωτάτῳ Πορφυρίῳ καὶ τοῖς γραῶδεις μύθους οὓς ἐφλυάρησεν ἡ τερατολόγος καὶ φαρμακὸς Ἰουλία, ἦντινα μετῆλθεν ἡ θεία δίκη ὀξεῶς.

Le lendemain la femme se présente, ayant avec elle deux hommes et autant de femmes. Ils étaient plutôt jeunes et beaux d'aspect, mais tous pâles. Julie, elle, était avancée en âge. Ils s'appuyaient tous sur des arguments de la culture du siècle, et spécialement Julie. Leur aspect était humble et leur caractère doux, d'ailleurs selon la parole «brebis au dehors mais au dedans, loups ravisseurs»¹³ et serpents venimeux. C'est en effet dans la simulation qu'ils parlent et agissent en toute circonstance. Ensuite, comme on leur ordonna de s'asseoir, ils se soumièrent à l'enquête.

Celui qui est parmi les saints, soulevant les saints évangiles et ayant fait le signe de la croix sur sa bouche¹⁴, demanda tout d'abord qu'elle expose sa doctrine. Elle commença alors à parler.

Le frère Corneille, le diacre dont on avait mentionné brièvement le nom, et qui est instruit dans les signes de la sténographie juridique¹⁵, sur ordre du très bienheureux évêque, notait toutes les déclarations ainsi que les objections, tandis que moi-même et le frère Barochas préparions les minutes du procès. Je n'ai pas transcrit la dispute¹⁶ en ce livre, car elle est trop longue, voulant que le présent ouvrage soit rédigé en abrégé. Je l'ai toutefois exposée dans un autre livre à l'intention de ceux qui voudraient connaître aussi bien la sagesse conférée par Dieu au très vénérable Porphyre, que les fictions inconsistantes débitées par Julie, la sorcière conteuse de monstruosité, que la justice divine châtie rapidement.

15. 88, 14 : τὰ Ἐννόμου σημεῖα : les éditeurs traduisent par «les signes d'Ennomos», mais ce personnage est inconnu. Cf. leur note à la p. 136. Il faut probablement adopter la leçon ἐκ νόμου, ce qui donnerait : «les signes de la loi», «la sténographie légale», officielle, réglementaire. Cf. notre commentaire.

16. 88, 17 : διάλογον. Les éditeurs traduisent par «dialogue». Il s'agit en revanche d'une dispute d'ordre juridique.

TEXTE GREC

TRADUCTION

89

Μετὰ γὰρ τὸ πολλὰ καὶ ἐπὶ πλείστας ὥρας μυθολογήσαι καὶ τὰς συνήθεις βλασφημίας εἰπεῖν εἰς τὸν τῶν ὄλων κύριον καὶ θεόν, κινήθεις ὑπὸ τοῦ θεϊκοῦ ζήλου ὁ ἐν ἀγίοις Πορφύριος, ὁρῶν τὸν τὰ πάντα περιέχοντα τὰ τε ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα βλασφημοῦμενον ὑπὸ γυναικὸς ἐνεργουμένης ὑπὸ τοῦ διαβόλου καὶ συγκαταβαινούσης τῷ ἐκεῖνου θελήματι, ἀπεφώνησε κατ' αὐτῆς εἰπὼν· Ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας, ὁ μόνος αἰδιος, μίητε ἀρχὴν μῆτε τέλος ἔχων, ὁ ἐν τριάδι δοξαζόμενος, πατάξει σου τὴν γλῶσσαν καὶ φιώσει σου τὸ στόμα, ἵνα μὴ λαλήῃ δύσφημα.

90

Εὐθέως δὲ σὺν τῇ ἀποφάσει καὶ ἡ τιμωρία ἐπηκολούθησεν· ἤρξατο γὰρ τρέμειν ἡ Ἰουλία καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὸ πρόσωπον, καὶ μείνασα ἐν ἐκστάσει ἐπὶ ἰκανὴν ὥραν οὐκ ἐλάλει, ἀλλ' ἦν ἀφανὸς καὶ ἀκίνητος, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσα διηνοιγμένους καὶ προσέχοντας τῷ ὀσιωτάτῳ ἐπισκόπῳ. Οἱ δὲ σὺν αὐτῇ θεασάμενοι ἃ ὑπέστη, ἐφοβήθησαν σφόδρα· ἐψυχαγώγουν δὲ αὐτὴν καὶ ἐπήδον εἰς τὸ οὖς αὐτῆς, καὶ οὐκ ἦν φωνὴ καὶ οὐκ ἦν ἀκρόασις. Ποίησασα δὲ ὥραν ἰκανὴν ἄφανος παρέδωκεν τὴν ψυχὴν, ἀπελθοῦσα εἰς ὅπερ ἐτίμησεν σκότος, φῶς αὐτὸ ἠγησαμένη, κατὰ τὴν γραφὴν τὴν λέγουσαν· «Οὐαὶ τοῖς ποιοῦσι τὸ γλυκὺ πικρὸν καὶ τὸ πικρὸν γλυκὺ, τοῖς τιθεῖσι τὸ σκότος φῶς καὶ τὸ φῶς σκότος». Ἐπέτρεψεν δὲ ὁ ἐν ἀγίοις Πορφύριος περισταλῆναι αὐτῆς τὸ σῶμα καὶ ταφῇ παραδοθῆναι, ἐλείψας τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν· ἦν γὰρ καθ' ὑπερβολὴν εὐσπλαγγνος.

Ch. 89

Après qu'elle eut donc raconté pendant de nombreuses heures de multiples sornettes et qu'elle eut prononcé ses impiétés habituelles contre le Seigneur et Dieu de l'univers, celui qui est parmi les saints, Porphyre, mû par une divine ardeur, voyant que celui qui embrasse toutes choses, les visibles comme les invisibles, était blasphémé par une femme possédée par le diable et sous l'emprise de sa volonté, prononça contre elle cette sentence : « Dieu qui a fait le tout, le seul éternel, n'ayant ni commencement ni fin, lui qui est glorifié dans la Trinité, frappera ta langue et scellera ta bouche, afin que tu ne puisses proférer des blasphèmes ».

Ch. 90

Le châtement suivit aussitôt la sentence. Et en effet Julie commença à trembler, son visage s'altéra. Son esprit s'égara pendant longtemps, elle ne parlait plus, mais était sans voix et sans mouvement, les yeux écarquillés fixant le très bienheureux évêque.

Ceux qui étaient avec elle, ayant vu ce qui était arrivé, furent grandement effrayés. Ils tentaient de guider son âme et récitaient à son oreille des incantations. Mais elle restait sans voix et n'entendait point. Rendue impuissante à parler pendant longtemps, elle rendit l'âme, s'en allant vers cette ténèbre qu'elle honorait, l'ayant crue lumière, en accord avec les Écritures qui disent : « Gare à ceux qui font ce qui est doux, amer et ce qui est amer, doux, à ceux qui considèrent la ténèbre, lumière et la lumière, ténèbre »¹⁷.

Alors, celui qui est parmi les saints, Porphyre, ordonna que le corps de Julie soit enveloppé et que l'on permette qu'elle soit enterrée, s'apitoyant sur la nature humaine. Il était en effet miséricordieux au plus haut point.

TEXTE GREC	TRADUCTION
<p>91 Ὅσοι δὲ ἤκουσαν τὸ γενόμενον ὑπερεθαύμασαν, οὐ μόνον οἱ τῆς ἡμετέρας πίστεως, ἀλλὰ καὶ οἱ ἄλλοεθνεῖς. Οἱ δὲ μετ' αὐτῆς δύο ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ ὅσοι ὑπεφθάρησαν παρ' αὐτῆς, δραμόντες προσέπεσαν τοῖς ποσὶ τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου λέγοντες· Πεπλανήμεθα, καὶ ἦτον μετάνοιαν. Ὁ δὲ μακάριος ἐποίησεν πάντας ἀναθεματίσαι τὸν Μάνην τὸν ἀρχηγὸν τῆς αὐτῶν αἰρέσεως, ἐξ οὗ καὶ Μανιχαῖοι ἐκλήθησαν, καὶ κατηγήσας αὐτοὺς δεόντως ἐπὶ πλείστας ἡμέρας προσήγαγεν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Προφάσει δὲ ἐκείνων καὶ ἄλλοι τῶν ἄλλοεθνῶν μετανοήσαντες ἐφωτίσθησαν.</p>	<p>Ch. 91 Tous ceux qui apprirent ce qui s'était passé, non seulement les gens de notre foi mais également les étrangers, furent frappés d'étonnement. Quant aux deux hommes et aux deux femmes qui étaient avec Julie et tous ceux qui avaient été corrompus par elle, ils coururent se jeter aux pieds du très bienheureux évêque, en disant : « Nous nous sommes égarés », et ils implorèrent la pénitence. Le bienheureux alors les obligea tous à anathématiser Mani, le fondateur de leur hérésie, à partir duquel ils ont été également appelés manichéens. Les ayant instruits comme il convient pendant un nombre considérable de jours, il (les) amena à la sainte Église catholique. À cette occasion, d'autres aussi parmi les étrangers, ayant fait pénitence, furent illuminés.</p>

COMMENTAIRE

Portrait de Julie

Les lignes 1-3 du ch. 85 campent un portrait de Julie réduit à l'essentiel, qui s'enrichira de plusieurs touches au fil des pages. De cette femme, Marc nous apprend d'emblée la patrie d'origine, Antioche, le nom et son appartenance au manichéisme.

17. Cf. Es 5, 20.

Julie provient de la «grande capitale de la province d'Orient»¹⁸, de ce carrefour extraordinaire de routes et d'idées que fut Antioche au IV^e et encore au V^e siècle.

Antioche qui fut illustrée aussi bien par des païens, Libanius y enseigna de 354 à 393¹⁹, que par des chrétiens : les évêques Méléce (360-381) et Flavien (360-381), les ermites Julien Sabas, Aphraate et Théodose et, enfin, Jean Chrysostome. Ce dernier, né à Antioche en 354, peut-être élève de Libanius, puis disciple des moines, une fois ordonné prêtre en 386 par Flavien, prêcha dans sa ville natale pendant une douzaine d'années. C'est à Libanius, le païen, et à Chrysostome, le chrétien, que l'on doit les deux portraits, opposés et complémentaires, de ce carrefour d'Orient à la moitié du IV^e siècle²⁰.

On peut se demander si, au temps où vécut Julie, il y avait des manichéens à Antioche. Nous n'avons aucun témoignage direct de leur présence dans cette ville, toutefois l'on peut raisonnablement penser que la doctrine de Mani avait fait des adeptes dans ce creuset syncrétiste et cosmopolite, et ce pour plusieurs raisons. Dans la proche Édesse, le manichéisme était diffusé dès le vivant de Mani : le Codex manichéen de Cologne²¹ a conservé les traces d'une lettre que Mani écrivit à la communauté établie dans cette ville. On peut rappeler également que Mani fit probablement partie, vers les années 250-255, du *komitaton*²² royal de Shabour I^{er} et accompagna ce dernier dans sa campagne contre Valerien (255-256). Après avoir défait l'empereur romain à Hatra et à Édesse, Shabour entra victorieux à Antioche.

18. L'expression est tirée d'A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 9. Une belle description d'Antioche est donnée par l'auteur de *l'Expositio totius mundi* (milieu du IV^e siècle), ch. 23, pp. 158-159 (éd. J. Rougé, SC 124, Paris, 1966) : «Ville royale et bonne en tout point. C'est là que réside le maître du monde. C'est une ville splendide qui se distingue par ses édifices publics et par une foule de peuples venus de partout ; elle subvient aux besoins de tous, elle a de tous les biens en abondance». Je reprends cette citation de X. Teixidor, *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque* (Patrimoines, Christianisme), Paris, 1992, p. 67. Sur Antioche on peut voir utilement G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961 et H.J.W. Drijvers, *East of Antiochia*, London, 1984.

19. *L'Antiochikos*, célébration de la ville et de ses splendeurs, fut publié en 360.

20. Cf. l'ouvrage, déjà cité, d'A.-J. Festugière, pour le premier, et les ouvrages de l'Abbé E. Martin, *Saint Jean Chrysostome*, Montpellier, 1860, t. I, ch. 13 et de A. Puech, *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891.

21. *CMC* 64, 8-65, 22. Cf. R. Merkelbach, «Manichaica», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 56 (1984), pp. 45-54, spécialement pp. 45-48.

22. Sur ce point, M. Tardieu, *Le manichéisme* (Que Sais-je? n°1940), deuxième édition corrigée, Paris, 1997, p. 29 et le texte du *Képhalaion* copte 1, 15-16.

À cette occasion Mani put avoir un premier contact avec la ville. En 270, les troupes de Zénobie occupent Antioche : on sait qu'il y avait des manichéens dans l'entourage de la reine palmyrénienne. On ne peut donc pas exclure que des adeptes de Mani se soient installés, à ce moment-là, dans la capitale de la Coelé-Syrie. Dans des temps plus proches de celui où vécut Julie, Jean Chrysostome écrivait ses œuvres. Plusieurs d'entre elles contiennent des allusions au danger manichéen²³ : il devait donc y avoir des adeptes de Mani à Antioche vers la fin du IV^e siècle. Un peu plus de cent ans après les faits concernant Julie, le 25 mars 518, le Patriarche monophysite de la ville, Sévère, prononce une homélie cathédrale contre les manichéens, basée sur la réfutation d'extraits de la *Pragmateia* de Mani. Ceci prouve qu'au début du VI^e siècle le problème du manichéisme existait encore à Antioche si le Patriarche estimait nécessaire de prononcer, du haut de sa chaire, une homélie à ce sujet.

Par ailleurs, en 364, une quarantaine d'années avant les événements qui mettent en scène Julie, le rhéteur antiochéen Libanius écrivit une lettre à son ami Priscianus, *consularis* de la *Palestina Prima*²⁴ et père d'un de ses élèves. Cette lettre, adressée à un personnage politique influent, concerne les manichéens²⁵ : Libanius incite Priscianus à l'indulgence vis-à-vis de «ces gens qui se trouvent en beaucoup d'endroits mais en petit nombre et qui ne font du mal à personne tandis que certains leur font du mal»²⁶. Libanius devait connaître des manichéens à Antioche pour intervenir ainsi en faveur de leurs coreligionnaires établis en Palestine, et souhaiter vivement qu'ils ne soient pas l'objet de persécutions en cette région²⁷. Agissait-il de la sorte à cause de son aversion pour la religion chrétienne, étendant sa défense du paganisme à d'autres cultes de provenance diverse ? S.N.C. Lieu²⁸, en commentant brièvement cette lettre, souligne que

23. Voir S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 118), Leiden, 1994, p. 47, note 109 : homélie in *Matthaeum* 26, 39 ; homélie *contra marcionitas et manichaeos* (PG 51, 31-40) ; homélie in *Matthaeum* (PG 58, 975-1058).

24. De la *Palestina Prima* (cf. *Notitia Dignitatum*) faisaient partie Jérusalem, Diospolis, Azot, Ascalon et Gaza, le chef-lieu étant Césarée.

25. *Épître* 1253, ed. R. Förster, *Libanii opera*, 12 vol., Leipzig, 1909-1927, vol. XI, p. 329.

26. Πολλαχοῦ μὲν εἰσι τῆς γῆς, πανταχοῦ δὲ ὀλίγοι καὶ ἀδικοῦσι μὲν οὐδένα, λυποῦνται δὲ ὑπ' ἐνίων.

27. Βούλομαι δὲ τοὺς ἐν Παλαιστίνῃ τούτων διατρίβοντας τὴν σὴν ἀρετὴν ἔχειν καταφυγὴν καὶ εἶναι σφίσιν ἄδειαν καὶ μὴ ἐξείναι τοῖς βουλομένοις εἰς αὐτοὺς ὕβριζεν.

28. *Op. cit.*, p. 55.

si une telle requête avait été faite par Libanius, le manichéisme n'était pas officiellement banni et qu'il souffrait surtout par ceux qui le persécutaient de leur propre initiative ou sur instigation des autorités locales de l'Église. La situation dut en revanche se modifier au temps de Julie, l'édit de Théodose I^{er}, particulièrement sévère²⁹, remontant au 8 mai 381.

La lettre de Libanius à Priscianus établit un lien entre les manichéens d'Antioche et ceux de Palestine. Et c'est en Palestine, plus précisément à Gaza, que se rend Julie, selon le témoignage de Marc le Diacre.

Julie n'arrive donc pas dans une région où le manichéisme est inconnu. Selon le témoignage d'Épiphanes de Salamine (*Panarion* LXVI, 1, 1)³⁰, la doctrine de Mani fut répandue de bonne heure à Eleutheropolis, au temps d'Aurélien³¹, par un certain Akouas, *veteranus* de Mésopotamie³². Ce personnage doit probablement être identifié avec Mar Zaku³³; appartenant à la deuxième génération des disciples de Mani, il fut envoyé comme missionnaire dans l'empire romain. Un autre témoignage de la diffusion du manichéisme en Palestine est fourni par Cyrille de Jérusalem, qui consacra, en 348, sa VI^e *Catéchèse* au danger manichéen pour mettre en garde sa communauté.

Après cet excursus historique, venons-en au récit de Marc le Diacre sur Julie, dont on remarquera que le nom qu'elle porte indique son appartenance au milieu gréco-romain d'Antioche et non à la couche araméenne de la population.

29. Les manichéens sont frappés de mort civile et privés du droit de tester : cf. M. Tardieu, *Le manichéisme*, tableau chronologique, p. 114.

30. Sur quelques témoignages de la diffusion du manichéisme en Palestine, voir l'article de G.G. Stroumsa, «Gnostiques et manichéens en Palestine byzantine», in *Savoir et Salut* (collection Patrimoines), Paris, 1992, pp. 291-297. G.G. Stroumsa mentionne également l'histoire de Julie, p. 296 et note 31.

31. Dans les années 270-275. Mani est encore vivant à cette date.

32. On a compris ce terme comme un titre militaire. En revanche M. Tardieu souligne, à juste titre nous semble-t-il, que *veteranus* indique plutôt un moine ou un chef de communauté. Pour l'argumentation, basée à partir de la *Lettre* 54 d'Augustin, voir M. Tardieu, «Nouvelles vues sur le manichéisme africain?», in *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), pp. 249-255, surtout p. 253. Akouas était de toute vraisemblance un élu manichéen.

33. Je reprends la note n° 26, p. 295 de l'article cité de G.G. Stroumsa pour les références des sources directes manichéennes concernant Mar Zaku : W.B. Henning, «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan», III, *SPAW*, 1933, p. 865 n° 3, réimprimé in W.B. Henning, *Selected papers* I (Acta Iranica 14), Téhéran-Liège, 1977.

Celle-ci, dit l'auteur au début de son récit (85, 1), était venue s'établir (ἐπεδήμησεν) dans la ville de Gaza : ce verbe n'a sans doute pas été choisi au hasard, ἐπιδημέω signifiant le fait d'arriver dans un lieu avec l'intention d'y résider³⁴. Par ailleurs ἐπιδημέω se dit de la propagation des maladies³⁵ : l'hérésie étant parfois comparée à l'état de la maladie³⁶ par les Pères de l'Église, il se peut que Marc ait songé à cette autre signification, d'autant plus qu'au ch. 86, 17 il définira Julie comme la femme « porteuse de contagion (λοιμοφόρος) qui était venue s'établir (ἐνδημησάσης) dans la ville ». Le thème de l'hérésie comme maladie est ainsi étayé par celui de la contagion hérétique³⁷.

À la mention de la patrie et du nom s'ajoute un troisième élément : Julie est affiliée (ὕπηρχεν) à « l'hérésie remplie de souillure (τῆς μυσσαρᾶς αἰρέσεως) de ceux qui sont appelés manichéens » (85, 2-3). Μυσσαρός est un terme fort et relativement rare qui s'emploie à propos de la souillure sexuelle, entendue comme abomination : en Lv 18, 23, dans un contexte portant sur les interdits sexuels, μυσσερός indique les accouplements entre femme et animal³⁸. Marc a fait sien le thème hérésiologique de la souillure hérétique, rendu, selon les auteurs, par une palette de termes³⁹. L'emploi de μυσσερός laisse entrevoir le jugement implicite de Marc, non seulement sur la doctrine mais aussi sur les mœurs manichéennes.

Les méthodes de propagande

On décrit ensuite les méthodes de propagande de Julie. C'est donc d'une missionnaire qu'il s'agit. Les termes que Marc emploie sont délibérément choisis et montrent qu'il est plutôt bien renseigné sur le manichéisme. Au delà des emprunts hérésiologiques, ses paroles reflètent une situation précise.

La propagande mise en œuvre par Julie est mûrement réfléchie : elle a appris qu'il y a dans la ville des chrétiens νεοφώτιστοι et

34. Cf. Xénophon, *Memorabilia* 1, 2, 61 ; Platon, *Parménide* 126b.

35. Hippocrate, *Prognostikon* 25.

36. Sur ce sujet voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris, 1985, tome II, index à « maladie ».

37. Voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, II, p. 507.

38. Lv 18, 22-23 : « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on fait avec une femme. C'est un βδέλυγμα. Tu ne t'accoupleras pas avec une bête pour te souiller avec elle. La femme ne se tiendra pas devant une bête pour s'unir à elle. C'est un μυσσερόν ». Ce terme est appliqué à l'hérésie : cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 4, 11, 4, sur les τελετὰς μυσσερὰς des gnostiques et Athanase, *Contre Arius* 1, 55.

39. Cf. A. Le Boulluec, *op. cit.*, II, index à « souillure ».

pas encore ἐστηριγμένοι. C'est ceux-là qu'elle vise. Ceci présuppose une enquête préliminaire sur le terrain de la part de Julie, ou de la part de manichéens déjà établis sur place. Ce procédé n'a rien d'étonnant. On sait en effet, et les sources directes le confirment, que les missions manichéennes étaient particulièrement bien organisées, leur déroulement prévu dans les moindres détails. Religion fondée sur l'annonce du message aux quatre coins de l'oïkouméné⁴⁰, le manichéisme avait une puissante structure missionnaire. Dès son vivant, Mani, grande figure d'apôtre itinérant, avait prévu où et comment envoyer ses prédicateurs, de quels moyens il fallait les doter pour qu'ils aient des chances de réussite en milieu étranger et souvent hostile⁴¹. Mani lui-même avait obéi, dans ses voyages, à une stratégie précise, allant du choix de l'itinéraire aux personnes à contacter sur place. Les *Acta Archelai*, première œuvre de controverse chrétienne contre le manichéisme, font par exemple état de l'offensive doctrinale de Mani à Carrhe, en Mésopotamie⁴².

Qui sont les νεοφώτιστοι (85, 4) que vise Julie? Le terme, rare dans la patristique⁴³, indique ceux qui ont reçu depuis peu l'illumination, entendons le baptême. Ces gens ne sont pas encore ἐστηριγμένοι ἐν τῇ ἀγίᾳ πίστει. N'ayant pas encore reçu le complément d'instruction suivant le sacrement du baptême, ils sont plus

40. Cf. *Kephalaion* 154 : «quant à mon espoir, je l'administre de façon à ce qu'il parvienne en Occident et qu'il soit porté également en Orient [] mon Église je l'administre de façon à ce qu'elle parvienne dans toutes les villes et que sa bonne nouvelle atteigne tout pays» (traduction par M. Tardieu, *Le manichéisme*, p. 32). Cf. S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, I, *Kephalaia. Facsimile Edition* (Cahiers d' Orientalisme 14), Genève, 1986.

41. Sur les missions de Mani, cf. M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 26-32. Sur l'idéal missionnaire manichéen, inspiré par la figure de l'apôtre Paul, voir H.-Ch. Puech, «Saint Paul chez les manichéens d'Asie Centrale», in *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 153-167 (l'article remonte à 1958).

42. Cette œuvre, rédigée en grec vers 340, et conservée en latin, raconte le voyage de Mani à Carchara (=Carrhe), en Mésopotamie du Nord, dans le but de gagner l'homme le plus en vue de la ville, un certain Marcellus, à sa doctrine, et par son biais la diffuser en toute la région. L'itinéraire emprunté par Mani avait été soigneusement étudié au préalable, ainsi que l'envoi d'un disciple porteur d'une lettre de présentation (p. 4, 20-5, 19). L'édition est due à Ch. Beeson, GCS 16, Leipzig, 1906. Cf. Y.M. Vermes, S.N.C. Lieu, *Hegemonius. Acta Archelai* (Manichaean Studies 4), Louvain, 2001. Voir M. Scopello, «Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident», in *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, Berlin, 14.-18. Juli 1997, Herausgegeben von R.E. Emmerick, W. Sundermann und P. Zieme (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), Berlin, 2000, pp. 528-545.

43. Le terme apparaît chez Méthode d'Olympe, *Symposium* 8, 6 et Jean Chrysostome, *Catéchèse* 5, 1.

vulnérables à la propagande d'autres doctrines. Ἐστηριγμένοι, en ce sens, signifie la consolidation qui vient de l'enseignement de l'Église. La formule se retrouve par ailleurs dans le Nouveau Testament⁴⁴. On pourrait toutefois envisager une autre signification : dans les *Acta Philippi II*, 11⁴⁵, στηρίζω indique ceux qui sont baptisés mais pas encore confirmés. On peut se demander si le texte de la *Vie de Porphyre* ne fournit pas une référence au sacrement de la confirmation⁴⁶.

Le rôle de la femme dans la propagande manichéenne

Auprès de ces gens, Julie s'infiltrer subrepticement (ὑπεισελθοῦσα : 85, 5). Le terme a une coloration polémique : ὑπεισέρκομαι se dit du diable ou des démons s'infiltrant dans l'homme⁴⁷, donc il s'adapte bien à décrire la démarche persuasive et rusée de l'hérétique⁴⁸. Toutefois, par cette tournure, Marc fait aussi référence à une donnée factuelle attestée par ailleurs, celle des manichéens, hommes et femmes, faisant du « porte à porte » pour diffuser leur doctrine.

Une lettre pastorale attribuée à Théonas d'Alexandrie confirme cette pratique⁴⁹. Son auteur met en garde contre les missionnaires manichéens, et surtout les femmes, qui s'infiltrèrent dans les maisons avec des paroles trompeuses pour propager leur message. Celles-ci sont appelées ἐκλεκταί. La lettre de Théonas, datant environ de 280, est le plus ancien document anti-manichéen retrouvé à ce jour. La pratique qu'elle atteste remonte donc aux premières générations des disciples de Mani, ou à Mani lui-même, si l'on accorde foi aux

44. Voir 1 Th 3, 2 (εἰς τὸ στηρίξει ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν); 1 P 5, 9 (στερεοὶ τῆ πίστει); cf. aussi Rm 1, 11.

45. Sur ce sujet, voir F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 389 et 438.

46. Sur ce thème, voir B. Botte, «Le vocabulaire ancien de la confirmation», in *Maison Dieu* 54 (1958), pp. 5-22 et L. Ligier, *Confirmation. Sens et conjoncture acuménique hier et aujourd'hui*, Paris, 1973.

47. Par exemple, Clément d'Alexandrie, *Stromates I*, 21.

48. Sur la ruse et la tromperie hérétique, voir mon article sur «Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71 (1991), pp. 73-77. En ce qui concerne le manichéisme, les *Acta Archelai* emploient également le thème de la ruse pour décrire le personnage de Mani.

49. Les fragments de cette lettre sont conservés dans le *Papyrus Rylands 469*, lignes 29-35, édité par C.H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*, vol. III, Manchester, 1938, pp. 38-46. Texte et traduction également en S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2^e édition, revised and expanded, Tübingen, 1992, p. 128.

*Acta Archelai*⁵⁰. Cette méthode de propagande s'est conservée au fil du temps si Marc, à l'aube du V^e siècle, la constate encore.

On est autorisé à penser que Julie est une *electa*, une élue, très à l'aise dans les matières doctrinales et dans l'exposition des mythes, comme Marc le fera entendre au cours des pages suivantes. Le rôle de Julie dans la hiérarchie manichéenne est confirmé par ce que Marc dit en 88, 1-2 : Julie se rend à la convocation de Porphyre, escortée par quatre jeunes gens qui prendront également la parole. Il s'agit probablement de disciples accompagnant l'*electa* dans ses pérégrinations. On indique également que Julie était avancée en âge (προβεβηκυῖα : 88, 3), ce qui confirmerait ultérieurement sa prédominance au sein du groupe.

La διδασκαλία γοητικῆ

Une fois infiltrée en milieu chrétien, Julie peut distiller son enseignement. Il s'agit pour Marc d'une γοητικῆ διδασκαλία (85, 6). La première pierre pour fabriquer l'accusation de sorcellerie qui va perdre Julie est ainsi posée. L'amalgame entre manichéisme et γοητεία prendra corps dans les chapitres suivants.

Parmi les controversistes, Épiphané projette l'accusation de pratiquer la magie sur les deux devanciers imaginaires de Mani, Scythianus et Térébynthe, qui seraient à l'origine de sa doctrine⁵¹. De Scythianus, il raconte qu'il avait recours aux livres magiques (μαγικῶν βιβλίων)⁵² pour persuader ses adversaires. Il exerçait en effet la sorcellerie (γόης ἦν), ayant appris des Indiens et des Égyptiens les matières effrayantes et destructrices de cette discipline (τὰ δεινὰ καὶ ὀλετήρια τῆς γοητείας) (*Pan.* LXVI, 3, 7). Il en alla de même pour son disciple Térébynthe qui hérita de son maître les pratiques de la magie et de la sorcellerie (τὰ τῆς μαγείας καὶ τῆς μαγανείας ἐπιτεδεύματα). Les sources directes nous apprennent, en revanche, que ces disciplines étaient interdites chez les manichéens⁵³. En ef-

50. *Acta Archelai* XLII, p. 62, 30-32 : *et quomodo nunc adstat iste, persuadens et rogans unumquemque effici et circumvenit et ingreditur domos, decipere quaerens animas oneratas peccatis.*

51. Sur ces deux personnages, voir mon article «La vie de Mani», pp. 214-219.

52. Μάγος en sens péjoratif comme synonyme de γόης, thaumaturge : voir «La vie de Mani», pp. 214-219. Μάγος comme synonyme de γόης, thaumaturge, enchanteur, apparaît déjà au V^e siècle avant J.-C. : par exemple, Sophocle, *Œdipe Roi* 387, Euripide, *Oreste* 1498 etc. À ce sujet, voir J. Bidez -F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1973 (1^{ère} édition : 1938), I, p. 144, note 3 pour d'autres références. Les auteurs attirent l'attention sur les définitions données par Hésichius de γόης, γοητεύει, μάγος, *ibid.*, note 1, p. 145.

53. Par exemple, *Kephalaion* 6, p. 31, 25-33 : le roi de la ténèbre frappe et tue par ses paroles magiques. Le fidèle doit éviter toute utilisation de la sorcellerie s'il ne

fet, parmi les dix commandements imposés aux auditeurs, le dernier concerne l'interdiction de toute pratique magique, ainsi que la fabrication de phylactères, de philtres et de maléfices⁵⁴.

L'enseignement de Julie corrompt : volontiers appliqué par les controversistes à l'hérésie⁵⁵, ὑποφθείρω (85, 5) suggère, au même titre qu'ὑπεισέρκομαι (85, 5), la démarche graduelle et souterraine de l'hérétique menant à l'éloignement de l'Église. L'image de la corruption engendrée par la maladie se lit aussi entre les lignes.

Argent et propagande

Au dire de Marc, la propagande de Julie se fonde aussi sur la distribution de richesses (δόσις χρημάτων : 85, 6-7). Au pouvoir de corruption de la doctrine s'ajoute ainsi celui de l'argent. Cette remarque vise à discréditer l'enseignement de l'adversaire, obligé de payer pour s'attirer quelques clients.

Les liens troubles entre hérésie et argent ont fait couler beaucoup d'encre chez les hérésiologues. C'est ainsi que de Simon le Magicien⁵⁶ on dit qu'il voulut acheter ses pouvoirs aux apôtres contre une somme d'argent ; de Marc le Mage⁵⁷, qu'il s'attachait aux femmes riches, celles dont la robe est frangée de pourpre, signe de condition sociale élevée. Ce thème anti-gnostique est repris dans les polémiques contre le manichéisme. Épiphane de Salamine mentionne les immenses richesses accumulées par Scythianus⁵⁸. De Mani on dit que sa propagande visait habilement riches et puissants⁵⁹.

veut être enchaîné aux puissances ténébreuses. Voir aussi *Képh.* 56, p. 143, 13s et *Képh.* 65, p. 160, 8.

54. Voir M. Tardieu, *Le manichéisme*, pp. 86-87.

55. Par exemple, Origène, *Scholia in Canticum* 8, 6 ; Épiphane de Salamine, *Panarion* LXIX, 3 (contre les Ariens). Voir également A. Le Boulluc, *op. cit.*, tome II, index au terme « corruption ».

56. Depuis Ac 8, 9-25.

57. Ainsi Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 13, 2-3.

58. Épiphane de Salamine, dans l'hérésie LXVI du *Panarion* contre les manichéens, ch. 2, décrit, dans un récit très détaillé, Scythianus comme un très riche marchand. Le thème provient des *Acta Archelai* LXII-LXIV, pp. 90-92, desquels Épiphane s'est inspiré. Les termes sont néanmoins plus sobres dans ce texte que dans la description d'Épiphane.

59. Ainsi les *Acta Archelai* IV, p. 4, 20-26 et LIII, p. 78, 21-26 où Mani cherche à gagner à sa doctrine le riche Marcellus. Les sources directes confirment que Mani s'adressait aux puissants pour diffuser son message : cf. fragment M 7, 1, en parthe, sur la conversion de Mihrshah et M 48 1, sur la conversion de Turan Shah et de la noblesse.

Ici toutefois la situation est inversée : c'est le manichéen qui donne de l'argent pour se constituer un public. Marc fait remonter cette pratique à Mani lui-même (85, 8-9 : *παροχή τῶν χρημάτων*).

Cette information, fortement polémique, va à l'encontre d'un des principes mêmes du manichéisme : la pauvreté. Parmi les cinq commandements que doivent observer les élus⁶⁰, le dernier concerne la « bienheureuse pauvreté ». Selon le témoignage d'Al Biruni⁶¹, ceux-ci n'avaient le droit d'acheter ou de posséder aucun bien, mis à part la nourriture pour un jour et le vêtement pour une année. Ce commandement n'était pas exigé des auditeurs, chargés de subvenir, selon leurs possibilités, aux besoins des élus par la pratique des aumônes. Celles-ci font partie des obligations canoniques auxquelles sont tenus les auditeurs⁶².

De l'argent circulait dans les communautés manichéennes pour en soutenir la structure, subventionner les voyages, confectionner les livres, pilier de la diffusion de la doctrine. L'interprétation malveillante de Marc se base sur des éléments factuels détournés de leur véritable signification.

Par ailleurs les controversistes se sont souvent gaussés de la pauvreté des élus qu'ils ne jugent qu'apparente. Augustin se moque des ascètes manichéens dont la table est prétendument dégarnie⁶³, de la simplicité de leur tenue vestimentaire qui ne serait qu'une façon

60. Les élus sont tenus à l'observance des cinq commandements et des trois sceaux (de la bouche, des mains, du sein). Les cinq commandements sont les suivants, selon le formulaire sogdien de confession pour les élus (M 801) : vérité, non violence, comportement religieux, pureté de la bouche, bienheureuse pauvreté. Des listes analogues se retrouvent dans le *Psaume* copte 235 pour le *Béma*, le fragment sogdien sur l'Homme nouveau (M 14v) et dans d'autres témoignages directs. Sur ce sujet, voir M. Tardieu, *op. cit.*, p. 79 s. et N. Sims-Williams, « The Manichaeans Commandments. A Survey of the Sources », in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce* (Acta Iranica 25), Leiden, 1985, pp. 573-582.

61. Ed. C.E. Sachau, *Chronologie orientalischer Völker von Albiruni*, Leipzig, 1878. Voir M. Tardieu, *op. cit.*, p. 83. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 190 et note 583 avec les principales références chez les controversistes et dans la littérature directe.

62. Ces obligations sont mentionnées par le *Xwastwaneft*, formulaire de confession conservé en vieux turc : observation des commandements, prière, aumône, jeûne, confession des péchés. Ainsi que le note M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 87-88, « l'auditeur était tenu à donner le dixième ou le septième de ses biens. Il se purifiait ainsi des œuvres du monde et permettait, par contrecoup, à la communauté de ses frères élus de vaquer à leur fonction de prière et de prédication ». Les principaux textes sur la pratique des aumônes sont fournis par H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, notes 378-389.

63. On trouve des remarques à ce sujet dans le *De moribus manichaeorum*, II, xiii, 29-30 : entre l'homme mangeant frugalement un peu de lard et buvant un gobelet de vin et l'élue manichéen goûtant à des mets végétariens mais exquis, lequel, s'interroge Augustin, mène la vie la plus abstinentes ? Cf. aussi II, xvi, 40 et 51.

de se faire remarquer. Mais aucun ne va jusqu'à prétendre, comme Marc, qu'ils distribuèrent de l'argent pour recruter des adeptes.

L'inventeur de l'hérésie

Marc laisse momentanément de côté Julie pour évoquer « celui qui a inventé cette hérésie impie » (85, 7)⁶⁴. On notera au passage que le nom de Mani n'est jamais mentionné par Marc, probablement pour une sorte de mépris. Il n'apparaîtra qu'à la fin du récit quand les compagnons de Julie l'anathématiseront. Le terme d'ἑφευρών reflète la conception hérésiologique selon laquelle les doctrines hérétiques sont une invention fabriquée de toutes pièces⁶⁵, thème repris dans les lignes suivantes. Cet inventeur d'impiétés n'eut pas beaucoup de succès, déduit-on de l'expression ἡδυνήθη δελεάσαι τινάς, s'il dut appâter des gens par l'argent. Le verbe δελεάζω est un autre bel exemple de terminologie hérésiologique. Mot technique de la pêche⁶⁶, il sert métaphoriquement à décrire les techniques de la ruse hérétique. Il fait partie d'un des champs sémantiques préférés des Pères, celui des pièges et des appâts posés par les adversaires⁶⁷.

L'aperçu de la doctrine : une fabrication artificielle

Il est fait en trois temps : d'abord des généralités mettant en relief l'inconsistance de la doctrine manichéenne et l'impact que celle-ci peut avoir sur un public peu réfléchi (85, 9-13); ensuite, les origines de cette doctrine que Marc situe dans le paganisme (85, 13-19); enfin, dans cette fabrication artificielle qu'est, à ses yeux, le manichéisme,

64. Voir l'index de l'*op. cit.*, tome II, d'A. Le Boulluec à ἄθεος. Pour l'équivalent latin, *impietas*, voir *Acta Archelai* LIII, p. 78, 23.

65. Ce thème est présent dans les *Acta Archelai* LXV, p. 94, 26-29 : « ayant donc fabriqué (*his compositis*) ces théories d'une façon si infâme, Mani envoya ses disciples pour qu'ils prêchent ces erreurs fausses et forgées de toutes pièces (*fictos et simulatos errores*) ».

66. Par exemple, *Geoponica* 20, 35, *Odyssée* 5, 432, Hérodote 2, 70. Δελεάζειν est employé métaphoriquement par Platon, *Timée* 69d (le plaisir, la plus puissante amorce du mal) et Lucien, *Apologie* 9 : prendre à l'amorce par les richesses et le plaisir. Le terme revient dans la 2^e Pi 2, 14 et 18, concernant l'âme : « ils ont les yeux sur la femme adultère et l'occasion de pécher. Ils prennent à l'amorce les âmes mal affermisses. Proférant de grands mots vides de sens, ils prennent à l'amorce des convoitises charnelles, pour la débauche, ceux qui viennent d'échapper aux gens qui vivent dans l'erreur ».

67. Je renvoie à mon article sur « Le renard, symbole de l'hérésie » pour cette utilisation chez les Pères, surtout chez Irénée. Il faut noter, par ailleurs, que gnostiques et manichéens se servent également de la terminologie des pièges et des appâts, posés par les puissances du mal et par leurs adversaires en religion.

la récupération du personnage du Christ et du nom de chrétien (86, 1-2), le tout assaisonné d'un langage qui ne cesse de souligner le côté double et trompeur des manichéens.

1. *Les fictions inconsistantes*

Marc ne fait preuve d'aucune originalité en disant que le savoir manichéen est rempli de βλασφημία. Depuis Justin, on accuse les hérétiques d'outrager la religion⁶⁸. La βλασφημία porte sur le nom de Dieu que les hérétiques n'ont pas le droit de prononcer car ils le détournent à leurs propres fins. Cette accusation rentre dans les procédés d'exclusion mis en œuvre par les Pères, visant à priver, gnostiques d'abord, manichéens ensuite, du droit de se proclamer chrétiens⁶⁹.

Les γραῶδων μύθων (85, 11) sont une expression attestée chez les hérésiologues. Les théories des adversaires sont abaissées au niveau de fables, car ceux-ci se servent du mythe comme d'un de leurs moyens privilégiés d'expression. On retrouve cette formule sous la plume d'Irénée de Lyon contre les gnostiques, puis de l'auteur des *Acta Archelai*, de Sévère d'Antioche et de Titus de Bostra⁷⁰ contre les manichéens. La tournure est celle de la 1 Tm 4, 7⁷¹. Néanmoins son origine remonte au grec classique⁷². Si la traduction courante est « contes de vieille femme », il faut garder à l'esprit la signification première du mot γραῶδης, bavardage inconsistant⁷³.

68. Justin, *Première Apologie* 26, 5 (contre Marcion); Irénée, *AdvHaer.* I, 25, 3 sur Carpocrate : « ces gens qui professent des doctrines impies se servant du nom comme d'un voile ».

69. Voir les pages qu'A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome II, consacre à ce thème (index à « chrétien »). Ce procédé d'exclusion est utilisé par l'auteur des *Acta Archelai* LXI, p. 89, 32 et tout au long de la réfutation.

70. Irénée, *op. cit.*, I, 8, 1 : « c'est exactement de la même façon que les gnostiques, après avoir cousu ensemble des contes de vieille femme, arrachent ensuite de-ci, de-là des textes, des sentences, des paraboles et prétendent accommoder à leurs fables les paroles de Dieu », traduction d'A. Rousseau, *Irénée Contre les hérésies*, Paris, 1984. Dans les *Acta Archelai*, l'expression vise les théories de Mani, *anilibus fabulis similia* (LXIV, p. 93, 10). Voir aussi Sévère d'Antioche, *Homélie contre les manichéens* 223, p. 139 de l'édition M.A. Kugener-F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles, 1912, en syriaque, et Titus de Bostra, *Adversus Manichaeos* 1, 17 : ἕτερα γραὸς δίκη μυθολογεί Μάνης.

71. « Quant aux fables profanes, contes de vieille femme, écarte-les ».

72. Par exemple, Platon, *Théétète* 176b (γραῶν ὕθλος). La même formule se retrouve chez Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 6 (μυθολογῶν ὕθλω γραϊκός).

73. Γραῶδης équivaut en effet à γραϊκός, ἀδολεσχία. Associé à μυθολογία, voir Strabon, *Geographie* I, 2, 3.

Dans le cas des manichéens, cette expression pourrait viser, en premier lieu, leur foisonnante mythologie. Néanmoins, elle pourrait faire également allusion aux livres illustrés⁷⁴, où le mythe était étayé par l'image, que ceux-ci utilisaient à des fins de propagande et d'instruction des fidèles⁷⁵.

Le public qui se laisse persuader par ce genre de littérature est composé, dit Marc, d'hommes puérils et de *γυναικάρια* (85, 11-12). Ce terme, un hapax du Nouveau Testament, est employé par la 2 Tm 3, 6, dans un contexte de mise en garde contre les hérétiques qui «s'insinuent dans les maisons s'attachant des femmes toujours en quête d'apprendre sans jamais parvenir à la connaissance de la vérité». Marc avait peut-être à l'esprit ce passage scripturaire en rédigeant ces lignes.

2. Manichéisme et doctrines grecques

La doctrine manichéenne, *κακοδοξία*⁷⁶, est aux yeux de Marc le résultat d'une fabrication, *συνέστησαν*, à partir de théories déjà existantes. Cette composition n'est même pas attribuée à Mani mais plus généralement aux manichéens : «ils ont fabriqué». Des expressions semblables sont présentes en 86, 7 (*τὴν ἑαυτῶν αἵρεσιν συνεστήσαντο*) et en 86, 14 (*ἀπετέλεσαν τὴν αὐτῶν κακοδοξίαν*).

L'argument de la fabrication hérétique à partir de doctrines disparates a été utilisé dans la tradition hérésiologique aussi bien contre le gnosticisme que contre le manichéisme. Cet argument sous-entend qu'aucune révélation ne les a fondés : ils ne peuvent donc prétendre au statut de religion car ils ne consistent que dans un remaniement habile de théories établies par d'autres. De ce fait,

74. Mani avait composé l'*Ardahang* (ce qui signifie *l'Image*) en moyen perse et en parthe, album de planches peintes accompagnées d'une légende, illustrant l'aventure des deux Principes. Plusieurs attestations de l'art de Mani, peintre de renom, et de l'existence de ce livre sont conservées aussi bien chez les controversistes que dans les sources directes. De ce livre furent faites des copies pour les besoins de la propagande. Voir M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 55-56.

75. Le livre est un des fondements du manichéisme, ainsi que l'idéal missionnaire. Le fragment moyen perse M 2 rend compte de l'importance des livres dans la mission. Les prédicateurs itinérants amenaient des livres avec eux, en composaient, en recopiaient. Scribes et peintres faisaient partie des groupes manichéens partant sur les routes. Le fragment parthe M 216c mentionne des copies du *Livre des géants* et de l'*Ardahang*, faites à Marw, au Khorasan, pour l'instruction des fidèles. Pour ces textes, voir J.P. Asmussen, *Manichaean Literature*, New York, 1975, pp. 21-23.

76. Le terme est utilisé pour définir l'hérésie arienne par Épiphane, *Panarion* LXV, 6 et, plus généralement, pour les opinions qui ne sont pas conformes à l'orthodoxie (*ibid.*, LXIX, 5).

aucune originalité ne leur est reconnue : l'accusation de plagiat se lit en filigrane⁷⁷.

Irénée de Lyon se sert à plusieurs reprises de l'argument de la fabrication hérétique, l'appliquant, entre autre, aux exégèses gnostiques de la Bible⁷⁸.

Selon Marc, le point de départ de cette fabrication artificielle qu'est la pensée manichéenne, se trouve dans les différentes écoles philosophiques (αἰρέσεις)⁷⁹ et les doctrines grecques. Le choix du mot αἴρεσις évoque, même si l'argument n'est pas développé ici, la dégradation de la pensée philosophique, éparpillée en plusieurs courants, par rapport à ses pères fondateurs, et les dissensions qu'elle implique⁸⁰. Sur ce thème s'en greffe un autre, celui de la multiplicité des théories philosophiques par rapport à l'unité de la révélation chrétienne, ce qui implique leur infériorité.

a) Ruse et tromperie

Ruse et tromperie ont présidé à cet assemblage, fait dans le but de détourner d'autres formes de pensée de leur véritable signification et de les réutiliser à ses propres fins. Marc reconnaît aux manichéens des qualités d'intelligence rusée, qu'il rend par les adverbes πανουργῶς καὶ δολίως (85, 15). Les adjectifs correspondants, souvent utilisés pour décrire les capacités intellectuelles d'Ulysse par Homère, font partie du champ sémantique de la μῆτις, lequel reste stable tout au long de l'hellénisme, que ce soit au niveau du vocabulaire ou des images et des thèmes utilisés⁸¹. Les hérésiologues ont fait appel à la palette de métaphores de la μῆτις pour tracer le portrait de l'hérétique⁸².

77. L'accusation de plagiat frappe Mani dans les *Acta Archelai* LXII, p. 90, 8-11. Sur le plagiat hérétique, voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome II, index à «plagiat».

78. *Adversus haereses* I, 8, 1 sur l'habileté des gnostiques à pasticher les textes. Les *Acta Archelai* reprennent ce même thème pour les exégèses bibliques de Mani.

79. Pour αἴρεσις comme système de pensée philosophique, voir Polybe 5, 93, 8.

80. À ce propos J. Mansfeld, «Diaphonia : the Argument of Alexander De Fato ch. 1-2», in *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.

81. Sur la *mētis*, voir le remarquable essai de M. Detienne et J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des Grecs*, Paris, 1974. La définition qu'ils en donnent est la suivante : «la *mētis* est un type d'intelligence engagée dans la pratique, affrontée à des obstacles qu'il faut dominer en rusant, pour obtenir le succès dans les domaines les plus divers de l'action. Elle implique un ensemble complexe mais très cohérent d'attitudes mentales qui combinent le flair, la sagacité, la souplesse d'esprit, la feinte. Elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes, ambiguës» (p. 10).

82. Je renvoie à mon article sur le renard, déjà mentionné, pour les références hérésiologiques.

Ruse et tromperie sont un des *leit-motiv* du récit de Marc sur la manichéenne Julie ; presque à chaque ligne du texte on en relève des traces. Il en va ainsi pour le terme de *προσλαμβάνειν* (85, 15), signifiant la capacité de soumettre par la ruse, sinon par la violence, l'adversaire.

b) Le polythéisme

En quoi consiste l'emprunt manichéen à la pensée grecque ? Marc le résume en deux points : il y a plusieurs dieux ; il existe une génération, un destin et une science des astres.

Étant passé, par un amalgame superficiel, de la philosophie au paganisme, Marc ne retient de ce dernier que son aspect le plus spectaculaire : le polythéisme. Cet emprunt, dit-il, a été effectué dans le but de se concilier les païens (*ἵνα Ἑλλησιν ἄρέσωσιν* : 85, 16). Rien, aux yeux du soupçonneux calligraphe d'Asie, n'est fait chez les manichéens sans arrière pensée, le choix du verbe *ἄρέσκω* traduisant bien leur volonté de rendre captifs leurs futurs adeptes.

L'accusation de polythéisme faite aux manichéens se retrouve dans la littérature de controverse. Elle provient d'une mauvaise interprétation du culte que les manichéens rendaient au soleil et à la lune, étapes essentielles pour le filtrage de la lumière, dans le processus cosmique de purification des âmes⁸³.

Si le philosophe Alexandre de Lycopolis⁸⁴ dans son *Contre les manichéens* (ch. 5, p. 7, 27-28) admet qu' «ils honorent plus que tout le soleil et la lune, non comme des dieux mais comme la voie qui permet d'aller à Dieu», en revanche Cyrille de Jérusalem⁸⁵ a un point de vue moins nuancé. Dans la *Catéchèse baptismale* 15, 3 il s'exclame en effet : «Que les convertis du manichéisme s'instruisent et arrêtent de diviniser les lumineux!». On retrouve par ailleurs cette interprétation chez Augustin⁸⁶.

L'association entre manichéisme et paganisme devint monnaie courante chez bon nombre de controversistes, d'autres en revanche

83. Sur ce point essentiel de la cosmologie manichéenne, voir l'exposé mythologique de Turbon, conservé dans les *Acta Archelai*, remarquable par sa concision et sa clarté : (*rota per hanc spheram vertitur, hauriens animas morientium quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit, et ita adimpletur lunae discus, qui a nobis ita appellatur* (VIII, p. 12, 27-13, 2).

84. Il s'agit de la première réfutation du manichéisme, écrite vers 300. En milieu chrétien, il faut attendre les années 340, date de rédaction des *Acta Archelai* en grec, la version latine datant de ± 365.

85. Cet auteur a consacré sa sixième catéchèse baptismale, rédigée en 348, aux manichéens.

86. Voir le *Contra Secundinum* XVI et le *Contra Faustum* XX, I, 1.

privilégierent l'influence perse sur la doctrine de Mani⁸⁷. Épiphane de Salamine dans le *Panarion* LXVI, 88, 2-3 s'exprime ainsi : « Car, puisque Mani est un Grec parmi les Grecs et adore le soleil et la lune, les étoiles et les démons, cet homme est un Grec et sa secte suit la religion des Grecs ». Contre ce point de vue s'insurge le docteur manichéen Faustus : *religionem suam (sc. de Mani) nihil cum gentibus habere commune* (Augustin, *Contra Faustum* XX, 1).

Néanmoins, l'accusation de polythéisme a toujours été centrale dans la lutte de l'Église contre le manichéisme, comme le montre sa présence dans la *Grande formule d'abjuration grecque*⁸⁸ : « J'anathématise ceux qui affirment que le Christ est le soleil et qui adressent leurs prières au soleil, à la lune et aux astres et qui les adorent tout à fait comme des dieux, les appelant dieux très lumineux ».

c) La science des astres

Le deuxième volet de l'emprunt manichéen à la doctrine grecque concerne le savoir des astrologues : « Ils affirment aussi qu'il existe une génération, un destin et une science des astres » (85, 16-17).

Marc songe vraisemblablement à la sagesse des *hermetica* et des *orphica* que les Grecs ont hérité des Chaldéens par l'intermédiaire de l'Égypte⁸⁹. Pour étayer l'argument astrologique, il aurait pu également jouer sur l'origine perse de Mani, à l'instar d'Épiphane. Celui-ci complète ainsi le passage sur Mani cité plus haut : « en outre (Mani est un Grec), il connaît l'héritage des mages, il est mêlé à eux et pratique leurs œuvres ». Toutefois la dimension perse de Mani semble échapper totalement à Marc qui n'en dit mot pendant tout le récit.

La terminologie que Marc utilise en 85, 16-17 est technique : γένεσις signifie, en langage astrologique, la génération et, par extension, le jour de naissance, influencé par le pouvoir des astres, l'εἴμαρμένη étant la fatalité oppressive qui détermine toute action humaine⁹⁰.

87. C'est le cas des *Acta Archelai* XL, p. 59, 19-22 : *Persa barbata, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti, sed Chaldaeorum solam, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur* et Augustin, sur la *fallacissima fabula persica*, mentionnée dans le *Contre Secundinus* II, 579.

88. *PG* I, 1465.

89. Voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1944.

90. Citons ce très beau passage du Pseudo-Chrysostome, *Proverbes* 5 : εἰ γένεσις ἔστι, πίστιν οὐκ ἔστιν, εἰ γένεσις ἔστι, θεὸς οὐκ ἔστιν, εἰ γένεσις ἔστι, οὐκ ἔστι ἀρετή, οὐκ ἔστι κακία, εἰ γένεσις ἔστι, πάντα μάρτυν. . . ποιούμεν καὶ πάσχομεν.

Les deux termes sont liés dans le commentaire de Simplicius sur le *De caelo* d'Aristote à propos de la pensée orphique⁹¹ : ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τρόχῳ οὔτε ἀδύνατον ἀπαλλαγέναι κατὰ τὸν Ὀρφέα.

Ce sont toutefois les *Extraits de Théodote*⁹² qui fournissent le meilleur parallèle à notre texte. Tout au long de la section astrologique de son œuvre, le maître gnostique décrit la puissance écrasante des forces astrales à laquelle toutefois met un terme la naissance du Sauveur. Rendus conscients de ce fait, les gnostiques se libèrent du poids du destin et des lourdes chaînes de la prison qu'est à leurs yeux l'univers. L'*Extrait* 76 est en ce sens le plus significatif : « la naissance (γέννησις) du Sauveur nous fait sortir de la génération (γένεσις) et du destin (εἰμαρμένη) ». Quant à l'*Extrait* 78, il rappelle qu' « ainsi donc jusqu'au baptême la fatalité (εἰμαρμένη) est réelle : mais après le baptême, les astrologues ne sont plus dans la vérité ».

L'affirmation de Marc concernant la génération et le destin est articulée de telle façon qu'elle prête à confusion. Il ne fait pas de doute que les manichéens avaient des connaissances dans le domaine de l'astrologie : certains *Kephalaia* coptes⁹³ montrent bien à quel point Mani était versé dans la science des astres de son temps, même si le bien-fondé de ce savoir fut mis en cause par Augustin, qui l'estimait superficiel⁹⁴.

Quant à la croyance dans le destin que Marc prête aux manichéens, il faut préciser que, dans leur optique pessimiste, γένεσις et εἰμαρμένη sont conçus comme des instruments mis en place par les archontes du mal afin d'enchaîner l'homme au corps et au monde. Leur pouvoir est toutefois provisoire, l'enseignement de Mani ayant comme but de libérer l'homme de l'emprise néfaste des astres⁹⁵.

La prétendue croyance dans le destin sert de prétexte à Marc pour en tirer une déduction sur le plan éthique : puisqu'il y a un destin, les manichéens se sentent autorisés à pécher en toute impunité (ἀδεῶς :

Voir le *Papyrus de Londres* I, 98, 60 (ed. H.I. Bell) pour la signification technique de ce terme.

91. L'expression « la roue de la génération » est attestée en Jc 3, 6.

92. Edités par F. Sagnard, Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, 1948, (SC 23), réimpression, 1970. L'éditeur consacre l'appendice E, pp. 224-228, aux problèmes astrologiques soulevés par les *extraits* 69-71. Γένεσις se trouve en 25, 2 ; 53, 3 ; 54, 2 ; 55, 3 ; 67, 7 ; 67, 3 ; 70, 1 ; 71, 1. Εἰμαρμένη, en 69, 1 ; 74, 2 ; 75, 1 ; 76, 1 ; 78, 1.

93. Surtout les *Kephalaia* 66-71. À ce propos, M. Tardieu « Gnose et manichéisme », *Annuaire EPHE-Sciences Religieuses*, tome 94 (1985-1986), pp. 465-470.

94. *Contra Felicem* V, 525.

95. Ceux-ci sont sous l'influence des archontes, mis à part le soleil et la lune.

85, 18). Par ces mots Marc sous-entend qu'ils ont un comportement immoral, sinon amoral, l'ἀνάγκη du destin (85,19) privant l'homme de toute responsabilité face au péché.

Il en va tout à fait autrement dans le manichéisme. Le péché est dû à l'état de mélange entre lumière et ténèbre où se trouve englué l'homme, état d'ignorance et de souillure absolu. Conscient de cette déchéance et grâce à l'observance d'un code moral très sévère, centré autour du renoncement et de l'abstention⁹⁶, le manichéen acquiert les moyens de se libérer du péché, dégageant en même temps, par tous ses actes, la lumière emprisonnée dans la ténèbre. La libération du péché n'est toutefois pas acquise une fois pour toutes. Ceci explique l'importance donnée à la confession des péchés dans les communautés manichéennes, qui concerne aussi bien les auditeurs que les élus⁹⁷. Dans la vision qu'il donne de l'éthique de ses adversaires, Marc se range, une fois encore, à des positions hérésiologiques bien établies⁹⁸.

De plus, l'accusation de pratiquer l'astrologie sert à étayer l'amalgame, précédemment engagé, avec la sorcellerie, la frontière entre les deux disciplines restant fluide.

3. Christianisme et faux-semblants

Marc modifie légèrement son point de vue : non seulement les doctrines grecques entrent en jeu, dans le montage artificiel qu'est le manichéisme, mais aussi des emprunts au christianisme.

Le début du ch. 86 est construit autour de la notion de faux-semblant : les manichéens confessent le Christ, toutefois ils disent qu'il a fait semblant (δοκῆσαι) de devenir homme (ἐνανθρωπήσαι : 86, 2). Marc vise ici l'interprétation docète du Christ généralement adoptée dans le manichéisme⁹⁹, où par ailleurs la figure du Christ est centrale et non un emprunt de deuxième main, comme voudrait le faire croire notre auteur. Mani, en effet, sceau des prophètes, dit

96. Sur ce sujet, voir H.-Ch. Puech, «La conception manichéenne», in *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 5-101, spécialement pp. 69-70.

97. Voir H.-Ch. Puech, «Péché et confession dans le manichéisme», in *Sur le manichéisme et autres essais*, pp. 169-178.

98. Par exemple, les critiques fréquentes que l'on trouve tout au long de l'œuvre d'Augustin.

99. Celle-ci est attestée dans les *Acta Archelai VIII*, p. 12, 24-26 : *et veniens filius transformavit se in speciem hominis et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo et homines putabant eum natum esse*. Cf. Augustin, *De haeresibus* 46 : *nec fuisse in carne vera sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus praebuisse*. Sur ce sujet, voir E. Rose, *Die Manichäische Christologie*, Wiesbaden, 1979.

être venu accomplir l'enseignement du Christ, dont il se proclame le Paraclet¹⁰⁰.

Les manichéens font semblant (δοκίσει : 86, 2) de se dire chrétiens. Le renseignement, revêtu de polémique, est néanmoins exact. En effet les manichéens se disaient les « vrais chrétiens », seuls interprètes du véritable message du Christ¹⁰¹.

La revendication du nom de chrétien est un des points forts de l'hérisiologie anti-manichéenne. En leur refusant le droit de porter ce nom, signe de cohésion et de reconnaissance à l'intérieur de la communauté chrétienne, les controversistes engagent contre eux un procédé d'exclusion. Le but final est de les rejeter, en tant qu'hérétiques, à l'extérieur de l'Église¹⁰².

Le nom du Christ et le nom de chrétien, déduit-on des paroles de Marc, sont pour les manichéens un prétexte pour s'infiltrer en milieu chrétien¹⁰³. Le placage artificiel d'éléments chrétiens est un leurre à seules fins de propagande.

Ce raisonnement que Marc ne prend pas la peine de développer était en revanche explicité dans les *Acta Archelai* : « Mani fit semblant (*simulavit*) d'adopter le nom du Christ afin que dans chaque ville les gens, entendant le saint et divin nom du Christ, n'exècrent ni ne chassent ses disciples » (p. 94, 20-24).

4. Manichéisme et cultures

Ce que Marc vient de dire autour des emprunts faits par le manichéisme à d'autres formes de pensée cache, sous la malveillance

100. Sur Mani-Paraclet, parmi les nombreuses références, voir *Psaume copte* p. 130, 25-26 et *Kephalaion* 1, p. 14,3-16,23. Parmi les sources indirectes, Augustin, *Contra epistolam fundamenti* V, 6. Sur le sceau des prophètes, voir M. Tardieu, *Le manichéisme*, pp. 18-25; C. Colpe «Das Siegel der Propheten», in *Orientalia Suecana* 33-35 (1984-1986), pp. 71-73; G.G. Stroumsa, «Seal of the Prophets. The Nature of a Manichaean Metaphor», in *Jerusalem Studies in Arabic Islam*, 7 (1986), pp. 61-74.

101. À ce propos, M. Tardieu, «Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament», in *Les règles de l'interprétation*, M. Tardieu, ed., Paris, 1987, pp. 123-146; Id., «La foi hippocentaure», in *Saint Augustin* (Les dossiers H), P. Ranson, ed., Paris, 1988, pp. 52-60; Id., «Une définition du manichéisme comme secta christianorum», in *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, A. Caquot-P. Canivet, ed., Paris, 1989, pp. 167-177 (à propos du *Contra Faustum* d'Augustin XX, 3-4).

102. Ce procédé est utilisé dans les *Acta Archelai*. Voir mon article sur «La vie de Mani», p. 212 et note 41.

103. Voir *Acta Archelai* LXV, p. 94, 21-24 : *homo astutus (Manes) coepit in nostris libris occasiones inquirere dualitatis suae ... et ex nostris libris ... adsertionem suam proferre, quaedam in his accusans, quaedam permutans, solo Christi nomine adiecto* et Augustin, *Contra epistolam fundamenti* VIII, 9 : Mani se sert du nom du Christ pour avoir accès aux âmes des ignorants.

de la polémique, quelque vérité. Le manichéisme, religion qui se voulait universelle, a dû et su, en effet, toujours s'adapter à la culture et aux traditions religieuses des endroits où il allait s'implanter. Ainsi que l'a noté H.-Ch. Puech¹⁰⁴ «ce que Mani a conçu c'est une Vérité susceptible, en vertu de son caractère abstrait et général, d'être indifféremment traduite sous des formes diverses selon les différents milieux où elle serait appelée à se répandre, un ensemble de notions assez ferme en son fond pour garantir l'identité de la Révélation dispensée, mais apte à se couler dans des moules multiples». Le noyau du message est en effet toujours resté identique, au delà de ses nombreuses adaptations, orientales comme occidentales : la doctrine des deux principes et des trois temps¹⁰⁵.

Quant aux éléments chrétiens présents dans la doctrine, ceux-ci sont si profondément enchevêtrés à la pensée de Mani, qu'ils ont été conservés même dans la diffusion du manichéisme en Extrême-Orient¹⁰⁶.

Du point de vue hérésiologique, cette formidable capacité d'adaptation qu'eut le manichéisme a été perçue, à l'instar de Marc, d'une façon très négative. Elle n'a été mise en place que pour séduire et tromper ; c'est pourquoi Épiphane compare le manichéisme à un serpent sachant habilement se dissimuler et se métamorphoser, selon les situations : «ils vénèrent le nom du Christ mais ce n'est que des mots ; il en va de même pour la cenchrîte¹⁰⁷ qui cache son venin et trompe tout le monde, en changeant de couleur au milieu des arbres, se rendant semblable à ce à quoi elle s'attache» (*Pan.* LXVI, 88, 3). L'épithète d'hérésie à plusieurs têtes (πολυκέφαλος αἵρεσις) dont Épiphane affuble le manichéisme, reflète, sous le mode négatif, la richesse multiforme de cette religion¹⁰⁸.

104. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 68.

105. Les deux principes sont le bien et le mal, les trois temps, celui antérieur de la séparation, celui médian du mélange et enfin le temps à venir où bien et mal seront chacun dans leurs frontières, avant la destruction définitive de la masse de ténèbre. Je renvoie à H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, note 284, avec les principales références sur cette doctrine. Parmi les textes les plus clairs à ce sujet, citons le Fragment Pelliot : «Un traité manichéen retrouvé en Chine» (Deuxième partie), in *Journal Asiatique* 11 série I, (janvier-février 1913), pp. 114-116 et Augustin, *Contra Fortunatum* 115.

106. Cf., sur ce point, H.-Ch. Puech, «Saint Paul chez les manichéens d'Asie Centrale», in *Sur le manichéisme et autres essais*, pp. 153-167.

107. Serpent tacheté comme par des grains de millet : Élien, *De la nature des animaux* 6, 51 et 9, 11.

108. *Ibid.*, 88, 4.

Il y a un grand absent dans l'aperçu de la doctrine manichéenne que donne Marc : le dualisme. Pas un seul mot n'est dit autour de la théorie des deux Principes, thème par lequel débutent généralement toutes les réfutations du manichéisme. En le privant de sa caractéristique la plus évidente, Marc lui ôte sa spécificité, par un oubli délibéré ou involontaire. Une seule allusion, faite par le biais d'une citation biblique, se trouve à la fin du récit.

Rires et scandales : Philistion et Hésiode

De la doctrine manichéenne Marc omet, dit-il, ce qui est ridicule et scandaleux¹⁰⁹ (τὰ γέλωτος καὶ δυσφημίας : 86, 3-4) pour épargner son public. Cette remarque vise, sans doute, les mythes manichéens. Marc reprend une opinion hérésiologique selon laquelle il y a des mythes manichéens qui suscitent l'hilarité¹¹⁰, d'autres, en revanche, qui scandalisent à cause de leur contenu licencieux. Le plus ridicule des récits mythiques est, selon les controversistes, celui de l'Omophore¹¹¹ ; le plus scandaleux, celui de la séduction des archontes par la Vierge de la lumière¹¹². Ce dernier a été maintes fois relaté dans le détail par les Pères qui se justifient, par des exclamations indignées, de rapporter de telles obscénités¹¹³.

Les mythes à scandales font l'objet d'une violente réprobation, car ils sont supposés fonder des modes de comportement et des pratiques rituelles. Le récit de la séduction des archontes, où l'Esprit vivant apparaît sous la forme de ravissantes jeunes filles aux archontes mâles, et de beaux jeunes hommes aux archontes femelles, pour provoquer leur désir, libérant ainsi la lumière qu'ils gardent prisonnière, serait reproduit, selon quelques Pères, dans les réunions communautaires manichéennes où les adeptes se livreraient à la débauche. Ils

109. Pour δυσφημία/δύσφημος dans le sens de scandaleux, voir Théognis Élégiaque 307 (τὰ δύσφημα ἔπη) et Ménandre 715 (δύσφημος λόγος).

110. Il existe également une pratique manichéenne qui a suscité l'hilarité des Pères : la pratique alimentaire. Sur ce point Épiphane, *Pan.* LXVI, 34 et les remarques d'Augustin, éparcées dans son œuvre anti-manichéenne, sur le « salut par le ventre ».

111. Sur cette sorte d'Atlas manichéen, les *Acta Archelai* VIII, p. 11, 21s. constituent le texte fondamental.

112. Le texte le plus explicite est celui de Théodore bar Koni, *Livre des scholies* XI : à ce sujet, F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, *La cosmogonie manichéenne*, Bruxelles, 1908. Voir l'Appendice I (« La séduction des archontes », pp. 54-68), pour les sources hérésiologiques parallèles.

113. Surtout Épiphane, *Pan.* LXVI, 33, 1.

consommeraient également le fruit de leurs accouplements, sous la forme d'une eucharistie spermatique¹¹⁴.

Les rires et scandales dont parle Marc doivent être mis en relation avec les personnages de Philistion et d'Hésiode, mentionnés en 86, 5-6. Pourquoi cette allusion au mimographe¹¹⁵ de l'époque d'Auguste et au poète de la *Théogonie*? L'explication se trouve dans deux passages du *Panarion* LXVI d'Épiphanes, que Marc reprend, en pastichant, sans citer sa source. Le premier passage (LXVI, 22, 1) porte sur Philistion, dans un contexte sur l'Omophore : «Et si je racontais la suite qui n'éclaterait-il pas de rire (τίς οὐκ ἐκγελάσειεν)? Est-ce que les mimes (μυμολογία) de Philistion sont plus logiques que ceux de Mani? Quand en effet ce dernier expose le mythe d'Omophore, il dit qu'il soutient la terre entière et que, quand son épaule est fatiguée, ce qui arrive tous les trente ans, il déplace la terre sur l'autre épaule. C'est la cause des tremblements de terre».

Par ailleurs, Mani est affublé du nom de μυμολόγος¹¹⁶ en LXVI, 32, 2, à la fin du résumé de la doctrine manichéenne que l'évêque de Salamine dit avoir tiré du livre d'Archélaüs, entendons des *Acta Archelai*. Dans cette œuvre, première source du *Pan.* LXVI, Mani est également décrit comme un mime élégant qui met en scène les mystères de Mithra¹¹⁷.

Le deuxième passage d'Épiphanes (*Pan.* LXVI, 46, 11-12) porte sur Hésiode, comparé, avec d'autres représentants de la littérature et de la philosophie grecque, à Mani, à la fin d'une section exposant la

114. Augustin en est convaincu, même s'il admet qu'il lui manque les preuves pour l'affirmer. Il est question de ce problème dans le *De natura boni* 44. Dans le *De haeresibus ad Quodvultdeum* XLVI, 9-10, Augustin est plus affirmatif. Cette accusation était déjà adressée par les hérésiologues à quelques sectes gnostiques, par exemple les barbélognostiques.

115. Philistion, originaire d'Asie Mineure (il serait né à Sardes en l'année 5 après J.-C.) aurait inventé le genre des mimes; cf. C.T. Seltman, in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft* XIX, 2, Stuttgart, 1938, pp. 2402-2409.

116. «Il est évident aux yeux de tous combien d'objections on peut soulever contre la si grande imposture de ce comédien (μυμολόγος). Pour la réfuter, on n'aura même pas besoin de recourir à un style élégant, il sera suffisant de les humilier, en relevant que ces doctrines qu'ils professent sont inconsistantes et sans valeur aucune». Épiphanes traite également Basilide de μυμολόγος (*Panarion* XXIV, 3, 2). Voir aussi *ibid.*, XXVI, 1, 7 sur les Gnostiques ou Borborites : «Encore une fois, se présentant à nous avec des mimes comme ceux de Philistion, ils suggèrent la raison pour laquelle Noria ne fut pas autorisée à rejoindre Noé dans l'arche, même si elle l'avait voulu».

117. *O barbare sacerdos Mithrae et conlusor, solem tantum coles Mithram locorum misteriorum inluminatorem, ut opinaris, et conscium; hoc est quod apud eos ludes et tamquam elegantem mimum perages mysteria* (*Acta Archelai* XI, p. 59, 27-30).

lutte des cinq éléments de lumière contre la ténèbre : « Enlève ton masque, ô Ménandre, faiseur de comédies (κωμωδοποιέ). Tu l'es, en effet, et tu te caches derrière ces mythes qui décrivent adultères et souleries, car tu manques complètement de décence. Au lieu de vérités tu dérites, avec tes erreurs, les fictions des païens à ceux que tu as fait sortir du droit chemin. Hésiode fut peut-être plus réfléchi que toi, quand il raconta les histoires de la Théogonie, tout comme Orphée et Euripide. En effet, même s'ils narrent des événements ridicules (καταγέλαστα) du fait de leur métier de poètes, ils les ont inventés de fond en comble ; mais toi, tu exposes ces faits comme étant réels, afin de propager l'erreur »¹¹⁸.

L'argument final d'Épiphrane doit être relevé : le principal tort de Mani est d'exposer ces faits comme s'ils étaient réels. Marc n'exploite pas cet argument, qui est néanmoins sous-entendu dans l'exemple de Philistion et d'Hésiode. Sur des plans différents, ces deux auteurs anciens représentent l'art des faux-semblants. Que ce soit sur les planches d'un théâtre¹¹⁹ ou dans l'œuvre poétique, leur but est, aux yeux de Marc, identique : mettre en scène des situations n'ayant aucun rapport avec la réalité. Néanmoins, l'attitude de Mani est davantage trompeuse et perverse, car ses mythes présentent sciemment comme réelles des situations irréelles et fausses. Ceux qui tombent dans son piège sont les sots dont il était question en 85, 10-13.

Du son très grave et des monstruosité

Le récit des fictions manichéennes amènerait, dit Marc, à emplir les oreilles de ses auditeurs d'un ἔχος βαρύτατος¹²⁰ et de τερατολογία (86, 4-5). Il vaut mieux donc les passer sous silence. La première formule relève du langage technique de la musique. Βαρύς, grave, profond, bas, fait partie de la classification des timbres musicaux, où

118. *Panarion* LXVI, 46, 12 : Σὺ δὲ ὡς ὄντα διηγῆ, ἵνα τὴν πλάνην περισσοτέραν ἐργάση.

119. Remarquons qu'Irénée s'est également servi du langage du théâtre pour parler du mythe gnostique : c'est une pièce inventée (σκηνοποιία : *op. cit.*, I, 9, 3), une farce (σκηνή : I, 9, 5), un mime (μῦμος : *ibid.*). Le tout est ridicule (I, 16, 3). À ce propos, A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome I, p. 120, note 19.

120. Le texte grec doit être corrigé. Il faut lire non pas τῆς ἀκοῆς . . ἤχους mais τὰς ἀκοῆς ἤχου βαρυτάτου (de ἤχος-ου). La même formule se trouve dans l'*Hippolyte* 791 d'Euripide (avec le substantif féminin ἠχώ-ἠχοῦς : ἠχώ βαρεῖα προσπόλων). Il s'agit des voix graves des serviteurs que Thésée entend en rentrant dans la maison où sa femme vient de se pendre. Voir *ibid.* 1201 (ἠχώ . . ὅς βροντῆ Διὸς . . βαρὺν βρόμον μεθήκε).

il est opposé à ὄξύς¹²¹. Cette classification s'applique également aux timbres vocaux. Dans la *Génération des animaux*¹²², Aristote distingue les voix graves, aiguës, rocailleuses, lisses, flexibles, douces et dures. Ces distinctions déteignent sur le domaine de la rhétorique, où l'on distingue trois principaux timbres vocaux (ὄξύς, βαρύς et μέσος)¹²³ et sont reprises pour l'élocution oratoire. Le parfait orateur, selon les canons classiques, doit posséder une voix haute, claire et douce¹²⁴. La formule de Marc laisse entendre que les manichéens ne rentrent pas dans cette catégorie. Piètres orateurs, leurs discours, prononcés d'une voix très grave, provoquent le désagrément et suscitent le rire : au contenu καταγέλαστος, s'ajoute le manque de technique oratoire, source d'ironie pour des oreilles expérimentées.

Quant au terme *τερατολογία*, *τερατολογεῖν*, il sert à Marc pour exprimer le côté fictif et monstrueux (τέρας) de la fabrication doctrinale manichéenne, mélange d'éléments hétéroclites. Le terme possède plusieurs nuances : raconter des histoires absurdes, fantastiques, extraordinaires¹²⁵, décrire des phénomènes étranges¹²⁶, disserter sur les monstres, les prodiges, les présages¹²⁷, tous des récits d'invention mensongère¹²⁸. Parmi les hérésiologues, Hippolyte l'emploie avec une certaine fréquence dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* pour viser les emprunts gnostiques à la philosophie grecque¹²⁹, les prodiges des astrologues¹³⁰, les spéculations de Simon et Valentin sur l'hebdomade à partir de l'arithmétique et des sciences astrologiques¹³¹, ou encore les théories de Justin le gnostique sur la triade¹³². En 88, 22 Marc reprendra ce terme à propos de Julie, *τερατολόγος καὶ φαρμακός*.

121. Parmi les nombreuses références, Platon, *Phèdre* 268e : βαρυπάτη χορδή. Pour βαρύτης, profondeur du son opposée à ὄξύτης, voir Platon, *Protagoras* 316a et Aristote, *Sur la génération des animaux* 778a.

122. *Sur la génération des animaux* 5 et Pseudo Aristote, *Problèmes sur la voix*, pp. 60-77.

123. Aristote, *Rhétorique* 3, 1.

124. Plusieurs références, tirées entre autre de Cicéron et Quintilien, en J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983, chapitre consacré à la musique et à la musicologie, pp. 415-440.

125. Platon, *Phèdre* 229e et Philostrate, *Vie d'Apollonius* 3, 32.

126. Aristote, *Des météores* 368a.

127. Aristote, *Des météores* 2, 8, 4.

128. Isocrate, *Antidosis* §304.

129. *Réfutation* I, 26, 25.

130. *Réfutation* IV, 8, 12.

131. *Réfutation* IV, 51, 31.

132. *Réfutation* V, 23, 7.

Par une figure de chiasme, Marc a associé ce qui est ridicule (καταγέλαστος) au son très grave de la voix, et *τερατολογία* aux propos scandaleux (δυσφεμία) des mythes manichéens¹³³.

La métaphore du peintre

Par une comparaison stylistiquement bien structurée, Marc rapproche la fabrication des doctrines manichéennes de l'activité du peintre (86, 7-14). Les faux-semblants sont, encore une fois, le fil conducteur de ces lignes.

La métaphore est profondément ancrée dans le contexte, comme le montre le choix de la terminologie. Certains mots clefs sont répétés dans les deux membres de la comparaison (le peintre — les manichéens) et sont également repris dans une similitude ultérieure entre la doctrine et le venin des serpents, qui se greffe sur la première (86, 14-16).

Le peintre (ζωγράφος)¹³⁴ qui mélange les couleurs (μίξιν ποιῶν : 86, 8-9) agit comme les manichéens mélangeant plusieurs doctrines (συμμιξάντες τὰ Φιλιστίωνος... τοῖς τῶν χριστιανῶν : 86, 6); il en va de même pour le mélange d'ingrédients afin d'obtenir un poison (τὸν ἰὸν συναγαγόντες καὶ μίξαντες : 86, 15). À la variété des couleurs (διαφόρων κρωμάτων : 86,8) correspond la variété des doctrines des manichéens (διαφόρων δογμάτων : 85, 13 et 86, 13) ainsi que la variété des serpents (διαφόρων ἔρπετων : 86, 14), utilisés pour extraire un poison. Le peintre aboutit (ἀποτελεῖ : 86, 9) par son art à un semblant (δόκησις) de vérité, tout comme les manichéens aboutissent à leur fausse doctrine (ἀπετέλεσαν τὴν αὐτῶν κακοδοξίαν : 86, 13). Les manichéens jouent également sur les faux-semblants : que ce soit pour l'incarnation du Christ (δοκήσει γὰρ λέγουσιν ἐνανθρωπήσαι : 86, 1) ou quand ils se disent chrétiens (δοκήσει λέγονται χριστιανοί : 86, 2). La δόκησις du peintre convainc les sots et les insensés (ἵνα δόξη... ἀληθῆ τοῖς μὲν μώροις καὶ ἀνοήτοις : 86, 10). Les manichéens réussissent, de la même façon, à persuader des hommes à l'esprit puéril (85, 11-12). La tromperie mise en place par le peintre pour abuser les spectateurs (πρὸς ἀπάτην τῶν θεωρούντων : 86, 10) ne persuade toutefois pas ceux qui ont du jugement (τοῖς δὲ νοῦν ἔχουσι : 86, 12). Le savoir manichéen est, pour ceux qui ont du jugement (85, 9-10 : τοῖς γε νοῦν ἔχουσι), rempli de paroles impies. Cette même tromperie est au

133. Je remercie mon regretté collègue du CNRS, Stan Pellistrandi pour cette suggestion, ainsi que pour ses remarques sur la technique oratoire.

134. Le ζωγράφος est le peintre de nature animée : Platon, *Gorgias* 448c; 453c; *Lois* 656e etc.

cœur de l'enseignement de Julie (ἀπατώδει αὐτῆς διδασκαλία : 86, 18).

1. L'arrière-plan grec

Quelques passages de Platon sur la peinture, en tant que création de l'apparence trompeuse, éclairent les thèmes de cette comparaison. Voici, par exemple, quel jugement donne Socrate sur la peinture (ζωγραφία) et sur l'écriture (γραφή) dans le *Phèdre* 275d : «L'écriture présente, mon cher Phèdre, un grave inconvénient, qui se retrouve du reste dans la peinture. En effet les êtres qu'enfante celle-ci ont l'apparence de la vie (τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστεκε μὲν ὡς ζῶντα); mais qu'on leur pose une question, ils gardent dignement le silence»¹³⁵. Par ailleurs on lit dans la *République* X, 598b-c, dans un exposé sur la théorie de l'art : «Maintenant considère ceci. Quel but se propose la peinture relativement à chaque objet? Est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît tel qu'il paraît; est-ce l'imitation de l'apparence ou de la réalité? de l'apparence dit-il. L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai, et s'il peut tout exécuter, c'est, semble-t-il, qu'il ne touche qu'une petite partie de chaque chose, et cette partie n'est qu'un fantôme. Nous pouvons dire, par exemple, que le peintre nous peindra un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans connaître le métier d'aucun d'eux. Il n'en fera pas moins, s'il est bon peintre, illusion aux enfants et aux ignorants, en peignant un charpentier et en le montrant de loin, parce qu'il lui aura donné l'apparence d'un charpentier véritable»¹³⁶.

En 86, 11, Marc mentionne trois termes : σκιά, ἐπίνοια, ἀπάτη. Le premier, que je traduis par illusion, est un mot technique de la peinture. Σκιά désigne en effet la peinture en perspective, obtenue avec un savant dosage d'ombres, pour que l'illusion de vérité du tableau soit parfaite. Deux passages de Platon éclairent la puissance trompeuse de cette technique, qui fait apparaître comme unité ce qui n'est que multiplicité et différence. On lit dans le *Parménide* 165c-d : «C'est comme dans un tableau en perspective (ἔσκιαγραφημένα) : de loin tout y paraît former unité et cela y met apparence d'identité et de ressemblance. Mais à qui se rapproche, tout apparaît multiple

135. Traduction par P. Vicaire (Paris, 1994).

136. Traduction par E. Chambry (Paris, 1996). Cf. aussi *République* X, 599a : «Car ces poètes ne créent que des fantômes et non des choses réelles»; *Sophiste* 234b : «Fort de sa technique de peintre, il pourra, exhibant de loin ses dessins aux plus innocents parmi les jeunes garçons, leur donner l'illusion que, tout ce qu'il veut faire, il est parfaitement à même d'en créer la réalité vraie» (traduction A. Diès, Paris, 1963); *Critias* 107b-d.

et différent ; et ce simulacre de différence y met aspect de diversité et de dissemblance»¹³⁷. C'est la distance par rapport au tableau qui engendre l'effet en trompe-l'œil. Celui-ci s'évanouit dès qu'on se rapproche de l'œuvre peinte, ainsi que l'explique le *Théétète* 208e : « Or, au fait, Théétète, dit Socrate, j'éprouve absolument l'impression de qui s'est approché d'une peinture en perspective, maintenant que je vois de près cette formule : je n'y trouve plus le moindre sens. Tant qu'elle restait à distance lointaine, elle m'apparaissait encore en avoir un »¹³⁸.

Un passage de Plotin peut être également versé au dossier. *L'Ennéade* VI, 3, 8 (sur les genres de l'être) dit ainsi : « L'univers sensible lui-même n'est pas une vraie substance mais une image de la substance véritable ; celle-ci possède l'être sans aucune des choses qui se rapportent à elle ; mais toutes ces choses naissent d'elle, parce qu'elle est véritablement. Ici le substrat n'engendre rien ; et il n'est pas capable d'être un être véritable, puisque les autres choses ne viennent pas de lui : une ombre ; sur cette ombre, des images, pures apparences (σκιά δὲ καὶ ἐπὶ σκιά αὐτῇ οὐσῆ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι) »¹³⁹.

2. La *Sagesse de Salomon*

Ces passages que l'on vient d'examiner constituent la toile de fond de la métaphore du peintre mise en place par Marc. C'est toutefois un texte de l'Ancien Testament qui, me semble-t-il, a directement inspiré notre auteur. La *Sagesse de Salomon*, aux chapitres 13-15, porte sur la fabrication des idoles par la sculpture et la peinture. Le culte qui leur est rendu est la cause de tout mal (Sg 14, 27). Marc a repris assez fidèlement Sg 15, 4-5. Il s'agit d'Israël qui n'a pas succombé à la création idolâtre. On lit dans ce passage : « L'invention artificieuse (κακότεχνος ἐπίνοια) des hommes ne nous a pas trompé (ἐπλάνησεν), ni l'image (εἶδος) maculée de différentes couleurs, travail stérile des peintres (σκιαγράφως). Ce spectacle (ὄψις) excite la passion des insensés (ἄφροσιν) qui convoitent la forme (εἶδος) inanimée d'une image (εἰκὼν) sans vie ».

Le jugement négatif sur la peinture, et sur l'artiste en général, réapparaît en milieu chrétien. Hippolyte, par exemple, dit que le ζωγράφος, faiseur d'images, ne peut être admis comme catéchumène s'il n'a cessé de fabriquer des εἰδωλα (*Tradition apostolique* p. 16,

137. Traduction par A. Diès (Paris, 1966).

138. Traduction par A. Diès (Paris, 1976).

139. Traduction par E. Bréhier (Paris, 1992).

11)¹⁴⁰. C'est à ce jugement que se rallie Marc. Sa comparaison vise, selon toute probabilité, l'activité artistique des manichéens. On avait mentionné précédemment le fait que Mani était un peintre de renom, que ses adeptes utilisaient, à des fins de propagande, des livres illustrés et que peintres et calligraphes faisaient partie des missions manichéennes¹⁴¹. Le haut niveau de leur art a été par ailleurs confirmé par la découverte, à Tourfan (Turkestan chinois), de splendides fresques murales, reproduisant soit des épisodes de la vie communautaire soit des événements mythiques¹⁴².

3. Mosaïque et faux-semblants : Irénée de Lyon

Une métaphore apparentée se trouve dans le *Contre les hérésies* I, 8, 1 d'Irénée de Lyon. Comme, si l'on déplace les pièces d'une mosaïque, on obtient un résultat différent de celui qu'avait envisagé l'artiste (au portrait du roi se substitue celui d'un chien ou d'un renard), il en va de même pour l'exégèse gnostique. Bouleversant l'ordonnance et l'enchaînement des Écritures, les gnostiques disloquent les membres de la vérité. Le résultat obtenu, dans l'un comme dans l'autre cas, est de tromper les simples et de les persuader que la détestable image du renard est l'authentique portrait du roi.

Irénée se sert de cette comparaison pour souligner l'adresse hérétique dans le domaine des faux-semblants. La préface à sa réfutation (§. 1-2) permet de mieux saisir son argument : « Par une vraisemblance frauduleusement agencée, ils séduisent l'esprit des ignorants et les réduisent à leur merci, falsifiant les paroles du Seigneur et se faisant les mauvais interprètes de ce qui a été bien exprimé. Ils causent ainsi la ruine d'un grand nombre [] de façon spécieuse, par l'art des discours, ils attirent d'abord les simples, à la manie des recherches ; après quoi, sans plus se soucier de vraisemblance, ils perdent ces malheureux, en inculquant des pensées blasphématoires et impies à l'endroit de leur Créateur à des gens

140. Cf. *Constitutions apostoliques* p. 8, 32, 7 (εἰδωλοποιός).

141. Voir note 53. Selon Éphrem, Mani décorait ses textes par des miniatures où il donnait aux Vertus le charme de la lumière et aux images des puissances mauvaises, l'horreur de la ténèbre (*Ephrem, Prose. Refutation of Mani, Marcion, Bardaisan*, ed. C.W. Mitchell, Londres, 1912, vol. I, p. 93). Je reprends cette référence de C. Riggi, *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, Haer., LXVI* (Pontificium Institutum altioris latinitatis), Rome, 1967, note 1, p. 29.

142. Voir mon Index à M. Tardieu, *Études manichéennes, Bibliographie critique 1977-1986* (Institut Français de recherche en Iran), Téhéran-Paris-Louvain, 1988, à « art », p. 149 pour les renvois bibliographiques.

incapables de discerner le faux du vrai. L'erreur, en effet, n'a garde de se montrer telle qu'elle est, de peur que, ainsi mise à nu, elle ne soit reconnue ; mais, s'ornant frauduleusement d'un vêtement de vraisemblance, elle fait en sorte de paraître — chose ridicule à dire — plus vraie que la vérité elle-même, grâce à cette apparence extérieure, aux yeux des ignorants»¹⁴³.

On retrouvera sans peine, dans ce texte, bien des thèmes abordés par Marc. L'art des faux-semblants a été, du point de vue hérésiologique, gnostique avant d'être manichéen. Marc se sert ainsi, dans sa polémique contre Julie, d'une argumentation déjà bien constituée.

Venins et mortels breuvages

Les manichéens, ayant rassemblé et mélangé le venin de différents serpents, ont préparé un mortel breuvage pour détruire les âmes des hommes (86,14-16)¹⁴⁴. L'expression *συναγαγόντες καὶ μίξαντες*¹⁴⁵ résume les étapes de la préparation d'un *φάρμακον*. Ce terme peut indiquer soit un médicament salutaire, soit une drogue nocive¹⁴⁶ : c'est dans ce deuxième sens qu'il est utilisé ici. Le pouvoir maléfique du *φάρμακον* provient des ingrédients qui le composent : le venin¹⁴⁷ de plusieurs serpents. Le *φάρμακον* obtenu est en effet porteur de mort (*θανατηφόρον*)¹⁴⁸.

143. Je cite ce passage dans la remarquable traduction d'A. Rousseau.

144. La terminologie des venins, serpents et poisons provient peut-être d'Épiphrane dont l'œuvre, le *Panarion* (la «boîte à médicaments»), se voulait un antidote contre les morsures de serpents, c'est-à-dire les hérésies. Quarante-vingts hérésies sont analysées en son œuvre, correspondant à quatre-vingts sortes de serpents. Le nombre est symbolique : il y a quatre-vingts concubines dans le *Cantique des Cantiques* et une seule épouse, une unique vérité.

145. *Μίγνυμι* désigne le mélange de liquides. Les *μίγματα* sont les mixtures médicales obtenues par le mélange de plusieurs ingrédients : Plutarque, *Moralia* 80a ; Apollonius Medicus, cité par Gallien, 12, 665. *Μίγμα* se dit également de l'amalgame alchimique : *Zosime*, p. 197 B (éd. M. Berthelot).

146. Pour τὸ φάρμακον dans le sens de poison et drogue malfaisante, voir *Odyssee* 4, 220 ; 10, 213 ; *Iliade* 22, 94 ; Euripide, *Médée* 385 ; Platon, *Phèdre* 57a et 115a.

147. Le terme *ἵος* peut métaphoriquement désigner l'hérésie : Constantin I, *Epistulae variae apud* Gélase Cyzicène, *Histoire ecclésiastique* 3, 19, 8. Pour le *ἵος* de la cenchrîte, représentant le manichéisme, voir Épiphrane, *Pan.* LXVI, 88, 2.

148. Pour *θανατηφόρον* à propos d'un poison, voir Théophraste, *Histoire des plantes* 9, 15, 2, (poison extrait d'une racine éthiopienne). *Θανατηφόρον* est dit, en langage métaphorique, de la doctrine de Mani dans la très courte notice d'Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 31, 2 : «Mani [] cousait entre elles des doctrines mensongères et impies... et, du pays des Perses, il les répandait de nos jours dans l'*oikoumene* toute entière comme un poison mortel (*θανατηφόρον ἴον*)». Il se peut

Les φάρμακα font partie de la panoplie des sorciers. Un des synonymes du γόης est par ailleurs ὁ φαρμακός¹⁴⁹, l'empoisonneur.

Les hérésiologues avaient fait de Mani un φαρμακός. Celui qui était un médecin de valeur¹⁵⁰, est devenu, dans la déformation polémique, un charlatan, pire un γόης maniant des φαρμακευτικά pour nuire. Les *Acta Archelai* sont responsables de la mise en place de cette contre-vérité¹⁵¹, qui a été reprise par toute la tradition occidentale. Selon les *Acta Archelai* LXIV, p. 93, 17-25, Mani, répondant à un édit public, offre ses services de médecin au roi de Perse, dont l'enfant était tombé malade, et prétend pouvoir le soigner. Mais l'enfant meurt dans ses mains ou, plutôt, il est tué. C'est pourquoi le roi ordonna de jeter en prison l'imposteur. Épiphanes va encore plus loin, en contant le même épisode : le γόης donna au fils du roi quelques sortes de médicaments (τινά εἶδε φαρμακευτικῆς), attendant en vain qu'ils fassent de l'effet. L'enfant mourut, preuve du mensonge des dires de Mani (*Pan.* LXVI, 4, 5).

À l'instar de Mani, les manichéens ont été perçus comme des sorciers. Les édits impériaux, à partir de celui de Dioclétien, les ont en effet condamnés non tant à cause de leur doctrine, mais parce qu'on les soupçonnait de pratiquer la sorcellerie¹⁵². Selon la *vox populi*, ils excellaient dans la confection de philtres et autres potions,

que Marc ait songé à l'expression de Jc 3, 8 : « mais la langue [] fléau toujours agité, est chargée d'un poison mortel (μεσῆ ἰοῦ θανατηφόρου) ».

149. Cf. Platon, *Symposium* 203d (φαρμακεύς). Φαρμακεύω signifie administrer des drogues ou des médicaments, et, par extension, user de formules et charmes magiques, pratiquer la sorcellerie : Hérodote, 7, 114 ; dans le sens de donner une drogue stupéfiante, Euripide, *Andromaque* 355 ; *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 1181, 4. Dans les LXX ὁ φαρμακός se trouve en Ex 7, 11 (au masculin) ; Mt 3, 5 (au féminin) ; dans le Nouveau Testament, en Ap 21, 8 et 22, 15. En milieu chrétien, pour ὁ φαρμακός dans le sens de sorcier, voir Aristide, *Apologie* 8, 2 ; Origène, *Contre Celse* 5, 38 ; pour φαρμακεύω dans le sens de pratiquer la sorcellerie, voir *Didaché* 2, 2 et Eusèbe, *Démonstration* 3, 6.

150. La tradition orientale, même celle inspirée par la polémique, a respecté ce trait fondamental de la personnalité de Mani. Plusieurs textes sur Mani médecin sont fournis par L.J.R. Ort, *Mani. A Religious-Historical Description of His Personality*, Leiden, 1967, surtout pp. 95-100 (« Mani as the great physician »).

151. Sur ce point, voir mon article « La vie de Mani... », pp. 228-229.

152. L'édit de Dioclétien (297) appelle les manichéens *veneficū*. L'accusation de sorcellerie est liée à l'origine perse du manichéisme (*Persica adversaria nobis gente*). Cf. aussi les édits de Valentinien (372), le premier d'un empereur chrétien contre le manichéisme, et de Théodose (380). Sur ce sujet, S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire...*, pp. 142-150 (« Sorcery and Heresy »).

témoignages de leur pratique de la γοητεία¹⁵³. Or, on sait que les manichéens étaient experts dans la médecine et les préparations pharmaceutiques à base d'herbes et de plantes. De là à en faire des φαρμακοί, il n'y avait qu'un pas.

C'est cette opinion que Marc reprend, en laissant filtrer le soupçon, au delà de la métaphore visant leur doctrine, que les manichéens agissent en sorciers. Ceci lui permet également d'étayer l'accusation qui sera formulée contre Julie, *τεραπευτολόγος καὶ φαρμακός* (88, 22-23).

Ayant solidement assis son argumentation, Marc reprend son discours sur Julie (86, 16-18). Il admet que quelques-uns (τινές) se sont laissés détourner par l'enseignement trompeur de cette femme (τῆ ἀπατώδει αὐτῆς διδασκαλία συναπήχθησαν : 86, 17-18). *Συναπάγω* est également employé en 2 P 3, 17, dans une mise en garde contre les hérétiques : «tenez-vous sur vos gardes de peur que vous ne soyez détournés par l'erreur de ces gens sans loi et que vous ne veniez pas à déchoir de ce qui est votre ferme appui»¹⁵⁴. La *διδασκαλία ἀπατώδης* reprend la terminologie de la tromperie dont on a fait état auparavant.

La procédure judiciaire

Avec le ch. 87, l'évêque Porphyre entre en scène. À partir de ce moment, les événements vont s'enchaîner avec une certaine rapidité. L'épithète qui accompagne le nom de Porphyre, «celui qui est parmi les saints» (87, 1-2 et *passim*), indique que Marc a composé son récit après la mort de son maître¹⁵⁵.

Porphyre avait été informé par quelques fidèles¹⁵⁶ (γνοὺς παρά τινων πιστῶν : 87,1) de la présence de Julie à Gaza : il avait donc des informateurs dans son camp qui le tenaient au courant de ce qui se passait dans la ville. Informateurs et délateurs étaient par ailleurs encouragés par l'autorité ecclésiastique en ces temps troubles de lutte

153. Voici comment est défini le manichéisme dans le catalogue des hérésies accolé aux *Acta Archelai* LXVIII, p. 99, 8-10 : *Huius heresis de Pythagora fonte libatur et commixta magicis artibus astrologia quoque utuntur, sicut et ipse Pythagoras de his exordium sumit.*

154. Ἴνα μὴ τῆ τῶν ἀθέσμων πλάνη συναπαχθέντες. Cf. aussi Ga 2, 13.

155. C'est ce que Marc affirme aux chapitres 1-3 de la *Vie de Porphyre*.

156. Le terme οἱ πιστοὶ désigne soit les chrétiens tout court (Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 7) soit les membres de l'Église (Ignace, *Éphésiens* 21, 2). Comme substantif, il indique les baptisés par opposition aux catéchumènes (cf. Origène, *Homélie sur Jérémie* 18, 8). C'est probablement dans ce dernier sens que le terme est employé ici.

contre les hérétiques¹⁵⁷. Une fois renseigné, l'évêque passe à l'acte : c'est une véritable procédure juridique¹⁵⁸ qui se met en place contre Julie. Elle s'articule en quelques étapes : d'abord la convocation, suivie par un interrogatoire, ensuite les aveux, une mise en garde, une citation à comparaître pour le lendemain. Alors seulement s'ouvrira la véritable enquête (ζήτησις : 88, 9).

1. La convocation et l'interrogatoire

Porphyre fait mander (μεταπεμπόμενος : 87, 2) Julie. Le terme¹⁵⁹ est, en ce contexte, juridique : Julie est l'objet d'une convocation à laquelle elle ne peut se soustraire. L'évêque agit ici en homme de loi¹⁶⁰. La formule par laquelle débute l'interrogatoire «il lui demanda qui elle était et d'où elle était venue (87, 2-3)» est peut-être un souvenir de la culture classique de Marc. Elle se retrouve telle quelle dans l'*Odyssée* 15, 423¹⁶¹. Dans les *Acta Archelai*, les préposés aux gîtes d'étape¹⁶² s'adressent à l'étranger Turbon, porteur d'une lettre de Mani, en des termes analogues¹⁶³. Porphyre pose également à Julie une question dont il connaît déjà la réponse : de quelle doctrine est-elle porteuse (ποίαν δόξαν ἐπιφέρειται : 87, 3).

2. Les aveux

Julie avoue (ὁμολογεῖν : 87, 4)¹⁶⁴ sa patrie d'origine, Antioche, et qu'elle est manichéenne. On en déduit que, lors de sa propagande à Gaza, elle avait caché son appartenance à la religion de Mani. Deux raisons ont pu motiver cette conduite : pour être mieux acceptée par

157. L'évêque Archélaüs, ennemi farouche de Mani, avait également des informateurs qui l'avaient renseigné sur la vie de l'hérésiarque : cf. *Acta Archelai* LXI, p. 89, 21-22.

158. La terminologie juridique technique de ce chapitre n'était aucunement rendue dans la traduction des éditeurs.

159. Μεταπέμπεσθαί τινα se trouve chez Hérodote 1, 41 etc. ; Antiphon 1, 15. Pour μετάπεμψις, voir Platon, *Lettre* 339b ; Plutarque, *Moralia* 594f ; *Vie d'Alexandre* 33 ; Strabon, *Géographie* 12, 3, 24.

160. Sur les problèmes de juridiction ecclésiastique voir A. Piganiol, *L'empire chrétien*, 325-395, Paris, 1947, surtout pp. 368-375.

161. ἦρώτα... τίς εἴη καὶ πόθεν ἔλθοι ; cf. aussi Sophocle, *Philoctète* 56 etc.

162. Il s'agit de fonctionnaires de l'état.

163. *Acta Archelai* IV, p. 5, 9-14 : *si quando enim ad vesperam velut peregrinans ad hospitium pervenisset, quae quidem ipsa diversoria hospitalissimus Marcellus instruxerat, cum a servatoribus hospitiorum interrogaretur unde et quis vel a quo missus esset, aiebat : sum quidem Mesopotamenus, de Persida autem venio, a Manichaeo magistro Christianorum missus.*

164. Pour ὁμολογεῖν dans le sens de confesser, avouer : Thucydide, *Histoire* 2, 40 ; Sophocle, *Philoctète* 980 ; Platon, *République* II, 367c.

les chrétiens auxquels elle s'adressait ; parce que les manichéens se percevaient comme étant les « vrais chrétiens »¹⁶⁵.

3. L'avertissement

Si les εὐλαβεῖς¹⁶⁶, — il s'agit probablement des membres du clergé qui entourent l'énêque —, cèdent à la colère¹⁶⁷ à la vue de la manichéenne Julie, Porphyre, incite, dans un premier temps, à « donner un avertissement avec patience, une et deux fois ». Marc reprend ici partiellement les termes de Tt 3, 10 : « L'hérétique, après un premier et un deuxième avertissement, rejette-le »¹⁶⁸. La citation est toutefois amputée de sa deuxième partie : l'avertissement était en effet suivi de rupture (παραιτοῦ).

C'est en revanche ce deuxième argument que retiennent les hérésiologues lorsqu'ils citent cette parole paulinienne. Irénée mentionne deux fois ce passage dans le *Contre les hérésies*. En I, 16, 3¹⁶⁹ il est question des marcosiens. Irénée recommande de rejeter ces hérétiques (Tt 3, 10-11), de ne même pas les saluer (2Jn 11). En III, 3, 4¹⁷⁰, le dis-

165. Voir la note 81 sur ce sujet.

166. Cet adjectif accompagne les κληρικοί en 87, 15. On le retrouve également en 65, 19 (ἄνδρες εὐλαβεῖς τοῦ κλήρου), et en 92, 7-8 (μετ' ἄλλων εὐλαβῶν κληρικῶν καὶ λαϊκῶν καὶ ἐπισκόπων). Voir notre note de commentaire à 87, 15. Εὐλαβεόμαι, référé au clergé se trouve dans les *Constitutions apostoliques* 2, 33, 3.

167. Ὁργή est un sentiment qui n'est pas digne de Porphyre, dont Marc souligne à quelques reprises, dans la *Vie*, Ἰάπαθεια. Au ch. 25, 11-12 l'énêque, lors d'un tumulte avec les païens de Gaza, conjure également les siens de ne pas s'irriter sans raison (μὴ οὕτως ἀλογιστῶς ὀργίζεσθαι). La colère, en revanche, envahit l'énêque Archélaüs à la lecture d'une lettre de Mani (*Acta Archelai* VI, p. 8, 6-7 ; XIV, p. 22, 16-19) et surtout à la vue du même Mani arrivant dans la ville de Carchara (XIV, p. 23, 2-4).

168. Αἵρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ. Notons qu'αἵρετικὸς est un *hapax* dans le Nouveau Testament.

169. « Tous ceux qui se séparent de l'Église et adhèrent à des contes de vieilles femmes sont vraiment eux-mêmes les auteurs de leur condamnation (Tt 3, 11). Ces gens-là, Paul nous enjoint de les rejeter après un premier et un second avertissement (Tt 3, 10). Jean ... les a condamnés d'une manière plus sévère encore, en nous défendant même de les saluer : celui qui les salue participe à leurs œuvres mauvaises (2 Jn 11) » (traduction A. Rousseau).

170. « ... Polycarpe qui était un témoin de la vérité autrement digne de foi et sûr que Valentin, Marcion et tous les autres tenants d'opinions fausses ... À Marcion qui l'abordait un jour et lui disait : reconnais-nous, il répondit : je te reconnais pour le premier-né de Satan. Si grande était la circonspection des apôtres et de leurs disciples, qu'ils allaient jusqu'à refuser de communier, même en paroles, avec l'un de ces hommes qui falsifiaient la vérité. Comme le dit également Paul : l'hérétique, après un premier et un deuxième avertissement, rejette-le sachant qu'un tel homme est perverti et qu'en péchant il est lui-même l'auteur de sa condamnation ».

cours porte sur Polycarpe, disciple des apôtres. Irénée illustre par quelques exemples sa lutte acharnée, et celle des Apôtres, contre les hérétiques (Cerinthe, Marcion). Il indique également les consignes de prudence à tenir à leur égard : ne pas se trouver dans les mêmes lieux qu'eux, ne pas leur adresser la parole.

Tertullien (*De praescriptione* VI, 1 et XIV, 6) ne retient également de la citation que le seul acte du rejet. Il en va de même pour Origène, lequel cite Tt 3, 10 dans le *Contre Celse* V, 63, 1.

Par ailleurs Marc modifie légèrement la terminologie de la citation. Le mot *νουθεσία*¹⁷¹, terme du domaine juridique, est remplacé par un synonyme, *παραινεῖν* (87, 7)¹⁷².

Porphyre avertit Julie : « Abandonne (*ἀπόσχου*)¹⁷³, ma sœur, cette fausse doctrine (*κακοδοξία*). Elle est en effet satanique ».

L'inspiration de l'hérésie par Satan est un thème majeur de la controverse ecclésiastique¹⁷⁴ : à la *διαδοχή* de la vérité, assurée par les apôtres et leurs successeurs, s'oppose la chaîne diabolique de l'hérésie¹⁷⁵. Le manichéisme, considéré comme l'hérésie par excellence, est la récapitulation de toute une filière de l'erreur qui trouvait en Simon le Magicien son ancêtre mythique¹⁷⁶.

171. *Νουθεσία* est l'action d'avertir, d'admonester : cf. Euripide, *Hercule furieux* 1256 ; Platon, *Lois* 700c etc. En milieu chrétien, *νουθεσία* est également l'admonestation faite par l'évêque : Justin *Première Apologie* 67, 4 ; *Constitutions apostoliques* 2, 5, 4 et 2, 1, 2.

172. Cf. Eschyle, *Prometeus vaincus* 266 : *παραινεῖν νουθετεῖν τε τὸν κακῶς πράσσοντα*. La formule des *Constitutions Apostoliques* 2, 57, 1 : *ὁ ἐπίσκοπος, ἕσο παραινετικὸς* est à comparer avec la fonction qui est celle de Porphyre ici.

173. Cf. l'emploi d'*ἀπέχω* dans le Nouveau Testament : Ac 15, 20 (s'abstenir des idolâtres) ; 1 Th 4, 3 (de la *πορνεία*) ; *ibid.*, 4, 5 (de toute espèce de mal) ; 1 P 2, 11 (des convoitises charnelles).

174. Sur l'inspiration diabolique de l'hérésie, voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, I, p. 84 et mon article « Bélier symbole de l'hérésie : autour des exégèses de Jérôme et de Pierre d'Alexandrie », in *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Strasbourg, 1989, pp. 255-275. En ce qui concerne le manichéisme, le thème de son inspiration diabolique est traité par l'auteur des *Acta Archelai*. Mani est appelé Antichrist et Satan (XL, p. 59, 1-3).

175. Voir le catalogue des hérésies en *Acta Archelai* LXVIII, pp. 98-99.

176. Un passage tiré du *Sermon XIV* (titre : « L'hérésie des manichéens, cloaque de toutes les souillures ») du Pape Léon I^{er} témoigne de cet état d'esprit : « La palme de la perversité doit être attribuée aux manichéens. Leur doctrine est un mélange de plusieurs erreurs, ce n'est pas une erreur unique. Tout ce qu'il y a d'impie chez les païens, tout ce qu'il y a d'aveugle chez les juifs vautrés dans la chair, et d'illicite dans les secrets de la magie, tout ce qu'il y a enfin de sacrilège et de blasphématoire dans chaque hérésie, tout ceci a conflué chez les manichéens, comme dans un cloaque rempli de souillures ».

Julie ne se laisse pas intimider par les paroles de l'évêque ; au contraire, elle provoque le débat : « parle et prête l'oreille, et ainsi, tu convaincs ou tu es convaincu : 87, 10-11 ».

Les manichéens étaient rompus aux joutes oratoires qui les opposaient à des adversaires le plus souvent chrétiens, parfois païens. Augustin nous a conservé des transcriptions des débats publics qu'il eut, à Hippone, avec des manichéens du cru : la *disputatio* avec Fortunat¹⁷⁷ et avec Felix¹⁷⁸, par exemple. La deuxième se solda par l'abjuration du docteur manichéen. Les *Acta Archelai*, quant à eux, sont le compte rendu d'une longue *disputatio* qui aurait eu lieu entre l'évêque de Carchara, en Mésopotamie romaine, et Mani lui-même, en la présence de quatre juges de religion païenne. D'autres débats et disputes sont conservés par la littérature hérésiologique postérieure¹⁷⁹. Néanmoins, aucun de ces débats ne met en scène, comme c'est le cas ici, une femme.

4. La citation à comparaître

Julie est convoquée pour le lendemain : « Tiens-toi prête pour demain et sois présente à cet endroit ». D'ici là, elle a le temps de se préparer (εὐτρεπίζου). De son côté, l'évêque se prépare aussi (ἠὐτρεπίσθη). Il le fait par le jeûne et la prière, moyens efficaces dans le combat contre le diable : en effet Porphyre vient de dire que la doctrine de Julie est satanique. Ce fut par le jeûne et la prière que Jésus chassa le démon de l'épileptique (Mt 17, 21) et c'est également en jeûnant que les exorcistes se préparent à chasser le diable des possédés¹⁸⁰. Nous

177. Ce débat eut lieu le 28 et 29 août 392, aux bains de Sossius. Fortunat était prêtre dans la hiérarchie manichéenne.

178. La dispute avec Felix (7 décembre 404) fut suivie de la rédaction d'actes ecclésiastiques. Docteur manichéen, Felix avait subi la confiscation de ses livres par l'autorité civile de la ville.

179. Par exemple, la *Disputatio cum Photino manichaeo* de Paul le Perse, tenue à Constantinople, suite à l'édit de Justinien (527) contre les manichéens.

180. Mt 17, 21 (et Mc 9, 29 : « Mais cette espèce de démon n'est chassée que par la prière et le jeûne (ἐν προσευχῇ καὶ νηστεία) ». Jésus jeûne quarante jours au désert pour lutter contre le démon (Mt 4, 2). Le jeûne met en fuite le diable : *Homélie pseudoclémentine* 9, 10 (πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν... ἡ νηστεία... βοήθημα). Sur le pouvoir du jeûne disserte également Athanase, *De virginitate* 7, PG 28, 260 A-B, dans une exégèse sur Mt 17, 21 et Mc 9, 29 (le pouvoir qu'a Jésus de guérir les possédés du démon) : ἡ νηστεία δαίμονας ἐκβάλλει καὶ λογισμοὺς πονηροῦς ἀποδιώκει καὶ τὸν νοῦν λαμπρότερον ποιεῖ... πᾶς οὖν ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου ὀχλούμενος, ἐὰν... κρήσῃται τῷ φαρμάκῳ τούτῳ, λέγω δὴ τῇ νηστεία, ἐνθὺς τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν στενοχωρούμενον ἀναχωρεῖ,

avons en ces lignes une anticipation de ce qui se passera plus tard entre Porphyre et Julie (ch. 89).

Le face à face entre Julie d'Antioche et l'évêque n'aura pas lieu à huis clos ni devant un large public non plus, à la différence des disputes relatées par les *Acta Archelai* ou par Augustin, qui attireraient des foules de spectateurs. Seuls seront invités quelques clercs et quelques laïcs triés sur le volet¹⁸¹ (87, 16). On devine là le souhait de Porphyre de contenir l'affaire et de ne pas l'ébruiter dans la ville.

Marc n'est pas explicite sur le lieu où se tiendra la controverse (διάλογον : 87, 16)¹⁸². Est-ce la résidence de Porphyre, ou peut-être l'église («sois présente à cet endroit», παραγενοῦ ἐνταῦθα : 87, 12») qui fait fonction de tribunal ecclésiastique? Nous ne sommes donc pas en terrain neutre. Il en alla autrement pour la *disputatio* entre Mani et l'évêque de Carchara, selon les *Acta Archelai*. Celle-ci eut lieu dans la maison du notable de la ville, Marcellus, toutefois en la présence de quatre juges de religion païenne. Quant aux débats d'Augustin, celui avec Fortunat se déroula *in balneis Sossii, sub praesentia populi* (*Contra Fortunatum* § 112), celui avec Felix, *in ecclesia, coram populo* (*Contra Felicem* I, 20).

Le procès

1. Les compagnons de Julie

Le lendemain Julie se présente devant Porphyre. Elle n'est pas seule. Quatre personnes, deux hommes et deux femmes, l'accompagnent. Marc précise qu'ils sont jeunes et beaux d'aspect. Mani également, à son arrivée à Carchara, était suivi par des *iuvenes et virgines electos* (*Acta Archelai* XIV, 22, 22). À l'exemple de Mani, le missionnaire

φοβούμενον τὴν νηστείαν. Voir également, pour une exégèse de Mt 17, 21, Jean Chrysostome, *Homélie sur Matthieu* 57, 4 (PG 7, 581 A).

181. La distinction entre clercs et laïcs intervient souvent dans la *Vie de Porphyre* : ch. 11 (fallait-il confier l'épiscopat à un membre du clergé ou à un laïc? Il se trouvait, et parmi les clercs et parmi les laïcs des hommes qu'ornait la pureté de leur vie); ch. 65 (au milieu des laïcs circulaient des hommes pieux appartenant au clergé); ch. 75 (l'évêque avec le saint clergé et le peuple chrétien); ch. 79 (les pieux clercs et tous les laïcs chantaient); ch. 92 (en célébrant la dédicace de l'église Eudoxiana, Porphyre réunit les moines du voisinage, les clercs pieux, les laïcs et les évêques et il célébra la Pâque).

182. Διάλογον, en ce contexte, est la dispute, la controverse et non pas l'entretien, comme l'ont traduit les éditeurs. Dans le sens de dispute, le mot est utilisé dans le *Contre Celse* III, 1 et surtout dans le *Panarion* LXVI 8, 3 d'Épiphane : si l'évêque Archélaüs était partisan de faire mourir Mani, Marcellus, quant à lui, était de l'avis que l'on entame une controverse. Διάλογον indique également l'enquête juridique : voir *Papyrus Tebtunis* 27, 35 et le *Papyrus du Fayoum* 66, 2.

manichéen ne voyage pas seul. Marc note que Julie est d'un âge plus avancé que ceux qui l'accompagnent : ceci confirme son rôle prédominant au sein du groupe.

Marc note également qu'ils sont tous pâles¹⁸³ : ceci n'a rien d'étonnant, compte tenu de la stricte règle de vie observée par les élus manichéens.

Au portrait physique des quatre jeunes gens, Marc ajoute une touche psychologique : leur aspect était humble et leur caractère doux. Du point de vue de la polémique, il ne peut s'agir que de simulation (μεθ' ὑποκρίσεως : 88, 8)¹⁸⁴. L'auteur laisse probablement entendre, par sa remarque sur la pâleur, que l'ascèse manichéenne, fondée sur des jeûnes et une pratique alimentaire rigoureuse, est un faux-semblant¹⁸⁵. Ce thème a été souvent exploité par Augustin, lequel se gausse du dénuement apparent des Élus¹⁸⁶.

Par ailleurs, rien ne convenait mieux que la citation de Mt 7, 25 (88, 6-7)¹⁸⁷ pour rendre, une fois encore, l'apparence trompeuse des manichéens. La citation, visant, en son contexte, les faux prophètes, faisait vraisemblablement partie d'une collection de *logia* scripturaires servant de *vade mecum* contre les hérétiques¹⁸⁸. On la retrouve déjà au début de la littérature hérésiologique, chez Ignace, Justin et dans la *Didaché*¹⁸⁹. Irénée l'emploie contre les gnostiques. Dans la préface (§ 2) à l'*Adversus haereses*, centrée sur le thème de la tromperie et du mensonge hérétique, l'évêque de Lyon explique le pourquoi de son

183. La pâleur est un thème que l'on retrouve dans les *Vies des philosophes* de Lucien. Je dois cette suggestion au Professeur J.-P. Bost de l'Université de Bordeaux 3.

184. Pâleur et simulation se retrouvent sous la plume de Libanius, dans sa description du fanatisme des moines vivant aux alentours d'Antioche (*Pro Templis, Oratio* 30, § 8) : « ce sont ces gredins aux robes noires, plus voraces que des éléphants, fatiguant, par le grand nombre de leurs bibitions, le bras des esclaves qui au milieu des chants leur tendent la coupe, cachant ces méfaits sous la pâleur qu'ils se sont acquise artificiellement » (traduction d'A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 238).

185. Il y a peut-être une allusion à Mt 6, 16 : « chaque fois que vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre à la manière des hypocrites qui ont une mine défaite pour bien montrer aux gens qu'ils jeûnent ».

186. *De moribus manichaeorum* II, XIII, 29 et *passim*.

187. Le texte néotestamentaire dit : « méfiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous vêtus de peaux de brebis, mais qui, au dedans, sont des loups ravisseurs ». Notre auteur ne garde que « brebis au dehors mais au dedans loups ravisseurs ».

188. C'est l'avis d'A. Le Boulluc, *op. cit.*, tome I, p. 68.

189. *Didaché* 16, 3, 8 ; Ignace, *Lettre aux Philadelphiens* 2, 2 ; Justin, *Première Apologie* 1, 16, 13 ; *Dialogue avec Tryphon* 35, 3. Pour d'autres références, voir les volumes de *Biblia Patristica*, édités par le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques de Strasbourg, I, Paris, 1975, II, 1977, III, 1980.

œuvre : « nous ne voulons pas que, par notre faute, certains soient emportés par ces ravisseurs comme des brebis par des loups, trompés qu'ils sont par les peaux de brebis dont ils se couvrent ». Le danger hérétique est dû au fait « qu'ils parlent comme nous mais ils pensent autrement » (*ibid.*). Le même thème est repris dans l'*Adversus haereses* III, 16, 8¹⁹⁰.

La citation de Mt 7, 15 apparaît également chez Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène¹⁹¹, à propos des gnostiques, ainsi que chez Épiphane, concernant les montanistes et les anoméens¹⁹².

Marc enrichit la citation d'une glose, « et serpents venimeux » (88, 7)¹⁹³, clin d'œil aux venins et serpents sur lesquels il avait disserté auparavant.

Les compagnons de Julie, dit Marc, s'appuient également sur des arguments de la *κοσμική παιδεία* (88, 4)¹⁹⁴. Cette formule résume ce qui avait été dit aux chapitres 85-86 à propos de la doctrine manichéenne, fortement teintée de paganisme. La *κοσμική παιδεία* pourrait également être une allusion à la science des astres attribuée aux manichéens¹⁹⁵.

2. L'enquête

Julie et les siens, ayant reçu l'ordre de s'asseoir, se soumettent à l'enquête (*τὴν ζήτησιν ἐποιοῦντο* : 88, 8-9)¹⁹⁶. Le début de la *ζήτησις* est marqué par des actes ayant une portée liturgique : Porphyre soulève les évangiles, puis fait le signe de la croix sur sa bouche (88, 10-11). Il donne ensuite la parole à Julie, afin qu'elle expose sa doctrine (88, 11-12).

190. Irénée cite également Mt 7, 15 dans l'*Adversus haereses* IV, 15, 2.

191. Tertullien, *De Praescriptione* IV, 2 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* IV, 3, 56 ; *Stromates* I, 40, 5 (contre les sophistes) et Origène, *Commentariorum series in Matthaum* 21. Sur ce dernier texte, voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, tome II, p. 488.

192. *Panarion*, XLVIII, 3, 2 (montanistes) ; LXXVI, 5, 2 et LXXVI, 22, 2 (anoméens).

193. *Θηρία ἰοβόλα* : Pour *θηρίον* dans le sens d'ὄφις, Diodore de Sicile, *Bibliothèque* 20, 42 ; 2 ; Polyaeus 2, 3, 15 ; Aretaeus 159, 8 et *alii*. En milieu chrétien, Hermas, *Pasteur*, 103, 7 et Justin, *Première Apologie* 60, 2. L'envie est un *θηρίον ἰοβόλον* pour Jean Chrysostome, *Homélie sur Jean* 55, 3.

194. L'expression se retrouve dans l'*Homélie pseudo-clémentine* I, 10 et chez Eusèbe, *De martyribus Palaestinae* 4, 3. Cf. aussi Tatien, *Oratio* 12 : τὰ... τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.

195. Cf. 85, 16-17.

196. Les éditeurs traduisent : « ils commencèrent la discussion ». Nous attribuons à *ζήτησις* un sens plus technique. Pour *ζήτησις* dans le sens d'enquête judiciaire, voir Dinarche Orateur I, 10 ; *Papyrus d'Oxyrinque* 237, VI, 7 ; *Orientalis graeci inscriptiones selectae* 629, 9 (II^e siècle a. J.-C.).

Trois personnes, aux ordres de l'évêque, consignent le débat par écrit. Le frère Corneille, tout d'abord, lequel était instruit dans les Ἐννόμου σημεία, note « toutes les déclarations ainsi que les objections (ἀντιτιθέμενα) » (88, 15-16). L'expression Ἐννόμου σημεία soulève quelque perplexité : comme le personnage d'Ennomos est inconnu, la conjecture τὰ ἐκ νόμου σημεία¹⁹⁷ nous semble préférable, ce qui signifierait la « sténographie juridique », les *iuris notae*. A l'instar des magistrats et des hauts fonctionnaires, Porphyre, qui a ici les prérogatives d'un juge, utilise en ce procès les services d'un *notarius*. Deux autres personnes, le frère Barochas et Marc lui-même, ont en revanche fonction d'ὑπομνησκόντων. Les éditeurs rendent ce verbe par « dicter » ; nous traduisons, en revanche, par « nous préparions les minutes du procès », en nous fondant sur la signification technique des ὑπομνήματα : celles-ci sont les notes, les *memoranda* qui étaient rédigées au tribunal lors d'un procès¹⁹⁸. Un texte d'Eusèbe de Césarée peut être versé au dossier : dans la *Praeparatio Evangelica* IV, 2, 10¹⁹⁹ il est question des diseurs d'oracles, jugés devant les tribunaux romains : « on consigne sur des registres publics (ὑπομνήματα), dans les termes de leur déclaration, tout le processus de leur machination ». D'autres débats entre évêques et manichéens sont consignés dans des actes :

197. Nous renvoyons sur ce point à la note complémentaire des éditeurs, *op. cit.*, p. 136, qui citent, en parallèle à ce texte, Théodoret, *Historia Ecclesiastica* IV, 18, 8 : τὰ Εὐνομίου (οὐ τὰ ἐκ νόμου) γράμματα (l'admirable Protogène instruit dans les lettres d'Eunomios — ou judiciaires — et exercé à écrire rapidement). Ils commentent ainsi : « Parmentier corrige ἐκ νόμου de Théodoret en Εὐνομίου rappelant qu'Eunomios de Cappadoce était secrétaire et tachygraphe d'Aétios (*Revue de Philologie* 33 (1909), p. 240). Mais il n'est dit nulle part qu'Eunomios ait inventé ou perfectionné un système de la tachygraphie ». Sur la sténographie dans l'antiquité, voir K. Ziegler, « Stenographie », in *Der Kleine Pauly*, Band 5, p. 357 ; W. Weinberger, « Takugraphoi », in *Paulys Real-Encyclopädie* IV A2, p. 1996 ; Id., « Kurzschrift », *ibid.*, XI, 2, pp. 2217-2231. Cf. aussi H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1965, aux pp. 448-450, consacrées à l'enseignement de la sténographie et la note complémentaire 22, p. 641, avec de précieuses références bibliographiques.

198. Voir Plutarque, *Moralia* 867a : τὰ τῆς βουλῆς ὑπομνήματα et *Papyrus d'Oxyrinque* 1252r. 26, du III^e siècle après J.-C. En milieu chrétien, cf. le proémium des *Actes de Pilate* grecs, ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, pp. 210-286 : « Moi, Ananias, de rang prétorien, instruit dans la loi ... ai trouvé les ὑπομνήματα qui furent faites au temps de notre Seigneur Jésus, à ce moment-là, [] et ai trouvé les ὑπομνήματα en lettres hébraïques et les ai traduites en grec ».

199. Traduit par O. Zink (SC 262), Paris, 1979.

par exemple, celui entre Augustin et Fortunat, lequel « fut recueilli sur-le-champ par des notaires, sous la forme d'actes publics »²⁰⁰.

Nous n'avons malheureusement pas trace du contenu de la dispute entre Porphyre et Julie, Marc n'ayant pas estimé opportun de la transcrire, à cause de sa longueur (88, 17-18). Il l'aurait fait ailleurs mais l'ouvrage ne nous est pas parvenu — l'a-t-il vraiment écrit — ?

Le lecteur y aurait trouvé l'exposé de la « sagesse » (σοφία) conférée par Dieu à Porphyre, ainsi que les « fictions inconsistantes débitées »²⁰¹ par Julie, la sorcière conteuse de monstruosité (88, 20-23).

Les thèmes majeurs que Marc avait traités dans les chapitres précédents, — faux semblants, sorcellerie, monstruosité —, et qu'il avait imputés aux manichéens et à leur doctrine, confluent ici en une accusation accablante contre Julie.

L'expression percutante *τερατολόγος καὶ φαρμακὸς Ἰουλία* (88, 22-23) reflète le double montage que Marc a échafaudé, en puisant à pleines mains dans l'arsenal hérésiologique : non seulement à cause de ses discours de propagande (*τερατολόγος*) mais aussi à cause de ses agissements présumés (*φαρμακός*), Julie mérite d'être châtiée par la justice divine (88, 23). Aucune preuve n'est toutefois produite dans ce procès d'intention.

La malédiction

Julie développe, pendant plusieurs heures (89, 1), un discours truffé de sornettes (*μυθολογεῖν*). Ses impiétés (*βλασφημία*)²⁰² portent atteinte au Seigneur et Dieu de l'univers. Porphyre, alors, perd patience. Excédé, il jette contre Julie une malédiction, que Marc appelle pudiquement « sentence »²⁰³.

Marc s'empresse de justifier cet acte : d'un côté, Porphyre est mû par un *θεῖκος ζήλος*²⁰⁴, il agit donc sur inspiration divine ; de l'autre, Julie a blasphémé. Son blasphème est dû au fait qu'elle

200. *Revisiones* I, xvi, 1 : *quae disputatio, nobis altercantibus, excepta est a notariis, veluti gesta conficerentur*. Traduction par R. Jolivet et M. Jourjon, *Œuvres de Saint Augustin, Six traités anti-manichéens* (Bibliothèque augustiniennne, n° 17), Paris, 1961.

201. Les *φλναρίαι* sont un autre *leit motiv* hérésiologique : cf. par exemple, Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 11, 51, 4 ; Origène, *Contre Celse*, *passim*.

202. Cf., pour cette terminologie, 85, 10-11.

203. *Ἀπεφίγητο κατ' αὐτῆς εἰπών*. Pour l'*ἀπόφασις κατά τινος*, voir le *Décret d'Amphiction*, cité par Diodore de Sicile, *Bibliothèque* 16, 24.

204. Les éditeurs ont omis de traduire cette expression. Elle se retrouve par ailleurs au ch. 25, 16 de la *Vie de Porphyre*, référée au diacre Barochas. Animé d'un *θεῖκος ζήλος*, celui-ci frappe au gourdin les païens lors d'une émeute à Gaza.

est possédée (ἐνεργουμένη)²⁰⁵ par le diable et sous l'emprise de sa volonté (συγκαταβαινούση). Le pas est enfin franchi.

Le raisonnement que Marc avait développé par étapes successives pendant tout son récit apparaît ici dans toute sa clarté : Julie est manichéenne, donc sorcière, donc possédée par Satan. Toutes les conditions pour la condamner, ou pour la tuer, sont réunies.

La malédiction lancée par Porphyre a une allure magique : « Dieu qui a fait le tout, le seul éternel, n'ayant ni commencement ni fin, lui qui est glorifié dans la Trinité, frappera ta langue et scellera ta bouche, afin que tu ne puisses proférer des blasphèmes » (89, 7-10)²⁰⁶. Des formules magiques, elle en garde les principales articulations : le recours au nom divin pour rendre plus efficace la malédiction ; la volonté de « lier » (δεῖν ; πεδᾶν ; καταδεομεύειν) — c'est le but de tout procédé magique — celui qui va en être l'objet. L'intention de l'évêque est, en effet, d'abord de frapper (πατάσσειν) la langue, puis de sceller (φιοῦν) la bouche de Julie.

La littérature magique de la fin de l'Antiquité a conservé des sortilèges visant à réduire au silence l'adversaire (λόγοι φιωτικοί). Le *Papyrus de Londres* 121 (= *PGM* VII, 396-404)²⁰⁷ reproduit un *logos* « excellent pour réduire au silence, pour soumettre et tenir solidement (φιωτικὸν καὶ ὑποτακτικὸν γενναῖον καὶ κάτοχος) », composé d'une série de *nomina* à inscrire sur une lamelle. On lit par ailleurs dans le *Papyrus de Londres* 123 (= *PGM* IX, 1-14)²⁰⁸ : « Soumets complètement (καθυπόταξον), réduis au silence (φίωσσον) et rends esclave (καταδούλωσον) toute race de gens, mâles et femelles, toutes leurs colères et ceux qui sont sous terre, sous les pieds d'un tel (X), spécialement un tel, comme tu veux (X), car tu as mis sous mon pied, comme si c'était mon vêtement, le cœur de Sabaoth ».

Plus exactement, on trouve des *logoi* de ce style utilisés en contexte judiciaire, leur but étant d'empêcher l'adversaire de parler au cours d'un procès. C'est à cette catégorie que s'apparente la formule

205. Dans ce sens, Justin, *Première Apologie* 26, 4; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 16, 8; Athanase, *Vie d'Antoine* 64.

206. On peut se demander si la citation d'Es 11, 4 n'est pas à l'arrière-plan de cette formule : ὁ κύριος πατάξει γῆν τῷ λογῷ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἄσεβῆ.

207. Édité par K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, tome II, Stuttgart, 1974 (première édition : Leipzig-Berlin, 1931), p. 18.

208. *Ed. cit.*, p. 51.

prononcée par l'évêque Porphyre. A. Audollent²⁰⁹ en a conservé plusieurs dans son ouvrage consacré aux *Defixionum Tabellae*.

Le Père A.-J. Festugière a par ailleurs remarqué, en analysant des récits hagiographiques²¹⁰, que certains miracles et prodiges où se produit la paralysie soudaine d'un ennemi relèvent de la catégorie des δεσμοί. Il note également que la particularité des miracles dans les textes hagiographiques «c'est qu'à la fin de la prière exprimée le charme de lien (δεσμός) agit soudainement, dans l'instant même où les coupables commettaient le crime». Il en va de même pour notre épisode concernant Julie : non seulement la langue et la bouche de la femme sont immédiatement scellées mais aussi une paralysie soudaine des membres se déclare.

Parmi les quelques textes signalés par A.-J. Festugière, celui de l'inscription métrique de Maiistos peut être utilement comparé au nôtre : «or quand vint le temps du jugement, ces hommes aux pensées mauvaises qui machinaient le procès, tu les parolâs et tu mis dans leur bouche une langue muette dont nul ne vanta l'habileté et ils ne purent non plus fournir une pièce pour appuyer l'accusation mais par la puissance divine ils demeurèrent immobiles, pareils à des idoles frappés par les dieux ou à des pierres foudroyées»²¹¹.

L'invocation du nom de Dieu est aussi partie intégrante du sortilège : c'est le pouvoir du nom qui fait l'efficacité des prières magiques, des exorcismes et des *defixiones*²¹². Les termes avec lesquels Porphyre fait appel à Dieu sont nourris de réminiscences d'origines diverses. Ils trouvent des parallèles dans les formules magiques et hermétiques, où le nom du Dieu des juifs, accompagné de ses attributs, est particulièrement vénéré²¹³. Mis à part la référence à la Trinité (89, 9), c'est à ces formules qu'il faut apparenter la

209. Édité à Paris en 1904. Voir l'Index V A (*iudicariae et in inimicos conscriptae*). Plusieurs de ces *defixiones* judiciaires proviennent d'un cimetière d'*officiales* de Carthage.

210. A.-J. Festugière, «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive», in *Wiener Studien* LXXIII (1960), pp. 123-152. Cet article est repris dans Id., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, pp. 271-301. La section qui nous concerne porte sur «le coupable cloué au sol», pp. 294-296.

211. *Art. cit.*, p. 296.

212. Sur l'efficacité du nom divin dans les exorcismes et les sortilèges, voir les discussions abordées dans le *Contre Celse* d'Origène, I, 25; IV, 33; V, 45.

213. Pour τὸν τὰ πάντα περιέχοντα (89, 4), cf. *PGM* VII, 50. L'expression vient peut-être de Platon, *Timée* 31a et *Parménide* 145c; les choses visibles et invisibles évoquent Col 1, 16; la formule «Dieu qui a fait le tout, le seul éternel» (89, 7-8) rappelle le *PGM* XIII, 982 : κύριος αἰῶνος, ὁ πάντα κτίσας, θεὸς μόνος; «sans commencement ni fin» évoque Ap 21, 6.

malédiction de l'évêque, les sortilèges chrétiens faisant en revanche appel au nom du Christ, dans les termes du symbole de foi²¹⁴.

Cette malédiction a également une dimension théologique forte : Porphyre met l'accent sur le Dieu Un et créateur, en réaction aux propos « dualistes » qu'a dû vraisemblablement tenir Julie et qui ne sont pas rapportés par Marc. La formule « le Dieu seul éternel qui a fait le tout » stigmatise implicitement la doctrine manichéenne des deux Principes, selon laquelle c'est au Principe de la ténèbre qu'il faut attribuer la création du monde et du corps²¹⁵. C'est à ce Principe du mal que les manichéens identifient le Dieu de l'Ancien Testament²¹⁶. Par les termes employés dans sa malédiction, l'évêque montre ainsi qu'il est parfaitement au courant des enjeux doctrinaux qui se cachent derrière la propagande de Julie ; la formule ramassée qu'il emploie met à nu les points fondamentaux de la doctrine de Mani.

L'égarement de l'esprit

L'effet de la malédiction ne se fait donc pas attendre : l'esprit de Julie est frappé d'égarement (90, 3 : *μείνασα ἐν ἔκστασει*). Le terme *ἔκστασις* ne doit pas être compris, en ce contexte, dans le sens d'extase, ainsi que l'ont fait les éditeurs²¹⁷, mais dans le sens clinique de l'altération mentale²¹⁸. Cet état est proche de la démence et de la folie²¹⁹. On trouve une discussion intéressante sur les différents sens du mot *ἔκστασις* chez Épiphane, à propos de Gn 2, 21 (« Dieu envoya une *ἔκστασις* sur Adam »), dans le *Pan.* XLVIII contre les montanistes. Dans le cas d'Adam, précise l'hérésiologue, il ne s'agit pas d'une altération de l'intellect (XLVIII, 4, 6). Le terme apparaît, en ce sens, dans le *Contre Celse* d'Origène. Ἐκστασις est associé à la démence (*μανία*)²²⁰ ; c'est une maladie de l'âme qui frappe l'homme²²¹ et le dérangement de la raison naturelle qui empêche

214. Cf. quelques textes cités par H. Leclercq, « Maléficé », in *DACL* X/1, pp. 1288-1292. Voir A. Audollent, *Dexifionum tabellae*.

215. En revanche le Principe du bien et de la lumière *non habet partem cum mundo nec gaudere super eum* selon les *Acta Archelai* XII, p. 20, 24-25.

216. *Acta Archelai* XII, p. 20, 29-32 : *Illum vero qui locutus est cum Moyse et Iudaeis et sacerdotibus principem dicit (i.e. Manes) esse tenebrarum ... in concupiscentiis enim suis seducit eos, quia non est deus veritatis.*

217. Traduction en *ed. cit.*, p. 70.

218. Cf. Hippocrate, *Aphorismoi* 7, 5 ; *Prorrethikon* 2, 9.

219. Dans ce sens Aristote, *Catégories* 10a : *ἔκστασις μανική*. Hermias d'Alexandrie, *Sur Phèdre*, p. 103a : *ἔκστασις καὶ μανία*.

220. *Contre Celse* III, 24. Cf. aussi VII, 3, 39.

221. *Contre Celse* IV, 19, 27.

de devenir ami de Dieu²²². L'état d'ἔκστασις est également associé aux démons et aux maladies que le nom de Jésus est en mesure de chasser²²³.

La malédiction de Porphyre n'atteint pas que l'esprit : des signes physiques accompagnent l'égarément de la raison : tremblements, altération du visage (90, 2). Mutisme et paralysie frappent également Julie (90, 4). Marc souligne, à deux reprises, que cet état persiste pendant plusieurs heures (90, 3. 9).

Les incantations

Les jeunes compagnons de Julie jouent un rôle à ses derniers instants : «ἐψυχαγώγουν δὲ αὐτὴν καὶ ἐπῆδον εἰς τὸ οὐ̅ς αὐτῆς» (90, 7-8). Ψυχαγωγέω, traduit par les éditeurs par «ils tentèrent de la ranimer», est en réalité un terme technique dont il faut respecter la signification exacte. Je le traduis par «guider», me référant à l'application de ce terme à Hermès, ψυχαγωγός, dont une des fonctions était de conduire et guider les âmes des trépassés dans l'au-delà²²⁴. Ceci nous situe d'emblée dans un contexte précis : l'accompagnement du mourant. En milieu chrétien, ce terme, fort rare, se charge d'une note de consolation et d'encouragement, obtenue par la récitation des Psaumes²²⁵. Dans notre contexte manichéen, ψυχαγωγέω est associé à la récitation, ou au chant, ἐπαίδω. Ce deuxième terme n'est pas choisi non plus au hasard, ἐπαίδω signifiant chanter ou prononcer des incantations²²⁶. Son but est de charmer ou d'apaiser celui qui les entend²²⁷.

Nous avons là une allusion précise aux rites d'accompagnement des mourants que les manichéens pratiquaient²²⁸. Il s'agissait de

222. *Contre Celse*, *ibid.* : ἐκστάσεος τοῦ κατὰ φύσιν λογισμοῦ. La même expression se trouve en Plutarque, *Solon* 8.

223. *Contre Celse* I, 67, 22.

224. Pour ψυχαγωγέω, voir Lucien, *Dialogi deorum* 7, 4, 24, 1. Pour ψυχαγωγός, comme épithète d'Hermès, voir le lexique d'Hésichius. Le terme est repris par Hippolyte, *Réfutation* V, 7.

225. Voir Proclus de Constantinople, *Oratio* 2, 1.

226. Par exemple, Xénophon, *Memorabilia* 2, 6, 11, à propos du chant des sirènes charmant Ulysse ; cf. Platon, *Phèdre* 114d et 77e ; *République* 608a.

227. Platon, *Phèdre* 267d ; *Lois* 812c.

228. Des traces de cette pratique se trouvent dans les *Psaumes à Jésus*, dans le *Psautier manichéen copte* (éd. Allberry). Ce thème a été abordé par J.-D. Dubois, dans son cours sur le manichéisme (EPHE, V^e section, tome 101 (1992-1993), pp. 273-274 ; tome 102 (1993-1994), pp. 263-266 ; tome 103 (1994-1995), p. 297. Voir aussi S.G. Richter, *Die Auferstehungspsalmen des Herakleides, Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, Wiesbaden, 1997.

prières, ou d'incantations, permettant de conduire l'âme sans encombre dans l'au-delà, lui suggérant les mots de passe appropriés pour franchir les sphères et éviter les embûches des archontes. Les mots susurrés à l'oreille de Julie sont peut-être des formules que le mourant doit connaître avant d'entreprendre son voyage. Des pratiques semblables sont par ailleurs attestées dans certaines sectes gnostiques.

Cet épisode permet d'affirmer, avec une certaine vraisemblance, que les compagnons de Julie sont également des élus : seuls les élus connaissent en effet le pouvoir des *nomina*²²⁹.

La scène de Julie mourante a quelques parallèles avec celle de la mort de Mani, telle qu'elle est racontée par les homélies manichéennes coptes. Épuisé par le poids des chaînes, Mani rend l'âme dans la sombre prison de Beth Lapat, en Susiane, quelques disciples autour de lui²³⁰.

Julie rend enfin l'âme, s'en allant, dit Marc «vers cette ténèbre qu'elle honorait, l'ayant crue lumière». Nous avons ici la seule allusion explicite de tout le texte au dualisme de la doctrine de Mani, sous son opposition classique lumière-ténèbre. Le commentaire de Marc reprend ainsi, en les expliquant, les termes de la malédiction de Porphyre (Julie est coupable car elle a nié le Dieu Un et créateur). L'expression «la ténèbre qu'elle *honorait*» renvoie au fait que les manichéens mettaient sur le même plan la puissance des deux Principes. Le propos de Marc est éclairé par l'affirmation *Manis duos colit deos innatos, ex semet ipsos extantes, aeternos, unum uni adversantem* qui ouvre l'exposé de la doctrine de Mani dans les *Acta Archelai*²³¹.

La citation d'Es 5, 20, reprise avec une certaine liberté («gare à ceux qui font ce qui est doux, amer et ce qui est amer doux, à

229. Dans les *Acta Archelai*, le disciple Turbon dit que seulement les sept élus choisis par Mani connaissent les noms que l'on invoque, lors d'une prière accompagnée d'une onction d'huile exorcisée, au moment du repas des élus (XI, p. 19, 18-22). Turbon admet que *nomina tamen mihi non manifestavit, soli enim illi septem utuntur his nominibus*. Le contexte est différent du nôtre, néanmoins il est intéressant de relever une attestation, ancienne, de la pratique de l'invocation de *nomina*.

230. *Homélie* copte p. 59, 3-24 : trois femmes catéchumènes entourent Mani de leur dévotion à ses derniers instants. Elles prient et elles pleurent. Elles posent les mains sur ses yeux, afin qu'ils ne se brisent pas. Mais Mani ne bouge plus, il ne parle plus, sa langue s'est scellée.

231. VII, p. 9, 18-20. Le terme grec utilisé est $\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota$ (le texte grec des *Acta Archelai* est transmis par Épiphane).

ceux qui considèrent la ténèbre, lumière et la lumière, ténèbre»²³²) fait partie de l'arsenal scripturaire des hérésiologues. On la retrouve, entre autre, chez Tertullien²³³ et chez Origène²³⁴.

L'impression que l'on tire de ce récit est que Marc a voulu faire apparaître ce rite manichéen accompli sur les mourants comme une pratique de sorcellerie de plus à créditer au compte des adeptes de Mani. Toutefois, l'emploi de termes techniques, d'une certaine solennité, fait penser qu'il était plus renseigné qu'il ne voulait le montrer quant aux rites et pratiques manichéens.

Mort et sépulture de Julie

Porphyre accorde la permission d'ensevelir Julie : il était en effet, dit Marc, très miséricordieux (90, 14-15)²³⁵. Ensevelir les morts fait partie des œuvres de miséricorde prescrites aux chrétiens. Néanmoins, on perçoit quelque réticence dans les paroles de Marc. Voulait-on refuser la sépulture à Julie, tout comme aux sorciers ?

La miséricorde de Porphyre peut être lue en opposition avec la cruauté du roi perse qui, du moins selon la tradition hérésiologique occidentale, ayant mis à mort Mani, non seulement donna son corps en proie aux oiseaux mais le fit écorcher, puis fit gonfler sa peau à l'aide de drogues. On peut deviner ici une allusion à la barbarie perse, vue du côté occidental et chrétien.

La conversion des manichéens

La mort de Julie, ou mieux les circonstances dans lesquelles elle a trouvé la mort, stupéfient (ὑπερεθαύμασαν : 91, 1) : les Gazéens, chrétiens (ceux de notre foi) et ἄλλοεθνεῖς²³⁶, (91, 2) l'interprètent comme un acte miraculeux accompli par l'évêque Porphyre. Celui-ci en avait déjà plusieurs à son actif, amplement relatés par Marc.

Néanmoins aucun de ces «miracles» s'était soldé avec la mort d'un païen ou d'un hérétique, bien au contraire, il s'agissait d'actes menant à la vie et au salut : par exemple, l'épisode de la païenne

232. Le texte biblique dit : «malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui tiennent la ténèbre pour lumière et la lumière pour ténèbre, qui tiennent le doux pour amer et l'amer pour doux».

233. *De carne Christi* XXIV, 1 ; *Contre Hermogène* XIII, 2 ; *De Scorpiace* I, 12.

234. *Contre Celse* II, 76 ; VI, 67 ; *Commentaire sur l'épître aux Romains* 7, 10 ; 10, 35.

235. Porphyre est également καθ' ὑπερβολὴν εὐσπλαγγχος (29, 10) devant les malheurs de la femme païenne qu'il sauve d'un accouchement désespéré.

236. ἄλλοεθνής, en ce contexte, signifie celui qui est étranger à la foi chrétienne. Ce terme vise non seulement les païens (traduction des éditeurs) mais aussi les «hérétiques».

sauvée *in extremis* avec son enfant, lors de l'accouchement (ch. 28-31), la conversion du marin arien dans une terrible tempête (ch. 56) ou encore l'épisode des enfants tombés dans un puits, récupérés sains et saufs et marqués des stigmates de la croix (ch. 80). Tous ces événements merveilleux avaient provoqué des conversions dans la ville de Gaza.

Par la mort de Julie d'Antioche, Porphyre atteint parfaitement son but : les compagnons de Julie se jettent à ses pieds, en reconnaissant leur erreur (πεπλανήμεθα : 91, 5). Il en va de même pour ceux qui s'étaient laissés corrompre par ses idées. Dans la foulée, d'autres païens se convertissent aussi.

Des compagnons de Julie Porphyre exige qu'ils anathématisent Mani, «le fondateur de leur hérésie à partir duquel ils ont été également appelés manichéens» (91, 6-8). C'est bien la première fois, dans tout le récit, que le nom de Mani apparaît!

On trouve ici une attestation assez ancienne d'un anathème exigé par les manichéens²³⁷. À peu près à la même période, une formule d'anathème est prononcée par Felix, adversaire d'Augustin, et conservée par l'évêque d'Hippone²³⁸.

L'anathème est suivi d'une catéchèse : elle dure plusieurs jours (91, 8-9) pour les manichéens de Gaza ; elle fut également longue pour le marin arien, dont la conversion est relatée au ch. 56. En revanche, on ne demanda qu'une catéchèse de brève durée à la jeune païenne Salaphtha, qui adhéra spontanément à la foi (ch. 97-101).

La catéchèse est couronnée par le baptême. Le terme ἐφωτίσθησαν, littéralement «ils furent illuminés» clôt le récit tout comme il l'avait commencé : Julie en effet, à son arrivée à Gaza, avait visé des νεοφωτιστοί (85, 4).

Dans le choix de ce terme on peut voir une dernière allusion polémique, de la part de Marc le Diacre, aux adeptes de Mani qui, comme Julie, avaient pris la lumière pour ténèbre, et la ténèbre pour lumière.

237. Sur les anathèmes exigés par les manichéens voir l'article de S.N.C. Lieu, «An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism», in *Manichaeism in Mesopotamia...*, pp. 203-305, spécialement, pour la période qui nous intéresse, pp. 203-208.

238. *Contra Felicem* II, 13-20.

CHAPITRE XI

BASSA LA LYDIENNE*

L'histoire de cette femme est ramassée en quatre mots, inscrits en grec sur son épitaphe retrouvée dans les ruines de Salone, en Dalmatie : Βάσσα Παρθένος Λυδία Μανυχέα.

La pierre tombale, une plaque de pierre grise partiellement brisée¹ à laquelle manque la partie inférieure, fut découverte au sud-est de la Basilica Urbana de Salone au tout début du XX^e siècle, par l'archéologue Mgr. Frane Bulič². Celui-ci rendit rapidement compte de sa découverte en deux publications³ et attira l'attention de F. Cumont sur cette pièce de grande importance ayant trait à la diffusion du manichéisme. Le savant belge en fit l'objet de trois brèves études, en 1908 et en 1912, qui gardent encore aujourd'hui tout leur intérêt⁴, dans lesquelles il considéra que l'épitaphe datait

* Quelques éléments de cette étude ont été fournis dans mon article «Femmes et propagande dans le manichéisme», in *Mani et le manichéisme, Connaissance des Pères de l'Église* 83 (2001), pp. 35-44.

1. La hauteur de la plaque est de 0^m, 30, la largeur, de 0^m, 39.

2. L'activité de ce savant fut entièrement consacrée à la mise au jour et à l'étude des ruines de Salone. Nous citons à son propos les paroles de Leclercq, dans son article «Dalmatie», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL), tome IV, p. 60 : «Depuis 1885, Salone a trouvé un archéologue amoureux de ses ruines, instruit de leurs vicissitudes et assez habile pour en retrouver l'histoire en même temps qu'assez consciencieux pour la vouloir sincère et assez averti pour en élaguer sans pitié les végétations légendaires, c'est Mgr. F. Bulič».

3. Cf. «Il manicheismo a Salona», in *Bullettino di archeologia dalmata* 29 (1906), pp. 134-136 et in *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1907, p. 368. Voir aussi «Die Basilica urbana von Salona, ausgegraben in den Jahren 1901-1904», in *Jahrbuch der K.K. Zentral-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst und historischen Denkmale*, Wien, 1906, pp. 283-306.

4. F. Cumont, «Une inscription manichéenne de Salone», in *Revue d'histoire ecclésiastique* 9 (1908), pp. 19-20 et «Una iscrizione manichea di Salona», in *Bullettino di archeologia e storia dalmata* 32 (1908), pp. 95-96. F. Cumont et M. Kugener, *Recherches*

du règne de Dioclétien, vraisemblablement peu avant la Grande Persécution. Nous reviendrons ultérieurement sur les problèmes de datation. L'inscription a été également mentionnée par H. Leclercq, dans l'article «Dalmatie» du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*⁵. P. Alfaric dans *Les écritures manichéennes*⁶ cite d'une phrase cette épitaphe comme témoin de la présence du manichéisme entre la fin du III^e s. et le début du IV^e s. dans les contrées situées à l'est de l'Adriatique, ainsi que E. De Stoop⁷. Plus récemment, l'épitaphe de Bassa a attiré l'attention de S.N.C. Lieu qui en a rendu brièvement compte dans son ouvrage *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* ainsi que dans *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*⁸. L'épitaphe de Bassa a été répertoriée par R. Egger⁹.

* * *

Quatre mots conservés sur une épitaphe ne représentent pas beaucoup pour sortir de l'ombre un personnage, dans la tentative de retracer les étapes de son existence. Néanmoins, dans leur concision, ces mots sont porteurs de renseignements essentiels et constituent une sorte de «carte d'identité» : Βάσσα Παρθένος Λυδία Μανιχέα.

Pour que le souvenir de cette femme traverse le temps, on nous en apprend le nom, Bassa, le statut — une vierge —, la provenance — une Lydienne —, l'appartenance religieuse — une manichéenne.

Bassa la Lydienne est donc une vierge manichéenne. Voyons ce que l'on peut dire sur chacun de ces quatre volets.

Le nom

Βάσσα est le féminin du nom propre grec Βάσσυς. Sous la variante Βάσσοϛ, ce nom est répandu en Asie Mineure ainsi que le montrent

sur le manichéisme II Extraits de la CXXIII^e Homélie de Sévère d'Antioche. III L'inscription de Salone, Bruxelles, 1912, pp. 175-177.

5. *DACL*, tome IV, col. 100-101.

6. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I-II, Paris, 1918. La référence à l'inscription de Salone se trouve au tome I, p. 61ss.

7. E. De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Ghent, 1909, p. 18; 36; 94.

8. S. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992, p. 115 et 126. Id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, 1994, p. 105.

9. R. Egger et alii, *Forschungen in Salona*, Wien, 1926, II, 52-53 et 73 (inscription n° 73). R. Egger, «Das Mausoleum von Marusinae und seine Herkunft», in *Römische Antike und frühes Christentum*, Klagenfurt, 1962, I, pp. 186-188.

les inscriptions¹⁰; ce fait est de quelque intérêt, compte tenu de la provenance de Bassa, une Lydienne. Il est attesté au masculin par des inscriptions de Pergame¹¹ et de Magnésie¹². On sait par ailleurs qu'un Βάσσυς fut presbytre de Magnésie et un Βασιάνυς fut évêque de Lydie de 374 à 409, selon les *Actes des Martyrs*. La forme Βάσσοϛ, Βάσσοϛϛ est également attestée en Thrace¹³. Notons aussi que le substantif βᾶσσοϛ, -εοϛ (τὸ), attesté dans l'*Etymologicum Magnum* M 191, est l'équivalent de βασσάρα, le renard (ἄλώπηξ). Or le terme βασσάρα assume en Thrace une signification particulière, car il désigne le vêtement en peau de renard porté par les habitants lors des bacchanales¹⁴. Le terme βασσάρα peut indiquer la femme impudente, la courtisane¹⁵.

Le nom Βάσσοϛ a par ailleurs coïncidé phonétiquement avec le *cognomen* latin Bassus, porté par plusieurs personnages de haut rang parmi lesquels le proconsul de Lycie et de Pamphylie¹⁶ Pomponius Bassus Terentianus, *praefectus Urbi* en l'an 193¹⁷, le tribun militaire auprès du Préfet d'Égypte¹⁸ ou encore le procureur de Judée, Æmilius Bassus. On se souviendra également de Junius Bassus préfet de Rome (mort en 359) dont un magnifique sarcophage a été conservé¹⁹ et dont la famille s'était auparavant convertie au christianisme²⁰. Des inscriptions du III^e s., mentionnant des Bassus sont également connues. Ce nom a aussi quelques attestations au féminin²¹.

10. Cf. L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag, 1964. *Corpus inscriptionum graecarum* (CIG) II 3112b 1. 3148, 4. 3151, 13. 3493, 23.

11. CIG 361. 362, 2 etc.

12. Cf. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, 1900, 122g, 5.

13. Cf. G. Mihailov, «Les noms thraces», in *L'onomastique latine*, Colloques internationaux du CNRS, ed. H.G. Pflaum et N. Duval, Paris, 13-15 octobre 1975, Paris, 1977, pp. 341-352, surtout p. 346. Voir également l'index général de l'ouvrage à «Bassus».

14. *Anecdota Graeca* I, 222; le terme est fréquent chez Eschyle. Bacchus est également appelé Βασσαρεύς (par ex., Horace, *Odes* I, 18, 11).

15. Lycophron, *Fragmenta Tragica* 771, 1393.

16. *CIL* VI 31696.

17. *Vit. Sever.* 8, 8.

18. Philon, *In Flaccum* 11, 92.

19. Cf. H. Leclercq «Bassus (sarcophage de Junius)», in *DACL* tome II, 1, pp. 608-614.

20. Ainsi Prudence *Liber I contra Symmachum*, vs. 559-560 (cité par H. Leclercq, *art. cit.*).

21. Cf. S. Panciera, «Aspetti dell'onomastica a Roma : saggi», in *L'onomastique latine*, *op. cit.*, p. 201 note 3. Sur le *cognomen* Bassus, voir aussi I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki, 1963, p. 61.

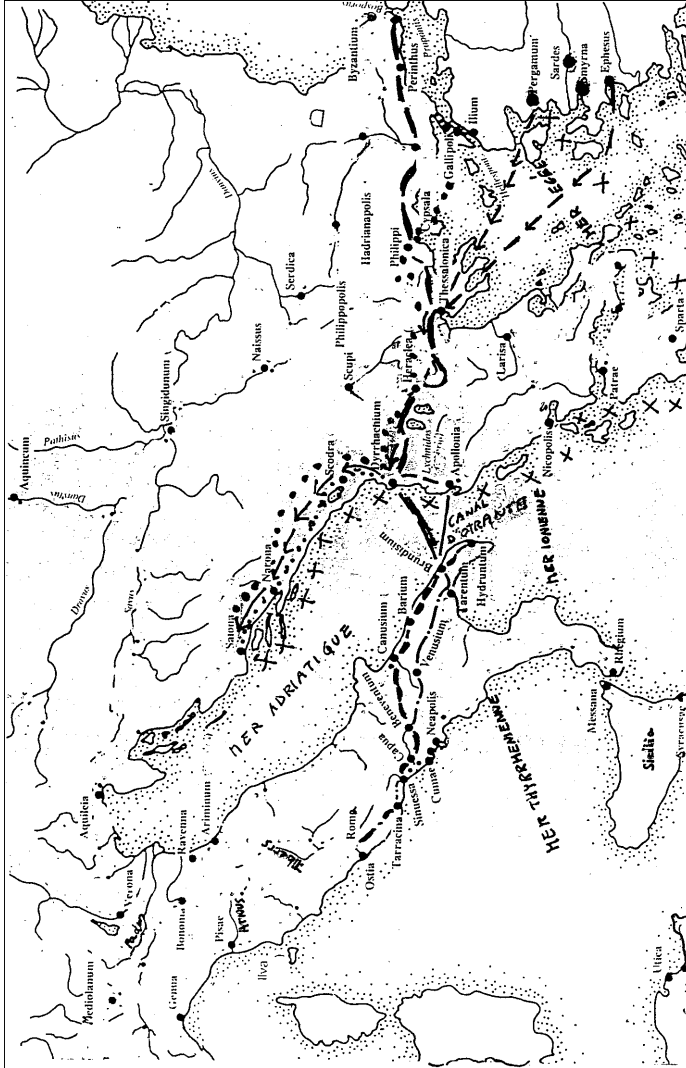


Figure 1. Trois itinéraires possibles pour le voyage de Bassa :

→ → → → Éphèse/Pergame → Thessalonique (Égnatienne) → Dyrrachium → Salone

● ● ● ● Cypsala ● Gallipoli ● Egnatienne ● Dyrrachium ● Salone

× × × × Pergame/Éphèse × × côtes de l'Achaïe × × Nicopolis × × Apollonia × × Salone

L'origine

De Bassa, l'építaphe nous apprend la terre d'origine, la Lydie.

Située à l'ouest de l'Asie Mineure, limitée au Nord par la Mysie, à l'Est par la Phrygie, au Sud par la Carie et à l'Ouest par la Mer Égée, la Lydie²² passa en 133, à la mort de Attale III dernier roi de Pergame, sous le contrôle de Rome avec le reste du royaume attalide et forma une partie de la province d'Asie. L'organisation de cette province²³ fut définitivement établie par Auguste en 20 av. J.-C. En faisaient partie l'Hellespont, la Mésie, la Ionie, la Lydie, la Carie, la Phrygie et les îles côtières. En 27 av. J.-C. elle fut confiée au Sénat comme l'une de ses provinces les plus précieuses. Depuis Trajan, les questions financières de la province furent soumises au contrôle des *curatores* impériaux. Une incertitude subsiste pour établir si le siège du gouvernement de la province et les archives centrales se trouvaient à Éphèse ou à Pergame. Suite à la réforme de la constitution opérée par Silla, la province d'Asie fut divisée en quarante-quatre diocèses à caractère administratif. Sous l'Empire, elle fut morcelée en des zones autonomes encore plus nombreuses. Pline l'Ancien rappelle l'existence de douze cités libres ; le privilège d'être capitale était accordé à neuf villes : Adramyttum, Pergame, Smyrne, Sardes, Éphèse, Alabanda, Sinnada, Apamée et Laodicée sur le Lycum. On y ajouta, sous le règne de Caracalla, Thyatire, Cyzique et Philadelphie. Les trois villes plus grandes, Éphèse, Pergame et Smyrne, portaient le titre de Πρωται. Le titre de métropole était accordé à Sardes, Cizique, Tralles, Laodicée, Smyrne, Éphèse et Pergame.

La situation de la Lydie changea sous Dioclétien (284-305), à l'époque donc qui nous intéresse par rapport au personnage de Bassa. Par sa grande réforme, l'empereur dalmate modifia l'organisation territoriale de l'Empire qui fut partagé en quatre préfectures (Italie, Gaule, Illyrie, Orient), divisées à leur tour en douze diocèses, six pour l'Orient et six pour l'Occident²⁴. Les diocèses furent subdivisés en quatre-vingt-seize provinces dont le nouveau caractère plus réduit

22. H. Leclercq, «Lydie», in *DACL*, tome IX, 2, pp. 2799-2800 ; cf. G. Neumann, «Lydia», in *Kleine Pauly*, Band 3, pp. 797-800. H.A.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, 3 vol., Oxford, 1973. V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris, 1904. M. Sartre, *L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris, 1991. Id., *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris, 1995.

23. Sur ces aspects, voir *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, *The Imperial Peace*, Cambridge, 1954, chapitre V.

24. Diocèses d'Orient : *Oriens, Pontus, Asiana, Thracia, Moesia, Pannoniae*. Diocèses d'Occident : *Italia, Galliae, Viennensis, Hispaniae, Britanniae, Africa*.

facilitait le contrôle exercé par Rome. Le diocèse d'Asie englobait l'Asie Mineure occidentale. Si chaque diocèse avait à sa tête un préfet du prétoire, intermédiaire entre le gouverneur de la province et Rome, en revanche l'*Asiana* et l'*Africa* dépendaient directement de l'empereur et conservèrent le proconsul comme gouverneur.

La patrie de Bassa a toujours été caractérisée par une économie florissante, fondée en grande partie sur l'agriculture (blé, vigne, olivier) et l'élevage ainsi que sur des ressources naturelles : mines d'argent et de cuivre, carrières et forêts. La présence de marais salants était aussi exploitée. En Lydie, les produits manufacturés avaient également un rôle économique de premier ordre, et notamment ceux liés à l'industrie textile et à la teinture des étoffes en pourpre. Des villes comme Sardes et Milet ou encore Thyatire possédaient les manufactures lainières les plus réputées, où les artisans étaient réunis en des ateliers spécialisés (*ergasteria*)²⁵. Quant à Pergame, elle jouissait d'une réputation mondiale pour la fabrication d'une tenture particulière, l'*aulaea*²⁶ et aussi d'un brocart rehaussé de fils d'or (*vestes attalicae*)²⁷, d'ancienne tradition lydienne, également manufacturé à Sardes. De plus, les artisans lydiens étaient passés maîtres dans la teinture des étoffes et surtout dans celle de la pourpre²⁸, représentant ainsi une concurrence très sérieuse à l'artisanat de Tyr et Sidon dont la renommée était solidement établie depuis le premier millénaire

25. Cf. M.I. Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941. Nous renvoyons à la traduction française : *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris, 1989, p. 397. Cf. aussi du même auteur *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, 2^e ed., 1941 ; traduction française : *Histoire économique et sociale du monde romain*, Paris, 1988, pp. 140-141 et notes pp. 487-488.

26. Traduction du grec *αὐλαία*, drap de pourpre brodé pouvant être utilisé comme une sorte de baldaquin fixé au plafond (cf. Horace, Virgile et Propertius). Indique aussi une sorte de toge très ample (Juvénal, *Satires* 10, 39).

27. Cf. M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, p. 883 citant Callixène *apud* Athénée V, 196 «tuniques tissées d'or et les manteaux exquis dont certains étaient brochés comme ceux des rois, et d'autres ornés de scènes mythiques». Cf. Plinius, *Histoire naturelle* IX, 74 : «C'est dans cette même Asie que le roi Attale inventa l'art de broder avec de l'or, d'où le nom d'Attaliques donné à ces étoffes». Voir les notes de commentaire de A. Ernout, *Plinius l'Ancien Histoire naturelle*, Livre VIII (Collection des Universités de France), Paris, 1952, pp. 166-167.

28. W.H. Gross, «Purpur», in *Der Kleine Pauly*, Band 4, pp. 1243-1244 ; K. Schneider, «Purpur», in *Pauly's Real-Encyclopädie* XXIII, p. 2000ss ; «πορφύρα», W. Bauer, K. Aland, B. Aland, *Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York, 1988, 1390-1391.

avant notre ère. Le colorant de la pourpre secrété par le murex²⁹, mollusque gastéropode marin, permettait d'obtenir des teintures à la couleur inaltérable et une palette de teintes allant du rose au violet en passant par le cramoisi. En raison de la difficulté du ramassage de ce mollusque, les étoffes pourprées atteignaient des prix fort élevés, et l'engouement de l'Antiquité pour ce genre de produit de luxe était sans bornes³⁰. Pline l'Ancien avait consacré, dans son œuvre, plusieurs pages à la pourpre et aux procédés de teinture³¹, tirant ses renseignements de l'ouvrage en plusieurs volumes, maintenant perdu, de Bolos Démocrite de Mendès (titre présumé : τὰ βαφικὰ)³². Pline définit la pourpre comme «la fille du luxe» et raconte comment «la folie de la pourpre» s'était emparée de son époque³³. L'on peut noter aussi qu'en Lydie la teinture des étoffes était liée à l'exploitation de deux colorants minéraux (*rubrica Sinopensis* et *sandarakê*), extraits des mines locales, produits de la chimie ancienne³⁴.

Le surplus de la production lydienne dont la palette allait de la laine brute aux étoffes teintées, aux céréales, au vin et à l'huile, au bois, mais encore au goudron et à la poix, était destiné à l'exportation. En ce qui concerne l'industrie textile, même si les produits de luxe tenaient le haut du pavé, néanmoins des articles vestimentaires courants³⁵ étaient aussi exportés. Le fait que la Lydie était traversée par deux routes allant de la côte ouest vers l'intérieur, facilitait le transport de denrées et matériaux divers.

Le commerce lydien touchait les principaux centres de la Méditerranée et les marchands lydiens jouissaient d'une grande réputation,

29. Pour extraire le colorant, les Anciens cassaient la coquille des murex et laissaient macérer les mollusques dans des bassins. La teinture pouvait varier dans les diverses tonalités du rouge au moyen de différents procédés.

30. D.A.W. Thompson, *A glossary of greek fishes*, London, 1947, pp. 211-212 et sa bibliographie à propos de l'industrie de la pourpre dans l'Antiquité. Voir également E. de Saint-Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, Paris, 1947.

31. *Histoire naturelle* V, 13, 9; IX, 125ss (détails sur la teinture des étoffes); Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, Livre IX*, Texte établi, traduit et commenté par E. de Saint-Denis (Collection des Universités de France), Paris, 1955 : nombreuses notes et références, pp. 134-138 au sujet des ch. 36-39. Voir aussi *ibid.*, XIX, 47.

32. Pline a également emprunté plusieurs éléments à Aristote, *Histoire des animaux* V, 15, 9 = 546b.

33. Pline, *Histoire naturelle* IX, chapitres 35-41. On peut utilement consulter M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, coll. Latomus 116, 1970.

34. I.M. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, pp. 882-883 et notes. Il existait également des moyens 'chimiques' pour obtenir des contrefaçons moins coûteuses de la pourpre. Voir *ibid.*, les notes 176 et 177 pour des références bibliographiques sur ce sujet.

35. Déjà selon le témoignage de Théophraste, *Des pierres* 68.

leur renommée suivant de près celle des Syriens. Des villes comme Thyatire, Sardes ou Tralles étaient des centres économiques de premier ordre. Quant à Éphèse, elle représentait comme l'avait déjà noté Strabon³⁶, «le plus grand marché à l'est du Taurus» et était, à l'époque romaine, la principale ville de la province d'Asie. Il s'agissait d'un port d'exportation non seulement de produits locaux mais aussi de marchandises arabes et indiennes qui, par le biais de marchands syriens, parvenaient à Éphèse par les grandes routes commerciales terrestres qui traversaient la province anatolienne³⁷. D'Éphèse, les *Actes des apôtres* 19 ont par ailleurs fourni un portrait de ce qu'elle était à la première moitié du I^{er} siècle. L'autre principal port de la Lydie, caractérisé par une forte activité d'échanges, était celui de Pergame, l'Élée. Dans les transactions commerciales s'illustraient, à côté des indigènes, les Romains d'Asie (*publicani, negotiatores*) qui s'étaient installés dans ces contrées, en amassant d'énormes fortunes.

Sous les Antonins (117-138) la réussite économique de cette région s'est reflétée dans la somptueuse architecture des villes, dans la place donnée à toutes les branches de l'éducation, autant dans la création de somptueux gymnases, d'écoles réputées et de bibliothèques que dans l'érection de temples et sanctuaires. Cette prospérité, accompagnée d'un grand élan culturel, a été relatée par Ælius Aristide (117-189) dans le panégyrique *Εἰς Ρώμην* où les descriptions de Pergame, d'Éphèse et de Smyrne viennent compléter les sites et les monuments conservés.

Après une régression économique et commerciale coïncidant avec la crise du III^e s.³⁸, la situation de la province d'Asie, et des provinces en général, redevint prospère sous le règne de Dioclétien dont le combat mené contre l'inflation, la mise en circulation d'une nouvelle monnaie³⁹ et la promulgation de l'édit *De maximis pretiis* en 301 contribuèrent à restaurer la vie économique. À cette période, le commerce s'orienta de plus en plus vers l'exportation de biens de luxe dont la demande devenait de plus en plus pressante.

36. Strabon, *Géographie* 16.

37. Ainsi que le note M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, p. 568.

38. J.-M. Carrié, A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337* (Nouvelle histoire de l'Antiquité 10), Paris, 1999.

39. L'équivalence entre une livre d'or = 50000 deniers est fixée.

Le paysage religieux⁴⁰ de la Lydie est des plus variés. D'anciennes traditions locales⁴¹ côtoient la religion d'État, rehaussée par de somptueux temples et sanctuaires. Éphèse⁴² était illustrée, entre autre, par le temple d'Artémis, que l'on considérait l'une des sept merveilles du monde ; Pergame était réputée à cause de l'Asclépeion, consacré au culte de Zeus Asclépios Sôter et c'est à Pergame qu'était fixée la résidence de l'*arkiereus* d'Asie. Sardes hébergeait de nombreux temples en l'honneur d'Artémis et Cybèle et de Zeus Lydios.

Si le judaïsme était depuis longue date installé en Lydie, ainsi que le montrent les restes de plusieurs synagogues, dont celle de Sardes, le christianisme s'y implanta à l'époque apostolique, suite au séjour de Paul à Éphèse⁴³. Il prit pied dans cette ville ainsi qu'à Pergame⁴⁴, à Philippes⁴⁵, à Sardes⁴⁶, à Smyrne⁴⁷ ou encore à Thyatire⁴⁸ et à Philadelphie⁴⁹, les sept Églises d'Asie mentionnées par l'*Apocalypse*.

Christianisme⁵⁰ et paganisme n'étaient toutefois pas les seuls dans le paysage religieux de la Lydie. Au delà des cultes à mystères du cru, plusieurs mouvements sectaires chrétiens étaient représentés, tout comme des traditions religieuses de provenance différente.

40. Cf. Ch. Pietri, «La géographie nouvelle. Partie A : L'Orient», in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 2 *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Ch. et L. Pietri, Paris, 1995, pp. 77-154 et surtout pp. 98-106. Voir aussi A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden, 1924.

41. Traditions relatées par ex., dans les *Dyonisiaques* de Nonnos de Panopolis. Sur ces tradition locales voir R. Turcan, *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, Paris, 1989 ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au Collège de France en 1905, 4^e édition, Paris, 1963, pp. 43-68 («L'Asie Mineure»).

42. D. Knibbe, «Ephesos», in *Paulys Real-Encyclopädie*, suppl. XII, 1970, pp. 259-293.

43. Ac 18, 19.21.24 ; 19, 1.17.26 ; 20, 16.17. 1 Co 15, 32 ; 16, 8. Ep 1, 1 ; 1 Tm 1, 3 ; 2 Tm 1, 18 ; 4, 12 ; Ap 1, 11 ; 2, 1.

44. Ap 1, 11 ; 2, 12.

45. Cf. Ac 16, 12 ; 20, 6 ; Ph 1, 1 ; 1 Th 2, 2.

46. Ap 1, 11 ; 3, 1. 4 mentionne Sardes comme capitale de la Lydie. E. Olshausen, «Sardeis», in *Kleine Pauly*, Band 4, pp. 1551-1552 et références bibliographiques. Sur Sardes, voir aussi P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1991, p. 28, 108, 187, 240.

47. Ap 1, 11 ; 2, 8.

48. Ac 16, 14 ; Ap 1, 11 ; 2, 18. 24 (Θυάτιρα).

49. Ap 1, 11 ; 3, 7. Cette dernière ville a conservé l'attestation d'une des plus anciennes communautés chrétiennes.

50. Un éventail de témoignages sur la présence du christianisme en Lydie sont fournis par E.H. Grégoire, *Recueil des inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris, 1922.

Ainsi que le note P. Maraval, il y avait «des Montanistes en Phrygie, des Novatiens en Bythinie⁵¹, en Paphlagonie, en Lydie et en Phrygie, des quatordécimans en Phrygie et en Asie, des encratites et des manichéens un peu partout⁵²». Même le mazdéisme était implanté en Lydie et des temples zoroastriens avaient été érigés à Hiérocésarée⁵³. La Lydie, et les régions limitrophes, furent également tentées par les doctrines gnostiques.

À l'époque de Dioclétien, la persécution fit de nombreuses victimes en Asie Mineure et resta en vigueur jusqu'en 311⁵⁴, la résistance païenne étant très forte. Par la suite, malgré la christianisation, le paganisme perdura encore longtemps en Lydie et c'est à Sardes qu'eut lieu, à la fin du IV^e s. l'un des tout derniers sacrifices publics⁵⁵. Au V^e s., la Lydie devint terre d'accueil de quelques philosophes néoplatoniciens, désireux de s'éloigner de l'atmosphère pesante d'Athènes et d'Alexandrie. Proclus, chef de l'école d'Athènes de 430 jusqu'à 485, y fit retraite pendant un an⁵⁶, ayant quitté Athènes suite à des problèmes avec les chrétiens. En Lydie, il se fit initier aux mystères locaux.

Ayant brossé à grands traits ce qu'était le paysage lydien à la fin de l'Antiquité, nous pouvons nous interroger sur le lieu de provenance de Bassa. Venait-elle d'un port de la côte ou bien d'une ville de l'intérieur où la prédication manichéenne avait fait des convertis ?

En effet, il y avait aussi des manichéens sur la scène religieuse de la Lydie, comme dans toute l'Asie Mineure. La doctrine des deux Principes y était pénétrée par la Mésopotamie et la Syrie, et avait fait de nombreux prosélytes. Ce ne fut sans doute pas sans raison si Diodore de Tarse, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, écrivit — ainsi que le témoigne Photius⁵⁷ — vingt-cinq livres *contra manichaeos*, et si dans ces contrées d'Asie les Pères cappadociens,

51. Socrate, *Histoire ecclésiastique* VI, 19.

52. P. Maraval, «La régionalisation des chrétientés. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure», in *Histoire du christianisme, op. cit.*, tome 2, Naissance d'une chrétienté (250-430), pp. 921-936.

53. F. Cumont, *op. cit.*, p. 134.

54. P. Maraval, *art. cit.*, p. 930.

55. P. Chuvin, *op. cit.*, p. 187 lequel note que, peut-être sous Théodose (mais avant les édits de 391), les autels des dieux furent rétablis et des sacrifices pratiqués à Sardes par un vicaire d'Asie et un gouverneur de Lydie, tous les deux fervents païens.

56. Cette retraite est racontée par Marinus, *Vie de Proclus* 15. Cf. P. Chuvin, *op. cit.*, pp. 106-108. Voir aussi M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, 1990, pp. 14-15.

57. *Bibliotheca* 85.

Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, signalèrent, environ à la même époque, la propagande opérée par le manichéisme. Il y avait même des manichéens en Paphlagonie, région située au nord de l'Asie Mineure, comme le signale Augustin dans le *De Natura boni* 47.

Il y avait aussi des femmes voyageuses sur les routes de l'Asie comme sur celles de l'Empire tout entier. Si la période des grandes voyageuses est sans doute postérieure à celle où vécut Bassa — songeons à Égérie qui, entre 381 et 384, entreprit un long périple pour se rendre aux lieux saints — il y a toutefois un exemple d'une femme plus proche de Bassa par la localisation géographique que nous aimerions évoquer. Il s'agit de :

La Lydienne de Thyatire

De cette femme on ignore le véritable prénom ; sa mémoire est conservée seulement par la référence à son appartenance géographique : la 'Lydienne'. Il s'agit de la femme que Paul rencontra dans les environs de Philippes et qu'il convertit à la foi chrétienne (*Actes des apôtres* 16, 11-15).

Paul et Silas étaient parvenus à Philippes, «ville principale de Macédoine et colonie romaine»⁵⁸, ayant débarqué dans le port de Néapolis, après avoir pris la mer à Troas et mis le cap directement sur Samothrace⁵⁹. Philippes, située à l'intérieur des terres à quelques kilomètres de Néapolis, était située sur la *via Egnatia*, qui permettait de relier Néapolis à Dyrrachium sur l'Adriatique.

Comme Paul et son compagnon étaient sortis des portes de la ville, un jour de sabbat, à la recherche d'un lieu de prière (προσευχή), ils se mirent à parler aux femmes qui s'y trouvaient réunies : «L'une d'elles, nommée Lydia, était une marchande de pourpre originaire de la ville de Thyatire⁶⁰ qui adorait déjà Dieu. Elle était tout oreilles, car le Seigneur avait ouvert son cœur pour la rendre attentive aux paroles de Paul».

Il est peu probable que Lydia⁶¹ soit ici un nom ; il s'agit plutôt d'un surnom indiquant le pays d'origine de cette femme. On

58. Ac 16, 12.

59. Ac 16, 11.

60. Ac 16, 14 : καί τις γυνή ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων.

61. Cf. H. Leclercq, «Lydia», in *DACL*, tome IX, 2, pp. 2799-2800. Lydia, en tant que nom, est attesté à Rome et est volontiers appliqué aux courtisanes (cf. Horace et Martial). Cf. «Λυδία», Bauer-Aland, 976.

précise en effet que la «Lydienne» venait de Thyatire⁶², ville située entre Sardes et Pergame, grand centre manufacturier du textile, et était marchande de pourpre de son état. Le terme *πορφυρόπωλις* employé au sujet de la Lydienne dans les *Actes*, trouve quelques attestations dans les inscriptions⁶³. Elle s'était très vraisemblablement rendue à Philippes pour les besoins de son négoce, compte tenu de l'importance commerciale de cette ville, et s'y était installée, comme l'indique la référence de Paul à son οἶκος. De ce point carrefour de la Macédoine, les marchandises partaient en effet soit par voie de mer du port de Néapolis vers les différentes escales de la Méditerranée, soit par voie de terre, par l'Égnatienne.

La Lydienne voyageuse et marchande, était très probablement d'origine juive. Ayant reçu le baptême, elle invite Paul et Silas dans sa maison (οἶκος) : «Puisque vous estimez que je crois au Seigneur, venez loger chez moi». Et — ajoute Paul — «elle nous obligea à accepter». Expatriée pour des raisons professionnelles, la Lydienne n'était pas femme de peu d'importance si elle était personnellement à la tête d'un οἶκος qui se convertit en même temps qu'elle au christianisme. Par ailleurs, les marchandises de luxe qu'elle traitait l'amenaient sans doute à brasser d'importantes sommes d'argent. Le commerce de la pourpre était bien établi à Philippes ainsi que l'atteste une inscription latine mentionnant la présence d'une corporation de marchands de pourpre⁶⁴ dans la ville.

L'itinéraire de Bassa

De sa Lydie natale, la marchande des *Actes des Apôtres* a emprunté un itinéraire commercial qui a pu être aussi celui suivi, en partie, par Bassa pour se rendre en Dalmatie, à Salone. Le chemin de cette dernière a toutefois été bien plus long.

Quelques possibilités se sont en effet présentées à la manichéenne Bassa pour rejoindre les côtes de la Dalmatie. Son voyage a pu se dérouler en partie par mer et en partie par la route. En partant

62. Cette ville se trouve sur la route menant de Pergame à Sardes. Ainsi que le signale H. Leclercq, *art. cit.*, p. 2799, une inscription grecque retrouvée à Thyatire mentionne une corporation de teinturiers (βαφείς) : CIG, II, n. 3496-3498.

63. Équivalent masculin de πορφυροπόλης, marchand de pourpre. Au féminin, il est attesté dans les *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* (ed. R. Cagnat et alii, vol. I, Paris, 1911) 4, 1071 et dans *Papiri Fiorentini, documenti pubblici e privati dell'età romana e bizantina*, I (ed. G. Vitelli, Milano, 1906), 71, 641 (IV^e s.). Au masculin, le mot est employé par Jean Chrysostome, *Homélie I in Rom.* 16, 3.

64. (pu)RPVPARIVM EBATE : in H. Leclercq, in *DACL*, *art. cit.*, p. 2799 (inscription publiée par L. Heuzey, *Mission archéologique en Macédoine*, Paris, 1876, p. 28). Cf. aussi CIL, III, n. 664.

d'un port d'Asie Mineure, — de l'Élée, port de Pergame, ou d'Éphèse — Bassa se serait rendue par bateau jusqu'à Thessalonique, principal port sur la Mer Égée, et de là elle aurait emprunté la voie Égnatienne⁶⁵ en la suivant sur ses différentes étapes jusqu'à Dyrrachium, pour remonter ensuite en direction de Salone. Cette dernière partie du chemin est des plus âpres, les Alpes Dinariques descendant jusqu'aux côtes rocheuses de l'Adriatique. Néanmoins une route de liaison qui de Dyrrachium monte vers Narone puis Salone et continue vers Aquilée est tracée avec certitude à cette époque, ainsi qu'on peut le constater par la lecture de la table de Peutinger⁶⁶.

Bassa aurait pu également se rendre par mer jusqu'à Gallipoli, en partant du port d'Ilion, et de Gallipoli, rejoindre l'Égnatienne à Cypsala en la suivant le long de ses principales étapes (Philippis, Thessalonique, Héracléa, Dyrrachium), aboutissant ainsi aux côtes dalmates.

Bien que rude, l'Égnatienne était une route de première importance car elle assurait la liaison entre Rome et Byzance par la péninsule balkanique. À partir de Rome, elle se dirigeait vers Tarracine, Capue, Beneventum, Venusium, Tarentum. À Brundisium les voyageurs étaient transportés par bateau à travers le canal d'Hydruntum (act. Otrante 69 km) jusqu'au port de Dyrrachium en Illyrie ou bien plus au sud vers celui d'Apollonia, dans l'Épire. La route à partir de cet endroit est malaisée et court dans une étroite vallée de montagnes, passant au nord des lacs Lychidos et Mélitonus. Près d'Héraclée (act. Monastir), la route se joignait à son tronçon principal en prove-

65. I.M. Franck, D.M. Brownstone, *Le grandi strade del mondo*, Milano, 1984. M.P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, London, 1924. R. Chevallier, *Roman Roads*, Berkeley-Los Angeles, 1976. F. O'Sullivan, *The Egnatian Way*, Harrisburg, Pa., 1972. C.A. Skeel, *Travel in the First Century After Christ : With Special Reference to Asia Minor*, Cambridge, 1901. V.W. Von Hagen, *The Roads that Led to Rome*, Cleveland, 1967. Id., *Le strade imperiali di Roma*, Rome, 1978 (titre original : *Roman Roads*, 1966). L'Égnatienne était une route fréquentée par les pèlerins : le pèlerin de Bordeaux, dont les souvenirs de voyage représentent le plus ancien compte rendu chrétien de pèlerinage (333), se rend par voie de terre d'Aquilée à Constantinople en la suivant. Cf. *Itinerarium burdigalense* P. Geyer et O. Cuntz, ed., in *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175), Turnhout, 1960, pp. 1-26. P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens du Proche Orient (IV^e-VII^e siècle)* (Sagesses chrétiennes), Paris, 2^e édition, 2002. Du même auteur, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, 2^e édition, Paris, 2004.

66. On peut utilement consulter pour les étapes routières, K. Miller, *Die Peutingerische Tafel*, Stuttgart, 1962. *Peutingeriana Tabula Itineraria, Copie Von Scheib 1753*, éditée par Gaule, 1965, Bulletin de la Société d'Histoire d'Archéologie et de Tradition gauloises. Les segments VII et VIII concernent les régions où a pu se dérouler l'itinéraire de Bassa.

nance de la région du moyen Danube. Par le col de Monastir, elle parvenait à Thessalonique sur l'Égée. Ensuite elle se dirigeait vers l'est, à travers les villes de Philippes en Thrace et Cypsala, sur le fleuve Hebros. À Cypsala, la route se scindait en deux : le tronçon principal poursuivait vers l'est, en direction de la rive septentrionale de la Propontide (Mer de Marmara) et de là elle continuait jusqu'à Byzance. Une première ramification, à partir de Cypsala, suivait le fleuve Hebros en direction d'Hadrianopolis, puis se dirigeait vers le nord, le long de la Mer Noire, jusqu'aux steppes d'Asie Centrale. Une deuxième ramification allait, toujours à partir de Cypsala, vers l'est puis vers le sud rejoignant la péninsule de Gallipoli sur l'Hellespont (act. Dardanelles), laquelle constitue l'accès à la Propontide. Gallipoli était le principal point de rencontre entre Europe et Asie : les voyageurs étaient transportés par mer à Ilium sur le promontoire opposé.

Le parcours de l'Égnatienne avait été tracé sur un trajet commercial bien plus ancien. Cette route de communication, large de 2, 70 m à 3, 70, surélevée en son milieu afin de permettre l'écoulement de l'eau, permettait en bien des endroits le passage de chars, mais se rétrécissait parfois jusqu'à 1, 80 m, surtout dans les gorges montagneuses. Près des villes, elle dépassait 10 m de largeur. Agrémentée par de nombreux lieux d'étapes, *mansiones* et *tabernae*⁶⁷, l'Égnatienne constituait la principale route pour le service impérial organisé par Auguste pour rejoindre les villes d'Orient et également pour l'acheminement des troupes. Malgré son parcours accidenté, et le fait qu'elle pouvait être infestée de brigands venant des Balkans, elle représentait une alternative relativement sûre aux voyages en mer, dont la saison était limitée du printemps à l'automne. Commerçants, marchands, apôtres d'une foi religieuse, pèlerins et voyageurs de toutes sortes parcouraient l'Égnatienne, tout comme le très étendu réseau routier mis en place par les Romains : au temps de Dioclétien, trois cent soixante-douze routes couvrant plus de soixante dix-huit mille kilomètres⁶⁸ sillonnaient l'Empire.

Pour effectuer son voyage, une autre possibilité se présentait à Bassa : le voyage par mer. Dans ce cas, en partant d'Éphèse, elle aurait fait du cabotage vers le sud de l'Achaïe, puis elle aurait remonté les côtes ioniennes jusqu'à l'Adriatique. Ce parcours

67. D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien du IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925.

68. Cf. P. Siniscalco, « Voyages-Voies de communication », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme*, tome II, pp. 2559-2560.

nous semble toutefois relativement plus long et, des trois itinéraires évoqués, le moins probable.

Au terme de son voyage, Bassa la Lydienne va se retrouver à Salone, ville phare de l'Adriatique et port de première importance dans le commerce avec l'Orient. Quelles sont les raisons qui l'ont poussée à entreprendre ce long voyage? Son statut et son appartenance religieuse, rappelés sur son épitaphe, nous fournissent un élément de réponse.

Le statut et l'appartenance religieuse

Le terme de *παρθένος* inscrit en deuxième position sur l'épitaphe, ne prend toute sa valeur qu'en l'associant au terme de *μανιχέα*⁶⁹. Le fait que Bassa soit définie comme *παρθένος* n'est donc pas du tout une indication de son état civil, mais bien plutôt une référence à son rôle dans l'organisation de l'Église manichéenne⁷⁰. Bassa est une vierge, autrement dit une religieuse, une *electa*, liée à l'observance — comme tous les religieux manichéens de sexe masculin ou féminin — d'un certain nombre de commandements et de règles de vie⁷¹. La *παρθένος* Bassa était sans doute astreinte au respect des cinq commandements (vérité, non-violence, comportement religieux, pureté de la bouche, bienheureuse pauvreté)⁷² et des trois sceaux⁷³ (sceau de la bouche, des mains et du sein) qui lui imposaient respectivement, pour le premier, le respect de la vérité et une règle

69. On s'attendrait plutôt à l'orthographe *μανιχαία*.

70. F. Cumont, *L'inscription de Salone*, *op. cit.*, p. 177 l'avait également relevé.

71. Ainsi que le note M. Tardieu, *Le Manichéisme*, (Que sais-je? 1940), Paris, 2^e édition corrigée, pp. 73-78, l'Église manichéenne comprend deux grands corps : la masse des laïcs, constituant la base économique de la société et les religieux. Cf. Augustin, *De haeresibus* XLVI : «Les manichéens veulent que leur Église ne soit composée que de ces deux états de vie (*professiones*), à savoir celui des élus (*electi*) et celui des auditeurs (*auditores*). De leurs élus ils tirent les Douze, qu'ils appellent maîtres (*magistri*), plus un treizième qui est leur guide (*princeps*), ils ont aussi soixante-douze évêques (*episcopi*) qui sont ordonnés par les maîtres, ainsi que des prêtres (*presbyteri*) qui sont ordonnés par les évêques. Les évêques reçoivent également le titre de diacres (*diaconi*). Tous les autres ne sont appelés qu'élus (*electi*)» (traduction M. Tardieu, *Le Manichéisme*, p. 73).

72. Selon la liste fournie par le formulaire sogdien de confession (M 801). Des listes analogues se retrouvent dans le *Psaume* copte 235 pour le Bêma ou le fragment sogdien sur l'homme nouveau (M 14v). Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 79 et N. Sims-Williams, «The Manichaean Commandments. A Survey of the Sources», in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce (Acta Iranica 25)*, Leiden, 1985, pp. 573-582.

73. Il est question des *tria signacula* chez Augustin : *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, livre II, XI, 20-XVII, 53 (*signaculum oris*); *ibid.*, XVII, 54-64 (*signaculum manuum*); *ibid.*, XVII, 65-66 (*signaculum sinus*).

alimentaire particulière, pour le second, la non violence et pour le troisième, la chasteté absolue.

L'existence d'*electae* dans la société manichéenne est confirmée par diverses sources. On rappellera pour mémoire le fragment d'une lettre pastorale de Théonas (ou de sa chancellerie) datée de 280, qui mentionne la dangereuse présence à Alexandrie de femmes manichéennes, appelées ἐκλεκταί. Celles-ci font du porte à porte pour diffuser la parole du Maître et «s'infiltrèrent dans les maisons avec des paroles trompeuses et mensongères»⁷⁴. Tout en étant revêtu de polémique, le renseignement est exact : on sait par d'autres documents que les femmes avaient accès à la catégorie des élus ; elles étaient donc, autant que les hommes, au faite de la doctrine. Le texte de Théonas est intéressant car il montre que la pratique d'envoyer des femmes en mission remonte aux premières générations des disciples de Mani. L'article 17 de la *Formule d'abjuration* peut être aussi versé au dossier. Parmi les figures de l'Église manichéenne que l'hérétique doit renier, on y mentionne les élues (ἐπίσκοπους, πρεσβύτερους, ἐκλεκτούς και ἐκλεκτάς). Un *Sermon* de Léon I^{er}, le XVI, 4⁷⁵, fait également mention explicite des *electos et electas*.

Le lien entre le statut de vierge et la dignité d'élue est confirmé par les *Acta Archelai* XIV⁷⁶, où l'on décrit l'arrivée de Mani à Carchara, en Mésopotamie, entouré de jeunes hommes et de vierges⁷⁷, vingt-deux en tout, qui sont appelés élus. Par ailleurs, l'*Homélie copte* p. 22, 4-7⁷⁸ dans un tableau qu'elle trace de l'Église manichéenne cite «les nombreux continents (ἐγκρατής), des vierges (παρθένος) sans

74. Texte conservé par le *Papyrus Rylands* 469, lignes 29-35. Sur ce texte voir notre étude sur «Julie d'Antioche», dans le présent volume, note 49. On y lit que ces femmes ἴν ἐπιτερῶμεν τοὺς ἐν ἀπάταις καὶ λόγοις ψευδέσι εἰσδύνοντας εἰς τὰς οἰκίας καὶ μάλιστα τὰς λεγομένας παρ' αὐτοῖς ἐκλεκτάς.

75. *Sermon* XVI, 4 (PL 54, 178B-C) : *Residentibus itaque mecum episcopis ac presbyteris ac in eundem concessum Christianis viris ac nobilibus congregatis, Electos et Electas eorum iussimus praesentari.*

76. Même si les *Acta Archelai* sont un texte de controverse, néanmoins leur auteur, qui devait disposer de sources manichéennes de première main, fournit — entremêlées à de faux renseignements — nombre d'informations exactes sur le manichéisme. Sur ce sujet, M. Scopello, «Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les *Acta Archelai*», in *Apocrypha* 6 (1995), pp. 203-234. Id., «Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse antimanichéenne» in *Studia Manichaica IV. International Congress on Manichaeism, Berlin, 14-18 July 1997*, Herausgegeben von R.E. Emmerick, W. Sundermann und P. Zieme, Berlin, 1999, pp. 546-563.

77. *Acta Archelai* XIV, p. 22, 21-22 : *Eadem autem ipsa die adventavit Manes, adducens secum iuvenes et virgines electos ad viginti duo simul.*

78. *Manichäische Homilien*, Band I, Herausgegeben H.J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart, 1934 (Manichäische Handschriften der Sammlung A.

nombre, les ἀρχηγοί et les maîtres, les présbytres [], les saintes vierges (παρθένος), les continents (ἐγκρατής) et les catéchumènes».

Deux témoignages patristiques peuvent être encore considérés sur ce sujet, ceux d'Augustin et de Jérôme. L'évêque d'Hippone rapporte, laissant planer l'ombre du doute sur l'effective réalité des événements, deux épisodes où il est question de vierges, entendons de religieuses manichéennes. Dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* livre II, XIX, 72, il rappelle un fait survenu à Carthage concernant une *virgo sanctimonialis*⁷⁹ qui aurait cédé aux avances d'un autre élu et serait tombée enceinte. Dans le *De Haeresibus* XLVI §9, il mentionne un autre épisode de mœurs, ayant également eu lieu à Carthage, où aurait été impliquée une certaine Eusébia, une *sanctimonialis*, laquelle avait avoué sa participation à un rite de nature sexuelle. Jérôme, dans la lettre qu'il adresse à Eustochium⁸⁰, associe l'état de *moinesse* à celui de manichéenne (*monacham et manichaeam*) tout comme il montre bien connaître l'existence de vierges dans la religion de Mani⁸¹.

Bassa, une élue itinérante

Pourquoi Bassa, vierge donc *electa*, a-t-elle entrepris un voyage qui, de Lydie, l'a conduite en Dalmatie ? Bassa est, de toute vraisemblance, une religieuse itinérante, qui a obéi, comme tout élu manichéen, à l'impératif de l'errance voulu par Mani afin de diffuser l'enseignement des deux Principes et des trois Temps.

Chester Beatty). Dans ce contexte de la page 22, très lacuneux, le mot ἐκλεκτός se lit à la ligne 21.

79. Le terme *sanctimonialis* au sens adjectival signifie 'saint, consacré à Dieu'. Comme substantif, appliqué à une femme, il est attesté dans le *Code de Justinien* 1, 3, 56, 1 (*sanctimonialis mulier*). Au sens de religieuse chrétienne, voir Augustin, *Sermon* 93, 1 : *quae propria et excellentiori sanctitate virgines in ecclesia nominantur, quas etiam usitatior vocabulo sanctimoniales appellare consuevimus*. Cf. aussi *Épître* 35, 2. Pour d'autres références, voir A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 736. Le terme de *sanctimonialis* (*beatissima sanctimonialis*) définit la voyageuse Égérie dans l'*Épître* I, 10-11 de Valerius de Bierzo *Sur la bienheureuse Égérie* : à ce sujet P. Maraval, *Journal de voyage et Lettre sur la Bse Égérie* (Sources chrétiennes 296), Paris, 1982, p. 23 et texte de la lettre, *ibid.*, par M.C. Díaz y Díaz.

80. *Épître à Eustochium* 22, 13 : «Voient-elles (*sc.* de fausses vierges) une compagne sérieuse et un peu pâle, elles la traitent de malheureuse, de moinesse, de manichéenne et le reste» (Saint Jérôme, *Lettres*, tome I, texte établi et traduit par J. Labourt, Collection des Universités de France), Paris, 1949, p. 123.

81. *Épître à Eustochium* 22, 38 : «Mais les vierges que l'on dit exister dans les différentes sectes hérétiques ou chez le très impur Mani, il faut les réputer courtisanes et non pas vierges (*scorta sunt aestimanda, non virgines*)» (*ed. cit.*, p. 155).

Le rôle des élus selon Mani consistait à parcourir le monde, portant la nouvelle religion dans toute contrée par la prédication et l'instruction. Cet idéal d'errance a laissé de nombreuses traces dans la littérature manichéenne. L'exemple le plus éclatant est celui des *Psaumes des Errants*, transmis en langue copte⁸². Mani lui-même avait montré la voie, lui dont la vie toute entière s'était déroulée à l'enseigne du voyage : voyage en tant que moyen de réalisation d'un projet missionnaire universel⁸³ ; voyage étayé par l'envoi régulier de groupes de disciples chargés de propager son message et de fonder des communautés. De ce projet les femmes n'étaient pas exclues, loin de là. Depuis les *electae* d'Alexandrie mentionnées par Théonas, à Julie d'Antioche, à Bassa, les femmes gagnées à la doctrine de Mani parcourent le monde autant que les hommes.

Dans leurs déplacements, les élus étaient soutenus par l'aide des auditeurs qui leur fournissaient de quoi mener une vie très dépouillée⁸⁴, de façon à ce qu'ils puissent se consacrer à un mode de vie entièrement spirituel.

Bassa ne voyageait probablement pas seule. Je rappellerai pour mémoire que Julie d'Antioche était arrivée à Gaza entourée par un petit groupe de manichéens plus jeunes qu'elle. Ceux-ci ne la quittèrent pas pendant son malheureux procès et l'accompagnèrent jusqu'à la fin de sa vie. Si l'on se tourne vers les sources directes, l'on trouve mainte information sur les groupes itinérants manichéens, dans lesquels chaque élu avait sa propre compétence⁸⁵.

Bassa à Salone

Comment Bassa la Lydienne a-t-elle effectué son voyage jusqu'à Salone ? Il est probable qu'elle se soit associée à des marchands faisant du commerce entre l'Asie Mineure et la Dalmatie — les échanges entre ces deux régions étaient en effet intenses.

82. Voir A. Viley, *Psaumes des Errants* (Écrits manichéens du Fayyum), Paris, 1994.

83. Cf. *Kephalaion* copte 1, 15-16 ; d'autres renseignements sur les voyages de Mani sont fournis par le *Kephalaion* 76 (traduction par M. Tardieu, *Le Manichéisme*, pp. 28-29).

84. Selon le témoignage d'Al Biruni, les élus manichéens n'avaient droit qu'à un peu de nourriture par jour et à un vêtement par an. Les auditeurs étaient chargés, selon leurs possibilités, de subvenir aux besoins des élus par la pratique de l'aumône. Sur ce sujet, M. Tardieu, *Le manichéisme, op. cit.*, pp. 87-88.

85. Les membres d'un groupe itinérant étaient choisis non seulement en fonction de leurs compétences doctrinales mais aussi de leurs connaissances linguistiques, selon les différentes contrées qui faisaient l'objet de la mission. L'une des préoccupations de Mani était en effet la communication de sa religion en « toute langue » : cf. le fragment pehlevi M 5794 et le *Kephalaion* copte 154.

Le manichéisme a toujours suivi les pas des colporteurs et des marchands pour se répandre tant en Orient qu'en Occident. Les grandes routes commerciales et caravanières avaient servi à Mani de canevas pour tracer les lignes de son plan de mission. Lui-même avait donné l'exemple, par ses très nombreux voyages par voie de terre et par voie de mer⁸⁶. Ses disciples l'imitèrent.

On peut se demander pourquoi la manichéenne Bassa, ou le groupe dont elle faisait partie, avait choisi Salone comme destination de son voyage. Plusieurs raisons peuvent être invoquées.

D'abord Salone⁸⁷ est, à l'époque de Bassa, la métropole de la Dalmatie⁸⁸, province à l'économie florissante, tournée par sa position géographique vers l'Italie d'un côté vers l'Orient de l'autre, avec lesquels elle entretient des relations commerciales étroites. L'auteur de l'*Expositio totius mundi* s'exprime ainsi sur cette province : « (...) la Dalmatie, dit-on, se distingue dans les affaires. Le fromage dalmate, le bois de charpente ainsi que le fer sont trois produits utiles qu'elle a en abondance et qu'elle exporte. Elle possède une ville splendide, Salone » (*ExpMundi* LIII)⁸⁹.

Ensuite, la ville possède un port considérable, dont on fait mention dans les fragments d'Aphrodisias de l'édit de Dioclétien⁹⁰. Dans ce port arrivent les marchandises en provenance d'Orient et d'Asie Mineure et sont stockés les produits locaux⁹¹ — huile, vin, fromage, fer et argent, laine mais aussi de l'ambre finement travaillée par les orfèvres et bijoutiers d'Aquilée, — en partance vers différentes destinations. La traite d'esclaves était aussi une source de rentabilité non indifférente. Quant aux marchands Lydiens, ils venaient vendre à

86. On peut rappeler le départ de Mani de Pharat, port de la Mésène (sur le Golfe Persique), pour se rendre en 'Inde', plus précisément à Deb dans l'estuaire de l'Indus (cette mission se termine en 243). Cf. *Kephalaion* 1, 15-16 et *Kephalaion* 76. Sur ce voyage, M. Tardieu, *Le Manichéisme, op. cit.*, pp. 26-29.

87. H. Leclercq, « Salone », in *DACL*, tome XV, 1, pp. 602-624.

88. Avec la réforme de Dioclétien, la Dalmatie est rattachée au diocèse des Pannonies.

89. *Expositio totius mundi*, Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par J. Rougé (Sources chrétiennes 124), Paris, 1966.

90. Fr A, 35 ; 49 ; 65.

91. Sur la production dalmate, voir *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, *The Imperial Peace, op. cit.*, chapitre IV. Sur les relations économiques entre provinces et entre celles-ci et Rome, on peut lire utilement A.H.M. Jones, *The Roman Economy. Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Oxford, 1974. A. Giardina, ed., *Società romana e impero tardo-antico*, vol. 1, *Istituzioni, ceti, economie*; vol. 3, *Le merci, gli insediamenti*, Roma-Bari, 1986. C.R. Whittaker, *Land, City and Trade in the Roman Empire*, Ashgate, 1993.

Salone leurs produits de luxe, textiles teints en pourpre, bois précieux, marbre et même parchemin de Pergame.

Cosmopolite et animée, Salone était, à l'époque de Bassa, un carrefour de races et de cultures. Lydiens et Syriens se côtoient dans les tractations commerciales. Architectes, mosaïcistes et sculpteurs venus d'Antioche et de Palmyre marquent de leur empreinte les bâtiments publics et privés de la ville⁹². Dioclétien y fera construire son palais.

Salone fut christianisée⁹³ avant la fin du I^{er} siècle. Malgré les traditions relatées par de nombreux récits légendaires, fondés sur les épîtres pauliniennes⁹⁴, autour de la diffusion du christianisme en Dalmatie au temps des Apôtres, les origines de cette Église restent difficiles à préciser. Toutefois, vers la fin du III^e siècle, l'on trouve trace à Salone d'une communauté chrétienne, étoffée par des missionnaires provenant, en grande partie, de Syrie⁹⁵. L'évêque de la ville, Domnio⁹⁶, martyr de la persécution de Dioclétien, était lui-même Syrien. Ce sont les découvertes épigraphiques et archéologiques faites tout au long du XX^e siècle, qui ont fourni de

92. H. Leclercq, «Salone», in *DACL* XV, 1, p. 603.

93. Voir E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity*, Oslo, 1951. Selon 2 Tm 4, 11, Tite aurait été envoyé en Dalmatie pour l'évangéliser. Voir Y. Duval et L. Pietri, «L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques», in *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, pp. 128-154 et spécialement, pp. 149-150 («La Dalmatie»), pp. 149-150. Sur les monuments salonitains chrétiens, voir *Longae Saloniae*, I-II, E. Marin, ed., Split, 2002; *Salona Christiana*, E. Marin, ed., Split, 1994. P. Chevalier, *Ecclesiae Dalmatiae Salona II*, tome 1, *Catalogue (Recherches archéologiques franco-croates)*, dirigées par N. Duval et E. Marin, École Française de Rome, Roma-Split, 1996. Tome 2, *Illustrations et conclusions*, *ibid.*, 1996.

94. Paul dit s'être avancé dans les régions illyriennes étant parti de Macédoine (Rm 15, 19); Tite parvint en Dalmatie (2 Tm 4, 11).

95. De nombreuses inscriptions concernant des Syriens ont été retrouvées à Salone. Cf. par ex., R. Egger, *Forschungen in Salona*, *op. cit.*, II, p. 100, n° 217 attestant dans la ville la présence d'une famille originaire d'Apamée. La présence de chrétiens d'origine syrienne est attestée par des épitaphes retrouvées dans le cimetière de Manastirine : par exemple, celle de la tombe d'Aurelia, apaméenne, morte en 372 (CIL III, n° 9505; cf. H. Leclercq, «Dalmatie», in *DACL*, tome IV, p. 68); plus tardive est l'*arca* d'un Syrien (*Arca Suro Sarturi et Palumbè*), datant du début du V^e s. (CIL III, n° 9614; cf. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 70).

96. Les reliques de Domnio furent transportées à Rome en 640, suite à la destruction de Salone par les Avars.

précieux renseignements sur la mise en place de l'Église chrétienne en Dalmatie⁹⁷.

Toutes ces raisons font que Salone, dans l'optique raisonnée de la propagande manichéenne, jouissait d'une position stratégique très avantageuse.

Implantée à Salone, Bassa garde ses origines en vue, ce qui montre que les manichéens ne perdaient pas le lien avec leur terre d'origine et que, même dans des contrées éloignées, ils s'y référaient, non seulement à leurs propres yeux mais aussi à ceux des autres : la propagandiste Julie était présentée par Marc le Diacre comme « une manichéenne d'Antioche » ; dans les sources directes, la référence à la provenance des disciples de Mani est aussi notée — songeons au catéchumène de Babylone, interlocuteur de Mani dans certains *Kephalaia* ; il en va de même pour Sisinnius, dont M. Tardieu a étudié la *nisba*⁹⁸.

La présence de l'élue manichéenne Bassa à Salone nous porte à supposer qu'il existait dans cette ville une communauté manichéenne d'origine lydienne, constituée vraisemblablement de colons et de marchands. Ce fut ce groupe d'expatriés manichéens — des auditeurs — qui la prirent en charge, durant sa vie, pour ses besoins quotidiens, en lui prêtant service et assistance. Ce furent eux aussi à avoir posé l'épithaphe pour honorer la mémoire de cette élue, morte loin de son pays. L'on peut imaginer, même si les connaissances dont l'on dispose des rites funéraires manichéens restent rares, que des hymnes accompagnèrent la cérémonie célébrée pour Bassa⁹⁹.

Le dernier mot lisible sur l'épithaphe de Bassa est celui de *Μανιχέα* sur lequel nous nous sommes déjà exprimé. Ajoutons toutefois, à la suite de F. Cumont¹⁰⁰, qu'une formule telle 'repose ici' (*ἐνθάδε κεῖται*) devait compléter l'inscription. Le savant belge notait aussi qu'il est rare de trouver mention, sur des épithaphes, de la religion du défunt, à moins que celui-ci n'ait revêtu une charge sacerdotale. Ce serait bien le cas de l'élue Bassa. Il observait également que

97. J.-P. Caillet, « L'apport de l'épigraphie de Salone à l'histoire de la Dalmatie dans l'antiquité tardive », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (CRAI)*, Paris, 1989, pp. 449-461.

98. M. Tardieu, « La Nisba de Sisinnios », in *Altorientalische Forschungen* 18 (1991), pp. 3-8.

99. Cf. H.-Ch. Puech, « Le manichéisme », in *Histoire des religions*, vol. 2, publié sous la direction de H.-Ch. Puech (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1970, p. 619. Des hymnes tels l'*Angad Rosnan* ou l'*Huwidagman* étaient chantés en faveur des âmes. Sur ces sujets, S.G. Richter, *Die Auferstehungspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, Wiesbaden, 1977.

100. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, *op. cit.*, p. 175.

des chrétiens se disaient explicitement *christianoî* dans des inscriptions d'Asie Mineure, fait confirmé par Ch. Pietri dans une étude bien plus récente¹⁰¹.

La mention de *μανιχέα* sur l'építaphe nous conduit à penser que celle-ci a été posée dans une période où les manichéens, et les chrétiens, n'étaient pas sous la menace d'une persécution s'ils osaient afficher en toutes lettres leur appartenance religieuse. La datation de l'építaphe que proposait F. Cumont, peu avant la persécution de Dioclétien, nous semble tout à fait envisageable, compte tenu aussi de ses caractères épigraphiques. Toutefois une datation quelque peu plus tardive, sous le règne de Constantin ou de Julien, ne serait pas improbable non plus¹⁰².

* * *

À la fin de cette étude, nous aimerions reconstituer de la sorte l'histoire de Bassa, en l'intitulant :

Histoire d'une missionnaire manichéenne. De la Lydie à la Dalmatie

À la fin du III^e siècle, une femme de foi manichéenne quitte avec un groupe de coreligionnaires sa terre natale, la Lydie, pour entreprendre un long voyage qui aboutit sur les côtes de la Dalmatie et plus précisément à Salone. Pour le voyage, le groupe s'est associé à des marchands qui vont vendre des produits typiquement lydiens en Dalmatie en les échangeant contre des denrées locales. Bassa a un statut dans la hiérarchie manichéenne : c'est une vierge, une *electa*. Son rôle est de diffuser le message de Mani. C'est pourquoi elle a entrepris ce voyage qui l'éloignera définitivement de son pays. Dans l'optique de la propagande manichéenne, Salone représente un lieu privilégié : carrefour de cultures, de races, de traditions diverses, elle a été christianisée depuis longtemps tout en gardant un fond païen encore vivace. C'est aux chrétiens du cru que Bassa s'adresse, venus s'installer dans cette région depuis l'Asie Mineure et la Syrie. Des païens de provenance syrienne sont également établis dans la ville, et ont des activités dans le domaine de la construction et des arts. Bassa peut donc espérer une campagne fructueuse de conversions dans

101. Ch. Pietri, «L'usage de *christianos* dans l'épigraphie», in Ch. Pietri, *Christiana Respublica* (École Française de Rome, 234) tome 3, Roma, 1997, pp. 1583-1602.

102. F. Bulič, dans sa première étude sur l'építaphe de Bassa (1907 : cf. notre note 3), avait envisagé que Bassa aurait pu venir se réfugier en Dalmatie avec des manichéens expulsés de Rome par le pape Léon vers 444. Néanmoins, il avait rapidement abandonné cette interprétation, considérant que le traçage des lettres de l'inscription était sûrement antérieur au V^e siècle. Par ailleurs, une inscription en langue grecque n'aurait pas eu de sens si Bassa était venue de Rome.

ce milieu aux multiples facettes où une certaine attitude syncrétiste transparaît en filigrane.

À Salone Bassa a vécu en étroite relation avec un cercle de Lydiens comme elle. Ce sont eux qui, à sa mort, ont fait poser une épitaphe de façon qu'il reste trace de cette femme aux convictions fortes, dont la vie a été consacrée à l'enseignement de la doctrine de Mani.

* * *

En conclusion de cette étude et tenant également présent à l'esprit le travail que nous avons mené sur Julie d'Antioche, objet du précédent chapitre, nous souhaitons faire quelques remarques.

Notre recherche sur la place des femmes dans le manichéisme s'est fondée à la fois sur des sources écrites et sur une documentation archéologique. Nous en avons donné ici deux exemples : si le premier (l'histoire de Julie d'Antioche) a été l'objet d'une ample élaboration littéraire, à partir d'un certain nombre de faits, de la part de son auteur, le deuxième (l'épitaphe de Bassa) constitue en revanche un document brut, reflet d'une réalité historique qu'il nous faut reconstituer, avec une part d'hypothèses non vérifiables. L'intérêt de ces deux exemples est qu'ils mettent en scène des manichéennes dont l'origine et le nom sont donnés. Il en allait autrement avec la brève note de Théonas d'Alexandrie, qui se limitait à faire état de la présence de femmes dans les rangs du manichéisme.

La diversité et le caractère hétérogène de ces sources s'éclaircissent réciproquement et incitent à prolonger la recherche sur d'autres documents, directs ou indirects, relevant du manichéisme oriental et occidental.

Le portrait effacé de Bassa peut reprendre quelque couleur en questionnant la pierre, tout comme on avait questionné l'écrit pour reconstituer celui de Julie d'Antioche. Si ce dernier portrait était plus étoffé, la source littéraire étant plus parlante que la pierre, il était toutefois obscurci par le ton malveillant et volontairement polémique de son transmetteur, Marc le Diacre, biographe de Julie malgré lui. Aucune malveillance ne se décèle dans le cas de Bassa, mais la sèche objectivité de l'épitaphe.

CHAPITRE XII

HISTOIRE DE CHARITINÉ

L'Acte IV des *Actes de Philippe*¹ met en scène une belle histoire qui s'inscrit dans les voyages de propagande de Philippe² pour diffuser la

1. *Acta Philippi. Textus*, cura F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler (Corpus christianorum. Series apocryphorum, 11), Turnhout, 1999, 434 p. *Acta Philippi. Commentarius*, cura F. Amsler (Corpus christianorum. Series apocryphorum, 12), Turnhout, 1999. Cf. *Actes de Philippe*, introduits et traduits par F. Amsler in *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, édition publiée sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1997, pp. 1181-1320. Les deux principaux manuscrits grecs sur lesquels se fonde l'édition critique témoignent de deux formes du texte. La forme longue est représentée par un manuscrit en papier jusqu'ici inédit, le Xenophontos 32, remontant au XIV^e s., découvert par F. Bovon et B. Bouvier en 1974 dans le monastère homonyme du Mont Athos. Ce manuscrit a contenu l'intégralité du texte mais a été endommagé par endroits. Le texte court, conservé intact dans le Vaticanus Graecus 824, manuscrit en parchemin du XI^e s., déjà édité par M. Bonnet (*Acta Philippi*, in R.A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II, 2, Leipzig, 1903, réimpression, Darmstadt, 1959, pp. VII-XV et pp. 1-90), est réédité par F. Bovon et B. Bouvier et traduit par F. Amsler. Il contient les *Actes* I-IX et le *Martyre*.

2. La figure du protagoniste, Philippe, autour duquel s'agencent ces *Actes*, pose d'emblée problème, du fait que deux personnages portant ce nom sont attestés dans le Nouveau Testament : Philippe l'Apôtre, du cercle des Douze (cf. Mt 10, 2-4) et l'helléniste Philippe, du groupe des Sept (cf. Ac 6, 5). F. Amsler note que la tradition manuscrite des *Actes de Philippe* mentionne constamment l'Apôtre, en réduisant les deux figures à un seul personnage, conformément à une tendance en vogue depuis le II^e s. Par ailleurs, ainsi que le note F. Amsler, au moins quatre écrivains ont été à l'œuvre pour composer ces *Actes*, ensuite réunis en une seule collection. Les *Actes* III à VII (pp. 129-284) sont de la main d'un auteur issu de la mouvance apotactite, fin théologien et bon connaisseur des Écritures. Philippe est ici élevé au rang d'apôtre, et divers épisodes de son parcours missionnaire sont retracés : une guérison (*Acte* IV, pp. 187-205), une conversion (*Acte* V, pp. 207-242), une dispute avec un juif (*Acte* VI, pp. 243-269), la construction d'un lieu de culte et le départ de l'Apôtre (*Acte* VII, pp. 271-284). Toujours selon l'opinion de F. Amsler, ils datent de la fin du IV^e s. ou du début du V^e s. et s'enracinent dans le contexte de l'Asie mineure. La contemplation et l'idéal ascétique constituent leur fil conducteur.

foi du Christ : celle de la guérison et de la conversion de Charitiné³, fille d'un personnage de haut rang de la ville d'Azotos, en Palestine. Histoire symbolique, elle a attiré notre attention du fait de sa forte coloration gnostique.

Ce récit est en effet construit sur un entrelacs de thèmes et motifs chers à la gnose, présents aussi bien dans la documentation de première main conservée à Nag Hammadi que dans les sources de controverse. Énumérons quelques-uns de ces thèmes d'entrée en matière : l'étranger, le médecin, le médecin-étranger, la maladie et l'aveuglement, la guérison, les deux demeures, l'ἀποθήκη et encore le thème du vêtement et celui des traits masculins acquis par l'héroïne du récit à la fin de son itinéraire spirituel.

Ce récit est également une histoire de l'âme : qu'est en effet Charitiné sinon le symbole de l'âme à la recherche du salut? — âme qui évolue du stade de la maladie à celui de la guérison, autant dire de l'erreur à la vérité, par un acte de conversion.

Par sa structure, le récit de Charitiné rappelle les contes élaborés par quelques auteurs gnostiques autour de Psyché dont l'*Exégèse de l'âme*⁴ (Nag Hammadi II, 6) et l'*Authentikos Logos*⁵ (Nag Hammadi VI, 3) sont des prototypes.

Le but des contes allégoriques sur l'âme du codex II et du codex VI de Nag Hammadi était de véhiculer les grands axes de la pensée gnostique non pas sous une forme complexe, propre aux traités de doctrine, mais sous un mode davantage simplifié et dans une intention

3. L'histoire de Charitiné fait l'objet du chapitre 4 de l'*Acte IV*. Le tout débute est conservé dans le Xenophonos 32 (=A) (CSSA 11, *ed. cit.*, p. 123), tandis que le corps central du texte n'est présent que dans le Vaticanus Graecus 824 (=V) (*ed. cit.*, pp. 124-128). Les chapitres 5 et 6 sont à la fois présents en V et en A. Nous fondons notre commentaire sur A. L'*Acte IV* (Vatic. Gr. 824) porte le titre suivant : πρᾶξις δ' περὶ τῆς θυγατρὸς Νικοκλείδους, ἧς ἰάσατο ἐν Ἀζώτῳ; le titre retenu par le Xenophonos. 32 est en revanche : πρᾶξις τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Φιλίππου δ' ἐν Ἀζώτῳ, ὡς ἰάσατο Χαριτίνην τὴν θυγατέρα Νικοκλείδους.

4. Cf. M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme* (Nag Hammadi Codex II, 6), *Introduction, traduction et commentaire* (NHS 25), Leiden, 1985. Voir également W.C. Robinson, Jr., *The Expository Treatise on the Soul*, in *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, B. Layton, ed., volume 2 (NHS 21), Leiden, 1989, pp. 136-169 (réimprimé in *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, General Editor J.M. Robinson, volume 2, Leiden, 2000).

5. Texte établi et présenté par J.É. Ménard, *L'Authentikos Logos* (BCNH, Section «Textes» 2), Québec, Canada, 1977. G.W. MacRae, *Authoritative Teaching* (NH VI, 3), in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Volume Editor D.M. Parrott (NHS 11), Leiden, 1979, pp. 257-289 (réimprimé dans *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Texts*, General Editor J.M. Robinson, volume 3, Leiden, 2000).

exotérique. Ces écrits mettaient en scène le mythe de la Sophia, symbole de l'âme, à l'instar d'un conte en trois parties. Les grandes articulations de ce mythe fondateur auquel le valentinisme a donné ses lettres de noblesse, constituaient en effet la trame de l'itinéraire de *psyché*, représentée sous les traits d'une femme. Cet itinéraire se déroulait, lui aussi, en trois parties : origines célestes de l'âme, chute dans le monde, retour à la dimension spirituelle par l'intermédiaire d'un sauveur. C'est l'étape médiane, celle du séjour de l'âme dans le monde, qui a le plus sollicité l'imagination des écrivains gnostiques. La compromission avec une création toute négative était illustrée par une série de métaphores filées autour de la maladie, de la prostitution et de l'abandon.

Les auteurs de ces deux contes de la bibliothèque copte avaient habilement coulé le mythe gnostique de l'âme dans un cadre littéraire emprunté aux romans d'amour et d'aventure grecs et latins. Dans ceux-ci, derrière les aventures à rebondissement d'un couple d'amoureux, se dessinait le portrait d'une protagoniste qui, sous de séduisants atours féminins, faisait déjà implicitement allusion à l'âme. Mais les contes de Nag Hammadi avaient puisé aussi leur inspiration dans quelques romans juifs consacrés à des femmes : les histoires d'Esther, de Rahab ou encore de Suzanne y ont laissé des traces. Ayant traité de ces thématiques dans le chapitre du présent volume consacré à «Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library», nous y renvoyons pour les idées générales. Néanmoins, pour ce qui est de l'influence du judaïsme, c'est le roman allégorique de *Joseph et Aséneth*⁶ qui a le plus marqué les conteurs de la gnose, comme nous avons également eu l'occasion de le montrer⁷. Il n'est pas inutile de faire mention du roman d'Aséneth dans cette nouvelle étude autour de Charitiné, car il a, selon nous, joué un rôle important parmi les sources utilisées par l'auteur de l'*Acte IV*.

Si les contes gnostiques faisaient de l'âme leur protagoniste, l'histoire de Charitiné relatée dans les *Actes de Philippe* met en revanche en scène un personnage à l'allure réelle, dont la signification est néanmoins symbolique : Charitiné représente l'âme à la recherche d'elle-même.

Au delà d'une trame thématique qui laisse supposer l'utilisation de plusieurs sources gnostiques, un lien se dessine avec la plus grande netteté avec le traité de l'*Authentikos Logos* de Nag Hammadi où l'on retrouve la même palette de motifs que dans l'épisode de Charitiné.

6. Ce texte a été remarquablement édité et étudié par M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, Leiden, 1968.

7. Surtout dans notre livre sur *L'Exégèse de l'âme*.

Nous étudierons ces deux textes en parallèle, relevant tout autant les similitudes que les différences de perspective. Il ne s'agit pas en effet de faire de l'*Acte IV* un texte gnostique, son appartenance à l'encratisme asiatic⁸ ayant été démontrée de façon convaincante, mais d'essayer d'apporter une pièce supplémentaire à la mosaïque des matériaux utilisés par son auteur. De la même façon, on soulignera les rapports étroits avec *Joseph et Aséneth* dont la large circulation à la fin de l'Antiquité rend tout à fait envisageable l'utilisation quasi textuelle faite par l'auteur de l'*Acte IV*.

* * *

Les thèmes et motifs à saveur gnostique vont bien au delà de l'histoire de Charitiné. Ils parcourent notamment les *Actes de Philippe III à VII* dont F. Amsler a noté, pour des raisons tout à fait différentes des nôtres, un ensemble de parentés jusqu'à en formuler l'hypothèse d'un seul et même auteur⁹.

Si une étude de ces *Actes* dans une optique gnostique serait du plus grand intérêt, elle déborderait toutefois de la perspective de notre livre, principalement consacré à la problématique des femmes. Il nous semble néanmoins pouvoir d'ores et déjà affirmer que la 'piste gnostique' à laquelle les éditeurs des *Actes de Philippe* n'ont guère prêté d'attention¹⁰, pourrait éclairer considérablement les sources qui ont

8. Cf. CSSA, volume 12, Introduction.

9. F. Amsler envisage pour ces *Actes* un seul milieu d'origine, où ascèse et mystique entrent également en jeu. En s'appuyant sur un fragment du *Contra haereticos* d'Amphiloque d'Iconium, il étaye l'hypothèse que les *Actes de Philippe* sont issus de divers groupuscules encratites ou apotactites : les *Actes VIII* et suivants correspondent à la partie qu'Amphiloque consacre aux encratites, tandis que les *Actes III à VII* coïncident avec celle qui porte sur les apotactites. Le texte a néanmoins un caractère composite : « ce document réunit sous le patronage de l'Apôtre au moins deux écrits indépendants l'un de l'autre : les *Actes III à VII* et les *Actes VIII à XV*, auxquels s'ajoute le *Martyre*. À ces deux cycles qu'explique la mention de deux disciples du Christ nommés Philippe dans le Nouveau Testament, se sont ajoutées deux unités littéraires distinctes, les *Actes I et II* ». Ces deux derniers textes n'ont pas un caractère encratite.

10. Cf. CSSA 12, p. 13. Au sujet de l'hypothèse gnostique, F. Amsler mentionne les études de R.A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, 2, Braunschweig, 1884, de H.O. Stölten, « Zur Philippuslegende. Bemerkungen », in *Jahrbücher für protestantische Theologie* 17 (1891), pp. 471-472 et de R. Liechtenhan, « Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker », in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 3 (1902), pp. 298-299 ajoutant que « cette thèse a été réfutée à juste titre par J.-D. Kaestli (« Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, F. Bovon, ed., (PFTUG 4), Genève, 1981, pp. 49-67) et par F. Bovon

présidé à la composition du noyau central de cet ouvrage apocryphe constitué par les *Actes* III à VII.

* * *

Avant d'aborder l'épisode de Charitiné (IV, 4), il faut nous arrêter sur les premiers chapitre de l'*Acte* IV qui nous en fournissent le cadre. Ces chapitres portent respectivement sur l'activité thaumaturgique de Philippe à Azotos, sur sa recherche d'un lieu d'hébergement dans la ville et enfin sur l'entretien nocturne qu'il engage avec lui-même.

Mais afin de comprendre le mouvement initial de l'*Acte* IV, il faut considérer la dernière partie de l'*Acte* III.

Ainsi que le raconte l'*Acte* III, 15, Philippe était arrivé à Azotos par bateau, en provenance de la région des Candaces¹¹. Le voyage avait été mouvementé¹². Comme une terrible tempête s'était déclarée¹³, Philippe avait adressé une invocation au Christ, à laquelle avait fait suite l'apparition dans le ciel d'un sceau de lumière en forme de croix¹⁴. Il avait alors prononcé un discours d'incitation à la conversion centré autour du thème de la gloire cachée du Christ¹⁵. Les flots s'étaient alors définitivement apaisés et le sceau avait été ravi du ciel¹⁶. Bouleversés par ces événements extraordinaires, les

(«Les Actes de Philippe», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 25,6, Berlin-New York, 1988, pp. 4431-4527 et spécialement p. 4435). À notre avis, il faut reconsidérer cette question à la lumière des sources de Nag Hammadi, inconnues à l'époque de Lipsius, Stölter et Liechtenhan.

11. *Acte* III, 10 : «Philippe arriva par mer jusqu'aux frontières du pays des Candaces, il y trouva un bateau qui appareillait pour Azotos et dit aux matelots : Prenez-moi à votre bord, marins, et emmenez-moi à Azotos» (CCSA, volume 11, *ed. cit.*, p. 95, ms. A). Nous citons le plus souvent la traduction de F. Amsler, nous signalons en revanche les endroits du texte dont nous proposons notre propre traduction. Le voyage entrepris par Philippe à Candace au pays des Éthiopiens est relaté dans les *Actes des Apôtres* 8, 26-39.

12. Il n'est pas du tout question de ce voyage dans le passage des *Actes des Apôtres* : on dit simplement en Ac 8, 40 : «Quant à Philippe, il se retrouva à Azotos et il annonçait la Bonne Nouvelle dans toutes les villes où il passait jusqu'à son arrivée à Césarée». Il avait en effet disparu aux yeux de l'eunuque qu'il venait de baptiser «emporté par l'Esprit du Seigneur» (Ac 8, 39).

13. *Acte* III, 11.

14. *Acte* III, 12 : καὶ εἶδε σφραγίδα φωτεινὴν ἐν τῷ σταυροῦ (A). Commentaire en CCSA, volume 11, p. 98, note 47 et références bibliographiques. À notre avis, ce motif pourrait avoir une origine gnostique, compte tenu de l'importance de la notion de σφραγίς dans les textes.

15. *Acte* III, 13. Les chapitres 13 à 19 sont transmis intégralement par A.

16. *Acte* III, 14.

matelots, mettant pied à terre au port d'Azotos¹⁷, avaient refusé le prix du voyage que leur offrait Philippe et, touchés dans leur âme, avaient couru en direction de la ville pour annoncer l'arrivée de celui-ci ainsi que l'aventure hors du commun qu'ils avaient vécue. Précédé par cette renommée, Philippe était monté jusqu'aux portes de la ville. Simplement revêtu d'un manteau et d'une pèlerine, il avait tenu¹⁸, devant le public qui s'était réuni pour l'écouter, des propos de nature encratite, agencés autour de deux thèmes qui reviendront au fil de l'Acte IV : la nécessité de trouver sa propre demeure et de fuir les fréquentations étrangères¹⁹. Ses paroles avaient provoqué des guérisons et entraîné des conversions. À cette occasion, dit le texte, « beaucoup crurent et rendirent grâce à Dieu »²⁰.

Philippe thaumaturge

L'Acte IV reprend tout naturellement la suite de l'Acte III et marque, dès son début, l'impact des actions miraculeuses de Philippe sur les habitants d'Azotos. Ses guérisons et ses actes d'exorcisme font grand bruit. Néanmoins, si d'aucuns le disent θεοῦ ἄνθρωπος, d'autres l'assimilent à un μάγος²¹. Ce thème de polémique, volontiers usité dans les controverses en religion, a visé aussi bien les propagandistes chrétiens que les gnostiques — songeons à Simon (le Magicien) et à Marc (le Mage) — ou encore les manichéens — Mani lui-même fut accusé de pratiquer la magie dans les *Acta Archelai*²².

Autour d'Azotos

Ancienne ville fondée par des fugitifs provenant d'Érythrée²³, Azotos fait partie, à l'époque où se déroulent ces événements, de la pentapole

17. Acte III, 15.

18. Acte III, 16-18.

19. Acte III, 16 (A) : « Ὁ mes compagnons, il nous faut chercher notre demeure (οἰκητήριον) (...) ». *Ibid.* : « Il ne faut pas que le fait de fréquenter des étrangers soit pour vous occasion de scandale (μὴ γενέσθω ὑμῖν σκάνδαλον ἐν ἀλλοτρίαις ὁμιλίαις τοῦ ἀλλοτρίου) ».

20. Acte III, 19.

21. L'accusation de magie est un *leit-motiv* des apocryphes : cf. G. Poupon, « L'accusation de magie dans les Actes apocryphes », in F. Bovon et alii, *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève, 1981, pp. 71-93.

22. Sur cette accusation de magie, nous renvoyons à notre étude sur « Julie manichéenne d'Antioche ».

23. Selon le témoignage du géographe Stéphane de Byzance, *Ethnikà* II, 14 ; V, 7.

philistine²⁴. Centre commercial d'une certaine importance²⁵, munie d'un port mais construite à l'intérieur des terres, Azotos, à l'instar des autres cités côtières de Palestine, telles Gaza, Anthedon, Ascalon, Joppé, est fortement hellénisée et a un mode de vie de style gréco-romain²⁶. Du point de vue religieux²⁷, elle est un exemple de paganisme sémitique, teinté d'influences grecques. Les dieux païens, souvent assimilés à des divinités locales, y sont honorés; le judaïsme est néanmoins présent dans ce paysage bigarré. Dans ces cités, le christianisme s'implanta tardivement et avec difficulté, comme en témoigne, du moins pour le cas de Gaza, la *Vie de Porphyre* de Marc le Diacre.

Les propos que tient Philippe dès son arrivée sur les lieux (IV, 1) suscitent la réaction amusée des *πρώτιστοι* et des *σοφοί* — allusion, nous semble-t-il, à l'intelligentsia païenne de la cité, qui accueille avec cynisme sa prédication — mais les *θεραπείαι* qu'il accomplit les surprennent néanmoins.

Les femmes prennent également parti, qui pour qui contre Philippe. Celles de rang élevé, à l'encontre — pourra-t-on ajouter — des opinions de leurs époux, lui prêtent une oreille attentive, d'autres en revanche, dont l'auteur ne spécifie pas le milieu social — sont-ce des femmes de la bonne société ou du peuple? —, l'accusent de vouloir séparer les conjoints par son enseignement qui prône la chasteté et s'érige contre le mariage et la procréation.

L'intérêt suscité par Philippe auprès des femmes est un thème qui se retrouve dans d'autres actes apocryphes, ainsi que l'a souligné F. Amsler²⁸. Ajoutons qu'il constitue également un thème de la polémique chrétienne contre les gnostiques, visant de façon particulière

24. Voir I. Benzinger, «Azotos», in *Pauly's Real-Encyclopädie* II, pp. 2645-2646. Cf. F. Amsler, CCSA 12, p. 179 note 1 et 2. La ville est plusieurs fois mentionnée sous le nom d'Ashdod dans la Bible et notamment en Josué, en I Samuel et en 2 Chroniques (LXX). Les Prophètes y font également référence. Voir également Flavius Josèphe, *Les antiquités juives* V, 128; VI, 1 et passim.

25. On peut lire au sujet d'Azotos ce qu'en dit Strabon, *Géographie* XVI, 759 et Pline, *Histoire naturelle* V, 68. Ainsi que le note Benzinger, Azotos, située sur la voie entre l'Égypte et la Syrie, revêt une importance dans les échanges entre les deux pays.

26. Sur ces cités littorales, voir M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, Paris, 1988, pp. 201-202.

27. Ch. Pietri, «La géographie nouvelle, A. L'Orient», in *Histoire du christianisme* II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la direction de J.-M. Majeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, 1995, pp. 81-82.

28. CCSA 12, p. 194.

les figures de Simon et de Marc²⁹. On peut se demander si c'est effectivement la capacité d'accomplir des actes apparentés à l'œuvre magique (des rites de transformation dans le cas de Marc ; des épisodes de lévitation, dans le cas de Simon, des guérisons, dans le cas de Philippe) qui sollicitait l'attention féminine, ou si ce n'est plutôt l'optique quelque peu misogyne de l'époque qui la leur attribuait.

Un abri pour l'étranger

Une des premières préoccupations de Philippe, voyageur et étranger, une fois arrivé à Azotos est de trouver un abri. Il s'adresse mentalement à Jésus, lui-même étranger sur terre, pour lui demander conseil : « Seigneur Jésus, douce voix du Père, tu t'es manifesté au monde tel un étranger (ξένος) et tu nous a faits également étrangers pour que nous devenions dignes de ta manifestation (παρρησία)³⁰. Où vais-je poser la tête³¹, comme tu l'as dit toi-même ? Qui me donnera l'hospitalité en tant qu'étranger³² dans cette ville ? (IV, 2).

Le thème de l'étranger qui marque ce début de l'Acte IV avait déjà été abordé aux chapitres 16-17 de l'Acte III. Dans ces deux occurrences du texte, il est décliné de deux façons distinctes mais complémentaires. D'abord, en III, 17 c'est un point de vue négatif sur l'étranger qui est donné, la condition d'étranger signifiant ce qui est autre par rapport à l'âme. Étranger est ce qui représente le monde et ses liens, la sexualité, la chair. L'enseignement fourni par Philippe (III, 16) recommandait de fuir les ὁμίλῃαι ἄλλοτρίαι³³, la société avec les étrangers, c'est-à-dire, tout ce qui peut corrompre l'âme. Cette négativité de la condition étrangère était personnifiée par l'Ennemi (III, 18), entendons le diable, l'étranger par excellence³⁴.

Par contraste, une réflexion positive sur l'étranger, personnifié par Jésus, se dessine au début de l'Acte IV. C'est dans l'imitation

29. Nous renvoyons pour plus de détails à notre étude dans le présent volume sur « Femme et société dans les polémiques contre les gnostiques : quelques notes sur Irénée et Tertullien ».

30. Le terme de παρρησία se retrouve dans le *Martyre* de Philippe 38 (A), CCSA 11, p. 421, référé à Jésus : « toi qui nous as donné τὴν παρρησίαν τῆς σῆς σοφίας ».

31. Cf. Mt 8, 20 : « Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où poser la tête ».

32. IV, 2 : Τίνι ἐπιξενωθῶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ; Le terme ἐπιξενόομαι dans le sens d'être entretenu comme un hôte, comme un étranger, donc de recevoir l'hospitalité, se trouve, par exemple, chez Aristote, *Politique* I, 327A, 13, Plutarque, *Moralia* 250e.

33. Tournure rappelant les ὁμίλῃαι κακάι de 1 Co 15, 33.

34. Cf. Mt 13, 39 ; Lc 10, 19. *Apocalypse de Baruch apud* Cyprien, *Testimonia* 3, 29 (CSEL 3, 1, 143).

de Jésus que se situe Philippe : un Jésus étranger au monde, un Jésus ayant expérimenté de diverses manières sa condition de ξένος, parfois accueilli selon les lois de l'hospitalité, parfois exclu comme un hôte indésirable ; un Jésus dont la naissance avait été marquée par le rejet de l'hôtellerie signifié à Marie et Joseph³⁵.

Le thème de l'étranger qui parcourt les Évangiles et les textes pauliniens³⁶ avec ses différents aspects et implications, suscitait déjà dans le judaïsme d'amples réflexions³⁷. Mais c'est Abraham, l'étranger, qui par les interprétations allégoriques qu'en donne Philon, devient le symbole mystique de l'errance de l'âme à la recherche de sa vraie demeure. La condition d'ἄλλότριος lui est alors signe d'élection³⁸.

La valeur symbolique ambivalente de la thématique de l'étranger a été l'objet d'une réflexion particulièrement attentive en milieu gnostique³⁹. Dans le *Chant de la perle*, le Prince, étranger en Égypte, subit les affronts de ses habitants, qui lui sont étrangers. Mais le Prince trouve son salut en se rappelant sa condition même d'étranger : sa prise de conscience d'être étranger au monde, fils de rois, héritier d'un royaume étranger, lui sert de fil conducteur dans la recherche de la perle, c'est-à-dire son âme embourbée dans des liens étrangers. De même l'on retrouve dans le traité de l'*Allogène* du codex XI de Nag Hammadi une allégorie de l'étranger, entendons le gnostique qui, en tant qu'ἄλλογενής, a su retrouver la trace de la connaissance⁴⁰.

Le thème de l'étranger dans le chapitre 2 de l'*Acte IV* est associé à celui, non moins important, de l'hospitalité. Ce motif largement présent dans les textes de la chrétienté des premiers siècles, motif

35. Lc 2,7.

36. Voir « ξενία, ξενίζω, ξενοδοχέω, ξένος », in C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, 1991, pp. 1079-1084.

37. Cf. G. Stählin, « ξένος », in G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, traduction italienne, volume VIII, surtout pp. 72-78.

38. Ces conceptions sont particulièrement développées dans le *De Abrahamo*, le *Quis haeres*, le *De fuga*.

39. Sur ce thème chez les gnostiques, voir H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, I, *La gnose et le temps*, Paris, 1978, pp. 191-213 (cours tenus au Collège de France, 1953-1954, 1954-1955, 1955-1956). M. Frantzmman, « Strangers from above : an Investigation of the Motif of Strangeness in the Odes of Solomon and Some Gnostic Texts », in *Le Muséon* 103 (1990), pp. 27-41.

40. Sur ce thème et sur le personnage d'Allogène en tant qu'allégorie d'Abraham, voir M. Scopello « Le traité de l'*Allogène* (NH XI, 3) et la mystique juive », in *Gnose et philosophie*, J.-M. Narbonne et P.-H. Poirier, ed., Paris (à paraître, 2005).

enraciné dans la tradition biblique⁴¹, fait néanmoins également partie de la tradition grecque, respectueuse des lois de l'hospitalité envers l'étranger, le voyageur, l'errant⁴².

Au fil du texte de l'Acte IV de Philippe, le thème de l'étranger va s'enrichir ultérieurement, se conjuguant avec celui du médecin étranger, ainsi qu'on va le voir dans les pages suivantes.

Les ἀποθήκαι de l'ὑπομνηματογράφος Nicoclidès

À Philippe qui s'interroge sur la possibilité de trouver un refuge pour la nuit, apparaît un bel enfant⁴³ qui lui indique un κατοικητήριον εἰς ἀποθήκας où logeaient de nombreux étrangers⁴⁴. C'est donc là qu'entra Philippe en tant qu'étranger (ὡς ξένος). L'auteur précise que ces ἀποθήκαι appartenaient à un ὑπομνηματογράφος, un certain Nicoclidès, ami du roi. Il ajoute également que Nicoclidès avait une fille qu'il chérissait, du nom de Charitiné, sur laquelle nous reviendrons. Il nous apprend enfin que le πραιτώριον de Nicoclidès se trouvait au milieu des ἀποθήκαι.

Ce passage contient un certain nombre de termes qui font référence à des réalités précises et dont il nous faut éclairer la signification technique. Essayons de préciser d'abord la fonction de Nicoclidès et le sens de ses ἀποθήκαι où Philippe va pouvoir loger.

Nicoclidès, archiviste de la ville d'Azotos

L'homme est un ὑπομνηματογράφος⁴⁵ c'est-à-dire un *scriptor eorum operum quae ὑπομνήματα vocantur*. Le terme, qui trouve une ancienne attestation dans le P. Teb. 58, 12, est employé pour désigner les historiens en opposition aux philosophes⁴⁶. Il désigne plus

41. Cf. P. Miquel, «Hospitalité», in *Dictionnaire de Spiritualité*, volume VII, pp. 808-825. D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Poitiers, 1925.

42. Cf. H.J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessalonique, 1963.

43. L'enfant porteur d'une révélation est un motif qui est attesté dans les *gnostica*, par ex., dans l'*Apocalypse de Paul* NH V, 2 18, 3-23. Cet enfant, dans le texte copte, est probablement le Christ ressuscité ; il se présente comme l'esprit accompagnateur et révélateur.

44. Ἐν αἷς κατέλιον πλείονες ξένοι : formule analogue chez Plutarque, *Moralia* 234e : εἰς πανδοχεῖον καταλύειν. Pour ce passage consacré au lieu d'hébergement de Philippe (Acte IV, 2) nous suivons A.

45. Cf. au lemme, *Thesaurus Graecae Linguae* IX, 385-386.

46. Julien, *Épître* 106 *apud* Porphyre (p. 411 C) : πολλή ἦν πάνι καὶ μεγάλη βιβλιοθήκη Γεωργίου παντοδαπῶν μὲν φιλοσόφων, πολλῶν δ' ὑπομνηματογράφων ; Jean Stobée, *Eclogarum physicarum et ethycarum* I, 950.

exactement l'auteur de mémoires, l'annaliste, l'archiviste. Dans l'Égypte romaine, à Alexandrie, la fonction de ὑπομνηματογράφος correspondait à une magistrature, ainsi que l'attestent les papyrus. Strabon mentionne par ailleurs cette fonction⁴⁷ qui se retrouvera dans l'administration byzantine sous le terme d'ὑπομνηματοφύλαξ, le conservateur d'archives⁴⁸.

La profession de Nicoclidès est celle de l'archiviste, laquelle consistait à conserver la mémoire de la ville par la rédaction de tout document officiel la concernant (décrets, lois, actes de transactions commerciales). Le caractère officiel de son activité est confirmé par le fait que l'on mentionne son amitié avec le roi. S'il est hors propos d'envisager la présence d'un roi à Azotos, l'on peut néanmoins supposer que le texte fasse allusion au premier personnage de la cité. Quant au nom que l'archiviste porte, Nicoclidès⁴⁹, il indique qu'il s'agit non pas d'un sémite mais d'un Grec qui devait appartenir à cette population de fonctionnaires provinciaux d'origine grecque ou hellénisée. Nicoclidès était selon toute probabilité de religion païenne.

Les différents sens d'ἀποθήκη

Il nous reste maintenant à comprendre la signification des ἀποθήκαι, propriété de Nicoclidès. Comme le terme a plusieurs sens, nous allons en faire état tout en précisant d'entrée en matière que la signification qu'il faut attribuer à ce terme est fournie par l'activité professionnelle de celui qui les possède, c'est-à-dire Nicoclidès.

Dan son sens le plus général ἀποθήκη signifie, selon la définition donnée par Liddell-Scott, «Any place wherein to lay up a thing, magazine, storehouse»⁵⁰ ou encore, selon le *Thesaurus graecae linguae*, «*repositorium, reconditorium, locus in quo aliquid ἀποτίθεται [horreum, granarium, Gl.]*»⁵¹.

47. Strabon, *Géographie* XVII, p. 797. Cf. aussi Suétone, *Auguste* 79.

48. *Codex Justinianus* 12, 37 (38), 19.

49. Il s'agit d'un dérivé du nom Νικοκλῆς (sur ce dernier *Thesaurus Graecae Linguae* VI, 1520; Νικοκλής est déjà attesté chez Pindare, *Isthmiques* 7, 62); la forme Νικοκλείος est également attestée (Inscriptions de Béothie).

50. H.G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, p. 199. Au sens général, cf. Thucydide, *Histoire* 6, 97 : τοῖς τε χρήμασι καὶ τοῖς σκεύουσιν ἀποθήκην.

51. *Thesaurus Graecae Linguae* I, 1439-1440. Cf. A. Mau, «Apotheca (ἀποθήκη)», in *Paulys Real-Encyclopädie* II, p. 183. Le terme a aussi une signification symbolique dans les textes de la gnose et du manichéisme, que nous ne traitons pas dans cette étude.

L'ἀποθήκη/horreum au sens de grenier

Il peut s'agir tout d'abord de greniers ou de resserres appartenant à une maison ou à une exploitation agricole privée. On y entrepose aussi bien des fourrages que des fruits et légumes et des graines de toutes sortes, conservées en des *cellae*⁵², terme dont l'équivalent grec est ταμειῖον. Ce sens, attesté dans les inscriptions, est aussi utilisé chez des auteurs latins⁵³ qui utilisent le mot grec en transcription. Tel est le cas chez Cicéron, *In vaticinium* 12, lequel décrit l'ἀποθήκη comme étant constituée de plusieurs *cellae*, destinées à amasser des denrées de nature différente. Pline, dans l'*Histoire naturelle* IV, 6 mentionne, par exemple, l'existence d'une *cella vinaria*⁵⁴ où l'on entrepose le vin. Dans le même ouvrage, en XIV, 94, il utilise le mot *apotheca*, pour indiquer le lieu où le vin est soumis à un procédé de fumigation.

Le terme latin employé en alternative à celui d'ἀποθήκη est *horreum*. Il indique une resserre qui peut avoir des proportions très importantes. Selon les cas, l'*horreum* est constitué d'une construction massive où l'on verse le grain par le haut, ou bien a une structure plus légère en bois. Parfois cet entrepôt est souterrain, creusé sous la maison pour mieux assurer la conservation des produits destinés à l'alimentation⁵⁵ ; parfois il est situé en haut de la maison⁵⁶.

Le terme *horreum*⁵⁷ sert également à définir le grenier public, destiné à recevoir les provisions de blé et d'autres denrées nécessaires au ravitaillement d'une ville et dépendant du service de l'Annone. À Rome, le grenier central de l'Annone, aménagé par le consul Sulpicius Galba vers 100 avant J.-C., avait de proportions immenses : il s'agissait d'un vaste bâtiment avec une façade de 1500 mètres de long, entouré de portiques disposés autour d'une cour rectangulaire. Il communiquait directement avec le fleuve, où les bateaux déchargeaient toutes sortes de produits, et avec l'*emporium*. Des boutiques louées à des marchands se situaient à proximité de l'*horreum* ainsi que des auberges et des cabarets destinés aux matelots, aux marchands, aux courtiers et à tout le personnel employé dans les diverses activités et dans les transactions commerciales. Les Provinces possédaient également des *horrea* civils, mis sous la direction de préposés chargés

52. Palladius, *De re rustica* I, 19.

53. Horace, *Satire* II, 5, 6 ; Pline, *Épître* II, 17, 13.

54. Cf. aussi Ulpian, *Digeste* XXXIII, 7, 12, 34.

55. Varron, *De re rustica* I, 57.

56. Ainsi Pline, *Histoire naturelle* XIV, 94.

57. H. Thédenat, « Horreum (Ὠρεῖον, σιτοφυλακεῖον, ἀποθήκη) », in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, V, pp. 268-275.

de faire rentrer les impôts en nature et de procéder aux achats. Leur fonctionnement est particulièrement bien illustré en ce qui concerne la Province d'Égypte⁵⁸.

L'horreum au sens de dépôt de livres et d'objets d'art

Les riches maisons privées possédaient des *horrea* où étaient entreposés des livres ainsi que des objets précieux et des œuvres d'art. Pline en fait une description dans l'*Épître* VIII, 18, racontant que le riche Tullus avait agrémenté son jardin de merveilleuses statues prélevées de son *horreum*. C'est ce même style de lieu que Psyché, ainsi que le dit Apulée, a le privilège de contempler dans le palais enchanté où l'avait emmenée Cupidon : « De l'autre côté du palais elle aperçoit des dépôts d'une architecture grandiose, où s'entassaient des trésors royaux (*horrea sublimi fabrica perfecta magnisque congesta gaziz conspicit*). Rien n'existe, qui ne se trouve pas là. Mais plus que ces immenses richesses, si étonnantes soient-elles, ce qui surtout tient du prodige, c'est que ni chaîne, ni fermeture, ni gardien (*custode*) ne défend ce trésor (*thesaurus*) venu du monde entier »⁵⁹. En effet même les *horrea* privés disposaient d'une surveillance, assurée généralement par des esclaves portant le nom d'*horrearii* ou de *custodes*.

L'ἀποθήκη au sens de βιβλιοθήκη

L'ἀποθήκη a également le sens de dépôt de livres, de bibliothèque : (βιβλίον - θήκη), comme l'atteste l'historien Dion Cassius⁶⁰ : ἀποθήκη τῶν βιβλίων. Sénèque utilise dans le même sens l'équivalent latin *horreum*, pour décrire sa bibliothèque privée : *vellem, inquis, non magis consilium mihi quam libros dare. Ego vero quoscumque habeo, mittere paratus sum et totum horreum executere*⁶¹.

La βιβλιοθήκη/ἀποθήκη au sens d'archives

Le terme βιβλιοθήκη⁶² désigne par ailleurs, surtout en Orient, et plus spécialement en Égypte⁶³, le dépôt d'archives⁶⁴ administratives

58. Sur ce point, H. Thédénat, « Horreum », *op. cit.*, p. 274 et références.

59. Apulée, *Les Métamorphoses* V, 2 (texte établi par D.S. Robertson et traduit par P. Vallette, Collection des Universités de France, Paris, 1969, p. 42).

60. Dion Cassius, *Histoire* 42, 38.

61. *Lettre à Lucilius* 45, 2.

62. Voir H. Leclercq, « Bibliothèques », in *DACL*, II/1, surtout pp. 843-844.

63. Voir F. Burkhalter, « Archives locales et archives centrales en Égypte romaine », in *Chiron* 20 (1990), pp. 191-216.

64. K. Vössing, « Archive », in *Brill's New Pauly*, I, pp. 1023-1027.

et municipales, généralement définies par des termes tels ἀρχεῖον, ἀρχεῖα, χαρτοφυλάκιον ou encore γραμματοφυλάκιον⁶⁵.

Ces dépôts d'archives fonctionnaient en Égypte depuis le I^{er} siècle de notre ère, ainsi que l'attestent les papyrus⁶⁶, et la chancellerie du *Praefectus Aegyptii* jouissait d'une renommée toute particulière. Le cadastre de l'Empire, organisé à partir d'Auguste, favorisa par ailleurs la création de dépôts d'archives dans les chefs lieux des circonscriptions administratives désignés sous le nom de δημοσία βιβλιοθήκη⁶⁷.

C'est ce dernier sens, qui du terme bibliothèque glisse vers celui d'ἀποθήκη, qui nous semble le mieux convenir à l'utilisation qui en est faite dans l'*Acte* IV de Philippe, où ces dépôts sont liés à l'activité professionnelle de l'archiviste Nicoclidès. Les ἀποθήκαι de Nicoclidès sont donc très vraisemblablement les dépôts d'archives d'Azotos.

Le πραιτώριον de Nicoclidès

Il se pose maintenant un autre problème : pourquoi aurait-on logé un étranger comme Philippe dans les dépôts d'archives ? La solution nous paraît être apportée par la mention du πραιτώριον de Nicoclidès qui, selon l'auteur de l'*Acte*, se situe au milieu des ἀποθήκαι⁶⁸. Ce terme, transcription du latin *praetorium*⁶⁹, a acquis à l'époque romaine d'autres significations que celle strictement militaire. Il désigne aussi bien la résidence officielle d'un gouverneur⁷⁰ d'une Province que celle d'un fonctionnaire de haut rang⁷¹, ce qui est le cas de Nicoclidès.

65. Cf. Mitteis, «Zur Berlin. Papyrus publicat.», in *Hermès* XXX (1895), pp. 592-596. H. Leclercq note dans l'article cité que le terme ἀρχεῖον est rare dans les papyrus administratives d'Égypte.

66. Voir H. Leclercq, *art. cit.*, p. 843, note 8. Leclercq cite également un papyrus mentionnant à la fois les termes βιβλιοθήκη et ἀρχεῖα (ἀρχεῖα) employés par un vendeur d'une parcelle d'un jardin d'oliviers pour désigner le dépôt où sont rangées les pièces nécessaires à la vente.

67. Appelées aussi *tabularia civitatis*.

68. F. Amsler (CSSA, 11, p. 116 note 3) comprend le terme d'ἀποθήκη, qu'il traduit par 'dépôt', au sens d'«un caravansérail, où hommes, bêtes et marchandises trouvent un abri à l'étape ; mais le bâtiment est aussi le siège d'un personnage officiel et le dépôt de ses archives».

69. Cf. R. Cagnat, «*Praetorium*», in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, VII, pp. 640-642.

70. Ce sens est attesté dans Mt 27, 27 au sujet du *praetorium* de Pilate.

71. F. Amsler, *ed. cit.*, p. 119 (A) traduit en revanche ce terme par 'palais'.

Or le *praetorium* est un bâtiment complexe, composé de différents corps (dépôts de divers genres, bureaux, logements), dont les archives constituent le cœur.

Il était coutume d'accueillir au *praetorium* des hôtes de marque et des fonctionnaires de passage qui n'auraient pas trouvé à leur goût les *hospitia* ou les *deversoria*⁷² où se logeait le voyageur ordinaire.

Néanmoins Philippe n'est ni un fonctionnaire ni un personnage de haut rang : est-ce sa toute récente renommée acquise à Azotos qui lui a ouvert les portes du *praetorium*? L'on notera en conclusion de cette partie de notre étude que l'amalgame entre l'ἀποθήκη et le *praetorium* peut se comprendre dans la réélaboration quelque peu romanesque de données réelles faite par l'auteur de l'Acte IV de Philippe.

Des archives et de l'archiviste : la Doctrine de l'apôtre Addai

Le personnage de l'archiviste a joué un rôle central dans un autre texte apocryphe : il s'agit de la *Doctrine de l'apôtre Addai*, composée en syriaque entre le IV^e et le V^e siècles, qui relate la légende du roi Abgar et de Jésus⁷³. Archiviste officiel du roi Abgar, Hannan lors d'une mission diplomatique à Éleuthéropolis, recueille par écrit des informations autour du Christ qui portent en partie sur sa renommée de médecin incomparable, et une fois revenu à Édesse, les lit devant le roi (ch. 2). Ce dernier, atteint de la lèpre, manifeste le désir pressant de faire venir Jésus à sa cour, dans l'espoir d'obtenir une guérison. L'archiviste est alors mandé à Jérusalem, porteur d'une lettre destinée à Jésus (ch. 3). Une fois sur place, l'archiviste lit à haute voix devant Jésus la lettre qui lui était destinée (ch. 4), recueille la réponse orale du Seigneur (ch. 5) et en fait également un portrait (ch. 6). Hannan l'archiviste était en effet également peintre du roi. Une fois revenu à Édesse, il « raconta à Abgar tout ce qu'il avait entendu dire par Jésus, car il avait consigné dans ses livres les paroles de ce dernier » (ch. 6).

La suite de l'histoire est bien connue : Jésus qui s'apprête à quitter le monde, envoie son disciple Addai au roi Abgar qui en obtient une guérison miraculeuse. Addai prêche la vraie doctrine devant la cour et le peuple, et tous se convertissent à la foi du Christ.

72. L'épigraphie a par ailleurs conservé des inscriptions où l'on distingue les *tabernae* et *praetoria per vias militares* (CIL III, 6123). *Praetoria* indique des gîtes d'étape pour les fonctionnaires et les gens de marque, tandis que les *tabernae* étaient destinées aux voyageurs ordinaires.

73. Sur cet écrit, voir *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, traduction, introduction et notes par A. Desreumaux, (Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC), Turnhout, 1993. Sur la datation, cf. p. 34. Nous remercions Paul-Hubert Poirier, Professeur à l'Université Laval, pour avoir attiré notre attention sur ce texte.

Le personnage de l'archiviste réapparaît à la fin du récit. Addai est désormais mort, et son successeur Aggai a pris la relève. Mais l'un des fils du roi Abgar, insensible à la doctrine du Christ, fait briser les jambes d'Aggai lequel meurt à son tour.

Le récit de ces événements est consigné dans des actes : « comme c'est la coutume au royaume du roi Abgar et de tous les rois, que tout ce qu'ordonne le roi et tout ce qui est dit devant lui soit écrit et déposé dans le minutier, Laboubna (...) scribe du roi, a écrit ce qui concerne l'apôtre Addai du commencement jusqu'à la fin. Hannan, l'archiviste officiel du roi, y a mis le sceau, et Laboubna l'a placé dans les archives royales où sont déposés les décrets et les lois et où les actes de ventes et d'achats sont gardés avec soin, sans aucune négligence » (ch. 103).

Ainsi que l'a noté A. Desreumaux, on emploie dans ce texte pour l'expression 'l'archiviste officiel' deux termes : le premier est une transcription syriaque du mot latin *tabularius*. Le deuxième terme, *shariro*, signifie « ferme, solide, fiable », terme qui désigne, dans d'autres textes syriaques, une fonction ministérielle auprès du roi. Or le latin *tabularius* est l'équivalent du grec ὑπομνηματογράφος, qu'utilise l'Acte IV de Philippe à propos de Nicoclidès.

La conversation de Philippe avec lui-même

Thèmes et motifs gnostiques ont été réutilisés — nous l'avons annoncé au début de cette étude — par l'auteur de l'Acte IV pour confectionner, tel un conte symbolique, l'histoire de Charitiné. Cette pièce ne peut toutefois être étudiée isolément, mais doit être lue à la lumière d'une autre pièce, qui fait l'objet du troisième chapitre de l'Acte IV : c'est un soliloque, une conversation de Philippe avec son âme, que celui-ci prononce une fois logé pour la nuit dans le *praetorium* de Nicoclidès. Nous en donnons ici une traduction, qui diffère quelque peu de celle proposée par F. Amsler dans son édition des *Acta Philippi*⁷⁴ :

74. La traduction est fournie au volume 11 de l'édition citée, pp. 119-123. Nous traduisons le texte selon le ms. A, plus complet. Nous reproduisons le texte grec selon l'édition critique de F. Amsler : IV, 3 ὁ δὲ Φίλιππος κατὰ μόνας εὐξάμενος τῆς νυκτὸς ἐκαθέσθη, καὶ μετὰ ταῦτα ἔλεγεν μετὰ φωνῆς· «ὦ ἡ ἐμὴ ψυχὴ, ζητεῖς φαγεῖν τροφήν; εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὅτι ἄρτον οὐκ ἔχεις φαγεῖν, ἀλλ' οὐδὲ ὕδωρ εἰς ποτόν, ἕως ἂν παρέλθῃ ἡ ἑβδομάς ὅλη, ἕως ἴδω τὴν καρδίαν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀνθρώπων ὃ ἡ ἐμὴ ψυχὴ, πῶς ἐπὶ λθὲν σοι τὸ φρόνημα τοῦτο, ἔχουσα μᾶλλον τὴν τοῦ κυρίου λογικὴν τροφήν; ἐγὼ γὰρ σύνθεμα ἔχω τὴν διακονίαν ταύτην πληρῶσαι εἰς τέλος. μὴ ἐλπίζω εἰς σωματικὴν τοῦ κόσμου τροφήν. οἱ γὰρ ἐργαζόμενοι ἐν τῷ Ἰησοῦ ἔχουσιν τροφήν ἀθάνατον, ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ἡ τοῦ λόγου τροφή —

«Après avoir prié en solitude, Philippe pendant la nuit se leva et prononça ces paroles : Ô mon âme, cherches-tu à te nourrir? béni soit Dieu du fait que tu n'as pas de pain à manger ni d'eau à boire, avant que sept jours ne se soient entièrement écoulés et que j'examine le cœur des habitants de cette ville. Ô mon âme, comment t'est venue cette pensée, toi qui possèdes avant tout la nourriture rationnelle du Seigneur? J'ai comme mission de mener à bien ce service. Je n'attends pas une nourriture corporelle qui vient du monde. En effet les travailleurs en Jésus ont une nourriture immortelle, car la nourriture du Logos leur suffit — toutefois on ne peut s'en contenter totalement à cause des maladies de la chair — pour éviter que l'homme de Dieu ne soit séparé de la gloire du Christ. Celle-ci demeure dans son essence insaisissable et se retranche dans l'incorruptibilité sans jamais s'en écarter; mais nous sommes glorifiés par la voix afin que nous reconnaissons que nous ne sommes pas des étrangers, mais des concitoyens des hauteurs et que nous appartenons à la race de la lumière. Ne te trouble donc point, ô mon âme. Souviens-toi de ta condition première et sache que ta nourriture n'est pas le pain. Reçois la nourriture céleste, afin d'entraîner avec toi vers la vie celles qui te sont amies. Reconnais qui tu es. Détache-toi de l'ivresse, afin que ceux qui sont de la même race que toi deviennent sobres. Ne te fais pas étrangère. Prends la nourriture de l'Esprit, pour ne pas être délaissée. Ne reste pas les yeux fixés sur ce qui t'invite au plaisir de la vie, mais réjouis-toi plutôt de ce qui t'élève vers les hauteurs, et que ceux qui te sont amis soient dans l'allégresse. Souviens-toi de ton ancienne voie de liberté, afin que ceux qui te

οὐ δυνατὸν δὲ ταύτη μόνῃ ἀρκεσθῆναι μέχρι τέλους διὰ τὰς τῆς σαρκὸς νόσους — ἵνα μὴ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος διαχωρισθῆ ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ τῆς μενούσης ἐν ἀκαταλήπτῳ οὐσίᾳ καὶ χωρούσης ἐν τῇ ἀφθαρσίᾳ καὶ μὴ πλανωμένης· ἀλλ' ἐν φωνῇ δεδοξασμένοι, ἵνα γνωρισθῶμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ξένοι, ἀλλ' ὅτι συμπολιταί ἐσμεν τοῦ ὕψους καὶ τοῦ φωτὸς συγγενεῖς. μὴ οὖν ταραχθῆς, ὃ ἡ ἐμὴ ψυχὴ ὑπομνήσθητι τῶν προτέρων καὶ γνώθι ὅτι οὐκ ἄρτου ἐστὶν ἡ τροφή σου. δέξαι τὴν οὐράνιον τροφήν, ἵνα τὰς φίλας σου ἐλκύσῃς μετὰ σεαυτῆς εἰς τὴν ζωὴν. ἐπίγνωθι σεαυτήν, τίς εἶ. ἀπόστηθι ἀπὸ τῆς μέθης, ἵνα νήψωσιν οἱ συγγενεῖς σου. μὴ ποιήσῃς σεαυτὴν ξένην. λάμβανε τὴν τοῦ πνεύματος τροφήν, ἵνα μὴ ἔρημος ἔσῃ· μὴ ἀτενίσῃς τῷ εἰς τερπνόν σε τοῦ βίου καλοῦντι, ἀλλ' εὐφραίνου μάλλον <τῷ> ἐπὶ τὸ ὕψος ἀνάγοντί σε, καὶ ἀγαλλιᾶσθωσαν οἱ φίλοι σου. μνήσθητι τῆς προτέρας ἐλευθέρας ὁδοῦ, ἵνα μὴ πλανηθῶσιν οἱ φίλοι σου. ποιήσαι σεαυτὴν ταλαίπωρον. μὴ ἐπιθυμήσῃς τὰ μίσσα, ἵνα λάβῃς τὴν ἰσχύν. ἐπίγνωθι τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. φόρεσον τὸ ἔνδυμά σου συνετῶς, γινώσκουσα ὡς οὐ μικρὸς σου ὁ ἀγών. τὰ γὰρ ἀφθάρτα λάβῃς ἐν τῷ φαιενῷ αἰῶνι. ἀλλ' ἄγε μὴ ἔχε ὀδύνην, ὅτι κατεκυριεύσέν σε ὁ ἔχθρὸς ἐν τοῖς τρόποις τούτοις· ἤδη γὰρ ἐγγὺς εἶ τοῦ ῥυσθῆναι. ἐν τῇ ἀγορᾷ ταύτῃ εἰσὶν τινες ἀγοράζοντες καὶ πιπράσκοντες ἐν μετεωρισμῷ τῆς ἀπάτης, ἐφ' ἡμῖν δὲ ὁ ἔμπορος ὁ ἄδολος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ μὴ ταρασσώμεθα ἐν μόχθῳ, ἀτάραχοι δὲ ἐσόμεθα ἐν τῇ ἀναπαύσει. ταῦτα δὲ λέγω σοι, ὃ ἡ ἐμὴ ψυχὴ.

sont amis ne s'égareront point. Fais-toi humble et endurente. Ne va pas rechercher les nourritures qui procurent la vigueur. Reconnais le Christ, le Fils du Dieu vivant. Porte ton vêtement avec intelligence, prenant conscience de la difficulté du combat ; car tu recevras les biens impérissables dans l'éon de lumière. Allons, ne t'attriste pas de ce que l'Ennemi s'est rendu maître de toi dans cette vie, car tu es désormais prête à être sauvée. Sur cette place de marché, il y a ceux qui achètent et ceux qui vendent dans la jactance de la tromperie, mais pour nous, l'honnête marchand est Jésus-Christ. Ne nous agitions pas dans l'effort, et nous serons impassibles dans le repos. Voilà ce que j'ai à te dire, ô mon âme ».

Ce soliloque où Philippe s'adresse à son âme comme à son moi plus profond, porte les traces d'une formulation rhétorique qui trouve des attestations tant en milieu païen qu'en milieu chrétien. De Sénèque à Marc Aurèle, de Grégoire de Nazianze⁷⁵ à Augustin⁷⁶, le discours intérieur⁷⁷ a donné de beaux exemples littéraires.

Le discours de Philippe s'articule autour de quelques grands axes qui non seulement rappellent tous des thématiques fondamentales de la spéculation gnostique, mais qui, de plus, se rencontrent harmonieusement fondus dans un traité de la littérature copte de Nag Hammadi : l'*Authentikos Logos* (NH VI, 3). Il s'agit des thèmes de la λογική τροφή en opposition à la nourriture du corps, de la re-connaissance de soi, du souvenir actualisé de ses origines et de sa parenté céleste et enfin du thème de la condition étrangère liée au séjour dans le monde.

Arrêtons-nous brièvement sur ces thématiques. Le développement autour de la λογική τροφή (IV, 3, 7), nourriture du Logos (IV, 3, 10) en opposition à la nourriture charnelle (IV, 3, 2 et IV, 3, 8), rappelle la partie initiale de l'*Authentikos Logos* (NH VI, 3 22, 22-34) où l'on présente l'âme, faible et frappée par la maladie de la cécité, à laquelle son sauveur et fiancé céleste apporte une nourriture qui est elle-même Logos. Cette τροφή est en même temps un collyre médicamenteux apte à guérir les yeux de l'âme dont la matière a blessé les yeux. Alimentée de la sorte et soignée, l'âme sera capable de reconnaître ses origines : « En secret, son fiancé lui a apporté le *logos*. Il le lui a donné dans la bouche, pour qu'elle en mange comme d'une nourriture (τροφή) et il a appliqué le *logos* sur ses yeux comme un collyre pour qu'elle puisse voir avec son intellect (νοῦς) et qu'elle

75. *Poèmes personnels* II, 1, 1-11 (ed. G. Bady).

76. Dans les deux livres des *Soliloques*.

77. Voir, dans une optique quelque peu différente, C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockam*, Paris, 1999.

reconnaisse (νοεῖν) ceux qui appartiennent à sa race (συγγενής) et qu'elle obtienne la connaissance de sa racine afin d'être rattachée à son rameau (κλάδος) d'où elle est venue au commencement, pour qu'elle reçoive ce qui est sien et qu'elle quitte la matière (ὕλη)» (*AuthLog* VI, 3 22, 22-34). Le thème de la nourriture véritable, opposée aux nourritures mensongères du monde, est repris en *AuthLog* 31, 30-32,4 : « ayant pris conscience de la négativité du monde et de ses appâts, l'âme recherche les nourritures qui l'introduiront dans la véritable vie. Elle a désormais abandonné les nourritures mensongères et pris connaissance de sa lumière ».

De la λογικὴ τροφή, l'auteur de l'*Acte* IV de Philippe a retenu le seul aspect nutritif, réservant celui de la guérison pour l'histoire de Charitiné qui va suivre. Celle-ci, en effet, ressent les premiers bénéfices de la guérison de la cécité en entendant le *logos* que Philippe prononce intérieurement. Par ailleurs, la figure du Sauveur-Fiancé du texte gnostique n'a pas été retenue dans l'*Acte* IV : la coloration fortement encratite de ce texte a probablement empêché la réutilisation de cette métaphore nuptiale, toutefois déjà spiritualisée dans le traité gnostique.

Les thèmes de la reconnaissance de soi et de ce qui est sien ainsi que de la réappropriation de sa parenté céleste par la réminiscence de ses origines, sont élaborés autour de la notion de la συγγένεια aussi bien dans l'*AuthLog* que dans l'*Acte* IV. Cette reconnaissance de la race véritable à laquelle l'âme appartient, implique en même temps, de la part de cette dernière, la prise de conscience de sa situation d'emprisonnement dans la création. La valeur des termes employés en IV, 3, 15-18 est technique dans la gnose : ἵνα γνωρισθῶμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ξένοι, ἀλλ' ὅτι συμπολιταὶ ἐσμὲν τοῦ ὕψους καὶ τοῦ φωτὸς συγγενεῖς. Il en va de même pour IV, 17-18 : ὑπομνήσθητι τῶν προτέρων καὶ γνῶθι ὅτι οὐκ ἄρτου ἐστὶν ἡ τροφή σου. Sur ces thématiques fondatrices de la pensée gnostique nous renvoyons aux belles pages écrites par H.-Ch. Puech⁷⁸.

Sur ce canevas, d'autres fils se sont noués dans la composition de l'*Acte* IV, 3, apportant des compléments qui réfèrent encore une fois à la tradition gnostique et plus spécifiquement à l'*Authentikos Logos*. Mentionnons-les brièvement : le motif de l'ivresse et de la sobriété (IV, 3, 20) apparaît en *AuthLog* 24, 14-15 : « l'âme dans le corps s'est prostituée, elle s'est adonnée à l'ivresse et au vice, car le vice c'est l'ivresse ». L'ivresse, symbole de l'ignorance⁷⁹, s'oppose à la sobriété, métaphore de la connaissance : ce thème qui s'enracine dans le *De*

78. H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose, op. cit.*, I, pp. 191-201.

79. Cf. aussi *Enseignements de Silvanus* NH VII, 4 94, 20ss et 107, 30ss.

sobria ebrietate de Philon, a attiré l'attention des penseurs gnostiques, et a été développé de façon particulière dans l'*Évangile de vérité* I, 3 22, 17ss.

Le thème de l'ἔνδυμα, le vêtement (IV, 3, 28), est également présent dans l'*AuthLog* 32, 4 : il s'agit du vêtement véritable qu'il faut revêtir, vêtement nuptial qui permettra à l'âme d'échapper aux archontes de la création. L'âme en effet doit « marcher dépouillée de ce monde » (*ibid.*, 32, 3-4), « ornée d'une beauté intérieure, non d'une vanité charnelle » (*ibid.*, 32, 7-8). Pour ce faire, elle a remis son corps aux marchands, négociants du corps qui le lui avaient donné pour la couvrir de honte. Ces marchands de tromperie — les archontes dans le mythe gnostique — ont œuvré pour égarer l'âme de sa destinée céleste. Mais l'âme désormais avertie se hâte vers son Sauveur. Dans l'*Acte* IV, 3, 31-33, la métaphore des marchands trompeurs et de leurs transactions mensongères est également retenue. À ceux-ci s'oppose l'honnête marchand, Jésus-Christ.

Il nous reste à mentionner le thème du combat entrepris par l'âme afin de recevoir son lot céleste (*Acte* IV, 3, 28 et *AuthLog* VI, 3 26, 8-33) et encore le danger représenté par l'Ennemi (*Acte* IV, 3, 30 ; *AuthLog* 31, 8-35). Joie, liberté, repos attendent l'âme (*Acte* IV, 3, 29. 34) dans l'Éon de lumière⁸⁰ : autant de récompenses qu'obtient la *Psyché* de l'*Authentikos Logos* au terme de son itinéraire. Ces dons, elle les retrouve dans son θησαυρός au ciel, dans son ἀποθήκη spirituelle où elle monte, nimbée de gloire et d'éclat à la rencontre de son Noûs (*AuthLog* 28, 22-25).

Charitiné entre en scène

Charitiné entre en scène à la dérobée au chapitre 4 de l'*Acte* IV⁸¹ (manuscrit A). La fille de Nicoclidès, laquelle souffrait d'une grande plaie à l'œil droit, avait mystérieusement entendu, de ses appartements, la conversation intérieure de Philippe. Après avoir passé la nuit en pleurs, elle s'était rendue (ms. V) chez son père et lui avait demandé de considérer encore une fois le mal qui l'affligeait : cette plaie à l'œil lui était source constante d'humiliation et de honte, elle provoquait même la moquerie de ses compagnes. Nicoclidès rappelle à sa fille qu'il a consulté nombre médecins — Leucius, médecin du roi, ainsi que le médecin du palais et encore

80. L'expression « éon de lumière » est également gnostique et est attestée dans la *Prôtennoia* (NH XIII, 1).

81. L'histoire de Charitiné couvre les trois derniers chapitres (4-6). Cf. *Acta Philippi, Textus*, tome 11, *ed. cit.*, pp. 123-131.

Élidès, l'eunuque de la reine, et même la chambrière de celle-ci, Selgia, experte en toute sorte de remèdes — et que personne n'a su guérir sa maladie. Charitiné présente alors sa requête : «j'ai entendu cette nuit la voix d'un médecin étranger qui proclamait des remèdes étrangers dans tes ἀποθήκαι. Lui seul peut me guérir». Charitiné va jusqu'à affirmer que le seul fait d'avoir entendu la voix de l'inconnu a déjà soulagé ses douleurs. Convaincue que ce médecin la guérira, elle supplie son père de le faire venir auprès d'elle.

Nicoclidès (ms. V) accède à la requête de sa fille. Il va chercher Philippe sur le champ et s'enquiert de son identité : est-ce bien lui le médecin étranger de passage à Azotos? Philippe réplique ainsi : «c'est Jésus qui est mon médecin, le thérapeute des maladies cachées et visibles». Philippe accepte de suivre Nicoclidès et une fois en présence de Charitiné lui dit : «sois sans crainte, jeune fille. Les remèdes de mon médecin vont te guérir à l'instant». Charitiné réagit en tombant face contre terre et en disant : «je me prosterne devant le médecin qui est en toi».

Charitiné accomplit alors deux actes de forte portée symbolique : elle asperge d'eau pure la maison pour la venue du médecin de Philippe. Elle se dépouille de ses vêtements de lin fin pour les étendre sous les pieds du divin médecin.

Ensuite elle invite son père à faire entrer l'homme du Dieu véritable «plus à l'intérieur (ἐνδότερο)» — probablement au cœur de ses appartements de vierge — afin qu'il voie la plaie qui lui couvre tout son visage. On en déduit que, jusque là, Charitiné avait gardé son visage voilé. Ayant vu l'étendue de son mal, Philippe la reconforte et lui transmet, ainsi qu'à son père, un enseignement sur Jésus. Le ms. A ajoute des détails intéressants : Charitiné supplie Philippe de lui montrer sa demeure ; Philippe répond que celle-ci n'est pas sur terre et qu'il décèle en Charitiné la disposition à la connaissance. C'est Jésus qui lui fera connaître «les tentes dans les lieux très hauts où est le repos éternel». Ayant encore une fois supplié Philippe de guérir ses douleurs, Charitiné promet à l'étranger, en échange de sa guérison, de devenir pour lui une servante parfaite.

C'est alors (ms. A) que Philippe accomplit une opération d'exorcisme qui requiert la participation de la malade ; il demande en effet à Charitiné de se lever et de passer sa main droite sur son visage en prononçant ces mots : «au nom de Jésus-Christ, que la plaie de mon œil guérisse». Charitiné est aussitôt rétablie et s'empresse de rendre gloire à Dieu.

À la suite de cette miraculeuse guérison, le père et la fille sont jugés dignes «du sceau apposé dans le Seigneur». Toute la maisonnée se

convertit à l'exemple de ses maîtres. L'Acte IV se termine sur une indication sur ce que sera, dorénavant, la vie de Charitiné : ayant adopté aussi bien l'apparence que le vêtement d'un homme, elle suit Philippe dans la foi du Christ.

Le nom de Charitiné

Le nom⁸² de la fille de Nicoclidès est chargé d'une double symbolique. La première, de nature païenne, renvoie à χάρις, au sens de la grâce, du charme, de la beauté physique d'une personne⁸³. Il évoque les trois Grâces (Χάριτης) de la mythologie grecque⁸⁴ et s'adapte bien à une jeune et jolie païenne appartenant au milieu grec de la ville d'Azotos, telle que devait être la fille de Nicoclidès. La deuxième symbolique à laquelle réfère ce nom est en revanche chrétienne : Charitiné est un nom programmatique qui définit celle qui est touchée par la grâce divine. Rappelons la tournure de Lc 1, 26, parole de l'Ange à la Vierge Marie : « salut, ô pleine de grâce (κεχαριτωμένη), le Seigneur est avec toi ».

On connaît en milieu chrétien un personnage répondant au nom de Charitiné : il s'agit d'une jeune fille chrétienne, adoptée par une riche famille païenne, laquelle subit le martyre sous le règne de Dioclétien, ainsi que le conte Siméon Metaphraste dans son *Martyre de la Sainte Charitiné*⁸⁵. Selon le Ménologe de l'Église byzantine, la sainte Charitiné est fêtée le 5 octobre⁸⁶.

La maladie de Charitiné

La belle Charitiné est affligée d'une maladie qui concerne les yeux. Cette affection nuit fortement à l'aspect extérieur de Charitiné, qui en est défigurée : la plaie de l'œil, précise-t-on en IV, 4 (ms. V), couvre en entier la partie droite de son visage et la jeune fille en a honte. Ses suivantes se moquent d'ailleurs d'elle. Celle qui portait la beauté en son nom, en est ainsi cruellement privée par la maladie.

82. Sur ce nom, voir *Thesaurus Graecae Linguae* VIII, 1344 au lemme Χαριτένης : « Χαριτένης (codex Bruxell.). ὄνομα κύριον, apud Suidam, in Χαριταίνης mutatum est in editionibus. Verum videtur Χαριμένης, quod in Χαριτένης corruptum invenitur Suidas : nisi forte etiam Χαριτένουσ nomen existit G. Dindorf ».

83. Cf. *Odyssée* 2, 12. Cf. aussi l'adjectif χαρίεις, beau, gracieux.

84. *Odyssée* 6, 18.

85. PG 115, 997-1006.

86. A.D. Gonzato, *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, II, *Canones octobris*, Roma, 1979, pp. 38-46.

Charitiné souffre probablement d'une sorte d'herpès⁸⁷ oculaire, qui altère sa vision. Cette maladie était connue dans l'Antiquité.

Par ailleurs, les maladies ayant trait aux yeux sont souvent chargées d'une forte valeur symbolique⁸⁸, la plus sévère d'entre elles, la cécité, signifiant l'obscurcissement de l'intellect et l'incapacité d'adhérer à la vérité et à la connaissance. Cette thématique trouve plusieurs attestations dans les textes anciens, qu'ils soient païens, juifs ou chrétiens. Elle a été l'objet d'une attention particulière chez Philon⁸⁹ et dans les écrits gnostiques⁹⁰. Quant à la guérison de l'œil, elle est généralement attribuée à une intervention divine, aussi bien dans le paganisme que dans le judaïsme et le christianisme. Elle constitue aussi l'un des aspects de l'activité miraculeuse de Jésus d'abord, de ses disciples ensuite. Selon ce qui est rapporté en Mc 8, 23, Jésus guérit l'aveugle de Bethsaïde en lui imposant les mains et en mettant de la salive mélangée à de la boue sur ses yeux. On pratiquait également des onctions d'huile pour guérir les plaies de l'œil (Mc 6, 13). La cécité est aussi interprétée comme une punition divine. Il en va d'ailleurs ainsi dans quelques épisodes des *Acta Philippi*. Dans l'*Acte* II, 12 on conte l'aveuglement du grand-prêtre provoqué par Philippe ; dans l'*Acte* VI, 11-12, Philippe punit le juif Aristarque de la sorte : « son œil se creusa comme s'il n'existait plus ». Néanmoins, Philippe accepte de le guérir, par personne interposée, en voyant sa repentance. C'est en effet le converti Iréos qui, sur ordre de Philippe, impose la main droite sur la tête d'Aristarque et trace le signe de croix du Christ.

Deux récits de conversions : l'histoire de Charitiné et l'histoire d'Aséneth

Ce dense récit, dont le but est de mettre en scène la conversion de Charitiné, est nourri d'un certain nombre de thèmes qui nous font envisager que son auteur a pu utiliser des sources précises pour le confectionner. La première de ces sources est, à notre avis, le roman juif de *Joseph et Aséneth*⁹¹, qui eut un large succès et connut plusieurs traductions et adaptations en milieu chrétien et, plus tard, en milieu

87. Il s'agit d'une maladie d'origine virale, contagieuse, qui peut amener à la perte de l'œil.

88. Cf. W. Schrage, « τυφλος, τυφλόω », in Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XIII, 1527-1594.

89. Par ex. *Quod Deus sit immutabilis* 130 : celui qui est privé d'intellect est tel un aveugle.

90. W. Schrage en fournit quelques exemples dans l'article cité.

91. D'autres parallèles avec le roman de *Joseph et Aséneth* dont certains quasi textuels sont contenus, à notre avis, dans l'*Acte* V. Nous en ferons état ailleurs.

musulman. Le contenu mystique et allégorique de ce roman a été mis en valeur par M. Philonenko dans une étude publiée en 1968, à laquelle nous renvoyons⁹².

Plusieurs éléments apparentent Aséneth et Charitiné : toutes les deux sont des jeunes païennes, des vierges, et ont un statut social élevé. Aséneth est la fille du grand-prêtre d'Héliopolis, Charitiné, celle d'un fonctionnaire haut placé d'Azotos. Les deux jeunes filles partagent aussi les beaux atours (cf. *JosAs.* II). D'Aséneth on décrit dans le roman homonyme les somptueux appartements situés dans une tour, à l'intérieur de la propriété de ses parents (cf. *JosAs.* II ; IV). Charitiné dispose elle aussi d'un lieu situé tout à l'intérieur (ἐνδότερο) de la maison de son père où Philippe pénètre sur son invitation : il s'agit probablement du ταμειῖον, où la jeune fille conserve ses parures les plus précieuses (cf. *JosAs.* II, 9). Aséneth va renoncer à ses précieuses parures et se dépouille de ses vêtements coûteux pour revêtir une simple tunique noire afin d'accomplir son repentir (cf. *JosAs.* IX-X) ; Charitiné ôte ses vêtements en lin fin pour les disposer sur le sol devant Philippe.

Après un parcours initiatique de souffrance, à la fois physique et spirituel — même si la dimension physique est davantage soulignée dans le récit de Charitiné — les deux païennes se convertissent par l'intervention d'un homme : Aséneth adhère au judaïsme, Charitiné à la foi chrétienne. Dans le cas d'Aséneth, l'homme qui déclenche le processus de conversion est Joseph, dont elle tombe éperdument amoureuse. Pour Charitiné, c'est Philippe qui endosse ce rôle. Néanmoins, il n'y a pas d'histoire d'amour entre celui-ci et Charitiné, le mariage, même spirituel, ne faisant pas partie des idéaux ascétiques qu'entend véhiculer l'auteur des *Acta Philippi*. Charitiné toutefois, changera son mode de vie, adhérant à la parole et à l'enseignement de Philippe.

Sur les deux vierges on accomplit un acte d'exorcisme : dans le roman juif, c'est Joseph qui impose la main droite au-dessus de la tête d'Aséneth avant de prononcer une invocation au Dieu d'Israël afin qu'il la délivre de l'erreur de sa croyance dans les dieux égyptiens⁹³. Dans l'*Acte* IV, c'est Charitiné elle-même qui, sur l'ordre de Philippe, passe la main sur son visage pour obtenir la guérison.

92. M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, pp. 61-98.

93. *JosAs.* VIII, 9. Cf. la note de M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, p. 157 sur le rôle d'exorciste exercé par Joseph. Cf. aussi A. Dupont-Sommer, « Exorcismes et guérisons dans les textes de Qumran », in *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1960), pp. 246-261.

Notons aussi que des 'doubles' célestes des personnages masculins impliqués dans l'histoire apparaissent dans les deux récits. C'est Jésus en tant que médecin étranger qui agit par le truchement de Philippe pour guérir Charitiné. C'est un ange⁹⁴ dont les traits reproduisent ceux de Joseph, l'homme aimé, qui opère la repentance et la conversion d'Aséneth⁹⁵.

L'épisode final du récit de Charitiné évoque, une fois de plus, l'histoire d'Aséneth. L'ange initiateur invite Aséneth à enlever le voile de sa tête «car aujourd'hui tu es une vierge sainte, et ta tête est comme celle d'un jeune homme»⁹⁶. Ce passage rappelle étroitement la conclusion du récit de Charitiné où celle-ci adopte l'apparence et le vêtement d'un homme⁹⁷ (σχῆμα καὶ ἔνδυμα ἀρρενικόν) : la féminité et la beauté des deux héroïnes sont sublimées dans l'état de masculinité, les deux sexes s'annulant dans la perfection de l'androgynie. Le thème du «devenir homme» a suscité tout particulièrement l'attention des auteurs gnostiques et a donné lieu à des pages de très haute valeur mystique, conservées à Nag Hammadi : c'est l'âme qui se dévêt de sa nature féminine pour se faire homme afin d'atteindre la connaissance. De *Zostrien* à l'*Évangile selon Philippe*, aux *Enseignements de Silvanus*, les occurrences sont nombreuses. Rappelons pour mémoire un seul texte, celui du *logion* 114 de l'*Évangile selon Thomas* : «Simon Pierre leur dit : Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la Vie. Jésus dit : Voici que je l'attirerai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne, elle aussi, un esprit vivant semblable à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux»⁹⁸.

94. Il s'agit de Michael, «le commandant de la maison du Seigneur et le commandant en chef de toute l'armée du Très-Haut» (*JosAs.* XIV, 7).

95. *JosAs.* XIV, 8 : «Elle leva les yeux et voici ce qu'elle vit : un homme en tous points semblable à Joseph quant à la robe, à la couronne et au sceptre royal».

96. *JosAs.* XV, 1.

97. F. Amsler, dans ses notes de commentaire aux *Acta Philippi* (par ex., tome 11, p. 76) interprète en revanche cette expression au sens concret de «porter un vêtement masculin». Le thème de la femme se faisant homme apparaît ailleurs dans les *Acta Philippi*. En III, 1 il est question de femmes ayant adhéré à la foi virile ; en VIII, 3 le thème est utilisé à propos de Mariamné, dont le Sauveur dit qu'une mentalité virile et courageuse habite en elle. En VIII, 4 le Sauveur lui dit : «change de costume et d'apparence, dépouille tout ce qui dans ton extérieur rappelle la femme». Sur le personnage de Mariamné, voir F. Bovon, «Mary Magdalen in the Acts of Philip», in *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, F. Stanley Jones ed., Symposium Series 19, Atlanta, 2002, pp. 75-89 et surtout pp. 80-86.

98. Traduction par H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, II, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1978, p. 27.

Le médecin

Le thème du médecin est central dans l'*Acte* IV, 4 et la façon dont il est traité trouve des parallèles intéressants d'abord dans la *Doctrine de l'apôtre Addai*, texte que nous avons déjà utilisé au sujet du thème de l'archiviste, et ensuite dans les *Actes de Pierre et des Douze* du codex VI de Nag Hammadi.

Le médecin étranger

Charitiné dit à son père «j'ai entendu cette nuit la voix d'un médecin étranger (ιατροῦ τινος ξένου) qui proclame des remèdes étrangers (ξένα φάρμακα)». Elle est convaincue que lui seul peut la guérir ; le son de sa voix a déjà soulagé les douleurs de la jeune fille (ms. V. IV, 4). Une fois rendu chez Philippe, Nicoclidès reprend la tournure utilisée par sa fille et lui demande si c'est bien lui le médecin étranger qui est de passage dans la ville (ἐπιδημήσας)⁹⁹. On peut s'interroger sur la façon dont Charitiné avait appris la venue de ce médecin à Azotos : peut-être avait-elle eu vent des guérisons qu'il y avait accomplies¹⁰⁰.

Comment interpréter la qualification d'étranger accolée à celle de médecin ? Dans un sens réel, tout d'abord : Philippe est en effet un ξένος dans la ville d'Azotos ; de ce fait il cherche l'hospitalité dans la ville (ἐπιξενωθῶ), thème déjà abordé dans l'*Acte* III, 16¹⁰¹. Il la trouve dans un lieu où descendent de nombreux étrangers.

Cette condition d'étranger a néanmoins une signification symbolique. Elle transparaît d'abord au travers d'une remarque faite par Philippe, à son arrivée à Azotos : comme Jésus s'est manifesté au monde en tant qu'étranger, ainsi il a rendu les siens semblables à des étrangers (*Acte* IV, 2). Elle transparaît ensuite au travers du discours de Charitiné à son père : les ξένα φάρμακα que, dit-elle, Philippe a proclamés dans son soliloque¹⁰², font probablement allusion non tant à des drogues venant d'un autre pays mais à des remèdes extraordinaires, appartenant à une dimension autre, aussi bien mystérieuse

99. Ἐπιδημεῖν a ici un sens technique. Il indique l'étranger séjournant temporairement dans un lieu, voir C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, 1991, p. 1079, note 3 (article ξενία, ξενίζω, ξενοδοχέω, ξένος).

100. Guérisons relatées dans l'*Acte* IV, 1.

101. Après avoir débarqué, Philippe monte vers la ville et dit à ses compagnons : «il faut que nous cherchions notre demeure».

102. À vrai dire Philippe n'en dit mot dans son discours intérieur. L'accent est mis sur la nourriture spirituelle et non sur la vertu des médicaments.

que transcendante¹⁰³. Le fait que le son de la voix de Philippe puisse soulager les douleurs va dans le même sens.

Le médecin est Jésus

À la question de Nicoclidès («est-ce bien toi le médecin étranger?») Philippe réplique en précisant : «C'est Jésus qui est mon médecin, le thérapeute des maladies cachées et visibles (ὁ ἐμὸς ἰατρός, ὁ τῶν κρυπτῶν καὶ φανερῶν θεραπευτής)». Rendu chez la jeune fille, Philippe s'exprime ainsi : «les remèdes de mon médecin vont te guérir à l'instant». Charitiné accepte immédiatement cette explication et répond : «je me prosterne devant le médecin qui est en toi, je veux asperger ma maison d'eau pure pour la venue de ton médecin et étendre mes vêtements sous ses pieds» (ms. V, IV, 4). En IV, 5 (ms. A) elle supplie «le médecin qui est en toi».

Philippe tient donc à préciser d'emblée qu'il n'agit que par personne interposée : c'est Jésus le véritable médecin, le thérapeute¹⁰⁴ des maladies cachées et visibles, entendons des maladies de l'esprit et du corps. Philippe n'est que l'instrument d'un pouvoir supérieur.

Dans la *Doctrina de l'Apôtre Addai* nous trouvons quelques éléments autour d'une figure d'apôtre, investie de la dignité de médecin, derrière laquelle agit le véritable médecin, Jésus. En réponse à la lettre adressée par le roi Abgar à Jésus¹⁰⁵, le Seigneur promet de lui envoyer (ch. 5) un de ses disciples qui le soignera de sa maladie — le roi est atteint par la lèpre. Addai est en effet dépêché à Édesse où il accomplit des guérisons prodigieuses. Une fois convoqué chez le roi, Addai lui impose les mains et le guérit instantanément. Abgar constate qu'Addai guérissait par le nom de Jésus, sans drogue quelconque (ch. 10); de même Jésus guérissait sans avoir recours à des médicaments. Par la suite, Abgar convoque la population d'Édesse pour qu'elle se rassemble afin d'écouter l'enseignement religieux d'Addai : «comment il avait été amené à enseigner, au nom de qui il guérissait et par quelle puissance il faisait ces signes et opérait ces prodiges puisque, quand il avait guéri le roi Abgar, c'était seulement les nobles qui s'étaient tenus devant lui et l'avaient vu guérir, par la parole du Christ, celui que de nombreux médecins n'avaient pas

103. Pour ce sens du terme ξένος (merveilleux, extraordinaire, hors du commun), C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 1081, note 3.

104. Voir H.W. Beyer, «Θεραπεία, Θεραπέυω, Θέρπων», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, pp. 487-498.

105. *Doctrina d'Addai*, 4, traduction par A. Desreumaux, *op. cit.*, p. 56 : «à Jésus, bon médecin (...) J'ai entendu parler de toi et de tes guérisons et j'ai entendu dire que tu guéris sans drogue ni herbe, mais par ta parole».

pu guérir et qu'un homme étranger avait guéri par la foi en Christ» (ch. 34). La foule s'étant assemblée, Addai s'exprime ainsi : «Écoutez tous et comprenez ce que je vais dire devant vous. Je ne suis pas un médecin qui emploie des remèdes et des simples de la fabrication des hommes, mais je suis un disciple de Jésus-Christ, médecin des âmes souffrantes» (ch. 36). L'écrit précise également qu'Addai laisse en héritage à ceux qui l'ont suivi la mission de soigner les malades de la ville (ch. 98).

Les thèmes entrelacés de l'étranger et du médecin qui, en dernière analyse, est Jésus, apparaissent dans un texte de Nag Hammadi, les *Actes de Pierre et des Douze* (NH VI, 1)¹⁰⁶, qui mérite d'être rapproché de l'Acte IV compte tenu aussi de sa tournure ascétique. Le récit a quelques similitudes structurelles avec celui de l'Acte IV : après la crucifixion du Christ, Pierre et ses compagnons arrivent par bateau à une ville, nommée Habitation, qui est située sur une île. Comme Pierre cherche un lieu d'hébergement (NH VI, 1 2, 7-10), il rencontre un homme d'extrême beauté qui porte un livre et un coffret en bois de styrax et qui proclame à haute voix : «Perles! Perles!» (VI, 1 2, 10-32). Pierre s'adresse à lui en pensant qu'il s'agit d'un habitant de la ville et il lui fait part de sa condition d'étranger qui cherche un abri pour lui et ses compagnons. L'homme lui répond en disant qu'il est lui-même étranger (VI, 1 2, 34-3, 11). Attirés un moment par le marchand de perles, les riches notables de la ville s'en détournent rapidement; les pauvres, en revanche, souhaiteraient contempler sa perle, même s'ils n'ont pas de quoi l'acheter. Le marchand leur fait savoir que cela est possible s'ils acceptent de se rendre dans sa ville; ils pourront alors non seulement voir la perle mais la posséder, en effet il la leur offrira gratuitement (VI, 1 3, 14-5, 1). À ce moment du récit, Pierre demande au marchand de lui dévoiler son nom; il voudrait également connaître les difficultés du chemin qui mène à sa ville, rappelant que lui et ses compagnons sont des étrangers et que leur mission est de propager la parole de Dieu en toute contrée (VI, 1 5, 8-14). Le marchand dit qu'il se nomme Lithargoël, nom dont il révèle l'interprétation. Quant au chemin qui mène à sa ville, seulement ceux qui ont tout abandonné derrière eux (ἀποτάσσειν) peuvent le connaître. La ville se nomme Neuf Portes (VI, 1 5, 15-6, 24). Pierre

106. Cf. R. McL. Wilson, D. Parrot, «The Acts of Peter and the Twelve Apostles», in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4*, Volume Editor D.M. Parrot (NHS 11), Leiden, 1979, pp. 197-229. Plusieurs études sur cet écrit ont été réalisées par A.L. Molinari. Cf. par ex., *Acts of Peter and the Twelve Apostles (NHC 6.1) : Allegory, Ascent and Ministry in the Wake of the Decian Persecution* (SBL Dissertation Series 174), Atlanta, Scholars Press, 2000.

incite ses compagnons à entreprendre le voyage et ils se mettent en route ayant laissé toutes leurs possessions et évitant ainsi les embûches du chemin (VI, 1 7, 19-8, 8). Arrivés aux portes de la ville, Lithargoël vient à leur rencontre. Il ne se présente plus comme un marchand de perles, mais il a désormais adopté l'apparence d'un médecin : il porte une boîte à onguents sous son bras et un jeune disciple le suit avec un étui rempli de médicaments (VI, 1 8, 14-19). Pierre et les siens ne le reconnaissent pas d'emblée ; Pierre demande en effet à cet homme de lui indiquer la maison de Lithargoël, dont ils ignorent l'emplacement du fait qu'ils sont des étrangers (VI, 1 8, 20-25). L'inconnu accepte de la leur indiquer, une fois revenu de chez un malade qu'il doit soigner. Il est par ailleurs surpris que Pierre connaisse Lithargoël, car ce dernier « ne se révèle pas à tout homme, étant le fils d'un grand roi » (VI, 1 8, 26-9, 1). À ce moment du récit le mystérieux médecin incite Pierre à le reconnaître. Il fait tomber son vêtement révélant celui qu'il est en vérité. Les disciples se prosternent à sa vue, reconnaissant en lui le Christ (VI, 1 9, 2-19). Celui-ci leur confie comme mission de guérir les malades de la ville qui croient en son nom et leur offre sa trousse de médecin (VI, 1 9, 30-10, 13). Devant le désarroi exprimé par Jean qui remarque que lui et ses compagnons n'ont pas appris l'art de la médecine — « comment pourrions-nous alors guérir les corps ? » (VI, 1 11, 1-13) — le Christ réplique en disant : « Je sais que les médecins de ce monde soignent ce qui appartient à ce monde, les médecins de l'âme en revanche, soignent le cœur. Guérissez d'abord les corps de façon que, à travers les réels pouvoirs de l'art de soigner les corps, sans avoir recours aux médicaments de ce monde, les gens puissent croire que vous possédez également le pouvoir de guérir la maladie de l'âme » (VI, 1 11, 15-26).

L'âme aveugle de l'Authentikos Logos (NH VI, 3)

Il convient, en conclusion, de revenir sur le traité de l'*Authentikos Logos* (NH VI, 3) dont nous avons montré, dans la première partie de cette étude, les liens avec l'*Acte* IV, 3 au sujet du thème de la nourriture spirituelle (λογικὴ τροφή) de l'âme, abordé dans le soliloque de Philippe. Or, dans l'écrit de Nag Hammadi, le Logos avait aussi une dimension médicamenteuse, il était le remède apte à guérir l'âme malade de la cécité qui l'accablait. Cette âme dessinée sous les traits d'une femme, gagnait, par la guérison, le salut que représente la connaissance, et abandonnait derrière elle les tentations de la chair et du corps. Un collyre réparateur lui était apporté par un sauveur-médecin ; ce collyre, redonnant la vue à l'âme, lui faisait

prendre conscience d'elle-même et lui permettait de reconnaître sa vraie race et de regagner sa demeure d'origine¹⁰⁷, autant de thèmes que l'on trouve esquissés dans l'*Acte IV* de Philippe.

* * *

En conclusion, l'histoire de Charitiné est un conte symbolique qui met en scène l'aventure de l'âme depuis sa condition de maladie à sa guérison spirituelle. Afin de confectionner son récit, l'auteur de l'*Acte IV* s'est servi de thèmes et traditions véhiculés par quelques écrits gnostiques, tout en les adaptant à ses propres convictions religieuses.

Par ailleurs d'autres thèmes gnostiques ont coloré l'*Acte IV*, et surtout le chapitre consacré au soliloque de Philippe : le thème du Logos-nourriture, le thème de l'étranger et de la race d'en haut, ainsi que celui de l'ivresse sans oublier le thème de la reconnaissance de soi-même, trouvent tous des parallèles précis dans les textes de Nag Hammadi. L'entrelacs de certaines de ces thématiques renvoie plus précisément au traité de l'*Authentikos Logos* et nous invite à penser qu'il existe, entre ce traité de Nag Hammadi et l'*Acte IV*, une parenté littéraire.

Ceci pose le problème de la diffusion des textes gnostiques en dehors de leur milieu d'origine. Certains de ces textes, parmi lesquels l'*Authentikos Logos* et les *Actes de Pierre et des Douze*, par leur structure apparentée au conte romanesque, se prêtaient bien à être exportés en dehors des cercles fermés de la gnose. Il est tout à fait envisageable que ces écrits aient pu rencontrer un certain succès en Asie Mineure, terre de composition des *Acta Philippi*, et influencer un ou des auteurs que leurs positions doctrinales situaient aux frontières du christianisme.

107. *Authentikos Logos* NH VI, 3 22, 24-34; 27, 30-33.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, M., *Jacques de Saroug, Homélie contre les Juifs* (Patrologia Orientalis 38, n° 174), Brepols, Turnhout, 1976.
- Alexander, P., « 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch », in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983, pp. 223-315.
- Alexandre, M., « La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes », in P. Delage, ed., *Les Pères de l'Église et les femmes*. Actes du Colloque de La Rochelle, 6-7 septembre 2003, [s.n.], La Rochelle, 2004, pp. 24-78.
- Alfaric, P., *Les écritures manichéennes*, I-II, E. Nourry, Paris, 1918.
- Allberry, C. R. C., with a contribution by H. Ibscher, *A Manichaean Psalm-Book, Part II* (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2), W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938.
- Amsler, F., *Acta Philippi. Commentarius* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 12), Brepols, Turnhout, 1999.
- Amsler, F., « Actes de Philippe », in F. Bovon et P. Geoltrain, ed., *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, I, 1997, pp. 1181-1320.
- Andersen, F. I., « 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch [A] the Shorter [J] the Longer Recension », in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983, pp. 102-213.
- André, J., *Plin l'Ancien, Histoire naturelle, Livre XIV* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1958.
- Andresen, C., *Logos und Nomos*, Walter de Gruyter, Berlin, 1955.
- Anquetin, *Dissertation sur Sainte Marie-Magdeleine, pour prouver que Marie-Magdeleine, Marie sœur de Marthe et la femme pécheresse sont trois femmes différentes*, [s.n.], Rouen, 1699.
- Arnold-Döben, V., *Die Bildersprache des Manichäismus* (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Bonn 3), E. J. Brill (in Komm.), Köln, 1978.
- Asmussen, J. P., *Manichaean Literature : Representative Texts, Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Persian Heritage Series 22), Delmar, New York, 1975.
- Assemani, G. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Roma, 1719.
- Attridge, H. W., Oden, R. A., *The Syrian Goddess (De Dea Syria), Attributed to Lucian* (Society of Biblical Literature Texts and Translations 9, Graeco-Roman Religion Series 1), Scholars Press, Missoula, Montana, 1976.

- Audollent, A., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis Partibus praeter atticis in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris, 1904 (réimpression : Minerva, Frankfurt am Main, 1967).
- Bady, G., Bernardi, J., Tuilier, A., *Grégoire de Nazianze, Poèmes personnels II, 1, 1-11, I* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- Baertelink, G., « Les démons comme brigands », in *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp. 12-24.
- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, 26^{ème} édition, Hachette, Paris, 1963.
- Bar-Bahlul, H., *Lexicon Syriacum, voces syriacas graecisque cum glossis syriacis et arabicis compectens*, instruxit R. Duval, E. Leroux, Paris, 1888-1896.
- Barry, C., *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III, 4)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 20), Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1993.
- Barry, C., Funk, W.-P., Poirier, P.-H., Turner, J. D., *Zōstrien (NH VIII, 1)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 24), Les Presses de l'Université Laval/Peeters, Québec/Louvain/Paris, 2000.
- Bauer, W., Aland, K., Aland, B., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1988.
- Beausobre, I. de, *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme*, I-II, J. F. Bernard, Amsterdam, 1734-1739 (réimpression : Zentralantiquariat der DDR, Leipzig, 1970).
- Beeson, Ch., *Hegemonius, Acta Archelai* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 16), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1906.
- Bellet, P., « The Colophon of the Gospel of Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi », in R. McL. Wilson, ed., *Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)* (Nag Hammadi Studies 14), E. J. Brill, Leiden, 1978, pp. 44-65.
- Benzinger, I., « Azotos », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, 1896, pp. 2645-2646.
- Berthelot, M., Ruelle, E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, I-III, [s.n.], Paris, 1888.
- Beyer, H. W., « Θεραπεΐα, Θεραπέυω, Θεραπέων », in G. Kittel, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, 1968, pp. 487-498.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, éditée par le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques de Strasbourg, Éditions du CNRS, Paris, I, 1975 ; II, 1977 ; III, 1980.
- Bidez, J., Cumont, F., *Les mages hellénisés*, I-II, 2^{ème} édition, Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- Black, M., *Apocalypsis Henochi Graece* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graecae 3), E. J. Brill, Leiden, 1970.
- Black, M., *The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition* (Studia Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7), E. J. Brill, Leiden, 1985.
- Blaise, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954.
- Blumenkrantz, B., « Altercatio Ecclesiae contra Synagoga », in *Revue du Moyen Âge Latin* 10 (1954), pp. 1-160.
- Boeckh, A., et al., *Corpus Inscriptionum Graecarum*, I-IV, G. Olms, Berlin, 1833-1877 (réimpression : G. Olms, Hildesheim, 1977).
- Böhlig, A., « Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten », in A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und des Urchristentums 6), E. J. Brill, Leiden, 1968, pp. 162-174.

- Böhlig, A., Wisse, F., *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2, The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)* (Nag Hammadi Studies 4), E. J. Brill, Leiden, 1975 (réimprimé dans vol. 2 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, I-V*, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Bonnet, M., «Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae», in R. A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II,2, H. Mendelssohn, Leipzig, 1903 (réimpression : G. Olms, Hildesheim, 1972), pp. VII-XV et 1-90.
- Borret, M., *Origène, Contre Celse, Livres V et VI* (Sources Chrétiennes 147), Le Cerf, Paris, 1969.
- Botte, B., «Le vocabulaire ancien de la confirmation», in *La Maison Dieu* 54 (1958), pp. 5-22.
- Bovon, F., «Les Actes de Philippe», in H. Temporini, W. Haase, ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1988, II,25,6, pp. 4431-4527.
- Bovon, F., «Mary Magdalen in the Acts of Philip», in F. Stanley Jones, ed., *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Symposium Series 19), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002, pp. 75-89.
- Bovon, F., Bouvier, B., Amsler, F., *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 11), Brepols, Turnhout, 1999.
- Box, G. H., *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah*, S.P.C.K., London, 1918.
- Braun, R., *Tertullien, Contre Marcion, Livre I* (Sources Chrétiennes 365), Le Cerf, Paris, 1990 ; *Livre II* (Sources Chrétiennes 368) 1991 ; *Livre III* (Sources Chrétiennes 399), 1994 ; *Livre IV* (Sources Chrétiennes 456), 2001.
- Bréhier, É., *Plotin, Ennéades I-VI, I-VII* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938 (6^e tirage : 1997-1999).
- Brisson, L., *Platon, Lettres*, Flammarion, Paris, 1987.
- Budge, E. A. Wallis, *The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford and Munich with an English Translation* (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 1,1-2), Clarendon Press, Oxford, 1886.
- Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Collection d'Études Anciennes), Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- Bulič, F., «Die Basilica urbana von Salona, ausgegraben in den Jahren 1901-1904», in *Jahrbuch der K. K. Zentral-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst- und Historischen Denkmale* n. F. 4 (1906), pp. 283-306.
- Bulič, F., «Il manicheismo a Salona», in *Bullettino di archeologia dalmata* 29 (1906), pp. 134-136.
- Bulič, F., «Il manicheismo a Salona», in *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1907, p. 368.
- Burkhalter, F., «Archives locales et archives centrales en Égypte romaine», in *Chiron* 20 (1990), pp. 191-216.
- Cabrol, F., Leclercq, H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I-XXX, Letouze et Ané, Paris, 1924-1953.
- Cagnat, R., «Praetorium», in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV,1, 1907, pp. 640-642.
- Cagnat, R., et al., *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, I-IV, E. Leroux, Paris, 1901-1927.
- Caillet, J.-P., «L'apport de l'épigraphie de Salone à l'histoire de la Dalmatie dans l'antiquité tardive», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1989, pp. 449-461.
- Calmet, A., *Dissertation sur le Nouveau Testament*, I, [s.n.], Paris, 1767.

- Caquot, A., «I Hénoch», in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987, pp. 465-625.
- Caquot, A., «La double investiture de Lévi (brèves remarques sur Testament de Lévi, VIII)», in J. Bergman, K. Drynjev, H. Ringgren, ed., *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren)* (Supplements to *Numen* 21), E. J. Brill, Leiden, I, 1972, pp. 156-161.
- Carrié, J.-M., Rousselle, A., *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337* (Nouvelle histoire de l'Antiquité 10), Seuil, Paris, 1999.
- Cataudella, Q., «Celso e gli apologisti cristiani», in *Nuovo Didaskaleion* 1 (1947), pp. 28-34.
- Cazeaux, J., *La trame et la chaîne ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums), E. J. Brill, Leiden, 1983.
- Chabot, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien*, I-IV, E. Leroux, Paris, 1899-1924.
- Chambry, É., *Platon, République*, I-III (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1996 (9^e tirage).
- Chapot, V., *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut Empire*, É. Bouillon, Paris, 1904 (réimpression : L'Erma, Milano, 1967).
- Charles, R. H., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Clarendon Press, Oxford, 1908 (réimpression : G. Olms, Hildesheim, 1960).
- Charlesworth, J. H., ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983 ; II, 1985.
- Charlesworth, M. P., *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, The University Press, London, 1924.
- Chassinat, É., *Un papyrus médical copte* (Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale 32), Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1921.
- Chavannes, É., Pelliot, P., «Un traité manichéen retrouvé en Chine», in *Journal Asiatique* 10 (1911), pp. 499-617.
- Chavannes, É., Pelliot, P., «Un traité manichéen retrouvé en Chine (deuxième partie, suite et fin)», in *Journal Asiatique* 11 (1913), pp. 261-394.
- Chevalier, P., *Ecclesiae Dalmatiae Salona II*, I, *Catalogue*; II, *Illustrations et conclusions* (*Recherches archéologiques franco-croates*), dirigées par N. Duval et E. Marin, École Française de Rome, Musée archéologique de Split, Roma/Split, 1996.
- Chevallier, R., *Roman Roads*, Batsford, Berkeley/Los Angeles, 1976.
- Chuvin, P., *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- Claesson, G., *Index Tertullianus*, I-III, Études Augustiniennes, Paris, 1974.
- Classen, C. J., «Weihrauch», in *Der kleine Pauly*, V, 1979, pp. 1354-1355.
- Colpe, C., «Das Siegel der Propheten», in *Orientalia Suecana* 33-35 (1984-1986), pp. 71-73.
- Conybeare, F. C., *Rituale Armenorum*, Clarendon Press, Oxford, 1905.
- Cook, S. A., Adcock, F. E., Charlesworth, M. P., Baynes, N. H., *The Cambridge Ancient History*, XI, *The Imperial Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954 (traduction italienne par R. et M. Torelli, A. M. Targioni Boenzi, C. Valenziano : *Storia del mondo antico*, IX, *Evoluzione e declino dell'impero romano*, Il Saggiatore Garzanti, Milano, 1982).
- Corley, K. E., *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1993.
- Coyle, J. K., «Mary-Magdalene in Manichaeism?», in *Le Muséon* 104 (1991), pp. 39-55.

- Crum, W. E., *A Coptic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1939.
- Cumont, F., «Une inscription manichéenne de Salone», in *Revue d'histoire ecclésiastique* 9 (1908), pp. 19-20.
- Cumont, F., «Una iscrizione manichea di Salona», in *Bullettino di archeologia e storia dalmata* 32 (1908), pp. 95-96.
- Cumont, F., *Recherches sur le manichéisme, I, La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*, Lamertin, Bruxelles, 1908.
- Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Conférences faites au Collège de France en 1905, P. Geuthner, Paris, 1963.
- Cumont, F., «Syria Dea», in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV,2, 1911, pp. 1590-1596.
- Dalman, G., *Sacred Sites and Ways: Studies in the Topography of the Gospels*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1935.
- Daniel, S., *De Specialibus Legibus I et II* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 24), Le Cerf, Paris, 1975.
- Daniélou, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Bibliothèque de théologie, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2), Desclée, Tournai, 1961.
- Daremberg, Ch., Saglio, E., ed., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I-IX, Hachette, Paris, 1877-1913.
- Davies, S. L., «Women, Tertullian and the Acts of Paul», in *Semeia*, 1986, pp. 139-149.
- De Jonge, M., et al., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 1, 2), E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Desanges, J., *Pline, Naturalis Historia, Livre V* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1980.
- Deselaers, P., *Das Buch Tobit* (Geistliche Schriftlesung 11), Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1990.
- Deselaers, P., *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (Orbis biblicus et orientalis 43), Universitätsverlag, Fribourg, 1982.
- De Stoop, É., *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Evan Goethem, Ghent, 1909.
- Desreumaux, A., *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (Apocryphes, Collection de poche de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne), Brepols, Turnhout, 1993.
- Detienne, M., Vernant, J. P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974.
- Diès, A., *Platon, Critias* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1985 (6^e tirage).
- Diès, A., *Platon, Le Sophiste* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1994 (7^e tirage).
- Diès, A., *Platon, Théétète* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1993 (6^e tirage).
- Dillon, J., *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, 2^{ème} édition, Core, Ithaca/London, 1972.
- Dion, P. E., «Raphaël l'exorciste», in *Biblica* 57 (1976), pp. 399-413.
- Dogniez, C., Harl, M., *La Bible d'Alexandrie. LXX, V, Le Deutéronome*, Le Cerf, Paris, 1992.
- Doresse, J., «Le livre sacré du grand Esprit invisible ou l'Évangile des Égyptiens : Texte copte édité, traduit et commenté d'après le Codex I de Nag Hammadi/Khenoboskion», in *Journal Asiatique* 254 (1966), pp. 317-435.

- Doresse, J., «Trois livres gnostiques inédits», in *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 137-160.
- Downey, G., *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1961.
- Drijvers, H. J. W., *East of Antiochia: Studies in Early Syriac Christianity*, Variorum Reprints, London, 1984.
- Dubois, J.-D., «Gnose et manichéisme», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section* 101 (1992-1993), pp. 273-274 ; 102 (1993-1994), pp. 263-266 ; 103 (1994-1995), p. 297.
- Dubois, J.-D., «Les titres du Codex I (Jung) de Nag Hammadi», in M. Tardieu, ed., *La formation des Canons scripturaires* (Patrimoines), Centre d'Études des Religions du Livre, Le Cerf, Paris, 1993, pp. 219-235.
- Du Buit, M., *Géographie de la Terre Sainte*, Le Cerf, Paris, 1958.
- Ducros, X., «Jacques, de Saroug», in *Catholicisme*, VI, 1967, pp. 281-283.
- Dunn, P. W., «Women's Liberation, the Acts of Paul and Other Apocryphal Acts of the Apostles: A Review of Some Recent Interpreters», in *Apocrypha* 4 (1993), pp. 245-261.
- Dupont-Sommer, A., «L'Essénisme à la lumière des manuscrits de la mer Morte : angéologie et démonologie ; le livre de Tobie», in *Annuaire du Collège de France* 68 (1968-1969, résumé des cours de 1967-1968), pp. 411-426.
- Dupont-Sommer, A., «Exorcismes et guérisons dans les textes de Qumran», in *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1960), pp. 246-261.
- Dupont-Sommer, A., Philonenko, M., ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987.
- Duval, R., *Anciennes littératures chrétiennes*, II, *La littérature syriaque*, V. Lecoffre, Paris, 1907.
- Duval, Y., Pietri, L., «L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques», in J.-M. Mayeur et al., ed., *Histoire du Christianisme*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Ch. et L. Pietri, Desclée, Paris, 2000, pp. 128-154.
- Dyggve, E., *History of Salomitan Christianity*, [s.n.], Oslo, 1951.
- Edgar, C. C., *Zenon Papyri in the University of Michigan Collection* (University of Michigan Studies, Humanistic Series 24), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1931.
- Egger, R., «Das Mausoleum von Marusinae und seine Herkunft», in A. Betz, ed., *Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von Rudolf Egger*, I, Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten, Klagenfurt, 1962.
- Egger, R., et al., *Forschungen in Salona*, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Zweigstelle Wien, Rohrer, Wien, II, 1926.
- Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1975.
- Emmel, S., «Sound, Voice and Word in NHC XIII 1*: Some Philological Considerations», inedit, Claremont Graduate School, Claremont, 1978.
- Ernout, A., *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre VIII* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1952.
- Ernout, A., *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre XII* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1949.
- Ernout, A., *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre XIII* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- Faivre, C. et A., «La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme ?», in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), pp. 310-328.

- Festugière, A.-J., *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, E. de Boccard, Paris, 1959.
- Festugière, A.-J., *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris, 1972.
- Festugière, A.-J., «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive», in *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 123-152.
- Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'Astrologie et les sciences occultes*, J. Gabalda, Paris, 1944.
- Festugière, A.-J., *Les romans juifs [Tobit, Judith, Esther, Jonas]*, Morel, Paris, 1976.
- Förster, N., *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikerguppe. Sammlung der Quellen und Kommentar* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 114), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Förster, R., *Libanii opera*, I-XII, Teubner, Leipzig, 1909-1927.
- Fontaine, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1983.
- Fossum, J. M., «Glory», in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^{ème} édition, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 348-352.
- Franck, I. M., Brownstone, D. M., *Le grandi strade del mondo*, SugarCo S^c Edizioni, Milano, 1984.
- Frantzmann, M., «Strangers from Above: An Investigation of the Motif of Strangeness in the Odes of Solomon and Some Gnostic Texts», in *Le Muséon* 103 (1990), pp. 27-41.
- Friedlander, G., *Pirkê de Rabbi Eliezer*, K. Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1916.
- Funk, W.-P., Poirier, P.-H., Scopello, M., Turner, J. D., *L'Allogène (NH XI, 3)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 30), Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, Québec/Louvain, 2004.
- Funk, W.-P., Poirier, P.-H., Turner, J. D., *Marsanès (NH X)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 27), Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, Québec/Louvain/Paris, 2000.
- Gale, T., *The Court of the Gentiles*, T. Gilbert, Oxford, II, 1670.
- Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37), E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1995.
- Geyer, P., Cuntz, O., «Itinerarium burdigalense», in *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum, Series Latina 175), Brepols, Turnhout, 1960, pp. 1-26.
- Giardina, A., ed., *Società romana e impero tardo-antico*, I, *Istituzioni, ceti, economie*; III, *Le merci, gli insediamenti*, Laterza, Roma/Bari, 1986.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, I-VII, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1946-1955.
- Giversen, S., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, I, *Kephalaia, Facsimile Edition* (Cahiers d'Orientalisme 14), P. Cramer, Genève, 1986.
- Giversen, S., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, III, *The Psalm-Book, Part II, Facsimile Edition* (Cahiers d'Orientalisme 17), P. Cramer, Genève, 1988.
- Goldschmidt, L., *Der babylonische Talmud*, I-XII, Judischer Verlag, Berlin, 1930-1936.
- Gonzato, A. D., *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, II, *Canones octobris*, Istituto di studi bizantini e neellenici, Roma, 1979, pp. 38-46.
- Good, D., *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Society of Biblical Literature Monograph Series), Atlanta, 1987.

- Gorce, D., *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien du IV^e et V^e siècles*, Auguste Picard, Paris, 1925.
- Gottfarstein, J., *Le Bahir. Livre de la clarté* (Collection «Les dix paroles»), Verdier, Paris, 1983.
- Graffin, F., «Jacques de Saroug», in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, 1974, pp. 56-60.
- Graffin, F., «Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque», in *L'Orient syrien* 3 (1958), pp. 317-334.
- Grégoire, H., *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, E. Leroux, Paris, 1922.
- Grégoire, H., Kugener, M. A., *Marc le Diacre, Vie de Porphyre* (Collection Byzantine), Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- Greschat, K., *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts* (Suppl. *Vigiliae Christianae* 48), E. J. Brill, Leiden, 2000.
- Grimal, P., *Romans grecs et latins* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1958.
- Grözinger, K., «The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhaloth Literature», in *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987), pp. 53-70.
- Gross, W. H., «Purpur» in *Der kleine Pauly*, IV, 1979, pp. 1243-1244.
- Gryson, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Gembloux, 1970.
- Guillaumont, A., «Une citation de l'Apocryphon d'Ézéchiel dans l'Exégèse au sujet de l'âme», in M. Krause, ed., *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib* (Nag Hammadi Studies 6), E. J. Brill, Leiden, 1975, pp. 35-39.
- Harnack, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion* (Bibliothek klassischer Texte), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Leipzig, 1924.
- Harnack, A. von, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et É. Poulat, avec un essai de M. Tardieu, «Marcion depuis Harnack» (Patrimoines Christianisme), Le Cerf, Paris, 2003.
- Harnack, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, VMA Verlag, Wiesbaden, 1924.
- Harvey, W. W., *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, I, Cambridge University Press, Cambridge, 1857 (reproduction anastatique, 1965).
- Hedrick, Ch. W., ed., *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (Nag Hammadi Studies 28), E. J. Brill, Leiden, 1990 (réimprimé dans vol. 5 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Hennecke, E., *New Testament Apocrypha*, I-II, edited by W. Schneemelcher, English translation by R. McL. Wilson, Redwood Press, Trowbridge, 1973-1975.
- Henning, W. B., Boyce, M., et al., ed., *Selected Papers*, I (Acta Iranica 2, 14), Téhéran/Liège, E. J. Brill, 1977.
- Heuzey, L., Daumet, H., *Mission archéologique de Macédoine*, Firmin Didot, Paris, 1876.
- Hirschfeld, O., et al., *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I, W. de Gruyter, Berlin, 1863-.
- Hoffmann, R. J., «The "Eucharist" of Markus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory», in *The Patristic and Byzantine Review* 3 (1984), pp. 82-88.
- Hölscher, G., «Magdala», in *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIV,1, 1928, p. 298.

- Holl, K., *Epiphanius, I, Ancoratus und Panarion, haer. 1-33* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 25), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1915; II, *Panarion, haer. 34-64* (GCS 31), 1922; III, *Panarion, haer. 65-80, De Fide* (GCS 37), 1933.
- Huffmon, H. B., «Name», in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^e édition, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 610-612.
- Hurst, D., Adriaen, M., *S. Hieronymi presbyteri Opera, I, Opera exegetica, 7, Commentariorum in Matheum libri IV* (Corpus Christianorum, Series Latina 77), Brepols, Turnhout, 1969.
- Husson, G., *OIKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1983.
- Hutter, M., «Asmodeus», in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^e édition, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 106-108.
- Idel, M., *La cabale. Nouvelles perspectives* (Patrimoines Judaïsme), Le Cerf, Paris, 1998.
- Idel, M., *Maïmonide et la mystique juive* (Patrimoines Judaïsme), Le Cerf, Paris, 1991.
- Irmscher, J., Paschke, F., *Die Pseudoklementinen, I, Homilien* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 42), J. C. Hinrichs, Berlin, 1953.
- Isaac, E., «(Ethiopic Apocalypse of) Enoch», in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983, pp. 5-89.
- Janssens, Y., *La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII, 1)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 4), Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, Québec/Louvain, 1978.
- Janssens, Y., *Les Leçons de Silvanos (NH VII, 4)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 13), Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1983.
- Johnson, M. P., *Life of Adam and Eve*, in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, II, 1985, pp. 249-295.
- Jolivet, R., Jourjon, M., *Œuvres de Saint Augustin, Six traités anti-manichéens* (Bibliothèque augustinienne 17), Études Augustiniennes, Paris, 1961.
- Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1958.
- Joncas, J. M., «Eucharist among the Marcosians: A Study of Irenaeus' Adversus Haereses I, 13, 2», in *Questions liturgiques* 71 (1990), pp. 99-111.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602, I-III*, Blackwell, Oxford, 1973.
- Jones, A. H. M., *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Blackwell, Oxford, 1974.
- Kaestli, J.-D., «Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes», in F. Bovon et al., ed., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4), Éditions Labor et Fides, Genève, 1981, pp. 49-67.
- Kajanto, I., *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, [s.n.], Helsinki, 1963.
- Kakridis, H. J., *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère* (La bibliothèque du philologue), [s.n.], Thessalonique, 1963 (en grec).
- Kee, H. C., «Testaments of the Twelve Patriarchs», in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983, pp. 773-828.

- Kellerman, D., «Migdal», in G. J. Botterweck, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, 1984, pp. 641-646.
- Kenyon, F. G., Bell, H. I., Crum, W. E., *Greek Papyri in the British Museum*, IV, London, 1910.
- Kerényi, K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 2^e édition, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- Kern, O., *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, W. Spemann, Berlin, 1900 (W. de Gruyter, Berlin, 1967).
- King, K., *Revelation of the Unknowable God, with Text, Translation, and Notes to NHC XI, 3 Allogenes* (California Classical Library), Polebridge, Santa Rosa, 1995.
- Kittel, G., Friedrich, G., ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, I-X, translated by G. W. Bromiley, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983 (traduction italienne : *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. Montagnini e G. Scarpata, I-XVI, Paideia, Brescia, 1965-1992).
- Knibbe, D., «Ephesos», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XII, 1970, pp. 259-293.
- Kropp, A. M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, I-II, Édition de la Fondation Reine Elisabeth, Bruxelles, 1931.
- Kugener, M. A., Cumont, F., *Recherches sur le manichéisme*, II, *Extraits de la CXXXIII^e Homélie de Sévère d'Antioche*; III, *L'inscription de Salone*, Lamertin, Bruxelles, 1912.
- Labourt, J., *Saint Jérôme, Lettres* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, I, 1949; III, 1953; IV, 1954; VII, 1961.
- Labriolle, P. de, «Mulieres in Ecclesia taceant», in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1 (1911), pp. 3-24.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Laurence, P., «L'implication des femmes dans l'hérésie : le jugement de saint Jérôme», in *Revue des études augustiniennes* 44 (1998), pp. 241-267.
- Lausberg, H., *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München, 1949 (traduction italienne : *Elementi di retorica* [Strumenti, Linguistica e critica letteraria], Il Mulino, Bologna, 1969).
- Layton, B., ed., *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. I, 654, 655*, I-II (Nag Hammadi Studies 20-21), E. J. Brill, Leiden, 1989 (réimprimés dans vol. 2 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Le Boulluec, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, I, *De Justin à Irénée*; II, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris, 1985.
- Le Boulluec, A., Sandevoy, P., *La Bible d'Alexandrie. LXX, II, L'Exode*, Le Cerf, Paris, 1989.
- Leclercq, H., «Bassus (sarcophage de Junius)», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II, 1, 1910, pp. 608-614.
- Leclercq, H., «Bibliothèques», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II, 1, 1910, pp. 2-904.
- Leclercq, H., «Dalmatie», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV, 1, 1920, pp. 21-111.
- Leclercq, H., «Lydie», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IX, 2, 1930, pp. 2799-2800.
- Leclercq, H., «Maléfice», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, X, 1, 1931, pp. 1288-1292.
- Leclercq, H., «Salone», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV, 1, 1950, pp. 602-624.

- Le Déaut, R., *Targum du Pseudo-Jonathan (Targum du Pentateuque I, Genèse)* (Sources Chrétiennes 245), Paris, 1978.
- Lefkowitz, M., Fant, M. B., *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, 2^e édition, Duckworth, London, 1992.
- Leisegang, H., *Die Gnosis*, 4^e édition, Alfred Kröner, Stuttgart, 1955 ; (traduction française : *La Gnose*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1971).
- Lemarié, J., Tardis, H., *Chromace d'Aquilée, Sermons*, I (Sources Chrétiennes 154), Le Cerf, Paris, 1969.
- Le Masson, M., *Justification de la femme pécheresse de l'Évangile, son unité avec Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, sœur de Lazare*, F. Le Breton, Paris, 1703.
- Lemonnyer, A., «L'onction de Béthanie : notes d'exégèse sur Jean 12, 1-8», in *Recherches de science religieuse* 18 (1928), pp. 105-117.
- Lenain de Tillemont, S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, I-XVI, Robustel, Bruxelles, 1693-1712.
- Lepelley, C., «Les chrétiens et l'Empire romain», in J.-M. Mayeur et al., ed., *Histoire du Christianisme*, I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, sous la responsabilité de L. Pietri, Desclée, Paris, 2000, pp. 228-266.
- Leumann, M., «Lateinische Cognomina auf -inus und -illa», in *Sache, Ort und Wort. Jakob Jud zum sechzigsten Geburtstag*, 12. Januar 1942 (Romanica Helvetica 20), Librairie E. Droz/Eugen Rentsch Verlag, Genève/Zürich/Erlenbach, 1943, pp. 150-172.
- Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, with a revised Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Lichtenhan, R., «Die pseudepigraphie Literatur der Gnostiker», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 3 (1902), pp. 298-299.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), E. J. Brill, Leiden, 1994.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2^e édition, Mohr, Tübingen, 1992.
- Ligier, L., *Confirmation : sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, Paris, 1973.
- Lipsius, R. A., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II,2, Schwetschke und Sohn, Braunschweig, 1884.
- Mach, M., «Raphaël», in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^e édition, Leiden, 1999, p. 688.
- Mahé, J.-P., *De carne Christi*, I-II (Sources Chrétiennes 216-217), Le Cerf, Paris, 1975.
- Mahé, J.-P., *Hermès en Haute Égypte*, I, *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 3), Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1978.
- Mahé, J.-P., *Hermès en Haute Égypte*, II, *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 7), Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1982.
- Mansfeld, J., «Diaphonia: The Argument of Alexander De Fato Ch. 1-2», in *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.
- Maraval, P., *Journal de voyage et Lettre sur la Bse Égérie* (Sources Chrétiennes 296), Le Cerf, Paris, 1982.
- Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, 2^e édition, Le Cerf, Paris, 2004.

- Maraval, P., *Récits des premiers pèlerins chrétiens du Proche Orient (IV^e-VII^e siècle)* (Sagesses Chrésiennes), Le Cerf, Paris, 2^e édition, 2002.
- Maraval, P., «La régionalisation des chrésiétés. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure», in J.-M. Mayeur et al., ed., *Histoire du christianisme*, II, *Naissance d'une chrésiété (250-430)*, sous la responsabilité de Ch. et L. Pietri, Desclée, Paris, 1995, pp. 921-936.
- Marin, E., ed., *Longae Saloniae*, I-II, Arheološki muzej-Split, Split, 2002.
- Marin, E., ed., *Salona Christiana*, Arheološki muzej-Split, Split, 1994.
- Marjanen, A., *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 40), E. J. Brill, Leiden, 1996.
- Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, Paris, 1965.
- Martimort, A.-G., *Les diaconesses. Essai historique*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma, 1982.
- Martin, E., *Saint Jean Chrysostome : ses œuvres et son siècle*, I, F. Seguin, Montpellier, 1860.
- Martin, F., *Le livre d'Hénoch*, Letouzé et Ané, Paris, 1906 (réédition anastatique : Archè, Milan, 1975).
- Martin, P., «Un évêque poète au V^e et VI^e siècle», in *Revue des sciences ecclésiastiques* 34 (1876), pp. 309-352, 385-419.
- Mattei, P., Schulz-Flügel, E., *Tertullien, Le voile des vierges* (Sources Chrésiennes 424), Le Cerf, Paris, 1997.
- Mau, A., «Apotheca (ἄποθήκη)», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1, II, 1895, p. 183.
- Mauconduit, *Dissertation pour la défense des deux saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, sœur de Lazare*, J.B. Nego, Paris, 1685.
- Ménard, J. É., *L'Authentikos Logos* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 2), Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1977.
- Ménard, J. É., *Le Chant de la perle, poème gnostique traduit du syriaque*, Cariscrypt, Paris, 1991.
- Ménard, J. É., *L'Évangile selon Philippe : introduction, texte, traduction, commentaire*, Letouzé et Ané, Paris, 1967 (réimpression : Cariscrypt, Paris, 1997).
- Mercier, Ch., *Quaestiones et Solutiones in Genesim, Livres I-II e versione armeniaca* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 34^A), Le Cerf, Paris, 1979.
- Merkelbach, R., «Manichaica», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 56 (1984), pp. 45-54.
- Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München/Berlin, 1962.
- Meyer, M. W., Smith, R., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Mihailov, G., «Les noms thraces», in H. G. Pflaum et N. Duval, ed., *L'onomastique latine*, Colloques internationaux du CNRS, Paris, 13-15 octobre 1975, Éditions du CNRS, Paris, 1977, pp. 341-352.
- Milik, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Miller, K., *Die Peutingerische Tafel*, Brockhaus, Stuttgart, 1962.
- Miquel, P., «Hospitalité», in *Dictionnaire de spiritualité*, VII,1, 1969, pp. 808-825.
- Mitchell, C. W., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, I-II, Williams and Northgate, London/Oxford, 1912-1921 (réimpression : Farnborough, Gregg, 1969).

- Molinari, A. L., *Acts of Peter and the Twelve Apostles (NHC 6.1): Allegory, Ascent and Ministry in the Wake of the Decian Persecution* (SBL Dissertation Series 174), Scholars Press, Atlanta, 2000.
- Monaci-Castagno, A., «Carpocrate», in A. Di Berardino, ed., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, Le Cerf, Paris, 1990, p. 417.
- Moore, C. A., «Scholarly Issues in the Book of Tobit before Qumran and after: An Assessment», in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 5 (1989), pp. 65-81.
- Mopsik, Ch., *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, traduit de l'hébreu, introduit et annoté, suivi de «Hénoch c'est Métatron» par M. Idel (Collection «Les dix paroles»), Verdier, Paris, 1989.
- Mosès, A., *Philon d'Alexandrie. De Gigantibus. Quod Deus immutabilis sit* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 7-8), Le Cerf, Paris, 1963.
- Naber, S. A., «Νάρδος πιστικῆ», in *Mnemosyne* 30 (1902), pp. 1-15.
- Nagel, P., *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1980.
- Neumann, G., «Lydia», in *Der kleine Pauly*, III, 1979, pp. 797-800.
- Nock, A. D., Festugière, A.-J., *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum, I-IV* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1946-1954 (6^e tirage 2002).
- Odeberg, H., *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, 2^e édition, Ktav, New York, 1973.
- Oerter, W. B., «Manichäische Frömmigkeit und Heiserwartung am Beispiel des 16. Thomaspсалms», in P. Nagel, ed., *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, 1979, pp. 181-189.
- Olshausen, E., «Sardeis», in *Der kleine Pauly*, IV, 1979, pp. 1551-1552.
- Ort, L. J. R., *Mani: A Religious-Historical Description of His Personality* (Supplementa ad *Numen*, Altera Series), E. J. Brill, Leiden, 1967.
- O'Sullivan, F., *The Egnatian Way*, Stackpole Books, Harrisburg, Pa., 1972.
- Pagels, E., «The Demiurge and His Archons — A Gnostic View of the Bishops and Presbyters?», in *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp. 301-324.
- Pagels, E., *Les évangiles secrets*, Gallimard, Paris, 1982.
- Painchaud, L., «Something Is Rotten in the Kingdom of Sabaoth : allégorie et polémique en NH II, 103, 32-106, 19», in D. W. Johnson, ed., *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, CIM, Roma, II, 1993, pp. 339-353.
- Panaccio, C., *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockam*, Seuil, Paris, 1999.
- Pancieria, S., «Aspetti dell'onomastica a Roma: saggi», in H. G. Pflaum et N. Duval, ed., *L'onomastique latine*. Colloques internationaux du CNRS, Paris, 13-15 octobre 1975, Éditions du CNRS, Paris, 1977, pp. 191-203.
- Pape, W., Benseler, G., *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3^e édition, F. Vieweg and Sohn, Braunschweig, 1884.
- Parrott, D. M., ed., *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies 11), E. J. Brill, Leiden, 1979 (réimprimé dans vol. 3 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Texts*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Parrott, D. M., ed., *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berlinensis 8502, 3 and Oxyrynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ* (Nag Hammadi Studies 27), E. J. Brill, Leiden, 1991 (réimprimé dans vol. 3 de J. M., Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).

- Pasquier, A., *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 26), Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, Québec/Louvain/Paris, 2000.
- Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, Clarendon, Oxford 1879-1901 (réimpression : G. Olms, Hildesheim, 1981).
- Pearson, B. A., «The Figure of Norea in Gnostic Literature», in *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, 20-25 August 1973)*, Almqvist and Wiksell/E. J. Brill, Stockholm/Leiden, 1977, pp. 143-152.
- Pearson, B. A., ed., *Nag Hammadi Codex VII* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30), E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1996 (réimprimé dans vol. 4 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Pearson, B. A., ed., *Nag Hammadi Codices IX and X* (Nag Hammadi Studies 15), E. J. Brill, Leiden, 1981 (réimprimé dans vol. 5 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Pearson, B. A., «“She Became a Tree” — A Note to CG II, 4: 89, 25-26», in *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp. 413-415.
- Pépin, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris, 1981.
- Pépin, J., *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987.
- Perruchon, J., *Livre des mystères du ciel et de la terre* (Patrologia Orientalis, 1,1), Firmin-Didot, Paris, 1907.
- Peterson, E., *Heis Theos*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1926.
- Philonenko, M., «Une allusion de l'Asclépius au livre d'Hénoch», in J. Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, II, *Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), E. J. Brill, Leiden, 1975, pp. 161-163.
- Philonenko, M., *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Studia Post-Biblica 13), E. J. Brill, Leiden, 1968.
- Philonenko, M., «Un mystère juif?», in *Mystères et syncrétismes* (Études d'histoire des religions 2), Geuthner, Paris, 1975, pp. 63-70.
- Philonenko, M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Gallimard, Paris, 2001.
- Philonenko, M., «Testaments des Douze Patriarches», in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987, pp. 823-824.
- Philonenko-Sayar, B., Philonenko, M., «L'Apocalypse d'Abraham», in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987, pp. 1697-1730.
- Pietri, Ch., «La géographie nouvelle, A. L'Orient», in J.-M. Mayeur et al., ed., *Histoire du christianisme*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Ch. et L. Pietri, Desclée, Paris, 1995, pp. 77-154.
- Pietri, Ch., «L'usage de *christianos* dans l'épigraphie», in Ch. Pietri, *Christiana Respublica* (École Française de Rome 234), Roma, III, 1997, pp. 1583-1602.
- Piganiol, A., *L'empire chrétien, 325-395*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
- Pineau, S., Pagès, O., Delannay, G., *Peutingeria Tabula Itineraria, Copie Von Scheyb 1753* (Bulletin de la Société d'Histoire d'Archéologie et de Tradition gauloises), Gaule, 1965.
- Pini, G., *Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vera filosofia* (Lecture cristiana delle orazioni 20/Testi), Edizioni Paoline, Torino, 1985.

- Poirier, P.-H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*. Introduction, texte, traduction, commentaire (Homo Religiosus 8), Centre d'Histoire des religions, Louvain-la-Neuve, 1981.
- Poirier, P.-H., «Une hypothèse sur le titre des Psaumes dits de Thomas», in *Apocrypha* 12 (2001), pp. 9-27.
- Poirier, P.-H., «Titres et sous-titres, *incipit* et *desinit* dans les *codices* coptes de Nag Hammadi et de Berlin. Description et éléments d'analyse», in J. Cl. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin, ed., *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*. Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 152), Paris, Études Augustiniennes, 1997, pp. 339-383.
- Poirier, P.-H., *Le Tomnerre, intellect parfait (NH VI, 2)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 22), Presses de l'Université Laval/Peeters, Québec/Louvain/Paris, 1995.
- Polotsky, H. J., *Manichäische Homilien*, mit einem Beitrag von H. Ibscher (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1), Kohlhammer, Stuttgart, 1934.
- Poupon, G., «L'accusation de magie dans les Actes apocryphes», in F. Bovon et al., ed., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4), Éditions Labor et Fides, Genève, 1981, pp. 71-93.
- Pourkier, A., *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine* (Christianisme antique 4), Beauchesne, Paris, 1992.
- Préchat, F., Noblot, H., *Sénèque, Lettres à Lucilius*, I-V (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1969-1971 (6^e tirage).
- Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, I-II (Sammlung Wissenschaftlicher Commentare), Teubner, Stuttgart, 1974.
- Prigent, P., «Psaumes de Salomon», in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987, pp. 947-992.
- Puech, A., *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, V. Lecoffre, Paris, 1891.
- Puech, H.-Ch., compte rendu à E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven, 1935, in *Revue de l'histoire des religions* 116 (1937), p. 99.
- Puech, H.-Ch., *En quête de la Gnose*; I, *La gnose et le temps*, II; *L'Évangile selon Thomas* (Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard, Paris, 1978.
- Puech, H.-Ch., «Gnostic Gospels and Related Documents», in E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, Westminster, Philadelphia, I, 1963, p. 245.
- Puech, H.-Ch., «Le manichéisme», in *Histoire des religions*, II, sous la direction de H.-Ch. Puech (Encyclopédie de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1970, pp. 523-645.
- Puech, H.-Ch., *Sur le manichéisme et autres essais* (Idées et recherches), Flammarion, Paris, 1979.
- Quispel, G., *Ptolémée, Lettre à Flora* (Sources Chrétiennes 24 bis), 2^e édition, Le Cerf, Paris, 1966.
- Refoulé, R. F., Labriolle, P., *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques* (Sources Chrétiennes 46), Le Cerf, Paris, 1957.
- Refoulé, R. F., *Tertullien, Traité du baptême* (Sources Chrétiennes 35), Le Cerf, Paris, 2002.
- Reinhold, M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Collection Latomus 116), Latomus, Bruxelles, 1970.

- Richter, S. G., *Die Auferstehungspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 1), Reichert Verlag, Wiesbaden, 1997.
- Riggi, C., *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, Haer., LXVI*, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma, 1967.
- Rilliet, F., «Jakob von Sarug», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI, 1217-1227.
- Roberts, C. H., et al., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*, III, Manchester, 1938.
- Robertson, D. S., Vallette, P., *Apulée, Les Métamorphoses V, 2* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- Robinson, J. M., ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Edited with English Translation, Introductions and Notes*, published under the auspices of The Institute for Antiquity and Christianity, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000.
- Robinson, J. M., Smith, R., ed., *The Nag Hammadi Library in English*, 3^e édition, Harper and Row, San Francisco, 1988.
- Robinson, Jr., W. C., «The Exegesis on the Soul», in J. M. Robinson, R. Smith, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, 3^e édition, Harper and Row, San Francisco, 1988, pp. 190-192.
- Rohde, E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 4^e édition, G. Olms, Hildesheim, 1960.
- Rose, E., *Die Manichäische Christologie*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1979.
- Rostovtseff, M. I., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Clarendon Press, Oxford, 1941 (traduction française par O. Demange : *Histoire économique et sociale du monde hellénistique* [Bouquins], Laffont, Paris, 1989).
- Rostovtseff, M. I., *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2^e édition, Clarendon Press, Oxford, 1957 (traduction française par O. Demange : *Histoire économique et sociale du monde romain* [Bouquins], Laffont, Paris, 1988).
- Rougé, J., *Expositio totius mundi* (Sources Chrétiennes 124), Le Cerf, Paris, 1966.
- Rousseau, A., *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Le Cerf, Paris, 1984.
- Rousseau A., Doutreleau, L., *Irénée : Adversus Haereses*, I (Sources Chrétiennes 263, 264), Le Cerf, Paris, 1979; IV (Sources Chrétiennes 100 [2 volumes]), 1965; V (Sources Chrétiennes 152-153), 1969.
- Rubinkiewicz, R., Lunt, H. G., «The Apocalypse of Abraham», in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, I, 1983, pp. 687-705.
- Sachau, C. E., *Chronologie orientalischer Völker von Alberuni*, Leipzig, 1878 (réimpression : Maktabat al-Mutann, Bagdad, 1923).
- Sagnard, F., *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* (Sources Chrétiennes 23), Le Cerf, Paris, 1948 (réimpression : 1970).
- Saint-Denis, E. de, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre IX* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1955.
- Saint-Denis, E. de, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, C. Kliensieck, Paris, 1947.
- Sartre, M., *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Armand Colin, Paris, 1995.

- Sartre, M., *L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Seuil, Paris, 1991.
- Schepps, G., ed., *Pauli Orosi Commonitorium, II, Priscilliani quae supersunt* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 18), F. Tempisky, Prag/Wien/Leipzig, 1889.
- Schmidt, C., *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1892.
- Schmidt, C., MacDermot, V., *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (Nag Hammadi Studies 13), E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Schmidt, C., MacDermot, V., *Pstis Sophia* (Nag Hammadi Studies 9), E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Schneider, K., «Purpur», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIII,2, 1959, pp. 2000-2020.
- Schoff, W. H., «Nard», in *Journal of the American Oriental Society* 43 (1925), pp. 216-218.
- Scholem, G. G., *Das Buch Bahir*, Leipzig, 1923 (réimpression : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970).
- Scholem, G. G., *Les grands courants de la mystique juive* (Bibliothèque scientifique), Payot, Paris, 1968.
- Scholem, G. G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1960.
- Scholem, G. G., *La Kabbale, une introduction, origines, thèmes et biographies*, avec une préface de J. Dan, «G. Scholem, entre mystique et érudition» (Patrimoine Judaïsme), Le Cerf, Paris, 1998.
- Scholem, G. G., *Les origines de la Kabbale* (Pardès, Études et textes de mystique juive), Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
- Scholer, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies 1), E. J. Brill, Leiden, 1971.
- Scholer, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 32), E. J. Brill, Leiden, 1997.
- Schrage, W., « $\tau\upsilon\phi\lambda\omicron\varsigma$, $\tau\upsilon\phi\lambda\omicron\omega$ », in G. Kittel, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, 1981, pp. 1527-1594.
- Scopello, M., «The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch», in *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 376-385.
- Scopello, M., «Béliar, symbole de l'hérésie : autour des exégèses de Jérôme et de Pierre d'Alexandrie», in *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 2), Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg, 1989, pp. 255-275.
- Scopello, M., «Les citations d'Homère dans le traité de l'Exégèse de l'âme», in M. Krause, ed., *Gnosis and Gnosticism : Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 8th-13th 1975* (Nag Hammadi Studies 8), E. J. Brill, Leiden, 1977, pp. 3-12.
- Scopello, M., *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : introduction, traduction et notes* (Nag Hammadi Studies 25), E. J. Brill, Leiden, 1985.
- Scopello, M., *Les Gnostiques* (Collection «Bref»), Le Cerf, Paris, 1991.
- Scopello, M., «Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident», in R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme, ed., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Sonderbd. 4), Akademie Verlag, Berlin, 2000, pp. 528-545.

- Scopello, M., «Index» à M. Tardieu, *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986* (Abstracta Iranica, volume hors série 4), Institut Français de recherche en Iran, Peeters, Téhéran/Paris, 1988, pp. 119-157.
- Scopello, M., «Les penseurs gnostiques face à la vision», in F. Boespflug, F. Dunand, ed., *Voir les dieux, voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2002, pp. 94-108.
- Scopello, M., «Le renard, symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71 (1991), pp. 73-77.
- Scopello, M., «St. Augustin, Haeresibus ad Quodvultdeum (De-)», in *Augustinus-Lexicon*, 3, 1/2, 2004, pp. 278-290.
- Scopello, M., «Le temple et son grand-prêtre dans les Enseignements de Silvanos (Nag Hammadi VII, 4)», in Groupe de recherche «Bibliothèque copte», ed., *Écritures et traditions dans la littérature copte* (Cahiers de la bibliothèque copte 1), Peeters, Louvain, 1983, pp. 145-152.
- Scopello, M., «Les Testimonia dans l'Exégèse de l'âme», in *Revue de l'histoire des religions* 191 (1977), pp. 159-171.
- Scopello, M., «Le traité de l'Allogène et la mystique juive», in J. M. Narbonne, P.-H. Poirier, ed., *Gnose et philosophie*, Colloque de l'Université Laval à Paris, Paris, septembre 2002, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005 (à paraître).
- Scopello, M., «Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les Acta Archelai», in *Apocrypha* 6 (1995), pp. 203-234.
- Secret, F., *J. Reuchlin, De Arte cabalistica*, Le Cerf, Paris, 1973.
- Seltman, C. T., «Philistion», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XIX,2, 1938, pp. 2402-2409.
- Sieber, J. H., ed., *Nag Hammadi Codex VIII* (Nag Hammadi Studies 31), E. J. Brill, Leiden, 1991 (réimprimé dans vol. 4 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Simonetti, M., *Testi gnostici in lingua latina e greca*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, Milano, 1993.
- Sims-Williams, N., «The Manichaean Commandements : A Survey of the Sources», in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce* (Acta Iranica 25), E. J. Brill, Leiden, 1985, pp. 573-582.
- Siniscalco, P., «Voyages-Voies de communication», in A. Di Berardino, ed., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Le Cerf, Paris, 1993, II, pp. 2559-2560.
- Skeel, C. A., *Travel in the First Century after Christ: With Special Reference to Asia Minor*, University Press, Cambridge, 1901.
- Spicq, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf, Paris, 1991.
- Stählin, G., «Ἐξέως», in G. Kittel, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, 1972, 6-102.
- Starobinski-Safran, E., ed. *De Fuga et inventione* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 17), Le Cerf, Paris, 1970.
- Stephanus, (Estienne, Henri), *Thesaurus Graecae Linguae*, I-IX, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 1954 (photomechanischer Nachdruck).
- Stölten, H. O., «Zur Philippuslegende. Bemerkungen», in *Jahrbücher für protestantische Theologie* 17 (1891), pp. 471-472.
- Strack, H. L., Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, 2^e édition, C. H. Beck, München, 1922-1928.

- Stroumsa, G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24), E. J. Brill, Leiden, 1984.
- Stroumsa, G., *Savoir et salut* (Patrimoines), Le Cerf, Paris, 1992.
- Stroumsa, G., «Seal of the Prophets: The Nature of a Manichaean Metaphor», in *Jerusalem Studies in Arabic Islam* 7 (1986), pp. 61-74.
- Sumney, J. L., «'The Teachings of Silvanus' as a Gnostic Work», in *Studies in Religion* 21 (1992), pp. 191-206.
- Tardieu, M., «Une définition du manichéisme comme secta christianorum», in A. Caquot, P. Canivet, ed., *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture* (Le Point théologique 52), Beauchesne, Paris, 1989, pp. 167-177.
- Tardieu, M., *Écrits gnostiques*, I, *Codex de Berlin* (Sources gnostiques et manichéennes 1), Le Cerf, Paris, 1984.
- Tardieu, M., «La foi hippocentaure», in P. Ranson, ed., *Saint Augustin* (Les dossiers H), L'Âge de l'Homme, Paris, 1988, pp. 52-60.
- Tardieu, M., «Gnose et manichéisme», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses* 94 (1985-1986), pp. 465-470.
- Tardieu, M., «Les gnostiques dans *La Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16», in L. Brisson et al., ed., *Porphyre. La Vie de Plotin*, II (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16), Vrin, Paris, 1992, pp. 503-563.
- Tardieu, M., *Le manichéisme* (Que sais-je ? 1940), 2^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- Tardieu, M., «La Nisba de Sisinnios», in *Altorientalische Forschungen* 18 (1991), pp. 3-8.
- Tardieu, M., «Nouvelles vues sur le manichéisme africain ?», in *Revue des études augustiniennes* 25 (1979), pp. 249-255.
- Tardieu, M., «Les papyrus magiques grecs et les textes gnostiques de Nag Hammadi», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section*, 84 (1975-1976), pp. 293-294.
- Tardieu, M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain/Paris, 1990.
- Tardieu, M., «Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament», in M. Tardieu, ed., *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines Religions du livre), Le Cerf, Paris, 1987, pp. 123-146.
- Tardieu, M., *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses* (Res Orientales 9), Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient, Bures-sur-Yvette, 1996.
- Tardieu, M., «Le titre de CG VI, 2 (Addenda)», in *Le Muséon* 88 (1975), pp. 365-369.
- Tardieu, M., «Le titre du deuxième écrit du codex VI», in *Le Muséon* 87 (1974), pp. 523-530.
- Tardieu, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Héros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5), Études Augustiniennes, Paris, 1974.
- Teixidor, J., *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque* (Patrimoines Christianisme), Le Cerf, Paris, 1992.
- Thédénat, H., «Horreum (Ὠρεῖον, σιτοφυλακείον, ἀποθήκη)», in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III,1, 1900, pp. 268-275.
- Thompson, D'A. W., *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford University Press, Oxford/London, 1947.

- Till, W., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 60), Akademie Verlag, Berlin, 1955.
- Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha*, H. Mendelssohn, Leipzig, 1876.
- Trautmann, C., «Salomé l'incrédule, récit d'une conversion», in Groupe de recherche «Bibliothèque copte», ed., *Écritures et traditions dans la littérature copte* (Cahiers de la bibliothèque copte 1), Peeters, Louvain, 1983, pp. 62-72.
- Tröger, K.-W., ed., «Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung», in *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus, Berlin, 1973, pp. 13-76.
- Turcan, R., *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- Turcan, R., «Le roman initiatique : à propos d'un livre récent», in *Revue de l'histoire des religions* 163 (1963), pp. 149-199.
- Turner, J. D., «Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature», in R. T. Wallis et J. Bregman, ed., *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Platonism, Ancient and Modern 6), State University of New York Press, Albany, NY, 1992, pp. 424-459.
- Turner, J. D., «Sethian Gnosticism: A Literary History», in C. W. Hedrick et R. Hodgson, ed., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1986, pp. 55-86.
- Vaillant, A., Philonenko, M., «Livre des secrets d'Hénoch», in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, ed., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1987, pp. 1165-1223.
- Vander Plaetse, R., Beukers, C., *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* (Corpus Christianorum, Series Latina 46 = *Aurelii Augustini Opera*, Pars 13,2), Brepols, Turnhout, 1969.
- Vicaire, P., *Platon, Phèdre* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1994.
- Villey, A., *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyum* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Le Cerf, Paris, 1994.
- Vitelli, G., *Papiri Fiorentini, documenti pubblici e privati dell'età romana e bizantina*, I (Accademia dei Lincei), U. Hoepli, Milano, 1906.
- Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Subsidia 26), Peeters, Louvain, 1965.
- Vössing, K., «Archive», in *Brill's New Pauly*, I, 2002, pp. 1023-1027.
- Von Hagen, V. W., *The Roads That Led to Rome*, World, Cleveland, 1967.
- Von Hagen, V. W., *Le strade imperiali di Roma* (Civiltà del Passato 8), Newton, Roma, 1978.
- Waldstein, M., Wisse, F., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, I; III, 1 and IV, 1 with BG 8502, 2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), E. J. Brill, Leiden, 1995 (réimprimé dans vol. 2 de J. M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-V, E. J. Brill, Leiden, 2000).
- Wallis, R. T., *Neoplatonism* (Classical Life and Letters), Duckworth, London, 1972.
- Watson, A., *The Digest of Justinian*, I-II, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998.
- Weinberger, W., «Kurzschrift», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XI,2, 1922, pp. 2217-2231.
- Weinberger, W., «Takugraphoi», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IV A2, 1932, p. 1996.

- Wendland, P., *Hippolyte, Refutatio omnium haeresium* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 26), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1916 (réimpression : G. Olms, Hildesheim/New York, 1977).
- Whittaker, C. R., *Land, City and Trade in the Roman Empire*, Aldershot, Ashgate, 1993.
- Widengren, G., *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Lundegvistska Bokhandeln/Otto Harrassowitz, Upsal, 1945.
- Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, W. de Gruyter, Berlin, 1969.
- Widengren, G., «Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs», in F. F. Bruce, ed., *Promise and Fulfilment: Essays Presented to Professor S. H. Hooke*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1963, pp. 202-212.
- Widengren, G., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1955.
- Williams, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)* (Nag Hammadi Studies 35), E. J. Brill, Leiden, 1987.
- Williams, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III (Sects 47-80, De Fide)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36), E. J. Brill, Leiden, 1994.
- Wilson, R. McL., Parrott, D. M., «The Acts of Peter and the Twelve Apostles», in D. M. Parrott, ed., *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies 11), E. J. Brill, Leiden, 1979, pp. 197-229.
- Wintermute, O. S., «Jubilees», in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Bible Reference Library), New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, II, 1985, pp. 35-142.
- Zandee, J., «Les Enseignements de Silvanus et Philon d'Alexandrie», in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, pp. 335-345.
- Zangara, V., «Rodon», in A. Di Berardino, ed., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II, Le Cerf, Paris, 1990, p. 2176.
- Zgusta, L., *Kleinasiatische Personennamen*, Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften, Prag, 1964.
- Ziegler, K., «Stenographie», in *Der kleine Pauly*, V, 1979, pp. 357-358.
- Ziegler, K., «Styrax», in *Der kleine Pauly*, V, p. 402.
- Zink, O., *Eusèbe de Césarée, La Préparation évangélique, Livre IV-V, 1-17* (Sources Chrétiennes 262), Le Cerf, Paris, 1979.

INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES
ANCIENS

ANCIEN TESTAMENT

Genèse

2, 9 137
 2, 21 287
 4, 22 143
 6, 2 31
 6, 4 31
 12, 1 159 ; 191
 14, 18 138
 24, 1 76 ; 77
 30, 37 21
 38, 6-30 170 ; 187
 38, 14-16 171
 38, 26 174
 41, 56 89

Exode

7, 11 274
 12, 49 133
 14, 5 99
 15, 11 55 ; 56
 23, 20-21 68
 23, 21 70
 25, 6 22
 26, 1 99
 28, 2 99 ; 101
 28, 3 99 ; 101
 28, 3-43 82
 28, 4 99
 28, 6 99
 28, 13 99
 28, 17 99
 28, 22 97
 28, 41-43 82
 29, 4-7 82
 29, 33 133
 30, 22-25 22
 30, 1-38 21
 30, 34 21 ; 22
 30, 34-35 22
 30, 37-38 22
 31, 11 22
 34, 1 17
 35, 8.15 22
 35, 35 99
 36 99
 37, 5 99

39, 15 97
 40 22
 40, 9 23
 40, 12 23
 40, 17-18 23
 40, 26-27 23

Lévitique

8, 7-9 82
 8, 10-12 23
 16, 1-34 82
 18, 22-23 249
 18, 23 249
 21, 7 232
 21, 11 101
 22, 10 133
 22, 10.12 134

Nombres

4, 24 103
 16, 40 133

Deutéronome

22, 8 19

Josué

2, 1 171
 2, 1-24 171
 2, 11 173

1 Samuel

10, 1 21

1 Rois

16, 31 222
 17, 10-16 233
 17, 14 234
 28, 3 137

2 Rois

9, 1 21
 9, 3 21
 9, 22 222
 11, 2-5 172

Isaïe

1, 18 122
 4, 6 42
 5, 20 245 ; 289
 11, 4 285

30, 15 159 ; 191
 30, 19-20 159 ; 191
 43, 7 76
 56, 3 133

Jérémie

3, 1-4 159 ; 191
 51, 51 133

Ézéchiel

9, 3-4 55
 11, 22-23 55
 16, 23-26 159 ; 191
 16, 25 119
 16, 26 119 ; 191
 16, 32 119
 23, 41 22
 20, 28 94
 33, 11 159
 44, 7-9 133

Osée

2, 4-9 159 ; 191

Malachie

3, 5 274

Psaumes

45 6
 45, 11 120
 45, 11-12 159 ; 191
 90, 13 227

Proverbes

7, 22 210
 8, 17 77

Ruth

3, 3-5 172
 3, 11 173
 4, 21 173

Cantique des cantiques

1, 12 8
 4, 13 8

Lamentations

1, 1 119
 1, 1-2 159
 1, 8 119

Daniel

7, 9 67
 10, 10-11 51

2 Chroniques

2, 11 173
 26, 19 22

Tobie

3, 8.17 92
 6, 4 87 ; 93
 6, 7-8 87
 6, 9 87
 6, 18-22 94
 6, 21 94
 8, 2 93
 8, 4-6 93
 8, 7 93
 8, 9 93
 11, 11-12 87
 12, 5 88

2 Maccabées

12, 44 211

Sagesse

2, 21 42
 13-15 271
 14, 27 271
 15, 4-5 271

PSEUDÉPIGRAPHES DE
L'ANCIEN TESTAMENT*Apocalypse d'Abraham*

X 68 ; 72
 X, 1-6 71
 X, 2-3 67
 X, 4 67
 X, 8 67
 XI 67 ; 73
 XI, 2-3 67
 XII, 11 68
 XIII-XIV 67
 XV, 4 67
 XVI, 3 68
 XVII, 4-7 68
 XVII, 11 68
 XVIII 68

Apocalypse de Moïse

XXIX, 4 67
 XXXIII, 5 67

I Hénoch

VI, 1-5 32
 VI, 3-6 35
 VI-VIII 34
 VI-IX 32
 VII, 1-4 33
 VIII, 1 41
 VIII, 2 41
 VIII, 1-2 33
 VIII, 3 41
 VIII, 4 42
 IX, 4 59
 X, 9 42
 XIV, 23 105
 LIX, 10 42
 XIX, 1 39
 XX 81
 XXIX-XXXII 20
 XXX, 1 20
 XXXIX, 9-13 106
 XL, 3 59
 XLVII, 3 59
 LX, 2 59
 LXI, 6-12 106 ; 107
 LXII, 15 83
 LXXXI, 5 81
 LXXXVII, 2 81
 XC, 21 81
 XCVI, 6 112

II Hénoch

VIII, 4 82
 XIX, 2 81
 XXI, 1 56
 XXI, 5 56
 XXII, 1 105
 XXII, 4 56
 XXII, 5 82
 XXII, 4-7 81
 XXII, 5-6 111
 XXII, 7 105

Joseph et Aséneth

II 340

II, 1-2 14
 II, 3-16 15
 II, 9 340
 II, 17 15
 II, 18-19 15
 IV 240
 IV, 12 133
 VIII, 9 340
 IX-X 340
 XIV, 7 341
 XIV, 8 341
 XV, 1 341

Jubilés

III, 27 20
 IV, 15 39
 XLI, 1-22 171
 XLI, 1-28 187
 XLI, 20-23 174

Odes de Salomon

11 112
 30 112

Psaumes de Salomon

XI, 7 83
 XVII, 28 133

*Testaments des Douze Patriarches**Ruben*

V, 5-7 39

Siméon

II, 7 231

Lévi

V, 1 112
 VIII, 1-10 80 ; 81
 VIII, 2 81 ; 101
 VIII, 4 111
 VIII, 4-10 82
 VIII, 5 101 ; 111
 VIII, 5-10 111
 VIII, 7 82

Juda

XII, 1 171
 XII, 1-12 171
 XIX, 4 231
 XXV, 2 56

XXV, 3 231

MANUSCRITS DE QUMRAN

Règle de la communauté

IV, 21-23 91

V, 5 92

V, 13-14 91

VI, 13-23 92

VI, 16-17 91

Écrit de Damas

X, 11-13 91

4Q369

fr. 1, II, 1-12 102

LITTÉRATURE RABBINIQUE

*Talmud de Babylone**Baba Batra* 16 76*Berakot* 17a 75*Chabath* 30a 75*Hagiga* 15a 71*Keritot* 6a 22*Megillah* 14b 173*Megillah* 15a 172*Pesakim* 46a 12*Sanhedrin* 38b 70 ; 71*Zebahim* 116b 171 ; 172 ; 173*Midrashim**Deutéronome Rabbah* 2, 26-27
173*Mekilta Yitro* 57a 173*Midrash sur Lamentations* I, 2
12*Midrash Hefes* 77*Pirké de Rabbi Éliézer* 22 35*Targum du Pseudo Jonathan* 6, 2
35

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

1, 1-6 187

1, 34-39 225

4, 2 279

6, 13 231

6, 16 281

7, 15 282

7, 24-25 17

7, 25 281

8, 20 324

13, 39 324

15, 39 12

17, 21 279 ; 280

21, 12.14 103

24, 24 231

26, 6-7 3

26, 7 9

26, 6-13 7

27, 27 330

27, 29 97

27, 55 6

27, 55-61 3

28, 1-10 3

Marc

6, 7 225

6, 13 339

6, 52 42

7, 13 225

8, 10 12

8, 23 339

9, 29 279

13, 22 231

14, 3 3 ; 9 ; 10

14, 3-9 7

15, 17 97

15, 40 6

16, 9 3 ; 6

Luc

1, 26 338

2, 7 325

2, 44 137

6, 18 225

7, 36-38 9

7, 36-50 7

7, 37-38 3 ; 9

7, 50 8

10, 19 324

10, 39 3

13, 4 13

17, 18 134

24, 10-11 3

Jean

4, 48 231
 11, 1 3
 12, 1-3 7
 12, 3 8 ; 9 ; 10
 12, 1-8 7 ; 8
 12, 40 42
 18, 15 137
 19, 2 97
 20, 11-18 3
 20, 19 13

Actes

2, 19 231
 8, 9-25 253
 8, 26-39 321
 8, 39 321
 8, 40 321
 15, 20 278
 16, 11 303
 16, 11-15 303
 16, 12 301 ; 303
 16, 14 301
 18, 19.21.24 301
 19 300
 19, 1.17.26 301
 19, 9 42
 20, 6 301
 20, 16.17 301
 26, 3 137

Romains

1, 11 251
 2, 5 42
 11, 20 144
 15, 19 231 ; 312

1 Corinthiens

12, 6. 10 232
 12, 9 225
 12, 28 225
 14, 35 229
 15, 33 324
 15, 32 301
 16, 8 301

2 Corinthiens

11, 14 230
 11, 14-15 38

Galates

1, 8 230
 2, 13 275

Éphésiens

1, 1 301
 1, 17 25
 4, 4 232
 4, 18-19 216
 6, 13-17 82

Philippiens

1, 1 301

Colossiens

1, 16 286

1 Thessaloniens

2, 2 301
 3, 2 251
 4, 3 278
 4, 5 278

2 Thessaloniens

2, 9 231

1 Timothée

1, 3 301
 4, 7 256
 6, 17 144

2 Timothée

1, 18 301
 3, 6 257
 4, 11 312
 4, 12 301

Tite

3, 10 277 ; 278
 3, 10-11 277

Hébreux

2, 4 231
 7, 3 138
 11, 31 173

Jacques

3, 6 261
 3, 8 274

1 Pierre
2, 11 278
5, 9 251

2 Pierre
2, 10 56
2, 14.18 255
3, 17 275

2 Jean
11 277

Jude
8, 10 56

Apocalypse
1, 11 301
2, 1 301
2, 6 222
2, 8 301
2, 12 301
2, 14-15 222
2, 18.24 301
2, 20-23 222
3, 1.4 301
3, 7 301
3, 18 85
21, 6 286
21, 8 274
22, 15 274

APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT

Actes de Philippe
II, 11 251
II, 12 339
III, 1 341
III, 10 321
III, 11 321
III, 12 321
III, 13 321
III, 14 321
III, 15 321 ; 322
III, 16 322 ; 324 ; 342
III, 16-17 324
III, 16-18 322
III, 17 324
III, 18 324

III, 19 322
IV, 1 323 ; 342
IV, 2 324 ; 325 ; 326 ; 342
IV, 3 332 ; 335 ; 345
IV, 3, 2 334
IV, 3, 7 334
IV, 3, 8 332
IV, 3, 10 334
IV, 3, 15-18 335
IV, 3, 20 335
IV, 3, 28 336
IV, 3, 29. 34 336
IV, 3, 30 336
IV, 3, 31-33 336
IV, 4 318 ; 321 ; 336 ; 338 ;
342 ; 343
IV, 4-6 336
IV, 5 343
IV, 17-18 335
VI, 11-12 339
VIII, 3 341
VIII, 4 341

Martyre de Philippe
38 324

Actes de Pilate
Proemium 283

Actes de Thomas (grecs)
XII 190
XIV 95
XXXII 44

LITTÉRATURE JUIVE TAR- DIVE

Commentaire de la Torah
f. 15a 77

Éléazar de Worms
Ms. d'Oxford Neubauer 1568, f.
24b 75

Ephraïm ben Simon
Ms. Munich Hebr. 15 77

III Hénoch (Livre des palais)
1-3 69
1, 12-16 71

3, 1-5 70
 3-16 69
 10 12
 10-12 102
 12, 1-2 112
 12, 4 71
 12, 5 71
 15 112
 15B 70
 17-18 81
 17-40 69
 22B 56 ; 74
 22BC 70
 24 112
 35 56
 36 56
 37 56
 39, 3 74
 40, 1 74
 41-48 69
 46, 3 74
 48B 74
 48C 70 ; 71 ; 74
 48CD 70
 48D 70 ; 74

Maimonide
Guide des égarés
 I, 64 76

Sepher ha Bahir
 51 76
 52 76

AUTEURS ET TEXTES ANCIENS

Achille Tatius
Leucippé et Clitophon
 II, 2 167
 III, 1-5 166
 III, 7 166
 V, 18, 26 167

Alexandre de Lycopolis
Contre les manichéens
 5 259

Apulée
Métamorphoses
 IV, 30 146
 V, 2 329
 V, 4 166 ; 188
 VI, 24 146

Aristide
Apologie
 8, 2 274

Aristophane
Nuages
 875 210

Aristote
Catégories
 10a 287

Des météores
 2, 8, 4 268
 368a 268

Histoire des animaux
 534b 20
 546b 299

Métaphysique
 1016b 20 137

Poétique
 16, 10 38

Politique
 327a 324

Rhétorique
 3, 1 268
 1414b 211

Sur la génération des animaux
 5 268
 778a 268

Des vertus et des vices
 7, 5 210

Athanase
Contre Arius
 1, 55 249

De virginitate
 7 279

- Vie d'Antoine*
64 285
- Augustin
Contra duas epistulas pelagianorum
4, 7, 17 226
Contra epistulam fundamenti
V, 6 263
VIII, 9 263
Contra Faustum
XX, 1 259 ; 260
XX, 3-4 263
Contra Felicem
I, 20 280
II, 13-20 291
V, 525 261
Contra Fortunatum
112 280
Contra Secundinum
II, 579 260
XVI 259
De haeresibus
7 221
23 233
24 233
46 262 ; 307
46, 9 309
46, 9-10 266
De moribus
II, xi, 20-XVII, 53 307
II, xiii, 29-30 254
II, xvi, 40. 51 254
II, xix, 72 207
II, xx, 74 207
II, xiii, 29 281
II, xvii, 54-64 307
II, xvii, 65-66 307
II, xix, 72 309
De natura boni
44 266
47 303
- Epistulae*
35, 2 309
Revisiones
I, xvi, 1 284
Sermones
93, 1 309
Bède le Vénérable
Commentaire sur Luc
III, 8 12
Cassien (Jean)
Collatio
VIII, 21 47
Chariton d'Aphrodise
Les aventures de Chéréas et Callirhoé
I, 1 166 ; 189
I, 7-14 166
I, 11 187
III, 2 92 ; 166
V, 5 166 ; 188
VI, 7 166 ; 188
VIII, 1 166 ; 167 ; 189
VIII, 9 166 ; 188
Chromace d'Aquilée
Sermon
XI 7
XI, 1 8
XI, 1, 5 8
XI, 1, 20 8
XI, 2 8
XI, 3 8
XI, 4 8
XI, 4, 91 8
XI, 5 8
XI, 20 8
Cicéron
De Oratione
3, 205 231
Épître 47
II, 20 199
In vaticinium
12 328

Clément d'Alexandrie

Eclogae propheticæ

25, 1 218

Extraits de Théodote

1, 1 95
 1, 2 95
 2, 2 95
 25, 2 261
 53, 2 95
 53, 3 261
 54, 2 261
 55, 3 261
 67, 3 261
 67, 7 261
 68 190
 69, 1 261
 70, 1 261
 71, 1 261
 74, 2 261
 75, 1 261
 76, 1 261
 78 46
 78, 1 261

Protreptique

4, 3, 56 282
 6 256

Stromates

I, 11, 51 284
 I, 21 251
 I, 40, 5 288
 III, 2, 5, 1 219
 III, 2, 10, 1 214
 V, 14, 103, 2 131
 VI, 7 275
 VI, 16 232

Clementina (Pseudo Clément)

Homiliae

1, 10 282
 9, 10 279

Recognitiones

II, 12, 4 15

Epistulae

VIII, 12-13 40

Code de Justinien

1, 3, 56, 1 309
 12, 37 (38), 19 327

Constitutions apostoliques

2, 1, 2 278
 2, 5, 4 278
 2, 18, 3 232
 2, 33, 3 277
 2, 57, 1 278
 8, 32, 7 272

Cornutus

De natura deorum

34 145

Corpus hermétique

I, 26 105
 IX, 3 190

Fr. Stobée VI, 2, 6 137

Corpus des inscriptions grecques (CIG)

II 3112b 295
 II 3148, 4 295
 II 3496-3498 304

Corpus des inscriptions latines (CIL)

III, 664 304
 III, 6123 331
 III, 9505 312
 III, 9614 312
 VI, 31696 295

Cyprien

Lettre

28, 2 226

Testimonia

3, 29 324

Cyrille de Jérusalem

Catéchèse baptismale

15, 3 259

Damascius

Vie d'Isidore

p. 132, 52 144

Démosthène

Épître 47, 56 14

- Didaché*
 2, 2 274
 16, 3, 8 281
- Dinarche
 Fr. 1, 10 282
- Diodore de Sicile
Bibliothèque
 16, 24 284
 20, 42 282
- Dion Cassius
Histoire
 42, 38 329
- Dioscoride
De materia medica I 20
- Doctrine de l'apôtre Addai*
 2 331
 3 331
 4 331
 5 331 ; 343
 6 331
 10 343
 34 344
 36 344
 98 344
 103 332
- Édit de Dioclétien*
 Fr. A, 35. 49. 65 311
- Élien
De la nature des animaux
 6, 51 264
 9, 11 264
- Épicure
De rerum natura
 28, 5 137
- Épiphanes de Salamine
Panarion
 XIX, 2, 12 132
 XXI, 4, 1 217
 XXI, 6 211
 XXIV, 3, 2 266
 XXV, 2-4 64
 XXVI, 1, 7 266
- XXVI, 4, 3 214
 XXVII, 5-9 218 ; 221
 XXVII, 6, 1-8 221
 XXXI, 1 211
 XXXIII, 3-7 213
 XXXIII, 3-8 175
 XXXVI, 4, 1.3 211
 XXXVI, 6 211
 XXXVIII 228
 XXXIX, 3, 1 44
 XXXIX, 5 198
 XL, 7, 1-3 198
 XL, 7, 4 131
 XLVIII, 3, 2 282
 XLVIII, 4, 6 287
 LIII, 1, 5 132
 LXV, 6 257
 LXVI, 1, 1 248
 LXVI, 2 253
 LXVI, 3, 7 252
 LXVI, 4, 5 274
 LXVI, 8, 3 280
 LXVI, 22, 1 266
 LXVI, 32, 2 266
 LXVI, 33, 1 265
 LXVI, 34 265
 LXVI, 46, 11-12 266
 LXVI, 46, 12 267
 LXVI, 88, 2 273
 LXVI, 88, 2-3 260
 LXVI, 88, 3 264
 LXVI, 88, 4 264
 LXIX, 3 253
 LXIX, 5 257
 LXXVI, 5, 2 282
 LXXVI, 22, 2 282
- Eschyle
Prométhée vaincu
 266 278
- Euripide
 Fr. 895N 214
- Andromaque*
 355 274
- Hercule furieux*
 1256 278

- Hippolyte*
791 267
1201 267
- Médée*
385 273
- Oreste*
1498 252
- Eusèbe de Césarée
De martyribus Palaestinae
4, 3 282
- Démonstration*
3, 6 274
- Histoire ecclésiastique*
IV, 11, 4 249
V, 1, 1-63 205
V, 13, 2 234
V, 16, 8 285
VI, 19, 4-8 182
VII, 31, 2 273
- Préparation évangélique*
I, 2, 5 134
IV, 2, 10 283
- Expositio totius mundi*
23 246
53 311
- Flavius Joseph
De bello judaico
II, 21, 3 12
II, 129 91
II, 138 91
II, 149 91
II, 150 91
III, 10 12
- Antiquités juives*
IV, 284 19
V, 128 323
VI, 1 323
- Gélase Cyzicène
Histoire ecclésiastique
3, 19, 8 273
- Geoponica*
20, 35 255
- Grande formule d'abjuration grecque*
PG I 1465 260
- Grégoire de Nazianze
Carmina
2, 2 143
6, 1-4 143
- Poèmes personnels*
II, 1, 1-11 334
- Hégémonius
Acta Archelai
p. 4, 20-26 253
p. 5, 9-14 276
p. 8, 6-7 277
p. 9, 18-20 289
p. 11, 21 265
p. 12, 24-26 262
p. 12, 27-13, 2 259
p. 13, 27-14, 24 65
p. 19, 18-22 289
p. 20, 24-25 287
p. 20, 29-32 287
p. 22, 16-19 277
p. 22, 21-22 308
p. 22, 22 280
p. 23, 2-4 277
p. 59, 1-3 278
p. 59, 19-22 260
p. 59, 27-30 266
p. 62, 30-32 252
p. 78, 21-26 253
p. 78, 23 255
p. 89, 21-22 276
p. 89, 32 256
p. 90, 8-11 258
p. 90-92 253
p. 93, 10 256
p. 93, 17-25 274
p. 94, 20-24 263
p. 94, 21-24 263
p. 94, 26-29 255
p. 98-99 278
p. 99, 8-10 275

- Héliodore
Théagène et Chariclée (Éthiopiennes)
 I, 12 187
 I, 27 166
 II, 4 187
 III, 5 188
 III, 5.7 167
 V, 8 188
 VI, 6 166
- Hermas
Pasteur
 43, 1.2.4. 7 (*Mand.* 11) 212
 12, 1 (*Vis.* 3, 4, 1) 17
 12, 2 (*Vis.* 3, 4, 2) 17
 103, 7 (*Sim.* 9, 26, 7) 282
- Hermias d'Alexandrie
Sur Phèdre
 p. 103a 287
- Hérodote
Histoires
 1, 41 276
 2, 70 255
 3, 20 10
 7, 114 274
 8, 137 17
- Hilaire de Poitiers
De Trinitate VII, 12 10
- Hippocrate
Aphorismes
 7, 5 287
Des articulations
 50 211
Des épidémies
 1, 1974 211
Prognostikon
 25 249
Prorrhethikon
 2, 9 287
- Hippolyte de Rome (Pseudo)
Réfutation de toutes les hérésies
 I, 26, 25 268
- IV, 8, 12 268
 IV, 34, 1 85
 IV, 51, 31 268
 V, 7, 23 288
 V, 7, 12 119 ; 192
 V, 7, 39-40 191
 V, 8, 1 193
 V, 10, 2 108 ; 135 ; 197
 V, 16, 5 191
 V, 23, 7 268
 VI, 19, 1 194
 VII, 38, 2 234
 VIII, 20 228
 X, 20, 1-2 151
 X, 20, 2 234
- Tradition apostolique*
 p. 16, 11 271
- Homère
Iliade
 3, 154 15
 5, 152 144
 15, 159 38
 15, 350 137
 17, 312 144
 22, 94 273
- Odyssée*
 1, 48 159 ; 192
 1, 57 192
 2, 2 338
 4, 220 273
 4, 261 118 ; 159 ; 192
 4, 555 192
 5, 82 192
 5, 432 255
 6, 18 338
 9, 29 198
 10, 213 273
 10, 483 198
 13, 102-112 186
 15, 423 276
- Horace
Odes
 1, 18, 11 295

- Satires*
 II, 5, 6 328
 Ignace d'Antioche
 Éphésiens
 21, 2 275
 Philadelpheiens
 2, 2 281
Inscriptiones graecae ad res romanas per-
tinentes
 4, 1071 304
 Irénée de Lyon
 Adversus haereses
 I, 1, 1 73
 I, 1-9 204
 I, 1, 1-9, 5 163
 I, 1, 2 189
 I, 1, 2-3 147
 I, 1, 3 189
 I, 2, 2 163
 I, 2, 3 163 ; 164
 I, 2, 4 164
 I, 4, 3 212
 I, 6, 3 205 ; 206
 I, 6, 4 207
 I, 8, 1 256 ; 258 ; 272
 I, 9, 3 267
 I, 9, 5 267
 I, 13, 1 207
 I, 13, 1-7 151
 I, 13, 1-21, 5 207
 I, 13, 2 208 ; 215
 I, 13, 2-3 175 ; 253
 I, 13, 3 209 ; 212 ; 213
 I, 13, 4 175 ; 210 ; 212 ; 213
 I, 13, 5 175 ; 214
 I, 13, 6 216
 I, 13, 7 175 ; 216
 I, 13, 1-22, 2 175
 I, 14, 1 184 ; 215
 I, 14, 3 184
 I, 14, 4 215
 I, 16, 3 267 ; 277
 I, 21, 3 216 ; 217
 I, 23, 2 177 ; 217
 I, 23, 4 217
 I, 23, 5 217
 I, 24, 1-7 217
 I, 25, 1-6 218
 I, 25, 3 256
 I, 25, 4 218
 I, 25, 5 218
 I, 25, 6 218 ; 220 ; 221
 I, 26, 1 221
 I, 26, 2 222
 I, 26, 3 222
 I, 27, 1 72 ; 223
 I, 27, 2-4 223
 I, 29, 1-4 223
 I, 30, 1-14 223
 I, 31, 1 228
 III, 3, 4 277
 III, 16, 8 282
 IV, 15, 2 282
 IV, 33, 3 193
 Isocrate
 Antidosis
 304 268
 Isidore de Séville
 Differentiarum Libri
 I, 316 231
 Étymologies
 I, 37, 22 180
 VII, 10, 3 12
 Jacques de Saroug
 Homélie VI
 1-10 116
 46-50 117
 51-52 119
 57 119
 58-60 119
 75-78 120
 109-110 121
 313 121
 320 122
 331-334 121
 340-343 121
 Jean Chrysostome
 Catéchèse
 5, 1 250

- David et Saul*
2, 5 211
- Homélie sur Jean*
55, 3 282
- Homélie sur Matthieu*
26, 39 247
57, 4 280
- Pseudo Chrysostome
Proverbes
5 260
- Jean Lydus
De ostentis
3, 12A 185
- Jean Stobée
Eclogarum physicarum et ethycarum
1, 950 326
- Jérôme
Commentaire sur Matthieu
1, 3 170 ; 187
- Epist. ad Galatas*
I, 8 233
- Interprétation des noms hébraïques*
Sur Mt 27, 56 11
Sur Ex 14, 2 12
Sur Jr 44, 1 12
Sur Ez 29, 10 12
- Lettres*
22, 13 309
22, 38 309
65, 1 6
65, 2 7
75, 3 213
127, 1 4
127, 3 4 ; 5
127, 5 5 ; 6
- Julien (apud Porphyre)
Épître
106 326
- Justin martyr
Première Apologie
1, 16, 13 281
- 26, 3 177
26, 4 285
26, 5 256
60, 2 282
67, 4 278
- Dialogue avec Tryphon*
10, 3 134
35, 3 281
- Juvénal
Satires
10, 39 298
- Léon le Grand
Sermons
XIV 278
XVI, 4 308
- Libanius
Épître 1253 247
- Oratio 30 Pro templis*
8 281
- Livre de l'abeille*
50 14
- Livre des mystères du ciel et de la terre*
40
- Longus
Daphnis et Chloé
I, 13 167
II, 11 167
II, 38 167
II, 39 167
IV, 31-32 166
- Lucain
Pharsalia 2, 358 13
- Lucien de Samosate
Apologie
9 255
- De Dea Syria*
15 25
32 26
- Dialogi deorum*
7, 4, 24, 1 288

- Lucrèce 85-91 238 ; 239
 De natura deorum 86, 1 269
 II, 600-630 27 86, 1-2 256
 86, 2 262 ; 263 ; 269
 Lycophron 86, 3-4 265
 Fragmenta tragica 86, 4-5 267
 771 295 86, 6 269
 1393 295 86, 7 257
 86, 7-14 269
 Lysias 86, 8 269
 Fragment 86, 8-9 269
 17, 3 137 86, 9 269
 86, 10 269
 Marc le Diacre 86, 11 270
 Vie de Porphyre 86, 12 269
 25, 11-12 277 86, 13 269
 25, 16 284 86, 14 257 ; 269
 28-31 291 86, 14-16 269 ; 273
 29, 10 290 86, 15 269
 34-51 238 86, 16-18 275
 56 291 86, 17 249
 62 239 86, 17-18 275
 64 239 86, 18 270
 65, 19 277 87, 1 275
 72 239 87, 1-2 275
 68-71 238 87, 2 276
 80 291 87, 2-3 276
 85, 1 249 87, 3 276
 85, 1-3 245 87, 4 276
 85, 2-3 249 87, 7 278
 85, 4 250 ; 291 87, 10-11 279
 85, 5 251 ; 253 87, 12 280
 85, 6 252 87, 15 277
 85, 6-7 253 87, 16 280
 85, 7 255 88, 1-2 252
 85, 8-9 254 88, 3 252
 85, 9-10 269 88, 4 282
 85, 9-13 255 88, 6-7 281
 85, 10-11 284 88, 7 282
 85, 10-13 267 88, 8 281
 85, 11 256 88, 8-9 282
 85, 11-12 257 ; 269 88, 9 276
 85, 13 269 88, 10-11 282
 85, 13-19 255 88, 11-12 282
 85, 15 258 ; 259 88, 14 245
 85, 16 259 88, 15-16 283
 85, 16-17 260 ; 282 88, 17 245
 85, 19 262

- 88, 17-18 284
 88, 20-23 284
 88, 22 268
 88, 22-23 275 ; 284
 88, 23 284
 89, 1 284
 89, 7-10 285
 89, 9 286
 90, 2 288
 90, 3 287
 90, 3. 9 288
 90, 4 288
 90, 7-8 288
 90, 14-15 290
 91, 1 290
 91, 2 290
 91, 5 291
 91, 6-8 291
 91, 8-9 291
 92, 7-8 277
 97-101 291
- Marinus
 Vie de Proclus
 15 302
- Ménandre le comique
 715 265
- Méthode d'Olympe
 Symposium
 8, 6 250
- Musaeus Epicus
 32, 187 14
- Origène
 Commentaire sur Jean
 VI, 7 19
 XX, 36 232
 Commentariorum series in Mt
 21 288
 Commentaire sur Romains
 7, 10 290
 10, 35 290
 Contre Celse
 I, 25 286
- I, 67, 22 288
 II, 76 290
 III, 1 280
 III, 24 287
 IV, 19, 27 287 ; 288
 IV, 33 286
 V, 38 274
 V, 45 286
 V, 50 99
 V, 61 220
 V, 63, 1 278
 VI, 67 290
 VII, 3, 39 287
- Expositio in Proverbis*
 7, 22 211
- Homélie sur Jérémie*
 18, 8 275
- Scholia in Canticum*
 8, 6 253
- Orose
 Commonitorium
 II 65
- Orphica*
 Fr. 60 145
- Ovide
 Fasti
 IV, 219 27
- Palladius
 De re rustica
 I, 19 328
- Papyri graecae magicae*
 I, 98, 60 260
 I, 199 56
 I, 2231 217
 IV, 1051 56
 IV, 1316 85
 IV, 2691 85
 IV, 2893 85
 VII, 50 286
 VII, 396-404 285
 IX, 1-14 285
 XIII, 19. 353 8

XIII, 982 286

Papyrus de Londres

I, 98, 60 261

Papyrus médical copte

242 20

Papyrus Rylands

469, 29-35 227 ; 251 ; 308

Philon d'Alexandrie

De Abrahamo

236 184

De cherubim

44 190

De congressu

124 173

In Flaccum

11, 92 295

De fuga

108-110 101

149-153 173

185 101

De gigantibus

I, 4 38

Legatio ad Gaium

168 211

Legum allegoriae

I, 39 96

II, 77 191

III, 74 173

De migratione

103-105 100

De mutatione

134-136 173

De opificio mundi

154 137

De plantatione

36 184

Quaestiones in Genesim

I, 92 40

Quis rerum

79 191

Quod Deus sit immutabilis

1-3 37

15 38

19 38

130 339

De somniis

I, 39 184

I, 102 182

I, 149 104

I, 161 133

I, 203-218 100

I, 205 100

I, 207 100

I, 215 104

I, 216-217 101

I, 225 101

II, 8 182

II, 44-45 173

De specialibus legibus

I, 85-87 100

I, 95 100

I, 96 100

I, 124 134

III, 148-149 19

IV, 16 134

De vita contemplativa

68 190

De vita Mosis

II, 109-135 100

De virtutibus

147 134

220-223 173

Philostrate le Sophiste

Imagines I 14

Vie d'Apollonius

3, 32 268

Photius

Bibliotheca

4b 211

85 302

Pindare

Isthmiques

7, 62 327

Olympiques

13, 45 97

Pythiques

2, 51 144

2, 94 143

Platon

Banquet

203d 274

218e 135 ; 198

Cratylas

107b-d 270

Gorgias

448c 269

Lettres

339b 276

Lois

656e 269

700c 278

812c 288

Lysias

202e 210

Parménide

126b 249

145c 286

165c-d 270

Phèdre

57a 273

77e 288

114d 288

115a 273

229e 268

267d 288

268e 268

275d 270

Protagoras

316a 268

République

II, 367c 276

VIII, 550b 144

X, 598b-c 270

X, 599a 270

X, 608a 288

X, 614b 131

X, 621b 1-4 142

Sophiste

216a 199

218e 137

234b 270

Théétète

174d 211

176b 256

208e 271

Timée

31a 286

69d 255

Pseudo Platon

Lettre II à Denys

314a-c 199

314a-d 200

Pline l'Ancien

Histoire naturelle

4, 6 328

5, 13, 9 299

5, 68 323

9, 74 298

9, 125 299

9, 35-41 299

12, 26 8

12, 81 20

13, 2.4 8

13, 3 10

14, 94 328

19, 47 299

Épîtres

II, 17; 13 328

VIII, 18 329

Plotin

Ennéades

I, 6, 8 135 ; 193 ; 198

- I, 6, 7-9 135 ; 198
 I, 6, 9 198
 VI, 3, 8 271
 VI, 9, 9 119 ; 192
- Plutarque
Vie d'Alexandre
 20 10
 33 276
- Vie de Solon*
 8 288
- Moralia*
 80a 273
 234e 326
 250e 324
 594f 276
 867a 283
- Polybe
Histoires
 5, 93, 8 258
- Porphyre
Contra christianos
 Fg. 39, 11-35 182
- De antro nympharum*
 2 185
- Priscillien
Liber apologeticus (Tract.)
 I, 35 65
- Proclus de Constantinople
Oratio
 2, 1 288
- Raban Maur
Commentaire sur l'évangile de Matthieu
 26, 7 9 ; 10
- De Universo*
 IV, 2 11
- Pseudo Raban Maur
Vie de Marie-Madeleine
 V 12
- Roman de Ninus
 Fr. A V 167
- Rusticus
Syn. Synodicum
 Conc. S.I, 4 11
- Sénèque
Lettre à Lucilius
 45, 2 329
- Sévère d'Antioche
Homélie 223
 139 256
- Siméon Métaphraste
Martyre de la Sainte Charité
 338
- Socrate
Histoire ecclésiastique
 VI, 19 302
- Sophocle
Œdipe Roi
 387 252
- Philoctète*
 56 276
 980 276
- Stéphane de Byzance
Ethnikà
 II, 14 322
 V, 7 322
- Strabon
Géographie
 1, 2, 3 256
 12, 3, 24 276
 12, 7, 3 20
 16 300
 16, 759 323
 17 327
- Suétone
Auguste 79 327
Jules César 38 9
Néron 56 26
- Synésios de Cyrène
Épître 3, 13-14 13

- Tatien
Oratio ad Graecos
 12 282
- Tertullien
Adversus Marcionem
 II, 5, 1 228
 II, 20 228
 III, 8, 1 228
 III, 11, 2 233
 IV, 12 226
- Contra Hermogenem*
 IV, 24, 10 228
 XII 228
 XIII, 2 290
- Contra Valentinianos*
 I, 1 206
- De anima*
 XXXVI, 3 233
 LVII 225
- De baptismo*
 I, 2 227
 I, 2-3 226
 II, 1 228
 II, 3 228
 XIII, 1 228
 XV, 1 228
 XVII, 4 229
- De carne Christi*
 XXIV, 1 290
 XXIV, 2 232
- De corona*
 XI, 17 225
- De idololatria*
 XI, 42 225
- De praescriptione*
 IV, 2 282
 V, 1-5 230
 VI 229 ; 232
 VI, 1 278
 VI, 3 230
 VI, 5 230
 VI, 6 230
- XIV, 6 278
 XXX 229 ; 230 ; 232
 XXX, 5-7 231
 XLI 151 ; 228
 XLI, 1-4 223 ; 224
 XLI, 5 224
 XLI, 6-8 224
 XLIV, 6 226
- De scorpiace*
 I, 12 290
- De spectaculis*
 XXVI, 25, 2 225
 XXVII, 19, 2 232
- De virginibus velandis*
 IX, 1 225
- Théodore bar Koni
Livre des scholies
 XI 265
- Théodoret de Cyr
Compendium sur les fables hérétiques
 I, 26 66
- Histoire ecclésiastique*
 IV, 18, 8 283
- Théognis Élégiacque
 307 265
- Théophraste
Histoire des plantes
 9, 7, 3 20
 9, 15, 2 273
- Des pierres*
 68 299
- Thucydide
Histoire
 2, 40 276
 6, 97 327
- Titus de Bostra
Adversus manichaeos
 1, 17 256
- Ulpien
Digeste
 XXXIII, 7, 12, 34 328

- Valérius de Bierzo
Lettre sur la Bse Égérie
 I, 10-11 309
- Varron
De re rustica
 I, 57 328
- Virgile
Énéide
 VI, 784-785 27
- Xénophon
Économique
 4, 2 38
 6, 5 38
- Memorabilia*
 1, 2, 61 249
 2, 6, 11 288
- Xénophon d'Éphèse
Anthée et Abrocomès
 I, 2 166
 I, 5 167
 I, 8 189
 I, 9 167
 III, 5 166
 V, 13 167
 V, 14 167
- Zosime Alchimiste
 197B 273
- TEXTES DE NAG HAMMADI
- Évangile de Vérité* (NH I, 3)
 22, 17 336
- Apocryphon de Jean* (NH II, 1 ; III, 1 ;
 BG)
 11, 10 41
 11, 22-25 41
 11, 35-12, 3 39
 15, 1-21, 14 31
 21, 4-10 36
 21, 9-10 45
 21, 30-35 45
 22, 12-15 45
 22, 17-20 45
- 24, 8-34 31
 24, 9-17 45
 24, 9-19 44
 24, 26-32 45
 24, 34-25, 16 44
 26, 7-10 36
 27, 1-4 36
 27, 31-28, 11 36
 28, 11-32 46
 28, 32-29, 15 31
 29, 16-30, 11 31 ; 34
 29, 20 33
 29, 23-24 35
 29, 24 36
 29, 25 36
 29, 25-30 36
 29, 26-27 38
 29, 28 38
 29, 28-29 41 ; 42
 29, 30-33 41
 29, 33-30, 2 41
 30, 2-4 42
 30, 3-4 47
 30, 5-7 46
 30, 7-11 42
 30, 8 41
 30, 9 33
 30, 11-32 108
 30, 11-31, 27 145
 31, 22-25 108
- BG 2
 74, 8 35
 75, 2-3 42
- III, 1
 38, 18 35
 38, 19 35
 38, 20 38
 39, 4-5 42
- Évangile de Thomas* (NH II, 2)
 50, 6-11 118 ; 190
 51, 18-27 190 ; 341
- Évangile de Philippe* (NH II, 3)
 53, 7-1 118 ; 190
 61, 10-12 43
 75, 25-27 43

- 78, 13-20 39
78, 25-32 43
82, 26-83, 2 188
Hypostase des archontes (NH II, 4)
97, 21-22 138
Exégèse de l'âme (NH II, 6)
127, 19 190
127, 19-20 187
127, 19-21 146
127, 19-24 73 ; 157
127, 19-128, 1 149
127, 22-26 120 ; 188
127, 25-29 163
127, 25-128, 4 90
127, 25-128, 11 118
127, 27-28 164
127, 27-31 188
127, 28-128, 23 163
127, 30-31 164
128, 1-4 119 ; 157 ; 188
128, 4-7 157
128, 6-7, 29 164
128, 7-11 157
128, 8-17 188
128, 10-11 164
128, 12-13 157
128, 13-17 119
128, 18-20 119
128, 21-26 157 ; 188
128, 23-26 95 ; 163
128, 24-26 43
128, 26-30 157
128, 26-35 188
128, 30-31 163 ; 173
128, 31-35 164
128, 34-129, 2 157
128, 34-129, 5 173
128, 36-129, 2 120
129, 1-5 188
129, 2-5 157
129, 3-5 120
129, 6-7 191
129, 6-130, 27 90
129, 8-22 191
129, 23-130, 10 191
130, 11-20 191
130, 13-16 119
130, 21-28 191
131, 13-15 157
131, 16-18 164 ; 188
131, 19 91
131, 19-24 150 ; 157
131, 19-31 188
131, 20-31 111
131, 21 91
131, 25-27 157
131, 27-31 91 ; 158 ; 190
131, 27-132, 2 122
131, 28 91
131, 29-30 91
131, 31-132, 1 91 ; 190
132, 1-10 92
132, 2-5 158 ; 190
132, 6-9 158
132, 6-10 188
132, 7-9 164
132, 9-35 150
132, 10-12 158
132, 10-15 122
132, 10-27 188
132, 10-134, 6 165
132, 11-13 92
132, 12-15 158
132, 13-14 92
132, 15-17 157
132, 15-23 158
132, 19-21 163
132, 20-21 120
132, 21-23 166 ; 188
132, 21-25 120
132, 21, 34 91
132, 23-27 189
132, 27-33 95
132, 27-35 158 ; 189
132, 28-30 167
132, 32 95
133, 4-6 95
133, 11-12 188
133, 11-15 189
133, 14-15 95 ; 122
133, 16-20 191
133, 17-21 121
133, 21-32 121

- 133, 27-28 173
 133, 29-31 191
 133, 31-134, 3 95 ; 189
 133, 35-134, 3 158
 134, 2 43
 134, 6-8 189
 134, 6-11 158
 134, 8-11 189
 134, 9-10 95
 134, 9-11 96
 134, 10-11 173
 134, 19-24 111
 134, 26-27 96
 135, 13 164
 135, 31-136, 4 122 ; 191
 136, 4-8 191
 136, 9-16 191
 136, 25-26 192
 136, 27-35 192
 136, 35-137, 5 118
 136, 36-137, 5 192
 137, 5-9 118 ; 192
 137, 8 192
- Évangile des Égyptiens* (NH III, 2 ;
 IV, 2)
 III, 2
 41, 13-16 54
 43, 8-18 59
 44, 22-28 64
 44, 27-28 58
 49, 22-50, 5 54
 49, 23-50, 5 62
 50, 1-2 58
 53, 12-54, 26 62
 53, 24-25 58
 55, 16-22 62
 55, 20-22 54
 61, 25-62, 7 62
 62, 1-12 54
 62, 5 58
 65, 23-26 54 ; 72
- IV, 2
 51, 1-7 54
 55, 11-22 64
 55, 18-19 58
 56 60
- 56, 11-20 54 ; 64
 56, 18-20 62
 56, 19-20 58
 56, 21 64
 59, 5-12 60
 59, 22-23 58
 59, 26 59
 61, 23-62, 4 54 ; 62
 61, 29 58
 65, 6-19 62
 65, 17-19 54
 65, 19 58
 66, 6-9 54
 67, 2-9 62
 73, 7-16 62
 73, 7-24 54
 73, 16 58
 73, 19 59
- Eugnoste* (NH III, 3 ; V, 1)
 III, 3
 70, 1 136
 90, 12-13 136
- V, 1
 17, 18 136
- Sophia Jesu Christi* (NH III, 4)
 77, 8 140
 119, 18 140
- Apocalypse de Paul* (NH V, 2)
 18, 3-23 326
- Actes de Pierre et des Douze* (NH VI,
 1)
 2, 7-10 344
 2, 10-32 344
 2, 34-3, 11 344
 3, 14-5, 1 344
 5, 8-14 344
 5, 15-6, 24 344
 7, 19-8, 8 345
 8, 14-19 345
 8, 20-25 345
 8, 26-9, 1 345
 9, 2-19 345
 9, 30-10, 13 345
 11, 1-13 345

- 11, 15-26 345
- Authentikos Logos* (NH VI, 3)
- 22, 22 88
- 22, 22-34 84 ; 86 ; 334 ; 335
- 22, 23 86
- 22, 23-25 160
- 22, 24-27 111
- 22, 24-34 346
- 22, 28 85
- 22, 29 85
- 22, 30 85 ; 173
- 22, 30-32 85
- 22, 34 85
- 23, 12-17 160
- 24, 4-10 160
- 24, 6-13 160
- 24, 14-15 335
- 24, 14-20 165
- 24, 20-22 161
- 25, 6-9 161
- 25, 24 89
- 26, 8-33 336
- 27, 25-33 86
- 27, 28-29 86
- 27, 30-33 173 ; 346
- 28, 5 86
- 28, 10-19 160
- 28, 10-22 161
- 28, 10-30 88
- 28, 20-28 160
- 28, 22-25 336
- 28, 22-30 161
- 28, 23-27 90 ; 173
- 28, 24 89
- 28, 26-27 89
- 29, 5-6 86
- 30, 10-15 89
- 30, 35 89
- 31, 8-24 161
- 31, 8-35 336
- 31, 24-32, 1 162
- 31, 28 173
- 31, 39-32, 4 335
- 31, 34-35 89
- 32, 2-8 89 ; 162
- 32, 3-4 336
- 32, 4 336
- 32, 4-8 111 ; 160
- 32, 7-8 336
- 32, 16-27 162
- 32, 18-23 89
- 32, 24-30 90
- 32, 30-32 89
- 32, 30-33, 3 162
- 33, 4-5 162
- 34, 32-35, 7 162
- 35, 3-14 90
- 35, 8-14 160
- 35, 8-15 163
- 35, 10-14 165
- 35, 12-14 111
- 35, 15 173
- Brontè* (NH VI, 2)
- 13, 1 141
- 13, 14-32 147
- Concept de notre grande puissance* (NH VI, 4)
- 36, 1-2 139
- 48, 14 139
- Enseignements de Silvanus* (NH VII, 4)
- 84, 16-18 96
- 84, 31-85, 1 96
- 85, 2 118
- 85, 25-26 96
- 87, 4-10 97
- 87, 11-14 97
- 87, 12 96
- 89, 5-26 98 ; 101
- 89, 5-34 98
- 89, 10-12 98
- 89, 24-26 103
- 92, 5-10 102
- 94, 20 335
- 107, 5-6 102
- 107, 30 335
- 108, 24 96
- 109, 4-27 103
- 112, 14 102
- Trois stèles de Seth* (NH VII, 5)
- 121, 20-24 61

Zostrien (NH VIII, 1)

- 3, 28-4, 20 52
 4, 24-25 57
 5, 15 57
 6, 5-6 57
 8, 7-8 52 ; 72
 8, 9-13, 6 52
 9, 1 52 ; 72
 13, 27-48, 2 52
 48, 2-29 52
 56, 24-57, 12 52
 57, 13-15 52
 57, 13-60, 23 52
 57, 15 64
 57, 23-25 52
 60, 15-23 53
 61, 1-7 53
 61, 8-13 53
 61, 8-14 53
 62, 7-10 53
 62, 12 64
 62, 17-63, 20 53
 63, 6-7 61
 63, 8-12 53
 63, 8-64, 7 53
 83, 8-11 61
 86, 11-20 63
 87, 10 61
 88, 9-17 63
 97, 1 61
 115, 13-22 57
 118, 9-119, 3 62
 122, 5-123, 25 57
 132, 6-9 130

Melchisédek (NH IX, 1)

- 1, 1 138
 15, 4-13 138

Marsanès (NH X, 1)

- 68, 18 131

Interprétation de la connaissance (NH XI, 1)

- 21, 34 139

Noréa (NH IX, 2)

- 29, 3 143

Allogène (NH XI, 3)

- 45, 6 50
 45, 6-49, 38 50
 45, 16-20 60
 45, 16-22 60
 45, 29-31 61
 45, 36-38 61
 46, 17-18 61
 48, 13 61
 49, 21-25 57
 50, 1-9 50
 50, 19-20 55
 50, 22-24 50
 50, 24-32 197
 50, 28-32 51
 50, 33-34 51
 50, 34 85
 51, 1-38 50
 51, 12-17 61
 52, 7-12 51
 52, 7-13 51
 52, 13-14 55
 52, 14-15 51
 52, 15-28 183
 52, 16-28 51
 53, 12 58
 53, 27-28 61
 54, 6-14 63
 54, 6-37 51
 54, 8-10 58
 54, 15 58
 54, 16-25 63
 54, 22-33 106
 55, 11-16 51
 55, 17-30 51
 55, 18 55
 55, 33-57, 23 51
 55, 34 55
 56, 21-27 53
 56, 24-25 50
 57, 13 58
 57, 23 50
 57, 24-27 53
 57, 25 54
 59, 7 60
 59, 8-60, 12 50
 61, 24-67, 38 50

62, 11 58
 63, 8 58
 64, 35 61
 68, 16-20 197
 68, 28-31 197
 69, 15-16 197
 69, 20 132
 125, 11-17 58
 125, 14 58

Hypsiphron (NH XI, 4)

69, 21-72, 33 143
 69, 23 144
 69, 25 149
 70, 15 149
 70, 16 149
 70, 22-23 144
 70, 24 149
 72, 21 144

Prôtennoia trimorphe (NH XIII, 1)

35, 1 145
 35, 1-6 148
 37, 24-25 106
 37, 31 106
 38, 2-3 106
 38, 6 106
 38, 7-16 148
 38, 8-9 146
 38, 9-10 106
 38, 16-18 104 ; 106
 38, 20-30 106
 39, 7-13 106
 39, 37-40, 1 106
 40, 11-19 148
 41, 20-22 148
 42, 2 106
 42, 3 145
 42, 4 145
 42, 4-18 149
 44, 29-33 104
 45, 12 112
 45, 12-13 111
 45, 13-20 104 ; 106
 45, 18-19 105
 45, 19-20 105
 46, 4 145
 46, 5 145

48, 13-35 104 ; 107
 48, 14 112
 48, 17 102
 48, 23-24 102
 48, 30 111
 49, 22-32 108
 50, 10 109
 50, 21 145
 50, 22 145

CODEX ASKEWIANUS

Pistis Sophia

I, 59 97
 II, 99 47
 III, 134 47
 VII 71

CODEX BRUCIANUS

Anonyme de Bruce

5 59
 7 131
 13 57
 14 57 ; 59

TEXTES MANICHÉENS

Codex manichaeus coloniensis

64, 8-65, 22 246

Kephalalaia

p. 1, 15-16 246 ; 310 ; 311
 p. 14, 3-16, 23 263
 p. 31, 25-33 252
 p. 143, 13 253
 p. 160, 8 253
 p. 183, 13-188, 29 310 ; 311

Homélie *coptes*

p. 22, 21 309
 p. 59, 3-24 289

Psautier copte

p. 32, 14-34, 16 254
 p. 33, 10-24 307
 p. 49, 20 18
 p. 53, 22-23 18
 p. 120, 3 24

- p. 126, 3 24
 p. 130, 25-26 263
 p. 133, 18 20
 p. 167, 35 18
 p. 171, 1-173, 12 24
 p. 185, 13 20
 p. 187, 11-25 24
 p. 187, 24 25
 p. 187, 30-33 24
 p. 187, 1-188, 24 24
 p. 192, 21 25
 p. 194, 19 25
 p. 194, 21 23
 p. 198, 13 18
- p. 222, 19-223, 7 15 ; 16 ; 162
 p. 222, 27 20 ; 21
 p. 223, 4-5 23
 p. 223, 5 19
 p. 226, 6-14 19
- Fragments*
 M 2 257
 M 7, 1 253
 M 14 v 254 ; 307
 M 48, 1 253
 M 216c 257
 M 801 254 ; 307
 M 5794 310

INDEX DES AUTEURS MODERNES

- Adriaen, M., 170
 Albert, M., 116 ; 117
 Alexandre, M., 223
 Alexander, P., 70
 Alfarc, P., 294
 Allberry, C.R.C., 15 ; 16; 17 ;
 18 ; 19 ; 21 ; 24 ; 162 ; 288
 Amsler, F., 317 ; 320 ; 321 ; 323 ;
 330 ; 332 ; 341
 Andersen, F.I., 80
 Andresen, C., 220
 Anquetin, 3
 Arnold-Döben, V., 18
 Asmussen, J.P., 257
 Assemanus, G.S., 123
 Attridge, H.W., 25
 Audollent, A., 286 ; 287
 Bady, G., 334
 Baertelink, G., 118
 Bar-Bahlul, H., 13
 Barc, B., 49 ; 195
 Barry, C., 49 ; 130 ; 131 ; 132 ;
 141 ; 198
 Beausobre, de I., 72
 Beeson, Ch., 65 ; 250
 Bell, H.I., 89
 Bellet, P., 137
 Benseler, G., 136
 Benzinger, I., 323
 Berthelot, M., 273
 Beukers, C., 233
 Beyer, H.W., 343
 Bidez, J., 252
 Billerbeck, P., 170
 Black, M., 31 ; 32 ; 35
 Blumenkrantz, B., 116
 Böhlig, A., 33 ; 49 ; 54 ; 59 ; 64 ;
 72
 Bonnet, M., 44 ; 317
 Borret, M., 99
 Botte, B., 251
 Bovon, F., 317 ; 320 ; 322 ; 341
 Bouvier, B., 317
 Box, G.H., 66
 Braun, R., 228
 Bréhier, É., 271
 Brisson, L., 130 ; 196 ; 200
 Brownstone, D.M., 305
 Buffière, F., 181
 Bulič, F., 293 ; 314
 Burkhalter, F., 329
 Cagnat, R., 304 ; 330
 Caillet, J.-P., 313
 Calmet, A., 3
 Caquot, A., 31 ; 82
 Carrié, J.-M., 300
 Cataudella, Q., 220
 Cazeaux, J., 100
 Chambry, É., 270
 Chabot, J.-B., 219
 Chapot, V., 297
 Charles, R.H., 80
 Charlesworth, J.H., 31 ; 66 ; 80 ;
 171
 Charlesworth, M.P., 305
 Chassinat, É., 20
 Chevalier, P., 312
 Chevallier, R., 305
 Chuvin, P., 301 ; 302
 Claesson, G., 228
 Classen, C.J., 21
 Colpe, C., 263
 Conybeare, F.C., 251
 Corley, K.E., 214
 Coyle, J.K., 25
 Cumont, F., 26 ; 252 ; 256 ; 265 ;
 293 ; 301 ; 302 ; 307 ; 313
 Cuntz, O., 305
 Dalman, G., 12
 Dan, J., 70
 Daniel, S., 100
 Daniélou, J., 182 ; 193
 Davies, S.L., 229
 De Jonge, M., 80 ; 171
 De Stoop, É., 294
 Desclaux, P., 92
 Desreumaux, A., 331 ; 332 ; 343
 Detienne, M., 258
 Diès, A., 137 ; 199 ; 270 ; 271
 Dillon, J., 186
 Dion, P.E., 93
 Dogniez, C., 19
 Doresse, J., 72 ; 141
 Doutreleau, L., 163 ; 205

- Downey, G., 246
 Drijvers, H.J.W., 246
 Du Buit, M., 12
 Dubois, J.-D., 128 ; 288
 Ducros, X., 115
 Dunn, P.W., 229
 Dupont-Sommer, A., 16 ; 30 ;
 56 ; 80 ; 93 ; 231 ; 340
 Duval, R., 115
 Duval, Y., 312
 Dyggve, E., 312
 Edgar, C.C., 89
 Egger, R., 294 ; 312
 Elsas, C., 132
 Emmel, B., 155
 Emmel, S., 146 ; 155
 Ernout, A., 298
 Faivre, A., 179 ; 208
 Faivre, C., 208
 Fant, M.B., 176
 Festugière, A.-J., 94 ; 246 ; 260 ;
 281 ; 286
 Fontaine, J., 268
 Förster, N., 207
 Förster, R., 247
 Fossum, J.M., 55
 Franck, I.M., 305
 Frantzman, M., 197 ; 325
 Friedlander, G., 35
 Funk, W.-P., 49 ; 130 ; 131 ;
 132 ; 141 ; 183 ; 198
 Gale, T., 73
 Geoltrain, P., 317
 Geyer, P., 305
 Giardina, A., 311
 Ginzberg, L., 13 ; 32
 Giversen, S., 15 ; 143 ; 250
 Goldschmidt, L., 171
 Gonzato, A.D., 338
 Good, D., 189
 Goodenough, E.R., 112
 Gorce, D., 306 ; 326
 Gottfarstein, J., 75 ; 76
 Graffin, F., 115 ; 123
 Grégoire, E.H., 301
 Grégoire, H., 237 ; 239 ; 283
 Greschat, K., 234
 Grimal, P., 152 ; 165 ; 167 ; 187
 Gross, W.H., 298
 Grözinger, K., 71
 Gryson, R., 223
 Guidi, I., 40
 Guillaumont, A., 122
 Hadot, P., 52 ; 130 ; 196
 Harl, M., 19
 Harnack von, A., 233 ; 234 ; 301
 Harvey, W.W., 72
 Hedrick, Ch.W., 80 ; 139 ; 143 ;
 145 ; 194 ; 198
 Hennecke, E., 141
 Henning, W.B., 248
 Heuzey, L., 304
 Hoffmann, R.J., 208
 Holl, K., 64
 Hollander H.W., 80
 Hölscher, G., 12
 Huffmon, H.B., 68
 Hurst, D., 170
 Husson, G., 19
 Hutter, M., 93
 Ibscher, H., 15 ; 162 ; 308
 Idel, M., 76 ; 78 ; 102
 Irmscher, J., 40
 Isaac, E., 31
 Janssens, Y., 79 ; 101 ; 145
 Johnson, M.P., 67
 Jolivet, R., 284
 Jonas, H., 135 ; 197
 Joncas, J.M., 208
 Jones, A.H.M., 297 ; 311
 Jourjon, M., 284
 Kaestli, J.-D., 320
 Kajanto, I., 219 ; 230 ; 295
 Kakridis, H.J., 326
 Kee, H.C., 80 ; 81
 Kellerman, D., 12
 Kenyon, F.G., 89
 Kerényi, K., 152 ; 167 ; 187
 Kern, O., 295
 King, K., 195
 Knibbe, D., 301
 Kock, T., 145
 Korteweg, Th., 80
 Krause, M., 159 ; 192

- Kropp, A.M., 21 ; 22
 Kugener, M.A., 237 ; 239 ; 256 ;
 283 ; 293
 Labourt, J., 4 ; 6 ; 7 ; 213 ; 309
 Labriolle, de P., 223 ; 226 ; 229
 Laurence, P., 213
 Lausberg, H., 179 ; 180 ; 190
 Layton, B., 79 ; 156
 Le Boulluec, A., 22 ; 56 ; 99 ;
 194 ; 208 ; 210 ; 213 ; 216 ;
 217 ; 218 ; 231 ; 249 ; 253 ;
 255 ; 256 ; 258 ; 267 ; 278 ;
 281 ; 282
 Leclercq, H., 287 ; 293 ; 295 ;
 297 ; 303 ; 304 ; 311 ; 312 ;
 329 ; 330
 Le Déaut, R., 35
 Le Masson, M., 3
 Lefkowitz, M., 176
 Leisegang, H., 72
 Lemarié, J., 7
 Lemierre, A.M., 179
 Lemonnier, A., 3
 Lenain de Tillemont, S., 4
 Lepelley, C., 205 ; 206
 Leumann, M., 219
 Liechtenhan, R., 320
 Lieu, S.N.C., 246 ; 250 ; 251 ;
 274 ; 291 ; 294
 Ligier, L., 251
 Lipsius, R.A., 317 ; 320
 Lunt, H.G., 66
 MacDermot, V., 47 ; 57 ; 97
 Mach, M., 87
 MacRae, G.W., 79 ; 156 ; 161 ;
 318
 Mahé, J.-P., 181 ; 232 ;
 Mansfeld, J., 258
 Maraval, P., 302 ; 305 ; 309
 Marin, E., 312
 Marjanen, A., 24 ; 25
 Marrou, H.-I., 283
 Martimort, A.-G., 223
 Martin, E., 246
 Martin, F., 32
 Martin, P., 115
 Mattei, P., 225
 Mau, A., 327
 Mauconduit, 4
 Ménard, J.É., 39 ; 79 ; 85 ; 86 ;
 89 ; 135 ; 156 ; 161 ; 197 ; 318
 Mercier, Ch., 40
 Merkelbach, R., 152 ; 167 ; 187 ;
 246
 Meyer, M.W., 21
 Mihailov, G., 295
 Milik, J.T., 31
 Miller, K., 305
 Miquel, P., 326
 Mitchell, C.W., 272
 Molinari, A.L., 344
 Monaci-Castagno, A., 219
 Moore, C.A., 94
 Mopsik, Ch., 56 ; 69 ; 70 ; 71 ;
 102
 Mosès, A., 37
 Naber, S.A., 9
 Nagel, P., 16
 Neumann, G., 297
 Nock, A.D., 359
 Odeberg, H., 69 ; 71
 Oden, R.A., 25
 Oerter, W.B., 18
 Olshausen, E., 301
 Ort, L.J.R., 274
 O'Sullivan, F., 305
 Pagels, E., 139 ; 181
 Painchaud, L., 186
 Panaccio, C., 334
 Panciera, S., 295
 Pape, W., 136
 Parrot, D.M., 79 ; 136 ; 139 ;
 141 ; 156 ; 176 ; 344
 Paschke, F., 40
 Pasquier, A., 136 ; 137
 Payne Smith, R., 13
 Pearson, B.A., 79 ; 131 ; 138 ;
 143
 Peel, M., 79 ; 96 ; 101
 Pépin, J., 135 ; 181 ; 182 ; 184 ;
 185 ; 186 ; 199
 Perruchon, J., 40
 Peterson, E., 73

- Philonenko, M., 14 ; 15 ; 16 ;
 30 ; 39 ; 47 ; 56 ; 66 ; 80 ; 81 ;
 82 ; 87 ; 90 ; 94 ; 102 ; 105 ;
 112 ; 133 ; 152 ; 231 ; 319 ; 340
 Philonenko-Sayar, B., 66 ; 68
 Pietri, Ch., 301 ; 323
 Pietri, L., 312 ; 314
 Piganiol, A., 276
 Pini, G., 214
 Poirier, P.-H., 15 ; 49 ; 50 ; 128 ;
 130 ; 131 ; 132 ; 135 ; 136 ;
 141 ; 142 ; 147 ; 183 ; 197 ;
 198 ; 233
 Polotsky, H.I., 308
 Poupon, G., 322
 Pourkier, A., 218 ; 221
 Preisendanz, K., 285
 Prigent, P., 133
 Puech, A., 246
 Puech, H.-Ch., 86 ; 112 ; 141 ;
 246 ; 250 ; 254 ; 262 ; 264 ;
 313 ; 325 ; 335 ; 341
 Quispel, G., 175 ; 213
 Refoulé, R.F., 223 ; 224 ; 228 ;
 230 ; 231
 Reinhold, M., 299
 Reuchlin, J., 73
 Richter, S.G., 288 ; 313
 Riggi, C., 272
 Rilliet, F., 115
 Roberts, C.H., 251
 Robertson, D.S., 329
 Robinson, J.M., 79 ; 156
 Robinson, Jr., W.C., 79 ; 318
 Rohde, E., 15
 Rose, E., 262
 Rostovtseff, M.I., 298 ; 299 ;
 300 ; 323
 Rougé, J., 246 ; 311
 Rousseau, A., 163 ; 184 ; 205 ;
 209 ; 220 ; 256 ; 273 ; 277
 Rousselle, A., 300
 Rubinkiewicz, R., 66
 Sachau, C.E., 254
 Sagnard, F., 261
 Saint-Denis, de E., 299
 Sandevoy, P., 22 ; 56 ; 99
 Sartre, M., 297
 Schepps, G., 65
 Schmidt, C., 57 ; 97 ; 131
 Schneider, K., 298
 Schoff, W.H., 9
 Scholem, G.G., 30 ; 70 ; 71 ; 73 ;
 74 ; 75 ; 77 ; 78
 Scholer, D.M., 31
 Schrage, W., 339
 Schulz-Flügel, E., 225
 Scopello, M., 30 ; 43 ; 49 ; 56 ;
 65 ; 79 ; 117 ; 132 ; 150 ; 159 ;
 164 ; 187 ; 194 ; 210 ; 221 ;
 231 ; 250 ; 278 ; 308 ; 318
 Scott, R., 20 ; 137 ; 198
 Scott, H.S., 89
 Secret, F., 73
 Seltman, C.T., 266
 Sieber, J.H., 130
 Simonetti, M., 135 ; 197
 Sims-Williams, N., 254 ; 307
 Siniscalco, P., 306
 Skeel, C.A., 305
 Smith, R., 21
 Spicq, C., 325 ; 343
 Stählin, G., 325
 Starobinski-Safran, E., 101
 Stölten, H.O., 320
 Strack, H.L., 170
 Stroumsa, G., 32 ; 70 ; 248 ; 263
 Sumney, J.L., 97
 Tardieu, M., 30 ; 33 ; 36 ; 37 ;
 52 ; 108 ; 127 ; 128 ; 130 ; 139 ;
 140 ; 142 ; 185 ; 186 ; 191 ;
 196 ; 217 ; 233 ; 246 ; 248 ;
 250 ; 253 ; 254 ; 257 ; 261 ;
 263 ; 272 ; 302 ; 307 ; 310 ;
 311 ; 313
 Tardis, H., 7
 Teixidor, J., 123 ; 246
 Thédenat, H., 328 ; 329
 Thompson, D'A. W., 299
 Till, W., 141
 Tischendorf, C., 283
 Trautmann, C., 15
 Tröger, K.-W., 143
 Turcan, R., 26 ; 118 ; 301

- Turner, J.D., 52 ; 57 ; 62 ; 79 ;
105 ; 108 ; 130 ; 131 ; 132 ;
143 ; 145 ; 149 ; 183 ; 194 ;
195 ; 198
Vaillant, A., 80 ; 105
Vallette, P., 329
Vander Plaetse, R., 233
Vermees, Y. M., 250
Vernant, J.P., 258
Vicaire, P., 270
Villey, A., 20 ; 310
Vitelli, G., 304
Von Hagen, V.W., 305
Vööbus, A., 123
Vössing, K., 329
Waldstein, M., 31 ; 33
Wallis Budge, E.A., 14
Wallis, R.T., 186 ; 195
Weinberger, W., 283
Wendland, P., 85
Whittaker, C.R., 311
Widengren, G., 83 ; 90 ; 109 ;
111
Williams, F., 139 ; 198
Wilson, R. McL., 79 ; 137 ; 344
Wintermute, O.S., 171
Wisse, F., 31 ; 33 ; 49 ; 54 ; 59 ;
64 ; 72 ; 139
Zandee, J., 79 ; 97
Zangara, V., 234
Zgusta, L., 295
Ziegler, K., 20 ; 283

ABRÉVIATIONS

*A. Ancien Testament*¹

Gn	Genèse
Ex	Exode
Lv	Lévitique
Nb	Nombres
Dt	Deutéronome
Jos	Josué
Jg	Juges
1 S	1 Samuel
2 S	2 Samuel
1 R	1 Rois
2 R	2 Rois
Es	Isaïe
Jr	Jérémie
Ez	Ézéchiël
Os	Osée
Jl	Joël
Am	Amos
Ab	Abdias
Jon	Jonas
Mi	Michée
Na	Nahum
Ha	Habaquq
So	Sophonie
Ag	Aggée
Za	Zacharie
Ml	Malachie
Ps	Psaumes
Jb	Job
Pr	Proverbes
Rt	Ruth
Ct	Cantique des Cantiques
Qo	Qohéleth
Lm	Lamentations
Est	Esther
Dn	Daniel
Esd	Esdras
Ne	Néhémie
1 Ch	1 Chroniques
2 Ch	2 Chroniques
Jdt	Judith
Tb	Tobie
1 M	1 Maccabées
2 M	2 Maccabées
Sg	Sagesse
Si	Siracide
Ba	Baruch

1. Pour l'Ancien Testament ainsi que pour le Nouveau Testament, nous suivons les abréviations de la traduction œcuménique de la Bible (TOB).

B. Nouveau Testament

Mt	Matthieu
Mc	Marc
Lc	Luc
Jn	Jean
Ac	Actes
Rm	Romains
1 Co	1 Corinthiens
2 Co	2 Corinthiens
Ga	Galates
Ep	Éphésiens
Ph	Philippiens
Col	Colossiens
1 Th	1 Thessaloniens
2 Th	2 Thessaloniens
1 Tm	1 Timothée
2 Tm	2 Timothée
Tt	Tite
Phm	Philémon
He	Hébreux
Jc	Jacques
1 P	1 Pierre
2 P	2 Pierre
1 Jn	1 Jean
2 Jn	2 Jean
3 Jn	3 Jean
Jude	Jude
Ap	Apocalypse

C. Nag Hammadi²

PrPaul	<i>Prière de l'apôtre Paul</i> (NH I, 1)
ApocrJac	<i>Épître apocryphe de Jacques</i> (NH I, 2)
EvVer	<i>Évangile de vérité</i> (NH I, 3)
Rheg	<i>Traité sur la résurrection</i> (NH I, 4)
TracTri	<i>Traité tripartite</i> (NH I, 5)
ApocrJn	<i>Apocryphon de Jean</i> (NH II, 1)
EvTh	<i>Évangile de Thomas</i> (NH II, 2)
EvPhil	<i>Évangile de Philippe</i> (NH II, 3)
HypArch	<i>Hypostase des archontes</i> (NH II, 4)
Ecr sT	<i>Écrit sans titre</i> (NH II, 5)
ExAm	<i>Exégèse de l'âme</i> (NH II, 6)
ThAthl	<i>Livre de Thomas l'Athlète</i> (NH II, 7)
ApocrJn	<i>Apocryphon de Jean</i> (NH III, 1)
EvÉgypt	<i>Évangile des Égyptiens</i> (NH III, 2)

2. Nous suivons les abréviations de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi (BCNH).

Eug	<i>Eugnoste le Bienheureux</i> (NH III, 3)
SJC	<i>Sophia de Jésus Christ</i> (NH III, 4)
DialSauv	<i>Dialogue du Sauveur</i> (NH III, 5)
ApocrJn	<i>Apocryphon de Jean</i> (NH IV, 1)
EvEgypt	<i>Évangile des Égyptiens</i> (NH IV, 2)
Eug	<i>Eugnoste le Bienheureux</i> (NH V, 1)
ApocPaul	<i>Apocalypse de Paul</i> (NH V, 2)
1ApocJac	<i>Première apocalypse de Jacques</i> (NH V, 3)
2ApocJac	<i>Deuxième apocalypse de Jacques</i> (NH V, 4)
ApocAd	<i>Apocalypse d'Adam</i> (NH V, 5)
AcPi12Ap	<i>Actes de Pierre et des Douze</i> (NH VI, 1)
Brontè	<i>Brontè</i> (NH VI, 2)
AuthLog	<i>Authentikos Logos</i> (NH VI, 3)
GrPuis	<i>Concept de notre grande puissance</i> (NH VI, 4)
PlatoRep	<i>Platon, République IX, 588b-589b</i> (NH VI, 5)
OgdEnn	<i>Ogdoadé et Ennéade</i> (NH VI, 6)
PrAcGr	<i>Prière d'action de grâces</i> (NH VI, 7)
ParaSem	<i>Paraphrase de Sem</i> (NH VII, 1)
GrSeth	<i>Deuxième traité du Grand Seth</i> (NH VII, 2)
ApocPi	<i>Apocalypse de Pierre</i> (NH VII, 3)
Silv	<i>Enseignements de Silvanus</i> (NH VII, 4)
3StSeth	<i>Trois stèles de Seth</i> (NH VII, 5)
Zost	<i>Zostrien</i> (NH VIII, 1)
PiPhil	<i>Lettre de Pierre à Philippe</i> (NH VIII, 2)
Melch	<i>Melchisédek</i> (NH IX, 1)
Nor	<i>Noréa</i> (NH IX, 2)
TemVer	<i>Témoignage de vérité</i> (NH IX, 3)
Mar	<i>Marsanès</i> (NH X, 1)
InterpGn	<i>Interprétation de la gnose</i> (NH XI, 1)
ExpVal	<i>Exposé valentinien</i> (NH XI, 2)
Allog	<i>Allogène</i> (NH XI, 3)
Hyps	<i>Hypsiphroné</i> (NH XI, 4)
SSExt	<i>Sentences de Sextus</i> (NH XII, 1)
EvVer	<i>Évangile de vérité</i> (NH XII, 2)
Frm	<i>Fragments</i> (NH XII, 3)
PrôTri	<i>Prôtennoia trimorphe</i> (NH XIII, 1)
Ecr sT	<i>Écrit sans titre</i> (NH XIII, 2)

NAG HAMMADI AND MANICHAEAN STUDIES

1. Scholer, D.M. *Nag Hammadi bibliography, 1948-1969*. 1971. ISBN 90 04 02603 7
2. Ménard, J.-E. *L'évangile de vérité*. Traduction française, introduction et commentaire par J.-É. Ménard. 1972. ISBN 90 04 03408 0
3. Krause, M. (ed.). *Essays on the Nag Hammadi texts in honour of Alexander Böhlig*. 1972. ISBN 90 04 03535 4
4. Böhlig, A. & F. Wisse, (eds.). *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians*. (The Holy Book of the Great Invisible Spirit). Edited with translation and commentary, in cooperation with P. Labib. 1975. ISBN 90 04 04226 1
5. Ménard, J.-E. *L'Évangile selon Thomas*. Traduction française, introduction, et commentaire par J.-É. Ménard. 1975. ISBN 90 04 04210 5
6. Krause, M. (ed.). *Essays on the Nag Hammadi texts in honour of Pahor Labib*. 1975. ISBN 90 04 04363 2
7. Ménard, J.-E. *Les textes de Nag Hammadi*. Colloque du centre d'Histoire des Religions, Strasbourg, 23-25 octobre 1974. 1975. ISBN 90 04 04359 4
8. Krause, M. (ed.). *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 8th-13th, 1975. 1977. ISBN 90 04 05242 9
9. Schmidt, C. (ed.). *Pistis Sophia*. Translation and notes by V. MacDermot. 1978. ISBN 90 04 05635 1
10. Fallon, F.T. *The enthronement of Sabaoth*. Jewish elements in Gnostic creation myths. 1978. ISBN 90 04 05683 1
11. Parrott, D.M. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. 1979. ISBN 90 04 05798 6
12. Koschorke, K. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC VII, 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC IX, 3). 1978. ISBN 90 04 05709 9
13. Schmidt, C. (ed.). *The Books of Jeu and the untitled text in the Bruce Codex*. Translation and notes by V. MacDermot. 1978. ISBN 90 04 05754 4
14. McL. Wilson, R. (ed.). *Nag Hammadi and Gnosis*. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976). 1978. ISBN 90 04 05760 9
15. Pearson, B.A. (ed.). *Nag Hammadi Codices IX and X*. 1981. ISBN 90 04 06377 3
16. Barns, J.W.B., G.M. Browne, & J.C. Shelton, (eds.). *Nag Hammadi Codices*. Greek and Coptic papyri from the cartonnage of the covers. 1981. ISBN 90 04 06277 7
17. Krause, M. (ed.). *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 3rd-8th, 1979. 1981. ISBN 90 04 06399 4
18. Helderman, J. *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag-Hammadi Bibliothek. 1984. ISBN 90 04 07260 8

19. Frickel, J. *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung*. Die gnostische Naassenerschrift. Quellen, kritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift. 1984. ISBN 90 04 07227 6
- 20-21. Layton, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2* Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655*. I. Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, Indexes. II. On the origin of the world, Expository treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender. 1989. 2 volumes. ISBN 90 04 09019 3
22. Attridge, H.W. (ed.). *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*. I. Introductions, texts, translations, indices. 1985. ISBN 90 04 07677 8
23. Attridge, H.W. (ed.). *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*. II. Notes. 1985. ISBN 90 04 07678 6
24. Stroumsa, G.A.G. *Another seed. Studies in Gnostic mythology*. 1984. ISBN 90 04 07419 8
25. Scopello, M. *L'exégèse de l'âme*. Nag Hammadi Codex II, 6. Introduction, traduction et commentaire. 1985. ISBN 90 04 07469 4
26. Emmel, S. (ed.). *Nag Hammadi Codex III, 5*. The Dialogue of the Savior. 1984. ISBN 90 04 07558 5
27. Parrott, D.M. (ed.) *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081*. Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ. 1991. ISBN 90 04 08366 9
28. Hedrick, C.W. (ed.). *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*. 1990. ISBN 90 04 07825 8
29. Williams, M.A. *The immovable race*. A gnostic designation and the theme of stability in Late Antiquity. 1985. ISBN 90 04 07597 6
30. Pearson, B.A. (ed.). *Nag Hammadi Codex VII*. 1996. ISBN 90 04 10451 8
31. Sieber, J.H. (ed.). *Nag Hammadi Codex VIII*. 1991. ISBN 90 04 09477 6
32. Scholer, D.M. *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. 1997. ISBN 90 04 09473 3
33. Wisse, F.F.F. & M. Waldstein, (eds.). *The Apocryphon of John*. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. 1995. ISBN 90 04 10395 3
34. Lelyveld, M. *Les logia de la vie dans l'Evangile selon Thomas*. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction. 1988. ISBN 90 04 07610 7
35. Williams, F. (Tr.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I (Sects 1-46). 1987. Reprint 1997. ISBN 90 04 07926 2
36. Williams, F. (Tr.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Books II and III (Sects 47-80, De Fide). 1994. ISBN 90 04 09898 4
37. Gardner, I. *The Kephalaia of the Teacher*. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. 1995. ISBN 90 04 10248 5
38. Turner, M.L. *The Gospel according to Philip*. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection. 1996. ISBN 90 04 10443 7
39. van den Broek, R. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. 1996. ISBN 90 04 10654 5
40. Marjanen, A. *The Woman Jesus Loved*. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents. 1996. ISBN 90 04 10658 8
41. Reeves, J.C. *Heralds of that Good Realm*. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions. 1996. ISBN 90 04 10459 3

42. Rudolph, K. *Gnosis & spätantike Religionsgeschichte*. Gesammelte Aufsätze. 1996. ISBN 90 04 10625 1
43. Mirecki, P. & J. BeDuhn, (eds.). *Emerging from Darkness*. Studies in the Recovery of Manichaeic Sources. 1997. ISBN 90 04 10760 6
44. Turner, J.D. & A. McGuire, (eds.). *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration. 1997. ISBN 90 04 10824 6
45. Lieu, S.N.C. *Manichaeism in Central Asia and China*. 1998. ISBN 90 04 10405 4
46. Heuser, M & H.-J. Klimkeit. *Studies in Manichaeic Literature and Art*. 1998. ISBN 90 04 10716 9
47. Zöckler, T. *Jesu Lehren im Thomasevangelium*. 1999. ISBN 90 04 11445 9
48. Petersen, S. "Zerstört die Werke der Weiblichkeit?". Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften. 1999. ISBN 90 04 11449 1
49. Van Oort, J. , O. Wermelinger & G. Wurst (eds.). *Augustine and Manichaeism in the Latin West*. Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the IAMS. 2001. ISBN 90 04 11423 8
50. Mirecki, P. & J. BeDuhn (eds.). *The Light and the Darkness*. Studies in Manichaeism and its World. 2001. ISBN 90 04 11673 7
51. Williams, F.E. *Mental Perception*. A Commentary on NHC, VI,4: The Concept of Our Great Power. 2001. ISBN 90 04 11692 3
52. Pleše, Z. *The Apocryphon of John*. Narrative, Cosmology, Composition (in preparation) ISBN 90 04 11674 5
53. Scopello, M. *Femme, Gnose et manichéisme*. De l'espace mythique au territoire du réel. 2005. ISBN 90 04 11452 1
54. Bethge, H., S. Emmel, K.L. King, & I. Schletterer (eds.). *For the Children, Perfect Instruction*. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year (in preparation) ISBN 90 04 12672 4
55. Quispel, G. *Gnostica, Judaica, Catholica* (in preparation) ISBN 90 04 13945 1
56. Pedersen, N., *Demonstrative Proof in Defence of God*. A Study of Titus of Bostra's *Contra Manichaeos* – The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology. 2004. ISBN 90 04 13883 8
57. Gulácsi, Z. *Mediaeval Manichaeic Book Art*. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th-11th Century East Central Asia. 2005. ISBN 90 04 13994 X
58. Luttikhuisen, G.P. *Gnostic Revisions of Biblical and Early Christian Traditions*. (in preparation) ISBN 90 04 14510 9