

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017039226

Reprinted from: Vigiliae Christianae, Vol. VIII, 1—2

LES ÉCRITS GNOSTIQUES DU CODEX JUNG

PAR

H.-CH. PUECH et G. QUISPÉL



1954

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY
AMSTERDAM

BT
1390
P83
1954

H.-CH. PUEC	du Codex	1
Jung		
ERIK PETERSON, <i>Die Begegnung mit dem Ungeheuer</i>		52
J. C. M. VAN WINDEN O.F.M., <i>Minucius Felix Octavius</i> 19, 9		72
D. KUYPER Ff., <i>Tert. nat.</i> 2, 9, 13		78
DOM MICHEL HUGLO, <i>Fragments de Jérémie selon la Vetus Latina</i>		83
J. H. WASZINK, <i>Notes on the Interpretation of Arator</i>		87
J. G. DAVIES, <i>The Peregrinatio Egeriae and the Ascension</i>		93
MARTIN MÜHMELT, <i>Zu der neuen lateinischen Übersetzung des Mönchsspiegels des Euagrius</i>		101
IGN. CARTON S.J., <i>Note sur l'emploi du mot « Observantia » dans les homélies de St. Léon</i>		104
REVIEWS		115

LES ÉCRITS GNOSTIQUES DU CODEX JUNG

PAR

H.-CH. PUECH ET G. QUISPÉL

Le 10 mai 1952, a été acquis, au nom de l'Institut Jung de Zürich, un papyrus copte en forme de livre, de *codex*, dont le Conseil d'administration de cet établissement nous a confié l'étude et la publication¹. Un rapide examen nous a bientôt convaincus de l'extrême intérêt du recueil : trois, au moins, des écrits qu'il contient sont, à n'en pas douter, issus de cercles gnostiques apparentés à l'école de Valentin ; peut-être même est-il tout entier de provenance valentinienne. La constatation est trop importante pour n'être pas immédiatement portée à la connaissance du monde savant. Aussi croyons-nous de notre devoir de communiquer ici une telle découverte et quelques-uns des premiers résultats de nos recherches, si incomplets et tout provisoires qu'ils soient encore.

I

Le codex : description et problèmes

Le papyrus, qui, en hommage au psychologue suisse bien connu, le Professeur Dr C. G. Jung, a reçu le nom de „Codex Jung”, comprend, dans son état actuel, cent pages, pour la plupart numérotées. Trois lacunes — dont la dernière est particulièrement grave — ont pu être relevées entre les pages 32 et 37, 48 et 51, 58 et 91. Manquent ainsi trente-huit pages : pp. 33-36, pp. 49-50, pp. 59-90. Il subsiste, en outre, deux pages erratiques, privées de leur numéro et assez mutilées : elles ont chance d'appartenir au troisième groupe des feuillets aujourd'hui perdus ou absents. Nous avons

¹ M. Michel Malinine, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne), a été plus spécialement chargé de la partie paléographique et philologique de l'édition. Nous lui devons une première traduction de l'ensemble du manuscrit.

enfin deux autres pages, également sans numéro, où se lisent les fragments d'une prière et qui semblent avoir terminé le volume. Le texte porté sur la seconde s'achève, en tout cas, avec l'explicit :

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΠΕ [...
 ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ
 ΕΝ ΕΙΡΗΝ<Η>.

Au-dessous, il y a une barre formée de plusieurs traits, puis une succession de croix du type ordinaire et de croix ansées, le tout suivi, sur une ligne détachée, par la formule :

ο * αγιος.

Le reste, c'est-à-dire à peu près la moitié de la page, a été laissé en blanc.

L'ensemble conservé est, de la sorte, constitué par 96 pages (pp. 1-32 + pp. 37-48 + pp. 51-58 + pp. 91-134) plus 4 (deux pages mutilées + les deux pages, probablement finales, où le texte de la prière était reproduit). A quoi s'ajoute un certain nombre de débris épars, en partie peu lisibles et pour l'instant, sinon pour toujours, inutilisables. Ainsi, semble-t-il, nous ne posséderions plus que les trois quarts environ d'un recueil qui, primitivement, devait compter au moins 136 ou 138 pages.

Le papyrus nous est parvenu en assez bon état. Les feuilles ont $\pm 0\text{m},29$ de long sur $\pm 0\text{m},14$ de large; le texte y occupe une surface de $0\text{m},24 \times 0\text{m},095$. Le nombre des lignes inscrites sur chaque page varie d'un bout à l'autre du codex: il va de 32 à 41 lignes, comprenant chacune une vingtaine de lettres en moyenne. L'écriture, correcte et soignée en général, devient, par endroits, assez irrégulière. Elle prend même, tout au long de la transcription de l'opuscule qui occupe les pages 43,5-48 fin, une allure distincte: le tracé aisé et délié des caractères contraste ici avec l'austère apparence des majuscules employées dans tout le reste du volume et trahit l'intervention d'une autre main.

Nous croyons pouvoir avancer que tous les écrits du recueil sont composés dans le dialecte copte que M. Chaine a proposé de baptiser assioutique 2 et qui est plus ordinairement désigné du

nom de subakhmîmique². Ils apparaissent tous, d'ailleurs, littéralement traduits du grec et, bien souvent, il suffit de tenter d'en faire la rétroversion en leur langue originale pour en comprendre aussitôt le sens, toujours très difficile à saisir ou à serrer au premier abord et obscurci çà et là par la présence de plusieurs hapax.

Dénombrer et identifier les pièces réunies dans le codex n'est pas allé sans tâtonnements. Toutes, en effet, à l'exception d'une seule dont le titre constitue l'incipit, sont anépigraphes et anonymes. Force nous est donc de leur attribuer des noms conventionnels, inspirés par leur forme littéraire ou répondant à leur thème principal, mais sans prétendre en restituer ainsi les titres authentiques.

Nous distinguons successivement:

1° une *Lettre de Jacques*, „apocryphe” ésotérique affectant la forme d'une épître adressée à un destinataire dont le nom s'est perdu (p. 1,1-p. 16,29);

2° l'*Évangile de Vérité* (incipit: *peuaggelion ntmēe*), révélation de caractère ésotérique, elle aussi, et dont l'auteur n'est pas nommé (p. 16, 30-p. 43, 24);

3° une *Lettre à Rhéginos*, dissertation anonyme de forme épistolaire relative à la résurrection et destinée à un certain Rhéginos ou Reginus (p. 43, 25-p. 48 fin: manquent la suite et la conclusion);

4° un *Traité sur les trois natures*³, exposé mythique et théologique très élaboré et de vastes dimensions, dont, par malheur, le début et les pages 59-90 font défaut (p. 51, 1-p. 134 fin);

5° une *Prière de l'apôtre*, consignée dans deux pages fort lacuneuses qui se terminent par les mots *šaenēhe nenēhe* et l'explicit rapporté plus haut.

Notre codex correspond, de toute évidence, à l'un des treize

² Cf. M. Chainé, *Les dialectes coptes assiouitiques A²* (Paris, 1934). Sur les ouvrages en dialecte subakhmîmique déjà connus, J. Simon, „Note sur le dossier des textes subakhmîmiques”, dans *Le Muséon*, LIX (= *Mélanges L. Th. Lefort*), 1946, pp. 497-509.

³ Nous soulignons dès maintenant que cette désignation factice ne doit aucunement porter à identifier l'écrit avec l'ouvrage de Valentin „Sur les trois natures” (*ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ αὐτῷ Περὶ τῶν τριῶν φύσεων*) mentionné par le Pseudo-Anthime de Nicomédie, *De sancta ecclesia* 9, p. 96 éd. Mercati.

volumes de la bibliothèque gnostique retrouvée en 1945⁴ près de Nag-Hammadi, en Haute-Égypte: le volume n° II du classement établi par l'un de nous dans les *Mélanges Crum*⁵, et qui avait été acquis dès 1946 par l'antiquaire belge Eid, aujourd'hui décédé. Il se distingue des autres par diverses particularités, notamment par son format très allongé, haut et étroit. Cette identification ne laisse pas de poser une foule de problèmes délicats et, pour le moment, difficiles à résoudre.

A suivre les données fournies par M. J. Doresse⁶, le recueil renfermerait, sous une couverture de cuir souple (actuellement disparue), une „Apocalypse de Jacques”, puis un „Discours à Réginois sur la Résurrection”, ensuite „L'Évangile de Vérité”, enfin une „Prière de l'apôtre Pierre”. L'„Apocalypse de Jacques” ne peut être que notre *Lettre de Jacques*, bien qu'en fait, l'écrit n'ait que peu de rapports avec une „apocalypse” à proprement parler et ne paraisse point mériter le titre que M. Doresse a cru bon de lui donner. L'*Évangile de Vérité* et la *Lettre à Rhéginos* (improprement appelée „Discours” par le même informateur) se retrouvent ici et là, mais dans un ordre inverse. La différence doit provenir d'une bévue: en réalité, l'*Évangile* ne succède pas à

⁴ Et non pas en 1946, comme il avait été indiqué précédemment. Cf. J. Doresse, „Sur les traces des papyrus gnostiques: recherches à Chénoboskion”, dans *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, 5e Série, XXXVI, 1950, pp. 432-439, qui fournit de nouvelles précisions sur les circonstances et le lieu de la trouvaille.

⁵ H.-Ch. Puech, „Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte (Premier inventaire et essai de classification)”, dans *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, p. 94 et pp. 103-104. Il va sans dire que certaines parties de ce mémoire sont à rectifier à l'aide des indications données dans le présent article. Il faut, notamment, renoncer à l'hypothèse formée pp. 115-116 à propos de la „Prière de l'apôtre Pierre”. Voir, également, G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951), p. 11.

⁶ H.-Ch. Puech et J. Doresse, „Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte”, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1948, p. 89; Togo Mina, „Le papyrus gnostique du Musée Copte”, dans *Vigiliae Christianae*, II, 1948, p. 130; J. Doresse, „Une bibliothèque gnostique copte découverte en Haute-Égypte”, dans *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 5e Série, XXXV, 1949, p. 444, et „Une bibliothèque gnostique copte”, dans *La Nouvelle Cléo*, I, 1949, p. 59 et p. 65.

l'écrit sur la résurrection, mais le précède. La *Prière de l'apôtre* qui clôt le codex Jung est évidemment identique à la pièce finale du manuscrit décrit par M. Doresse et dénommée par lui „Prière de l'apôtre Pierre”. L'adjonction du nom de Pierre, que, pour notre part, nous nous sommes fait scrupule d'admettre, s'explique aisément. Dans le manuscrit tel qu'il s'offre à nous, voici, nous le rappelons, tout ce que l'explicit de l'écrit laisse discerner :

προσευχῇ πε[...
 ἀποστόλου
 ἐν εἰρῇ

L'épsilon de πε, situé au début d'une lacune, est peu visible. Il y a, en outre, au-dessus de π un signe également difficile à déchiffrer : peut-être M. Supposer, comme paraît l'avoir fait M. Doresse, qu'il s'agit en effet du génitif πε[τρον], n'est donc pas, à la rigueur, exclu. Remarquons toutefois que, seule, la page précédente, c'est-à-dire le recto du feuillet, pourrait porter le texte d'une *προσευχή*, mais qu'il en va tout autrement de l'écrit antérieur, le traité intitulé par nous „sur les trois natures”, dont la fin ne figure point dans notre papyrus : rien, ni dans la forme ni dans le fond, ne suggère que nous y ayons, si peu que ce soit, affaire à une prière. D'un autre côté, l'ouvrage étant amputé de son début, nous ne saurions ni affirmer ni nier qu'il ait été attribué à l'apôtre Pierre. L'hypothèse n'est pas impossible, les gnostiques aimant à mettre leurs apocryphes sous un patronage apostolique et à les clore parfois par une prière, mais aucun indice ne paraît, pour le moment, l'étayer. Le point pose un problème actuellement insoluble, et dont le traitement exigera une analyse stylistique très attentive et fort précise. Nous refusant aux suppositions prématurées ou trop hardies, nous croyons préférable, pour ce qui est de nous, de considérer la prière de l'apôtre au nom inconnu ou douteux comme une pièce distincte du „Traité sur les trois natures”.

Il est difficile de choisir entre les diverses dates tour à tour attribuées à notre recueil par M. Doresse.⁷ La décision appartient

⁷ *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1948, p. 89 : „IV^e siècle”; *Vigil. Christ.*, II, 1948, p. 130 : „fin du IV^e siècle”; *Vigil. Christ.*, III, 1949, p. 133 : „début ou milieu du IV^e siècle”; *Acad. Roy. Belg., Bulletin*

aux spécialistes de la paléographie copte. Tout au plus suggérerions-nous que le codex a chance d'avoir été composé à la fin du IV^e siècle, environ. Il nous semble, en tout cas, peu probable qu'il soit rédigé dans un idiome relevant d'un dialecte ou d'un sous-dialecte copte „nouveau”, „inconnu jusqu'à présent”⁸. Compte tenu de menues différences de détail sans grande importance et de particularités assez caractéristiques pour retenir l'attention des philologues, la langue ici employée nous paraît être, on l'a déjà dit, le subakhmîmique.

Nous sommes plus déconcertés par une autre assertion de M. Doresse. Le codex examiné par lui comptait 150 pages environ, auxquelles il conviendrait d'ajouter neuf feuillets (soit: 18 pages) malencontreusement détachés au cours du partage de la trouvaille de Nag-Hammadi, réunis au principal des lots de papyrus alors constitués, et, en conséquence, passés aux mains d'un acheteur distinct⁹. Or, on l'a vu, sous sa forme actuelle, le recueil est réduit à cent pages et à quelques fragments. Plusieurs suppositions sont possibles. Ou bien, au moment de la découverte, le manuscrit contenait 168 pages (150 d'abord dénombrées par M. Doresse + 18 repérées ultérieurement), et, en ce cas, passé de 168 à 118 pages (100 du codex Jung + 18 existant ailleurs), il aurait entre temps subi la perte, fâcheuse et, en tout état de cause, peu explicable, d'une cinquantaine de pages. Ou bien M. Doresse s'est trompé dans sa première évaluation, trop hâtive ou trop massive: une fois le partage accompli, l'actuel codex n'aurait jamais compris quelque cent cinquante pages, mais une centaine tout au plus. Resterait à situer par rapport à lui les dix-huit pages signalées par la suite. De deux choses l'une: ou elles appartiennent à la portion du volume

de la *Classe des Lettres*, 1949, p. 439: „d'après la forme caractéristique des M..., au plus tard du milieu du IV^e siècle. Sans doute...une époque plus ancienne”.

⁸ J. Doresse, *Vigil. Christ.*, III, 1949, p. 129, p. 132, p. 137, et *Acad. Roy. Belg., Bulletin de la Classe des Lettres*, 1949, p. 438 et p. 444. Auparavant, M. Doresse s'était prononcé en faveur du subakhmîmique (*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1948, p. 89, et *Vigil. Christ.*, II, 1948, p. 130).

⁹ Sur ces feuillets complémentaires, J. Doresse, *Vigil. Christ.*, III, 1949, pp. 132-133 et p. 137; *Acad. Roy. Belg., Bulletin de la Classe des Lettres*, 1949, pp. 438-439 et p. 444.

postérieure à la page 134, ou elles ont place dans les sections lacuneuses de notre manuscrit et viendront, peut-être même, combler en partie le hiatus qui s'ouvre entre les pages 58 et 91 du *Traité sur les trois natures*. Dans le premier cas, il faudrait élever de 136 ou 138, au minimum, à 154 ou 156 le chiffre approximatif des pages qui composaient à l'origine le recueil; dans le second, on pourrait, en maintenant à 136 ou à 138 environ le nombre des pages du codex en son état intégral et primitif, ramener de 38 à 20 celui des pages aujourd'hui perdues.

Ici encore, l'impossibilité où nous sommes soit de vérifier l'exactitude de l'information fournie par M. Doresse, soit de connaître quoi que ce soit de la teneur des neuf feuillets complémentaires, nous interdit de nous prononcer en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses. Situation regrettable, mais qui, croyons-nous, ne tardera pas à prendre fin. Les lots de papyrus retrouvés dans la région de Nag-Hammadi sont en dépôt au Musée Copte du Caire. Il y a lieu d'espérer qu'il sera bientôt permis de les consulter et de retrouver parmi l'un d'eux les feuillets qui nous manquent et dont l'examen nous serait si nécessaire.

II

La Lettre de Jacques

Le premier écrit du codex Jung, la *Lettre de Jacques*, s'ouvre, à la façon ordinaire des épîtres, par une adresse comportant souhaits et bénédictions, mais trop mutilée pour qu'on y puisse reconnaître le nom du destinataire. Suit une banale formule d'introduction, qu'il est aisé de retraduire: ἐπειδὴ ἡξίωσας κτλ. (cf. Méliton de Sardes, fr. 13: ἐπειδὴ πολλάκις ἡξίωσας). La pièce apparaît ainsi, dès les premiers mots, traduite d'un original grec dont l'auteur était familier avec les règles de l'épistolographie classique^{9a}. Il n'en feint pas moins, par un procédé fréquent dans la littérature

^{9a} G. Quispel, *Nederlands Theol. Tijdschr.*, 5, 1, p. 43.

ésotérique ou hermétique, de donner son œuvre pour la traduction d'une épître composée par Jacques, le frère du Seigneur, dans cette langue mystique et sainte qu'est l'hébreu. Il déclare en effet (p. 1, 8-25): „Puisque tu m'as prié de t'envoyer un livre secret (*ἀπόκρυφον*) dont la révélation m'a été donnée, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur, je n'ai pas eu la force de t'opposer un refus ni de me taire à ton endroit, mais je l'ai écrit en caractères hébraïques et te l'envoie — à toi seul, strictement. Cependant, parce que tu es serviteur (*ὑπηρέτης*)¹⁰ du saint Salut, efforce-toi de te garder de communiquer à beaucoup de gens ce livre que le Sauveur n'a point voulu confier (indistinctement) à nous tous, ses douze disciples". Et cette révélation si particulière, qu'il transmet avec tant de précautions, Jacques dit la tenir du Christ apparu une dernière fois aux Apôtres cinq cent cinquante jours après sa Résurrection¹¹, quelques heures avant de remonter „au lieu, au τόπος, d'où il est venu"¹².

Le cadre et la forme de notre Lettre ne sont donc pas sans

¹⁰ Le mot peut être synonyme d'„apôtre" (*Act. XXVI, 16, I Cor. IV, 1*), mais est aussi employé pour désigner le „diacre" ou, comme le veut W. Bauer, le simple „croyant", le „fidèle" (Ignace d'Antioche, *ad Polyc. VI, 1*). Cf., également, *ὑπηρετά τοῦ λόγου* (*Luc I, 2*) et *ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρετά* (Ignace, *ad Trall. II, 3*).

¹¹ P. 2, 19-26: „Et après cinq cent cinquante jours qui suivirent sa résurrection d'entre les morts, nous lui avons dit: Tu es parti et tu t'es éloigné de nous. Et Jésus dit: Non, mais je vais partir vers le lieu d'où je suis venu. Si vous voulez venir avec moi, venez". Nous revenons plus loin sur l'interprétation de cette donnée. Jésus déclare dans la suite (p. 8, 1-4): „Vous m'avez forcé de rester parmi vous dix-huit jours encore, à cause des paraboles". Ces dix-huit jours supplémentaires sont-ils compris dans les cinq cent cinquante jours qui séparent la Résurrection de l'Ascension, ou doivent-ils leur être ajoutés, ce qui fixerait l'Ascension au cinq cent soixante-huitième jour après la Résurrection? La première hypothèse paraît la plus vraisemblable.

¹² Pour la formule, qui se retrouve p. 14, 20-22 („Mais maintenant je remonte vers le lieu d'où je suis venu"), cf. *Ev. Joh. XVI, 5* et 28, *Évangile de Pierre* 56 („Il est ressuscité et retourné là d'où il est venu"), *Apokryphon* (gnostique) de Jean, p. 19, 15-16 Pap. Berl. („Là d'où il est venu, là il est retourné"). La formule est tout naturellement appliquée par les Gnostiques à l'âme sauvée, qui revient à son lieu d'origine (par ex., Irénée, *adv. haer. I, 21, 5*, et Épiphanie, *Pan. XL, 2, 8*).

rappeler ceux de maint produit littéraire du Gnosticisme.¹³ Mais d'autres rapprochements s'imposent, singulièrement avec l'*Epistula Apostolorum*, ou *Entretien de Jésus avec ses disciples après la Résurrection*, ouvrage composé vers 140 ou 170 et, selon H. Lietzmann, d'origine égyptienne, que C. Schmidt et la majorité des critiques tiennent pour orthodoxe et quelques autres — G. Bardy, par exemple — pour gnostique¹⁴: là encore, nous avons affaire à une lettre, émanée cette fois de tous les Apôtres, et consignant les enseignements suprêmes dispensés par le Christ ressuscité. Toutefois la perspective eschatologique, dominante dans l'*Epistula Apostolorum*, est absente de la *Lettre de Jacques*. Celle-ci, en conséquence, ne mérite aucunement d'être qualifiée d'„apocalypse”: elle ne contient ni description de la fin des temps ni révélation sur le Plérôme. Il y a plus: contrairement à l'*Epistula*, elle est et elle se dit un „apocryphe”, un message secret qui n'est pas destiné à la masse et n'a même pas été divulgué à l'ensemble du collège apostolique, mais qui, confié d'abord à deux apôtres privilégiés, est réservé à un petit groupe d'élus, de „bienheureux”, qui seront sauvés par la foi qu'ils y attacheront (p. 1, 26–28). Réapparu, le Seigneur demande en effet aux disciples (p. 2, 33–39): „Cédez-moi Jacques et Pierre, afin que je les accomplisse en plénitude (m. à m.: „les remplisse”)”. „Et”, continue le texte, „les ayant appelés tous deux, il les prit à part, tout en ordonnant aux autres de vaquer à leurs affaires”. Jacques fait, en outre, allusion (p. 1, 28–32) à un autre „apocryphe”, dont il tiendrait aussi du Sauveur la révélation et qu'il aurait envoyé six mois auparavant à son correspondant. Peut-être s'agit-il d'une des deux autres „Apocalypses” mises sous le nom du même apôtre qui font également partie de la bibliothèque de Nag-Hammadi.¹⁵

¹³ Entre autres, l'*Apokryphon de Jean*, la *Sagesse de Jésus-Christ*, le *Dialogue du Sauveur*, la *Pistis Sophia*, ou, s'il s'agit d'un ouvrage primitivement gnostique, l'*Évangile de Barthélemy* (pour l'essentiel), qui sont tous censés contenir des révélations du Christ ressuscité. Sur la révélation transmise par lettre secrète, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (Paris, 1944), pp. 324–332.

¹⁴ G. Bardy, dans *Revue Biblique*, XXX, 1921, pp. 110–134.

¹⁵ Cf. *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, p. 106 (deux „Apocalypses” de Jacques dans le recueil VII de Nag-Hammadi, n^{os} 28 et 29), p. 110 et pp. 114–115.

Nul doute, en tout cas, que l'auteur ne veuille communiquer une connaissance sublime et plénière, spécialement transmise, en premier lieu, aux seuls disciples jugés les plus dignes ou les plus capables de la recevoir. Le trait évoque aussitôt une tradition des „presbytres” rapportée par Clément d'Alexandrie dans deux passages du VIème et du VIIème livre de ses *Hypotyposes* que cite Eusèbe de Césarée¹⁶. Pierre, Jacques et Jean, après l'ascension du Sauveur (*μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος*), ne se seraient pas disputé l'honneur d'être installé sur le trône épiscopal de Jérusalem, ayant été, de préférence aux autres apôtres, particulièrement honorés par le Sauveur (*ὑπὸ τοῦ σωτῆρος προτετιμημένους*). Après sa résurrection, le Seigneur leur avait donné la gnose; ils la donnèrent aux autres apôtres, qui la transmirent à leur tour aux soixantedix (*Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οἳ τοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα*). Non seulement il est ici question, comme dans notre Lettre, du don de la gnose, d'un enseignement secret, fait par le Christ à Jacques et à Pierre entre la Résurrection et l'Ascension, mais encore la situation est la même dans les deux cas. Nous voyons, en effet, dans la suite de l'épître, les apôtres demander à Jacques et à Pierre de leur faire part des confidences que, près de monter au ciel, le Seigneur leur a faites, et de leur décrire la scène dont ils viennent d'être les témoins uniques. „Les autres disciples”, raconte Jacques (p. 15, 28—p. 16, 11), „nous ont appelés et interrogés: Qu'avez-vous entendu de la bouche du Maître? Que vous a-t-il dit et où est-il allé? Nous leur avons répondu: Il s'est élevé et il nous a salués de la main droite (*δεξιὰ*). A nous tous il a promis la Vie. Et il nous a révélé les merveilles qui doivent se produire sur nos pas... Et lorsqu'ils eurent entendu, ils ont cru à la révélation, tout en éprouvant de l'amertume à cause de ce qui doit arriver. Mais, ne voulant pas les jeter dans un désordre scandaleux, je les ai envoyés ailleurs séparément. Moi-même, cependant, je suis remonté à Jérusalem, priant afin d'avoir

¹⁶ H. E. II, 1, 3 et 4 = *Hypotyp.* fr. 10 et 13, t. III, p. 198, 20–24 et p. 199, 19–23 Stählin. Noter aussi que Pierre, Jacques et Jean sont les témoins privilégiés de la Transfiguration (*Matth.* XVII, 1 et par.). Gnose spéciale transmise par Jacques, le frère du Seigneur, à Marie-Madeleine, d'après les Naassènes (*Hippolyte, Ref.* V, 7, 1).

ma part (*μέγας*) parmi les bien-aimés, ceux qui vont être manifestés" ¹⁷.

Voilà donc bien Jacques recevant avec Pierre l'ultime révélation du Ressuscité et la communiquant ensuite au reste des Apôtres; mieux encore, se conduisant en véritable chef du corps apostolique, dispersant les disciples dans le monde et retournant, quant à lui, à Jérusalem. Ce que la Lettre rapporte de la date et des témoins de l'Ascension, la description qu'elle en donne, divergent nettement de la version canonique du même événement. Celui-ci n'a pas lieu, comme dans les *Actes des Apôtres* I, 3, quarante jours après la Résurrection, mais beaucoup plus tard. Jacques et Pierre y assistent seuls, et non pas tous les apôtres (*Actes*, I, 9-11). C'est Jacques, ce n'est pas — conformément à *Matthieu* XXVIII, 19 — Jésus lui-même, qui préside à l'envoi des disciples. S'il revient à Jérusalem, les autres apôtres, eux, contrairement à *Actes* I, 12, n'y retournent pas. En revanche, notre auteur n'est pas sans connaître sur l'autorité et, disons même, la primauté de Jacques d'anciennes données plus ou moins apparentées aux conceptions des judéo-chrétiens, et il est, à n'en pas douter, au courant des récits dont Clément d'Alexandrie se fait l'écho. N'a-t-il fait que suivre une tradition qui, bien que d'une orthodoxie douteuse, ne laisse pas d'appartenir à la Grande Église, ou bien a-t-il voulu énoncer, sous le couvert d'une certaine tradition ecclésiastique et apostolique, des vues authentiquement gnostiques et foncièrement hétérodoxes? Nous sommes trop mal informés de ce qu'a été au deuxième siècle, et surtout en Égypte, l'histoire du christianisme, pour être en état de répondre à la question. Il n'y a pas dans la Lettre elle-même des indices assez nombreux ou assez explicites pour qu'il nous soit permis d'affirmer sans réserve aucune qu'elle est l'œuvre d'un gnostique, et non pas d'un chrétien plus ou moins orthodoxe. Bien que, pour notre part, nous inclinions — on dira tout à l'heure pourquoi — à y voir un document de gnose valentinienne, nous accorderions volontiers qu'il ne serait pas impossible

¹⁷ „Avoir part”: cf., par ex., Ignace, *ad Polyc.* VI, 1, et *Martyr. Polyc.* XIV, 2. „Bien aimés”: Valentin, dans Clément Alex., *Strom.* VI, 52, 4, p. 458, 15-16 Stählin. „Ceux qui vont être manifestés”: *Rom.* VIII, 18-19, Irénée, *adv. haer.* I, 8, 5 (Valentiniens), Hippolyte, *Ref.* VI, 25, 1-2 (Basilidiens).

d'y reconnaître, comme dans l'*Epistula Apostolorum*, une épave de l'ancienne littérature chrétienne.

Aussi bien, l'ambiguïté tient-elle à la pensée de l'auteur, ou plutôt à la façon dont elle s'exprime. Le Pseudo-Jacques aime les paradoxes, le cliquetis des mots, les brusques alternances de thèses apparemment contradictoires, use et abuse de tournures maniérées dont la recherche n'est pas toujours du meilleur goût. Il touche, passant sans transition de l'un à l'autre, aux sujets les plus divers, mais qui, tous, répondent, semble-t-il, à des questions pour lui brûlantes et actuelles. Ainsi, après que Jésus a souligné la nécessité d'être rempli par l'Esprit (p. 3, 8-p.4, 23), Jacques soulève le problème de „l'épreuve” (*πειρασμός*), c'est-à-dire de la persécution. Le Seigneur exhorte les apôtres à la souffrance (p. 4, 27-p. 5, 6): „Et si vous êtes poursuivis et que vous accomplissiez Sa volonté (la volonté de Dieu), je vous le dis, Il vous aimera et fera de vous mes égaux, et Il pensera de vous que vous êtes devenus des bien-aimés dans Sa providence selon votre libre décision (*προαίρεσις*)”. La persécution apparaît comme prévue et voulue par Dieu en même temps qu'acceptée de plein gré par l'homme. Il y a là une contribution inattendue et nouvelle au débat dont Clément d'Alexandrie, dans le quatrième livre de ses *Stromates*, a conservé les échos. Notre auteur soutient la thèse radicale: il faut consentir à la mort. „Méprisez donc la mort”, fait-il dire à Jésus (p. 5, 31-35), „et préoccupez-vous de la Vie. Souvenez-vous de ma Croix et de ma mort, et vous vivrez”. Le texte continue (p. 5, 35-p. 6, 21): „Et je lui répondis: Seigneur, ne nous parle pas de la croix et de la mort, car elles sont loin de toi. Le Seigneur répliqua: Amen, je vous le dis, nul ne sera sauvé qui n'a pas foi en ma Croix. Ceux qui ont foi en ma Croix, leur est le Royaume de Dieu. Soyez donc à la recherche de la mort, comme les morts qui cherchent la Vie, car à ceux-là se révèle Celui qu'ils cherchent. Qu'est-ce qui est pour eux souci? Vous ne devez pas vous détourner de la mort, car le Royaume de Dieu appartient à ceux qui consentent à leur mort (litt. „qui se font mourir”). Soyez des Élus, ressemblez au Fils de l'Esprit Saint”. Paroles qui paraissent, d'une part, s'inspirer d'un *agraphon* célèbre, cité par Tertullien dans son *De baptismo* XX, 2: *neminem intemptatum regna caelestia consecuturum*, et, d'autre part, établir entre persécution et élection un rapport analogue à celui

qu'énonce le gnostique Basilide lorsqu'il fait du martyrificateur le privilège de l'élu: *τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου* (dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, 12, 85). Le rapprochement ne suggérerait-il pas que notre Lettre a vu le jour dans l'Égypte du deuxième siècle?

Jacques pose (p. 6, 21-25) une autre question, celle de la prophétie: „Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser pour ceux qui nous le demandent?” La réponse du Christ est assez surprenante (p. 6, 29-31): „Ne savez-vous pas qu'ils ont dans la personne de Jean (litt. „avec Jean”) tranché le chef (la tête) de la prophétie?” La décollation du Baptiste signifie que la prophétie a été, pour ainsi dire, décapitée. Le règne de la prophétie a subsisté jusqu'à Jean pour cesser en lui et avec lui; la coupure entre l'ancienne et la nouvelle économie passe par le Précurseur et s'accomplit dans son supplice. Cette exégèse de *Matthieu* XIV, 10 et parall. n'est pas sans rappeler celle d'Origène (cf., notamment, *in Matth.* X, 22, p. 30, 19 Klostermann-Benz: *τὴν δὲ κεφαλὴν τῆς προφητείας Ἰουδαῖοι οὐκ ἔχουσιν*). Elle se rapproche toutefois davantage d'une interprétation plus décidément gnostique recueillie, au témoignage des *Acta Archelai* XLV, 7 (p. 66, 20-24 Beeson), par le manichéisme: *Et usque ad Iohannem igitur aiebat* (sc. *Manes*) *lex et prophetae* (*Matth.* XI, 13, *Luc* XVI, 15); *aiebat autem Iohannem regnum caelorum praedicare. Nam et abscisione capitis eius hoc esse indicatum quod, omnibus prioribus et superioribus eius abscisis, posteriora sola servanda sunt.*

Par la suite, Jésus reproche à ses disciples leur incompréhension, qui subsiste jusqu'à cette heure même. Ils l'ont forcé à demeurer sur terre dix-huit jours au delà du terme fixé afin de leur expliquer les paraboles (p. 7, 1-p. 8, 10). Aussi les engage-t-il à être attentifs à la Parole. D'où quelques considérations sur le Verbe et une théorie nuancée des rapports entre la foi, les œuvres et la charité (p. 8, 10-29): „Soyez empressés à l'égard de ce qui est du Logos. Car le Logos est, d'abord et au premier chef, l'origine de la foi; puis de l'amour; enfin, des œuvres. En eux, en effet, consiste la Vie. Le Verbe est semblable à un grain de froment: qui l'a semé a confiance en lui et, lorsque le grain pousse, il l'aime, voyant beaucoup de grains au lieu d'un seul. Et, après avoir travaillé, il a sa subsistance assurée, s'étant par là procuré sa nourriture et ayant de surcroît

de quoi semer. Ainsi, également, vous est-il possible d'acquérir le Royaume des Cieux. Si vous ne l'obtenez point par la Gnose, vous ne pourrez le trouver. C'est pourquoi je vous dis: Soyez vigilants (*νήφετε*), ne vous égarez pas!" Le passage évoque la *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* de *Galates* V, 6, peut-être aussi les remarques d'Ignace d'Antioche (*ad Eph.* XIV) concernant la foi, la charité et la *καλοκαγαθία*. Ne nous hâtons pas, malgré tout, d'en donner une interprétation orthodoxe. La mention de la gnose et, en un sens, l'exhortation à la vigilance ou à la „sobriété" spirituelle sur quoi il s'achève, doivent nous rendre quelque peu circonspects.

Le Sauveur continue en rappelant aux apôtres son enseignement; il leur reproche leur manque d'intelligence et, tout ensemble, leur promet la Vie (p. 8, 30–p. 11, 6). Suivent des observations d'apparence paradoxale sur la situation des Apôtres (p. 11, 7–35) et les relations mutuelles de la chair, de l'âme et de l'esprit (p. 11, 35–p. 12, 17). Que les disciples „fauchent pour eux un épi de Vie, afin d'être accomplis en plénitude (litt.: remplis) dans le Royaume des Cieux" (p. 12, 18–31)! Les malédictions alternent avec les bénédictions (p. 12, 31–p. 13, 25): „Tant que je demeure parmi vous, prêtez-moi attention et observez-moi. Mais lorsque je me serai éloigné de vous, souvenez-vous de moi. Souvenez-vous aussi que j'étais auprès de vous sans que vous m'eussiez reconnu. Bienheureux ceux qui m'ont connu! Malheur à ceux qui ont entendu et n'ont pas cru! Bienheureux ceux qui ne m'ont pas vu, mais qui ont cru ¹⁸... En effet, je vous le révèle, je construirai une maison qui doit vous être utile, digne de vous et où trouver abri, comme quelqu'un qui sera capable d'édifier la maison de vos voisins si elle menace ruine. En vérité, je vous le dis: Malheur à ceux à cause de qui j'ai été envoyé ici-bas! Bienheureux ceux qui sont remontés auprès du Père! Une fois de plus, je vous blâme, vous qui êtes. Rendez-vous semblables à ceux qui ne sont pas, afin d'être avec eux. Ne laissez pas le Royaume abandonné par vous. Ne vous élevez pas au-dessus de cette lumière qui illumine, mais soyez vis-à-vis de vous-mêmes tels que moi-même vis-à-vis de vous.

¹⁸ *Ev. Joh.* XX, 29: *Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*. Cf. *Epist. Apost.* 29: „Heureux, plutôt, ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru, car ils seront appelés fils du Royaume, et ils seront parfaits parmi les parfaits, et j'habiterai au milieu d'eux dans le Royaume de mon Père”.

Je me suis fait maudit pour vous afin que vous soyez sauvés¹⁹”.

De tels propos sont trop ambigus, suscitent chez les auditeurs, par leurs joyeuses promesses mêlées de menaces affligeantes, trop de sentiments contradictoires, pour ne pas provoquer une question de Pierre: quel est, en fait, le sort des Apôtres? Sont-ils sauvés ou rejetés? Jésus assure que, „par la foi de la Gnose”, ils possèdent la Vie de sorte qu'ils n'ont pas à craindre d'être repoussés et écartés. Qui prendra pour lui la Vie et croira au Royaume n'en sortira jamais, Dieu même voudrait-il l'en expulser (p. 13, 25-p. 14, 19). En d'autres termes, les Apôtres se trouvent, semble-t-il, dans la même situation que ces Valentiniens qui, au témoignage d'Irénée (*adv. haer.* I, 6, 4), prétendaient posséder la Grâce, non point comme un don provisoire et révocable, un bien emprunté dont ils n'auraient temporairement que l'usage (*ἐν χρήσει*), mais à titre de propriété personnelle et inaliénable (*ιδιόκτητον*)²⁰.

Voici que s'achève la révélation du Ressuscité. L'heure est arrivée où il doit remonter là d'où il est venu, pour siéger à la droite du Père. Il s'y élèvera sur „le char (*ἄρμα*) de l'Esprit (*πνεῦμα*)”, et „désormais”, ajoute Jésus, „je vais me dévêtir pour me revêtir” (p. 14, 20-p. 15, 5). Ces détails ne sont pas seulement curieux ou étranges à première vue: ils ont un grand intérêt à raison de la diversité et de la complexité des rapprochements qu'ils appellent. Point n'est besoin d'insister sur leurs sources bibliques: se dépouiller d'un habit pour en endosser un autre est une image familière à l'eschatologie paulinienne; le prophète Élie (*II Rois* II, 11-12) est enlevé au ciel “dans un tourbillon”, monté sur un „char” dont la matière, le feu, pouvait aisément, en conséquence d'une théorie stoïcienne bien connue et fort répandue²¹, être assimilée au *pneuma*, à un souffle igné ou éthéré. Il va aussi de soi qu'une représentation comme celle du char de Dieu — mû par l'esprit, d'après la vision d'Ézéchiél (*Ezech.* I, 15-21) — n'a pas été sans jouer ici un certain rôle: elle formait, unie à l'ascension extatique, l'objet essentiel de

¹⁹ Cf. *Gal.* III, 13-14.

²⁰ Cf. aussi Héracléon, dans Origène, in *Joh.* XIII, 10, §§ 60-64, p. 234, 21-p. 235, 7 Preuschen.

²¹ Voir, en particulier, G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à s. Augustin* (Paris-Louvain, 1945).

la mystique juive de la *Merkaba*, contemporaine de notre document²². L'iconographie chrétienne a, d'ailleurs, parfois figuré Jésus montant au ciel sur un char²³. Celui-ci se retrouve dans certaines descriptions données de la Résurrection ou de l'Ascension par l'ancienne littérature chrétienne: „grand char (*ḥq̣ua*)”, „char du Père” ou „des Chérubins”, dans les fragments coptes de l'*Évangile de Barthélemy*, dont l'on a soupçonné l'origine ou le caractère gnostique²⁴; *currus triumphalis*, chez Firmicus Maternus²⁵, Cyrille de Jérusalem²⁶ ou Maxime de Turin²⁷. Mais ces représentations elles-mêmes sont déjà plus ou moins contaminées par des influences profanes: le char des triomphes impériaux tend à s'y confondre — comme dans les conceptions païennes, du reste — avec celui de l'apothéose eschatologique. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans le détail des théories et de leur symbolisme, ni d'en rappeler les origines²⁸. Il suffira de noter que, dans les plus savantes ou les plus philosophiques d'entre elles, développées surtout dans le Néoplatonisme, le „char ailé”, le *πτηνὸν ḥq̣ua* du *Phèdre* 246e et, plus précisément encore, les „chars

²² Cf. l'étude générale de G. Prausnitz, *Der Wagen in den Religionen* (Strasbourg, 1916) et G. S. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*² (New York, 1946), notamment pp. 40-79.

²³ Sur les représentations de l'Ascension, H. Schrader, „Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi”, dans *Bibliothek Warburg, Vorträge* 1928-1929 (Leipzig, 1930), pp. 66-190, où l'on trouvera deux bibliographies copieuses relatives l'une à l'Ascension (p. 89, n. 1), l'autre à „l'apothéose” païenne (p. 97, n. 1 et 2). Miniature du VI^e siècle (Évangile syriaque de Rabula, Bibliothèque Laurentienne de Florence) représentant le Christ s'élevant au ciel sur un char, dans Schrader, pl. XII, fig. 24. Voir également la fresque de Baouït reproduite *ibid.*, pl. XIII, fig. 27.

²⁴ E. A. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt* (Londres, 1913), pp. 183-184, p. 189 et p. 191 (ms. de Londres), pp. 220-221 (ms. de Paris).

²⁵ *De errore profanarum religionum*, XXIV, 4, p. 103, 41-p. 105, 3 Heuten: *Ecce post triduum lucidior a solito dies oritur, et reddita soli praeteriti luminis gratia, omnipotens deus Christus splendidioribus solis radiis adornatur. Exsultat salutare numen, et triumphales currus eius iustorum ac sanctorum turba comitatur.* Cf. H. Rahner, „Das christliche Mysterium von Sonne und Mond”, dans *Eranos-Jahrbuch* 1943, X (Zürich, 1944), pp. 329-351.

²⁶ *Catech.* XIV, 25 (P.G. XXXIII, 857B).

²⁷ *Hom.* LXI, P.L. LVII, 370 A/B.

²⁸ Cf. Fr. Cumont, *Études syriennes* (Paris, 1917), p. 97 et p. 105, n. 1, et, surtout, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 289-293.

des dieux" (τὰ θεῶν ὀχήματα) du même dialogue (274b), le „char" (ὄχημα) attribué à chacune des âmes des astres dans *Timée* 41e, sont — systématiquement combinés et interprétés — imaginés sous forme d'un ὄχημα πνευματικόν, d'un véhicule fait de *pneuma*, sorte de „corps glorieux" ou „astral" grâce auquel, délivrée par la mort, la ψυχή régénérée remonte à sa patrie transcendante après s'être dépouillée des enveloppes matérielles, des „vêtements", des „tuniques" ou des „robes" (περιβόλαια, περιβλήματα, χιτῶνες) qui la recouvraient, l'appesantissant et la tenant captive²⁹. L'un et l'autre de ces traits précis et connexes ne se retrouvent pas seulement dans notre morceau, mais aussi dans le texte d'un oracle d'Hélios décrivant par avance l'apothéose de l'empereur Julien³⁰: parmi „les tourbillons de l'orage", et „après avoir dépouillé (λυσάμενον) la longue souffrance de ses membres humains", le héros est, sur un „char flamboyant" (πυριλαμπές ὄχημα), conduit „vers l'Olympe", à „la cour de son Père, dans la lumière éthérée".

La plupart des doctrines en question ne sont expressément, ou sous leur forme la plus nette et la plus complète, attestées qu'après le deuxième siècle, c'est-à-dire postérieurement à la date que nous estimons pouvoir attribuer à la *Lettre de Jacques*. En conclura-t-on que celle-ci les suppose déjà toutes formées et qu'elle ne fait que s'en inspirer, en amalgamant avec elles des souvenirs scripturaires et des éléments chrétiens, plus spécialement pauliniens? Ce serait sans doute omettre un autre facteur, qui a, à son tour, son importance. Le Gnosticisme assimile, lui aussi, le πνεῦμα à un ὄχημα. Il est vrai que l'opinion n'est pas en soi ni spécifiquement gnostique ni même nécessairement hétérodoxe: Grégoire de Nysse, par exemple, ne se fait pas scrupule de voir dans le Saint-Esprit le „char" de l'âme³¹. Le cas est cependant tardif et, à s'en tenir au second siècle et à l'Égypte, c'est, en tout état de cause, la gnose basilidienne qui

²⁹ Cf. E. D. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford, 1933), append. II, pp. 313-321 („The Astral Body in Neoplatonism"), Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 355-359 et append. XXVII (L. Canet), pp. 429-431, et A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste II* (Paris, 1945), pp. 128-129, n. 48 et 49.

³⁰ Eunape, *Hist.*, fr. 26 (*F.H.G.*, p. 25) = *Excerpta de Sententiis*, éd. Boissvain, p. 82 (Eunape, fr. 82). Cf. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien* (Paris, 1930), p. 329 et p. 407, n. 36, et Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942), p. 175 et n. 3.

³¹ *De virginitate*, c. 11, p. 294, 7-295, 26 Jäger.

offre avec notre passage le parallèle le plus frappant. Basilide professe la doctrine de l'enveloppement de l'âme³² et, dans le système qu'Hippolyte lui attribue, „la Filialité est portée en haut par le *Pneuma*, par l'Esprit, comme par une aile”: conception que l'hérésiologue ne manque pas de déclarer semblable à celle du *Phèdre* de Platon³³.

L'Ascension elle-même est décrite dans notre Lettre p. 15, 5-30. Jésus monte au ciel en adressant aux spectateurs, ainsi qu'il est précisé par la suite (p. 15, 36), un salut de sa main droite, en signe d'adieu ou de bénédiction³⁴. Ce nouveau détail est intéressant à relever: il achève de donner à la scène une allure et une signification triomphale et confirme l'inspiration profane du récit. Certaines représentations antiques de l'apothéose figurent le défunt ou le personnage glorifié emporté au monde céleste debout sur un char et la main droite levée; d'autres montrent les triomphateurs impériaux saluant également de la même main³⁵. Il s'agirait dans ce dernier cas, comme H. L'Orange semble l'avoir établi³⁶, d'un geste magique d'abord prêté à *Sol invictus*; le motif serait passé à l'empereur victorieux et, de lui, au Christ triomphant, „Soleil de Justice”.

³² Cf. G. Quispel, „L'homme gnostique (la doctrine de Basilide)”, dans *Eranos-Jahrbuch* 1948 (Zürich, 1949), pp. 128-129.

³³ Hippolyte, *Ref.* VII, 22, 12: ἀναφερομένη γὰρ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἡ νιότης ὡς ὑπὸ πτεροῦ ἀναφέρει τὸ πτερόν, τουτέστι τὸ πνεῦμα. Comparaison avec le *Phèdre*, *ibid.*, VII, 22, 10.

³⁴ Cf. *Luc* XXIV, 50-51: Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν <καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν>. La phrase entre crochets manque dans de nombreux manuscrits, mais elle est tenue pour authentique, par ex., par M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus* (Paris, 1933), p. 348, n. 2.

³⁵ Médaillon d'or de Constance II (Schrade, *op. cit.*, pl. XIII, fig. 25; commentaire, pp. 147-148). Peut-être (bien que le geste puisse avoir ici une signification différente), ivoire (IVe s.) du British Museum (O. M. Dalton, *Catalogue of the Ivory Carvings of the Christian Era*, Londres, 1909, pl. I; Fr. Cumont, *Symbolisme funéraire*, pl. XIV, 2, et commentaire, p. 176). Sur la miniature de l'Évangile de Rabula signalée plus haut (p. 16, n. 23), le Christ, monté sur un char, fait également un geste de bénédiction.

³⁶ „Sol Invictus imperator. Ein Beitrag zur Apotheose”, dans *Symbolae Osloenses*, XIV, 1935, pp. 86-114.

Pierre et Jacques s'agenouillent et rendent grâce. „Élevant leur cœur vers les cieux”, ils perçoivent „le bruit de la guerre, la voix de la trompette et un grand trouble”³⁷: signes traditionnels d'événements eschatologiques, et qui paraissent marquer ici que la victoire décisive sur les Puissances du monde a été remportée à l'Ascension. Passant outre, les apôtres „élèvent leur *noûs* plus haut encore” et „entendent alors les hymnes, les prières, les chants de joie des anges et des esprits célestes”. Toutefois, lorsqu'ils tentent d'„élever leur *pneuma* au delà(?) du ciel jusqu'à la Grandeur” c'est-à-dire jusqu'à Dieu lui-même, ils se heurtent presque aussitôt à un obstacle insurmontable: il ne leur a pas été „permis de rien voir ni de rien entendre”. D'ailleurs, les autres disciples, laissés à l'écart, les ont appelés et interrogés.

Nous touchons à la fin de l'écrit (p. 15, 30–p. 16, 11), dont le principal a déjà été rapporté: la relation de tout ce qui vient de se passer suscite chez les disciples des sentiments contradictoires; Jacques les envoie, qui dans un lieu, qui dans un autre, et revient seul à Jérusalem. Il souhaite, en conclusion de sa lettre (p. 16, 12–29), que son correspondant soit le premier à être illuminé par la foi qu'il a charge de prêcher, afin d'avoir son „partage” parmi les „aimés”, les „enfants” de Dieu.

En tout cela, rien de notable du point de vue doctrinal sinon l'interdiction signifiée à Pierre et à Jacques de pousser leur contemplation au delà d'un certain terme et d'accéder, fût-ce par la plus haute de leurs facultés, par leur esprit ou *pneuma*, à la vision même de Dieu. Que le mystique soit ainsi incapable, au faite de son ascension spirituelle, de parvenir à une saisie plénière de l'essence divine, Philon l'affirme également; qui cherche à atteindre le Grand Roi lui-même est, déclare-t-il dans le *De opificio mundi* 23, aveuglé par l'éclat des rayons divins³⁸. Or, ainsi que le suggèrent

³⁷ „Yeux fixés au ciel”: *Act. Apost.* I, 10 et 11; „bruit de la guerre”: *Matth.* XXIV, 6, *Marc.* XIII, 7, et cf., par ex., *Ezech.* I, 24 (lié à la vision du char) ou *Ps. Salom.* VIII, 1; „trompette” (du Jugement Dernier, de la Résurrection?): *I Cor.* XV, 52, ou, plus généralement, J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I (Paris, 1935), p. 483 et n. 9. Comparer l'ensemble de la description avec *Epist. Apost.* 42–51.

³⁸ Cf. H.-Ch. Puech, „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique”, dans *Études Carmélitaines*, 1938, pp. 33–53 (pour Philon, pp. 46–48).

les témoignages de Didyme d'Alexandrie (*De Trin.* III, 42) et de Cyrille de Jérusalem (*Cat.* VI, 17), Valentin n'a pas été sans connaître ce texte philonien³⁹. N'y aurait-il pas dans notre passage quelque souvenir de cette théorie et, en conséquence, un reflet de la pensée de Valentin ou de l'un de ses élèves? Sans doute l'indice est-il assez lointain et des plus mince. Du moins nous place-t-il en présence d'une question inéluctable: la *Lettre de Jacques* est-elle ou non un ouvrage gnostique et, plus particulièrement, valentinien?

Passant sur d'autres arguments de détail qui seront fournis dans l'édition du recueil, on invoquera en faveur d'une réponse affirmative les faits que voici. L'écrit est susceptible d'être interprété systématiquement en fonction des doctrines gnostiques; rien en lui ne s'y oppose. Il fait usage de termes qui appartiennent au vocabulaire technique du Gnosticisme, tels qu'„Élection” (p. 6, 14) ou „gnose” (p. 8, 27, p. 9, 19 et 25, p. 14, 9). Les paroles de Jacques au Seigneur (p. 4, 25-28): „Nous avons quitté nos pères et nos mères et nos villages (et) nous t'avons suivi”, bien qu'inspirées de *Matth.* XIX, 27 et 29 et de *Marc* X, 28-29, se retrouvent sous une forme voisine dans les *Livres de Iéoû*⁴⁰. D'après les Valentinien, le Sauveur n'aurait pas dispensé son enseignement caché à tous ses disciples, mais à quelques-uns d'entre eux⁴¹; de son côté, nous l'avons vu, notre Lettre spécifie que, seuls, Jacques et Pierre ont reçu l'enseignement ésotérique du Christ et que, tout d'abord au moins, les autres apôtres n'y ont point eu part. Mais il y a plus. Les adeptes

³⁹ Cf. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, p. 86.

⁴⁰ *Ier Livre de Ieoû*. ch. 2, p. 258, 5-9; cf. *IIème Livre*, ch. 44, p. 306, 3-6.

⁴¹ Irénée, *adv. haer.* II, 27, 2: *Et ipsi testantur dicentes, in absconso haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta, et aenigmata, et parabolis ab eo significata intelligentibus*. Cf. I, 30, 14 (dans une notice sur d'autres gnostiques (Ophites?), mais à propos de l'enseignement du Christ ressuscité, au cours de la période de dix-huit mois qui précède l'Ascension): *et paucos ex discipulis suis, quod sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec, et sic receptus est in caelum*. L'affirmation que Jésus a dispensé un enseignement spécial et secret soit à tous ses disciples (Irénée, *adv. haer.* I, 25, 5, *Exc. Theod.* 66, *Memoria Apostolorum*, dans Orose, *Commonitorium* 2, p. 154, 6 Schepss) soit à tel ou tel disciple privilégié (Hippolyte, *Ref.* VII, 20, 1; écrit n° 16, recueil III de Nag-Hammadi: „Paroles secrètes dites par le Sauveur à Jude Thomas et consignées par Matthias”, etc.) paraît, d'ailleurs, commune aux gnostiques chrétiens.

du Valentinisme fixaient à dix-huit mois la durée du séjour du Ressuscité parmi les siens⁴²; ici, de même, c'est cinq cent cinquante jours après sa résurrection que le Sauveur apparaît une dernière fois aux Apôtres. Le point est aussi précis que significatif. Il serait même décisif si l'on ne rencontrait une tradition identique chez des sectaires anonymes, généralement identifiés à des Ophites⁴³, et dans l'*Ascension d'Isaïe*⁴⁴. Encore s'agit-il là de gnostiques et d'un texte imprégné d'influences gnosticisantes et longtemps en honneur dans des cercles apparentés au Gnosticisme. Les deux témoignages sont, en tout cas, du deuxième siècle. N'est-il pas, enfin, tout naturel d'inférer que, tout le reste du recueil étant valentinien, la *Lettre de Jacques* doit faire partie d'un ensemble homogène et être de même origine que les trois écrits qu'elle y précède? Relevons, à l'appui, une certaine affinité stylistique entre ses dernières lignes et la fin de l'*Évangile de Vérité*:

Lettre de Jacques, p. 16, 26–30

„Certes, nous proclamons la participation à ceux qui ont reçu la prédication, ceux que le Seigneur a pris comme enfants”.

Évangile de Vérité, p. 43, 19–24

„Car Il est bon, et parfaits sont ses fils. Et ils sont dignes de Son nom, car, Lui, le Père, ce sont des enfants de cette sorte qu'il a voulu”.

Encore une fois, on ne saurait tirer de ces arguments plus qu'une probabilité. Mais une probabilité assez forte pour nous conduire

⁴² Irénée, *adv. haer.* I, 3, 2: *Καὶ τοὺς λοιποὺς δεκαοκτὼ Αἰῶνας φανεροῦσθαι διὰ τοῦ μετὰ τὴν <ἐκ> νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μηνὶν λέγειν διατετριμέναι αὐτὸν σὺν τοῖς μαθηταῖς*; vers. lat.: *Et reliquos octodecim Aeonas manifestari per id, quod post resurrectionem a mortuis octodecim mensibus dicant conversatum eum cum discipulis.*

⁴³ Irénée, *adv. haer.* I, 30, 14: *Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus, et sensibilitate in eum descendente didicisse, quod liquidum est.*

⁴⁴ *Asc. Is.* IX, 16: „Et quand il aura dépouillé l'Ange de la Mort, il ressuscitera au troisième jour et demeurera dans ce monde cinq cent quarante-cinq jours”. Interprétation de ces données dans A. Harnack, „Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1912, pp. 673–682. Une autre tradition gnostique fixe à douze ans le séjour sur la terre du Ressuscité (*Pistis Sophia*, I, p. 1, 2–4 trad. Schmidt, 1905, et *IIème Livre de Ieou*, 44, p. 306, 5). Sur cette nouvelle donnée, C. Schmidt, *Pistis Sophia* (Leipzig, 1925), p. LXXI, n. 1.

personnellement à présumer que la Lettre est une composition gnostique, de provenance vraisemblablement valentinienne. De toute façon, nous avons affaire à un inédit dont aucune donnée, directe ou indirecte, ne nous faisait soupçonner l'existence et qui n'est assimilable à aucun des apocryphes mis sous le nom de Jacques que, de près ou de loin, nous puissions jusqu'ici connaître⁴⁵.

III

L'Évangile de Vérité

„L'Évangile de Vérité: Joie pour ceux qui ont reçu du Père de la Vérité la grâce de Le connaître par la puissance du Verbe (*šeže* = *Logos*) venu du Plérôme qui est dans la Pensée (*meeqe* = *Ennoia*) et dans l'Intellect (*Noûs*) du Père, Celui que l'on appelle Sauveur (*Sōtēr*) parce qu'il est le Messager⁴⁶ destiné à venir pour le Salut (*sōte* = *sōtēria*) de ceux qui ignoraient le Père”.

Ainsi débute (p. 16, 30–p. 17, 1) le deuxième des écrits du Codex Jung, le seul d'entre eux dont, de la sorte, le titre nous ait été transmis, un des plus intéressants aussi tant pour l'étude du Gnosticisme que pour l'histoire du Canon néotestamentaire. En outre, au contraire des autres, depuis longtemps connu — bien que de nom seulement — et même fameux, il est celui dont la découverte est appelée à faire la sensation la plus vive.

L'existence d'un ouvrage valentinien intitulé *Évangile de Vérité* est avant tout attestée par s. Irénée. On lit, en effet, dans l'*Adversus haereses* III, 11, 9⁴⁷: *Hi vero qui sunt a Valentino iterum existentes*

⁴⁵ Inventaire de la littérature apocryphe attribuée à Jacques, dans O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, 2ème éd. (Fribourg en Brisgau, 1913), p. 378, pp. 533–537, et p. 547.

⁴⁶ Le *Logos* ou le Christ, *ἄγγελος* dans le Valentinisme: *Exc. Theod.* 25, 1, 35, 1 et 43, 2; inscription de Flavia Sophè (cf. G. Quispel, „L'inscription de Flavia Sophè”, dans *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux, 1951, p. 201 et pp. 208–209); Tertullien, *De carne Christi*, 14 (*sed et angelum gestavit Christus*). Plus généralement, cf. J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn, 1941).

⁴⁷ Éd. W. W. Harvey (Cambridge, 1857), t. II, p. 52; éd. F. Sagnard (Paris-Lyon, 1952), p. 204.

extra omnem timorem suas conscriptiones proferentes plura habere gloriantur quam sunt ipsa Evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est Veritatis Evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangelis, ut nec Evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia. Si enim quod ab eis proferitur Veritatis est Evangelium, dissimile est autem hoc illis quae ab apostolis nobis tradita sunt, qui volunt possunt discere (quemadmodum ex ipsis scripturis ostenditur) iam non esse id quod ab apostolis traditum est Veritatis Evangelium. L'auteur de l'*Adversus omnes haereses*, le Pseudo-Tertullien, écrit de son côté⁴⁸: *Legis et prophetarum quaedam probat* (sc. *Valentinus*), *quaedam improbat, id est omnia improbat, dum quaedam reprobant. Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra. Post hunc extiterunt Ptolemaeus et Secundus.* Peut-être, enfin, y a-t-il allusion à cet Évangile dans un passage du *De praescriptione haereticorum* de Tertullien⁴⁹ dirigé contre certains gnostiques — des Valentinien, sans doute — qui entendaient interpréter *II Tim.* II, 2 comme se rapportant à un évangile ésotérique transmis par voie de tradition secrète (*ad argumentum occulti alicuius evangelii*). Notre ouvrage, en effet, se donne bien pour un *evangelium occultum*: „ceux qui vont s'instruire”, y est-il déclaré (p. 21, 3-8), „c'est-à-dire les Vivants inscrits dans le Livre des Vivants, reçoivent l'instruction pour eux seuls”. Le témoignage n'en reste pas moins aussi vague et contestable que tel ou tel autre tiré d'Origène par certains critiques⁵⁰. D'ailleurs, en admettrait-on la validité, il n'ajouterait guère à celui d'Irénée dont il se pourrait qu'il dépendît et qui reste notre source principale.

Il ressort de ces quelques données que l'apocryphe valentinien prétendait prendre place à côté des évangiles canoniques, faire figure d'évangile complémentaire ou supplémentaire, de cinquième évangile. Son titre même reflète une telle ambition. Non seulement l'*Εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας* se donne pour objet la Vérité transcendante, inaccessible à l'entendement du simple „psychique”, du

⁴⁸ C. 4, éd. E. Kroymann, p. 221, 10-13.

⁴⁹ C. 25, éd. E. Kroymann, p. 31, 12-15.

⁵⁰ *In Luc. hom.* XXIX, p. 179, 14-22 Rauer; c. *Cels.* II, 27, t. I, p. 156, 5-8 Koetschau. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I (Erlangen, 1888), p. 749.

chrétien ordinaire, se présente, à la façon du *Λόγος ἀληθής* de Celse, comme un discours sur la Vérité, mais aussi il s'appelle „vrai” par opposition à ces écrits adultérés, imparfaits, insuffisants, qu'étaient, aux yeux de son auteur, les quatre évangiles du Canon ecclésiastique. Ainsi, en un sens, Tertullien ⁵¹ opposait-il, de son côté, son *evangelium veritatis* à l'évangile tronqué de Marcion.

Ce que l'on savait de l'ouvrage se réduisait donc à fort peu de chose. C'était assez cependant pour exciter la curiosité et provoquer l'ingéniosité des critiques. Sur une base aussi restreinte, diverses hypothèses n'ont pas manqué de s'échafauder, dont il n'est aujourd'hui que trop facile de dénoncer l'inévitable fragilité.

Déjà le *Dictionnaire des Apocryphes* de Migne ⁵² avançait gratuitement qu'Épiphane aurait fait mention de l'*Évangile de Vérité* et qu'il en aurait conservé et reproduit le début avec le fragment de lettre dogmatique qu'il cite dans son *Panarion* (XXXI, 5 et 6), à propos des Valentinien. Th. Zahn ⁵³ faisait preuve de plus de perspicacité en admettant comme possible que, par le nom d'„Évangile de Vérité”, les adeptes de Valentin n'aient entendu désigner que le contenu d'une tradition secrète transmise oralement. Toutefois, ajoutait-il, les témoignages plaident en faveur de l'existence d'un texte écrit, et il est vraisemblable que l'École valentinienne, dans la suite de son développement, ait composé un Évangile qui lui fût propre. Ce n'était point, comme l'*Evangelion* de Marcion, un „remaniement”, une *Bearbeitung* de l'Évangile canonique, puisque, selon Irénée, il en différait du tout au tout. Il devait consister bien plutôt en une collection de traditions apocryphes dispersées dans divers livres et combinées avec des morceaux évangéliques appartenant à la tradition ésotérique de l'École, à celle, notamment, dont un disciple de Paul, Théodas ou Théodote, passait pour avoir été l'intermédiaire entre l'Apôtre et Valentin⁵⁴. L'*Évangile de Vérité* aurait ainsi constitué un complément de l'Évangile ecclésiastique.

⁵¹ *Adv. Marc.* II, 15, p. 355, 23 Kroymann: *quamquam si evangelium veritatis accipias*; III, 13, p. 397, 14: *redde evangelio veritatis*; IV, 25, p. 507, 10: *in evangelio veritatis... in haeretico*.

⁵² *Dictionnaire des Apocryphes*, t. II (Paris, 1858), col. 1065.

⁵³ *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I (Erlangen, 1888), pp. 749-750.

⁵⁴ Clément Alex., *Strom.* VII, 106, 4, p. 75, 17-18 Stählin.

Sur ce dernier point, Zahn, pour l'essentiel, devinait juste: l'écrit retrouvé est bien, répétons-le, une sorte de cinquième évangile, qui suppose l'existence des autres et se flatte de les rectifier autant que de les enrichir. En revanche, Zahn s'est exagéré la part qui y aurait été faite aux apocryphes: elle est, en fait, insignifiante, compte tenu de la présence de quelques *Logia* de Jésus analogues à ceux qui ont été retrouvés à Oxyrhynchos et, tout récemment, à Nag-Hammadi⁵⁵.

Si Harnack⁵⁶ se montrait plus réservé et se contentait de noter qu'Irénée n'a dû connaître l'évangile valentinien que d'une façon superficielle et, sans doute, par ouï-dire, et qu'il n'en attribue pas expressément la paternité à Valentin, R. Liechtenhan⁵⁷ ramenait, pour sa part, l'ouvrage à un choix, à une espèce d'anthologie de „Dits du Sauveur” (*eine Auswahl der Worte des Soter*) sélectionnés selon un schème historique qui permettait aux Valentiniens de dégager de la masse des éléments inférieurs à quoi elles étaient mêlées les Paroles authentiquement spirituelles, „pneumatiques”, du Christ. Conjecture erronée, si séduisante qu'elle parût: le texte aujourd'hui en notre possession ne renferme aucune citation littérale de paroles évangéliques, et la physionomie de l'ouvrage est tout autre que celle d'un recueil de *Logia* ou de *Logoi* tel que, par exemple, l'*Évangile de Thomas* découvert, lui aussi, à Nag-Hammadi. L'hypothèse de Liechtenhan a été reprise, mais accompagnée d'un *vielleicht*, d'un „peut-être”, par Edgar Hennecke,⁵⁸ qui ajoute, avec la même réserve, que l'*Évangile de Vérité* pourrait être identifié à la *Sagesse de Jésus-Christ*, un des écrits gnostiques du *Codex Berolinensis P. 8502*. Ce qui est désormais tout aussi insoutenable, l'*Évangile* et la *Sagesse* — dont nous possédons ainsi un second exemplaire — formant deux ouvrages bien distincts de la bibliothèque de Nag-Hammadi où ils figurent l'un et l'autre⁵⁹.

⁵⁵ Dans l'*Évangile selon Thomas* (n° 11, recueil III de Nag-Hammadi), collection complète de „Dits de Jésus”, dont le début est, au reste, identique au texte du *Pap. Oxyr.* 654.

⁵⁶ *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, I: *Die Ueberlieferung und der Bestand* (Leipzig, 1893), p. 176.

⁵⁷ *Die Offenbarung im Gnosticismus* (Göttingen, 1901), pp. 69-70.

⁵⁸ *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd. (Tübingen, 1924), p. 68.

⁵⁹ La *Sagesse de Jésus* est l'écrit n° 2, recueil I, et l'*Évangile de Vérité* l'écrit n° 8, recueil II, du classement établi dans *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*: cf. p. 102 et p. 104.

D'autres critiques ont poussé plus loin l'audace et, par là, plus largement erré. Tel Johannes Kreyenbühl, une des autorités de Robert Eisler, dans les deux volumes de plus de huit cents pages qu'il a publiés en 1901 et 1905 sous le titre *Das Evangelium der Wahrheit*⁶⁰. Il y tentait de prouver que l'*Évangile de Vérité* était identique à l'*Évangile de Jean*, dont il rapportait la composition à un gnostique. On ne pouvait se tromper si lourdement, ni si longuement. L'*Évangile de Vérité* n'est pas seulement, il va sans dire, un écrit distinct de l'évangile johannique, mais encore, rédigé, ainsi que nous le verrons, vers 150, il lui est postérieur d'un demi-siècle, au moins, et lui a fait de larges emprunts, comme à un ouvrage déjà ancien et jouissant dès lors d'un prestige considérable.

La construction de Kreyenbühl n'est d'ailleurs pas la seule que ruine ou risque, en tout cas, d'ébranler la découverte de notre document. On connaît la thèse de l'école hollandaise dite „radicale”, dont M. G. A. van den Bergh van Eysinga est de nos jours le champion passionné: elle postule, à la base des évangiles canoniques, l'existence d'un évangile gnostique dénué de tout caractère historique. Émise en un temps où l'on ne possédait point d'échantillon complet d'évangile du type gnostique, la théorie peut être maintenant contrôlée. Pour ne point parler ici des textes du même genre également retrouvés à Nag-Hammadi, il apparaît que l'auteur de l'*Évangile de Vérité* a connu et les évangiles synoptiques et l'évangile de Jean, aussi bien que les épîtres de s. Paul et l'*Apocalypse* elle-même. Les influences que le paulinisme et le johannisme ont exercées sur lui ont laissé dans son œuvre des traces très nettes. Nous renvoyons pour le détail à une étude que M. W. C. van Unnik se propose de faire paraître et où les rapports de notre *Évangile* avec les livres du Nouveau Testament seront établis et examinés de plus près. Disons simplement que les faits déjà constatés paraissent dès maintenant infirmer le postulat de l'exégèse radicale.

Pourquoi, au reste, s'attarder à exposer et à discuter tout ce qui a été imaginé autour d'un texte dont les auteurs modernes ne poursuivaient que le fantôme, qu'Irénée lui-même n'a probablement

⁶⁰ *Das Evangelium der Wahrheit*, I (Berlin, 1901) et II (1905).

pas lu, sachant tout au plus de lui, grâce à une information exacte mais peut-être indirecte, qu'il n'avait rien de conforme aux quatre évangiles traditionnels? Mieux favorisés, nous avons en main la pièce du débat. Allons droit à elle et aux questions qu'elle soulève de soi-même. Elles sont assez nombreuses et importantes.

Et d'abord, l'*Évangile de Vérité* appartient-il à l'École valentinienne, comme l'affirme Irénée? Une simple lecture suffit à rendre le fait si immédiatement évident qu'il semblerait n'avoir aucun besoin de preuves. Il convient néanmoins d'en fournir ici quelques-unes, choisies parmi les plus significatives.

1° Les adeptes d'une fraction particulière du Valentinisme, les Marcosiens, s'adonnaient sur les nombres 99 et 100 à des spéculations qui demeureraient incompréhensibles si l'on ne se rappelait pas que les Anciens comptaient de la main gauche jusqu'à 99 et, à partir de 100, passaient à la main droite: *centenarius numerus de sinistra transfertur in dexteram*⁶¹. Les disciples de Marc le Mage appliquaient en particulier leur méthode d'exégèse arithmologique à la parabole de la brebis perdue (*Matth.* XVIII, 10-14; *Luc.* XV, 3-7). Or, il n'est que d'ouvrir l'*Évangile de Vérité* pour y trouver une interprétation identique:

Évangile de Vérité, p. 31, 35-
p. 32, 16

C'est Lui le Pasteur qui a laissé les quatre-vingt-dix-neuf brebis qui ne se sont pas égarées. Il est allé à la recherche de celle qui s'était perdue. Il s'est réjoui lorsqu'il l'a trouvée. Car 99 est le nombre qui est compté sur la main gauche qui le détient. En revanche, dès l'instant où l'on trouve l'un, le nombre entier passe à

Irénée, *adv. haer.* I, 16, 2

Διὸ καὶ φεύγειν αὐτοὺς διὰ τῆς γνώσεως τὴν τῶν ἐνενηκοντα ἐννέα χώραν, τούτέστι τὸ ὑστέρημα, τύπον ἀριστερᾶς χειρὸς· μεταδιώκειν δὲ τὸ ἓν, ὃ προστεθὲν τοῖς ἐνενηκονταεννέα, εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοὺς χεῖρα μετέστησε.

Irénée, *adv. haer.* II, 24, 6

Adhuc autem materialia sinistram vocantes, et ex necessitate quae sunt sinistrae in corrup-

⁶¹ Voir les explications perspicaces de Grabe et de Fronton le Duc reproduites par W. W. Harvey dans son édition d'Irénée, t. I, p. 161, n. 3. Également, Fr.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Paris, 1947), pp. 364-365.

la main droite. Ainsi, ce qui manquait, c'était l'un. C'est-à-dire: la main droite tout entière qui attire ce qui est déficient le prend à la main gauche pour qu'il passe à la main droite. Et, de la sorte, le nombre atteint 100.

tionem cedere dicentes, et Salvatorem venisse ad ovem perditam, ut eam transferat ad dextram, id est ad illas quae sunt salutis nonaginta et novem oves, quae non perierunt, sed in ovili permanserunt, sinistrae manus existentes levamen non esse salutis consentire eos necesse est.

Le parallèle suffirait, à lui seul, à établir l'origine valentinienne de notre *Évangile*, qui contient, d'ailleurs, d'autres passages où la mystique arithmologique se donne également libre cours. L'ouvrage, toutefois, n'est pas spécifiquement marcosien, comme on serait tenté de l'induire d'après cette confrontation. On inclinera plutôt à penser que Marc le Mage n'a fait que développer systématiquement, et pour son propre compte, un aspect, une tendance du Valentinisme, dont, de son côté, notre document représenterait une phase d'évolution plus primitive, plus originale. Il pourrait apparaître par là que l'*Évangile de Vérité* est une œuvre de la première génération des disciples de Valentin, qu'il répond à un état de la doctrine valentinienne antérieur au morcellement de l'École en conventicules distincts.

2° On sait la place tenue et le rôle théologique joué par le terme et la notion de „Nom” dans les parties des *Extraits de Théodote* qui relèvent des vues propres à la branche „orientale” de l'École valentinienne. Il en va de même dans l'*Évangile de Vérité*: de longs développements y sont consacrés au Fils qualifié de *Κύριον* „*Ovopa* et, non sans côtoyer les conceptions de la magie, au Nom authentique du Père inconnu (p. 33, 1-p. 40, 30). L'étude de ces pages, qui demandent à être examinées avec soin, ne pourra être donnée qu'ailleurs. Elle aura à démêler les origines juives et chrétiennes de telles spéculations et à souligner l'importance attachée par tout le morceau à la formule de l'*Évangile de Jean*, XVII, 11: *ἐν τῷ ὀνόματι σου ᾧ δέδωκάς μοι*. Voici, en attendant, un rapprochement assez frappant:

Évangile de Vérité, p. 37, 35–
p. 38, 10

Et la fin est la gnose, l'acte par lequel on saisit et connaît Celui qui est caché. Et celui-ci, c'est le Père, celui de qui est sorti le Commencement et vers qui retourneront ceux qui sont issus de Lui et ont été manifestés pour la gloire et la joie de Son Nom. Et le nom du Père est le Fils. C'est Lui (le Père) qui, dès le principe, a donné un Nom à celui qui est sorti de Lui et qui était Lui-même.

Exc. Theod., 26, 1

Τὸ δὲ ἀόρατον <τὸ> ὄνομα, ὅπερ
ἐστὶν ὁ Υἱὸς ὁ Μονογενής.

Exc. Theod. 31, 4

Ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως
εἰργάσατο, ὅπερ ἐστὶ σκία τοῦ
ὀνόματος· ὅπερ ἐστὶν Υἱός,
μορφή τῶν Αἰώνων.

Cependant, l'accord ne va pas sans différences sur d'autres points. Par exemple, l'auteur de l'*Évangile* ne semble pas avoir partagé le goût prononcé qu'a pour la liturgie le valentinien (Théodote?) dont les *Excerpta* 66–85 exposent les vues. Faut-il, ici encore, rattacher à un développement ultérieur de la doctrine cette prédilection de l'École orientale pour le sacramentalisme?

3° Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait dans l'*Évangile de Vérité* aucune allusion aux rites baptismaux qui permettaient aux gnostiques — comme aussi, du reste, aux chrétiens dont nous parle Hermas ⁶² — de „recevoir le Nom”, d'être baptisés et confirmés au Nom et dans le Nom du Christ. En voici une, au contraire, et qui, précisément, a trait à une formule rituelle de l'ἀπολύτρωσις valentinienne :

Évangile de Vérité, p. 38, 21–32

Et le Père, en effet, son Nom n'est pas nommé. Mais Il se

Irénée, *adv. haer.* I, 21, 3

Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὗς τὸ ὄνομα
τοῦτο ἐπαναπαύεται. ⁶³

⁶² *Pasteur*, Sim. IX, 12, 4 (cf. 16, 4 et Vis. III, 7, 3).

⁶³ Cf. Héracléon, dans Origène, in *Joh.* XIII, 46, § 299, p. 272, 6–8: Καὶ τὸν μισθὸν τοῦ κυρίου ἡμῶν ὑπολαμβάνει (sc. Ἡρακλέων) εἶναι τὴν τῶν θερζομένων σωτηρίαν καὶ ἀποκατάστασιν τῷ ἀναπαύεσθαι αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς.

révèle par un Fils. Grand est ainsi le Nom. Qui donc a pu énoncer un Nom pour Lui, le Grand Nom, si ce n'est Lui seul, Celui à qui appartient ce Nom? Et les fils du Nom sont ceux en qui le Nom du Père se repose, (et), eux, à leur tour (*πάλιν*), ils se reposent dans Son Nom.

Ailleurs (p. 40, 9-14), une distinction est établie entre le Nom du Fils, le *Κύριον Ὄνομα*, et le nom d'emprunt que les autres êtres reçoivent, chacun „selon sa forme” propre, et „grâce auquel il y aura pour eux retour”. L'expression est obscure. Peut-être s'éclaircit-elle si l'on voit dans le second de ces noms l'*ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως*, le „nom de restitution”, „de retour (au Plérôme)” que mentionne également une formule de la liturgie valentinienne conservée par s. Irénée (*adv. haer.* I, 21, 3).

4° Des dissensions dogmatiques divisaient les disciples et successeurs de Valentin et les partageaient en deux grands groupes dits, l'un „oriental”, l'autre „occidental” ou „italique”⁶⁴. Un des points sur lesquels ils s'opposaient a été signalé par Tertullien, mieux instruit du Valentinisme qu'on ne le suppose d'ordinaire: à propos de l'*ἐκπόρευσις*, du mode de „procession” du Saint-Esprit, l'école occidentale, dont Héracléon et Ptolémée ont été les chefs, soutenait, contrairement à l'école orientale, que l'Esprit avait été émané, conjointement avec le Christ, pour l'ordination du Plérôme⁶⁵. De son côté, Irénée (*adv. haer.* I, 11, 1) résume ainsi la doctrine professée par Valentin lui-même au sujet de l'Esprit Saint: *Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας* (vers. lat.: *a Veritate*) *φησὶ προβεβλῆσθαι εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων, ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσιόν· δι' οὗ τοὺς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς*

⁶⁴ Cf. R. P. Casey, „The Eastern and Italian School of Valentinianism”, dans *Harvard Theological Review*, XXIII, 1930, pp. 291-294, et G. Quispel, „The original doctrine of Valentinus”, dans *Vigiliae Christianae*, I, 1947, p. 45.

⁶⁵ *Adv. Valent.* 11, p. 189, 21-p. 190, 2 Kroymann: *munus enim his datur unum: procurare concinnationem Aeonum, et ab eius officii societate duae scholae protinus, duae cathedrae, inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini.*

ἀληθείας. Lisons maintenant l'*Évangile de Vérité*, p. 26, 26–p. 27, 7 : „La Vérité s'est manifestée, les êtres émanés (?) d'elle l'ont connue. Ils ont salué (ἀσπάζεσθαι) le Père en vérité et puissance accomplie lorsqu'elle les unit avec Lui. Car chacun d'eux aime la Vérité. La Vérité, en effet, est la bouche du Père; Sa langue est l'Esprit Saint qui unit chacun d'eux à la Vérité, l'attachant à la bouche du Père par sa langue, lorsqu'il reçoit le Saint-Esprit, lequel est la manifestation du Père et Sa révélation à Ses Éons". Ici, comme dans le texte authentique, conservé en latin, de la notice d'Irénée, dont la véracité est ainsi confirmée, le Saint-Esprit – et le Saint-Esprit seul – est émané de la Vérité.

Ces constatations autorisent à affirmer, en toute certitude, le caractère valentinien de l'*Évangile de Vérité*. Peut-être, aussi, permettent-elles déjà de préciser davantage. La doctrine de l'écrit se rapproche par endroits, nous l'avons vu, tantôt des spéculations de Marc le Mage, tantôt des théories de certains docteurs de l'école orientale, sans toutefois pouvoir être entièrement ou exclusivement rattachée aux unes ou aux autres et tout en paraissant représenter une forme plus primitive, moins évoluée, du système valentinien. Nous venons de constater que, sur un autre point, elle répond, une fois de plus, aux vues particulières du Valentinisme oriental, mais, plus spécialement, à celles de Valentin lui-même. On présumera donc, quitte à choisir plus tard entre les deux hypothèses, que l'ouvrage a chance d'être soit d'un disciple de la première heure soit même du Maître.

L'*Évangile de Vérité* est, en tout cas, antérieur à 180, date où s. Irénée le mentionne dans son *Adversus Haereses*. Le fait que c'est soit à Rome soit à Lyon, en Occident de toute façon, qu'Irénée a dû être informé de son existence et de l'emploi qu'en faisaient les cercles valentiniens, tendrait à rendre peu probable que l'écrit fût l'œuvre et le bien propre de l'école orientale, que ce Père a, d'ailleurs, peu connue. Et, pour être encore en usage chez les épigones occidentaux, qui, cependant, n'avaient pas été sans modifier le système du Maître, l'ouvrage ne pouvait, semble-t-il, émaner que d'un docteur dont le prestige et l'autorité étaient assez considérables. Il ne nous paraît donc pas arbitraire d'en faire remonter la composition à une période antérieure à la scission de l'École valentinienne, c'est-à-dire à 150 environ.

Qu'il ait été par la suite traduit du grec en copte n'a rien d'extraordinaire. Épiphane⁶⁶ nous apprend qu'il y avait de son temps des Valentinien en Égypte, notamment dans la Thébaidé. Peu importe que le témoignage se rapporte à l'époque où le *Panarion* a été composé (entre 374 et 377) ou qu'il s'appuie sur les souvenirs du séjour que, dans sa jeunesse, de 325 à 335, l'évêque de Salamis avait fait en Égypte: il vaut, de toute manière, pour le IV^e siècle. Or, c'est dans le cours ou vers la fin de ce siècle qu'a été rédigé le codex qui contient l'*Évangile de Vérité*. Par son format, par sa langue, par le caractère uniformément valentinien de son contenu, le recueil tranche dans l'ensemble des volumes retrouvés avec lui et qui semblent avoir formé la bibliothèque d'une communauté séthienne habitant dans le voisinage de l'ancienne bourgade de Khénoboskion et usant le plus généralement du sahidique. Il pourrait ainsi avoir été confectionné ailleurs et introduit du dehors dans la collection constituée tout le long du III^e et du IV^e siècle par cette communauté. Rien n'interdit d'imaginer qu'il provenait de quelque conventicule de Valentinien résidant à la même époque dans cette même Thébaidé, ainsi que l'atteste Épiphane, ou plus au nord, comme porterait à le croire sa rédaction en dialecte subakhmîmique. Quoi qu'il en soit, l'existence en Égypte au IV^e siècle de lointains disciples de Valentin n'est pas douteuse. Comme on le constate à propos d'autres sectes gnostiques, ces groupements, surtout dans le haut pays, ont dû peu à peu cesser de parler et de comprendre le grec. En tout cas, soit pour leur propre usage soit pour les besoins de leur propagande, force leur a été de traduire ou de laisser traduire en copte les plus importants monuments de leur littérature. Ainsi de l'*Évangile de Vérité*.

De ce nouveau biais, l'auteur d'un ouvrage qui a été de la sorte lu, copié, traduit, transmis, pendant plus de deux cents ans, nous apparaît, encore une fois, comme devant avoir été une personnalité de premier plan, et qui jouissait dans l'École d'un grand renom. Mais sans doute une analyse de la pièce elle-même nous permettra-

⁶⁶ *Pan.* XXXI, 7, 1, t. I, p. 395, 16-19 Holl: 'Εποιήσατο δὲ οὗτος (sc. Οὐαλεντίνος) τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὁστέων ἐτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἐν τε τῷ 'Αθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ 'Αρσινοίτῃ καὶ Θηβαίδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς Παραλίας καὶ 'Αλεξανδρειοπολίτῃ.

t-elle de dégager d'autres traits de sa physionomie intellectuelle ou religieuse et de percer davantage le secret de son identité.

Nous résumons l'*Évangile* page par page.

P. 17: Le Tout était à l'intérieur de Dieu, qui est au delà de toute pensée. L'Ignorance du Père a produit la Terreur et la Peur, qui se sont répandues comme une brume épaisse. Aussi l'Erreur, la *Πλάνη*, a-t-elle pris de la force et produit sa Matière (*Υλη*) dans le Vide sans connaître la Vérité. Avec l'Oubli et la Terreur, elle a séduit „ceux du Milieu”, c'est-à-dire les „psychiques”. P. 18: Au contraire, la Gnose est apparue pour abolir l'Oubli et faire connaître le Père. C'est là l'*Évangile*, le mystère caché, par lequel Jésus a illuminé ceux qui, à cause de l'Oubli, se trouvaient dans l'Obscurité⁶⁷. C'est pourquoi l'Erreur a persécuté le Christ: il a été cloué à la croix, mais il est devenu „un fruit de la Gnose”⁶⁸. P. 19: En effet, envoyé par un Dieu jusqu'alors ignoré, mais qui désirait être connu et aimé, il était un „guide”⁶⁹ qui, dès sa

⁶⁷ Combinaison de souvenirs pauliniens (*Col.* I, 26, *Eph.* III, 9, V, 14, VI, 19) et johanniques (*Ev. Joh.* I, 5 et 9). Le passage est, à cet égard, à comparer avec des textes valentiniens (notamment, Irénée, *adv. haer.* I, 8, 5 et 6, *Exc. Theod.* 41, 3-4, et, en un sens, Héracléon, dans Origène, *in Joh.* II, 21 (15), § 137). Rapprocher, d'autre part, Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, XI, 113, 1-114, 4. Le thème principal du morceau et, l'on peut même dire, de tout l'*Évangile* est résumé dans ces quelques lignes où Irénée (*adv. haer.* I, 15, 2) expose la doctrine du valentinien Marcus: *Prius autem, inquit, quam huius nominis insigne appareret, hoc est Iesus, filius, in ignorantia magna fuerunt homines et errore. Cum autem manifestatum est VI literarum nomen, hoc est secundum carnem amictum est, ut ad sensibilitatem hominis descenderet, ... tunc cognoscentes eum cessaverunt ab ignoratione, et a morte in vitam ascenderunt, nomine eis facto ducatore ad Patrem veritatis. Voluisse enim Patrem universorum solvere ignorantiam et destruere mortem. Ignorantiae autem solutio, agnitio eius fiebat.*

⁶⁸ „Cloué à la croix” (litt. „au bois”): cf. *Act. Apost.* X, 39, mais surtout Irénée, *adv. haer.* I, 14, 6 (Marcus): *προσηλώθη τῷ ξύλῳ*; „fruit de la Gnose”: cf. Irénée, *adv. haer.* I, 29, 3 (Barbelognostiques) et, en un sens, Ignace d'Antioche, *ad Smyrn.* I, 2. Sur *καρπός* dans le langage valentinien, cf. F. Sagnard, *La gnose valentinienne*, pp. 432-436, et index, p. 644, *s.v.*

⁶⁹ „Dieu veut être connu”: cf. Héracléon, dans Origène, *in Joh.* XIII, 38, § 248, et *Exc. Theod.* 7, 1 (thème fréquent dans le gnosticisme, surtout dans l'hermétisme, cf. R. Bultmann, dans *Theolog. Wörterbuch*, I, p. 693); „guide”: *Exc. Theod.* 74, 2 (*ὁ Κύριος, ἀνθρώπων ὁδηγός*), Irénée, *adv. haer.* I, 15, 2 (*ducatore ad Patrem veritatis, ὁδῶν>οῦ πρὸς τὸν Πατέρα τῆς*

première manifestation, a parlé en maître⁷⁰. Il a blâmé les sages et les a confondus dans leur propre intelligence. Mais les petits enfants, à qui appartient la Gnose, se sont approchés de lui, et ils l'ont connu comme ils ont été connus de lui. Dans leurs cœurs s'est manifesté ce „Livre vivant des vivants”⁷¹, écrit avant la fondation de l'univers dans la Pensée et l'Intellect du Père. (Autant dire que notre *Évangile* prétend être le Livre de la Vie, dont l'auteur est Dieu lui-même.) P. 20: Personne n'a pu saisir ce Livre caché parce que, par décision préétablie, il ne doit être „pris” que par „Celui qui a été immolé” (l'Agneau de l'*Apocalypse* johannique XIII, 8; cf. aussi V, 1-10). Jésus a accepté de souffrir jusqu'à ce qu'il ait pris ce Livre. Il l'a fixé à la Croix comme un *διάταγμα*, une disposition testamentaire (cf. *Col.* II, 14). De même que, jusqu'à l'ouverture de son testament (*διαθήκη*), la fortune (*οὐσία*) d'un maître de maison demeurait cachée, de même l'essence et les richesses du Père étaient restées jusqu'alors invisibles. Elles n'ont été maintenant connues que par ce Livre, par l'*Évangile de Vérité*, dont la révélation est ainsi attribuée à Jésus. P. 21: De la sorte, les Vivants inscrits dans le „Livre des Vivants” reçoivent l'instruction pour eux seuls, sous forme d'enseignement ésotérique. Ils se tournent vers le Père en qui est la perfection du Tout, parce

ἀληθείας); et cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 11e éd. (Göttingen, 1950), p. 442, n. 4, et p. 466, n. 4.

⁷⁰ Sans doute, allusion à l'épisode de *Luc* II, 42-52: Jésus, âgé de douze ans, s'entretenant avec les docteurs dans le temple de Jérusalem. Mais il pourrait s'agir de la discussion entre Jésus, tout jeune enfant, et son maître d'école, telle qu'elle est narrée dans certaines versions, particulièrement outrées, de l'*Évangile de l'Enfance* (M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, pp. 61-62 ou p. 77). La légende était connue des Valentinien (Irénee, *adv. haer.* I, 20, 1).

⁷¹ Cf. le „Livre de la Vie” ou „des Vivants”, c'est-à-dire des Élus, dans la littérature biblique, apocryphe, rabbinique (références dans J. Bonsirven, *op. cit.*, I, pp. 190-191) et dans l'*Apocalypse* johannique (XX, 12 et 15). Se rappeler également l'*Évangile Vivant* de Mani. Sur l'équivalence „Vie” = „Salut” dans les inscriptions araméennes, M. Lidzbarski, dans *Theologische Literaturzeitung*, XXXVII, 1912, col. 386; dans la Gnose et les religions orientales, E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie* (Lund, 1939), pp. 307-343. Cf. „l'Éon vivant”, dans les fragments de Valentin, et le „Christ vivant”, dans les formules liturgiques citées par Irénée, *adv. haer.*, I, 21, 3.

qu'ils sont „ceux dont le Père a, dès le commencement, connu le nom” et qui „ont été appelés à la fin, comme quelqu'un qui sait (que) c'est lui dont le Père a proclamé le nom... (Is. 43, 2)”. P. 22: „Par là, celui qui sait est un être d'en haut⁷². Si on l'appelle, il entend, il répond, il se tourne vers qui l'appelle, revient à lui; il comprend comment il est appelé. Ayant la Gnose, il exécute la Volonté de Celui qui l'a appelé et désire faire ce qui Lui plaît. Il reçoit le repos... Celui qui aura ainsi la Connaissance sait d'où il est venu et où il va; il comprend comme un homme qui se délivre et se réveille de l'ivresse où il était, retournant à soi-même”⁷³. En d'autres termes, notre livre est un appel à la résipiscence et à la Vie, à cette „conversion” à soi et à Dieu qu'est la *γνώσις*, découverte et récupération de notre vrai moi en même temps que connaissance de Dieu et retour à Lui, en qui notre être authentique a son principe aussi bien que sa fin. P. 23-24: Cet „Évangile Vivant” n'est pas composé de lettres muettes, de mots vides et vains, mais il a été écrit en caractères parfaits, d'une plénitude substantielle, ceux mêmes de la Vérité. Le Père les a tracés pour

⁷² Cf. *Ev. Joh.* VIII, 23, et *Évangile* (gnostique) de *Philippe*, dans *Épiphane*, *Pan.* XXVI, 13, 2. Sur *ἄνωθεν*, *ἄνω*, dans le langage valentinien, où l'expression désigne le Plérôme et l'origine de la substance ou de la semence pneumatique, F. Sagnard, *op. cit.*, index p. 631, s.v.

⁷³ Le passage est un condensé des termes, des images, des thèmes les plus caractéristiques ou les plus essentiels du Gnosticisme: appel et réponse (cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen, 1934, pp. 120-139 et p. 302, n. 4); *ἀνάπαυσις* (par ex., F. Sagnard, *op. cit.*, index p. 630, s.v.); ivresse et réveil (H. Jonas, pp. 113-118 et pp. 126-133). La définition fondamentale de la gnose comme connaissance de l'origine et de la fin de notre être propre et, par là, comme retour à soi, a de nombreux parallèles, très souvent signalés (entre autres, G. P. Wetter, „Eine gnostische Formel im 4. Evangelium”, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XVIII, 1917/1918, pp. 49-63, H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Berlin, 1929, pp. 141-142, G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, Göttingen, 1933, pp. 13-16, H. Jonas, *op. cit.*, p. 206 et p. 261, R. Bultmann, dans *Theol. Wörterb.*, I, p. 694, n. 24). Deux textes valentiniens sont à rappeler ici plus particulièrement: pour la Volonté du Père comme „repos”, Héracléon, dans Origène, *in Joh.* XIII, 38, § 247, p. 263, 17-19 Preuschen: *βρῶμα ἴδιον λέγων τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς· τοῦτο γὰρ αὐτοῦ τροφή καὶ ἀνάπαυσις καὶ δόναμις ἦν*; pour la définition de la gnose, *Exc. Theod.* 78, 2: *ἡ γνώσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις*.

ses Éons afin qu'ils Le connaissent et cessent de peiner à Sa recherche. Son Verbe est sorti du Plérôme, du Lieu de la Vérité et de la Plénitude, et venu dans le *κόσμος* remplir la Déficience et abolir l'Ignorance. P. 25: Comme les ténèbres se dissipent dès qu'apparaît la Lumière, l'Ignorance se dissout d'elle-même et la Déficience est anéantie par la Perfection. La Matière est engloutie par la Vérité, l'Obscurité par la Lumière, la Mort par la Vie. Les „mauvais vases" sont brisés, et la Maison du Père, sanctifiée et purifiée, disposée pour recevoir l'Unité, n'est plus ornée que de vases parfaits et excellemment remplis^{73a}. P. 26: La manifestation du Logos a donc provoqué une grande confusion. Un tel avènement est, en effet, la *κρίσις*, le „jugement du monde", „un glaive à double tranchant qui coupe de chacun de ses côtés"⁷⁴. L'Erreur est évacuée, les Élus reçoivent la révélation du Père, car (p. 27), bien qu'ils fussent en Lui, ils ne le connaissaient point.

Cet état d'ignorance, d'*ἄγνοια*, qui est vide et néant, illusion inconsistante, cauchemar nocturne, et livre l'homme à la fantasmagorie, à l'absurdité, aux angoisses et aux terreurs de son inconscient, est décrit dans un passage aussi curieux que saisissant (p. 28, 26-p. 30, 16). L'être „qui n'a pas de racine", encore plongé dans son néant, pense de lui-même: „Je suis comme les ombres et les fantômes, les phantasmes (*φαντάσματα*) de la nuit". „Mais", continue le texte, „lorsque la lumière apparaît, il se rend compte que la terreur dont il avait été saisi n'était rien. Ainsi (les hommes) étaient-ils dans l'ignorance du Père, Lui qu'ils ne voyaient pas. Lorsque (cette ignorance) leur inspirait terreur et trouble, les laissait instables, hésitants, ou divisés et déchirés, il y avait beaucoup d'illusions vaines et de fictions vides et absurdes qui les tourmentaient, comme des dormeurs en proie à des cauchemars. Ou bien l'on fuit on ne sait où, ou bien l'on demeure inerte, à la poursuite d'on ne sait qui. Ou bien l'on se bat en donnant des coups, ou l'on en reçoit. Ou l'on tombe de très haut, ou l'on vole, porté dans l'air, sans même avoir des ailes. D'autres fois, c'est comme si l'on était tué par un meurtrier invisible, sans être poursuivi par qui que ce soit. Ou c'est comme si l'on tuait des gens

^{73a} Pour la comparaison du cosmos à une maison garnie de vases, cf. l'interprétation de *II Tim.* II, 20 donnée par Origène dans *De Princ.* II, 9, 6, p. 170, 5-12 Koetschau.

⁷⁴ Cf. *Hebr.* IV, 12, *Apoc.* II, 12, et Ps. Clém., *Hom.* XI, 19.

tout proches (n'a-t-on pas les mains souillées de leur sang?). Jusqu'au moment où ceux qui ont passé par tout cela se réveillent. Ils ne voient rien alors, ceux qui ont passé par là, car, tous ces rêves, ce n'était rien. C'est ainsi qu'ils ont rejeté loin d'eux l'ignorance, comme le sommeil qu'ils ne comptent pour rien. Et ses autres œuvres, non plus, ils ne les tiennent pas pour des réalités, mais ils les abandonnent comme un rêve de la nuit. La Gnose du Père est pour eux la lumière. C'est ainsi que chacun a agi — comme s'il était endormi — à l'époque où il était ignorant; c'est ainsi qu'il revient à soi — comme s'il se réveillait. Et il est bon pour un homme de revenir à soi et de se réveiller. Et c'est un Bienheureux qui a ouvert les yeux des aveugles".

Cette description symbolique est d'autant plus intéressante qu'elle semble en partie inspirée par l'*Iliade*, XXII, 199-201 :

ὥς δ' ἐν ὀνείρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν
οὔτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφύγειν οὔθ' ὁ διώκειν
ὥς ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσὶν οὐδ' ὃς ἀλύξαι·

Elle montre, en outre, fort bien la signification que revêtait aux yeux du gnostique l'avènement du Christ, qui est en même temps celui de la *γνώσις*: abolition de l'*ἄγνοσία*, de l'*ἄγνοια*, et, ce qui est la même chose, de l'oubli; éveil, ou plutôt réveil du spirituel à la conscience de soi et de ses origines; connaissance, en fait reconnaissance, et reprise de possession de sa condition première et de son être véritable, par delà les obsessions, les épouvantes, l'incohérence absurde et fantastique d'une existence illusoire jusqu' alors engloutie dans la nuit d'un monde d'apparences qui, d'un seul coup, révèle sa vanité, sa vacuité, son néant. L'ancien et le nouvel état s'excluent automatiquement et radicalement l'un l'autre. On ne peut être à la fois éveillé et endormi, conscient et inconscient. La Connaissance, qui est réminiscence, ne saurait pas plus coexister avec l'ignorance et l'oubli que le jour avec la nuit, la lumière avec l'obscurité, le plein avec le vide. Il s'agit de deux situations, de deux modes d'être autonomes et inconciliables: ou il y a l'un, ou il y a l'autre. La „conversion” fait passer de l'un à l'autre sans transition et sans que rien de l'état antérieur ne subsiste dans celui qui le chasse et lui succède⁷⁵. D'une existence

⁷⁵ Cf. Irénée, *adv. haer.* I, 15, 2 (Marcus), *Corpus Hermeticum*, XIII, 8-9, *Odes de Salomon*, VII, 21.

„aliénée”, nous retournons à notre condition ontologique, à l'authentique et permanente réalité de notre „moi”. Le faux semblant, le mensonge fait place à la vérité; le Rien, au Tout.

Tel est l'effet essentiel de la Gnose apportée par Jésus et consignée dans „le Livre vivant des Vivants”. P. 30: „A ces Vivants”, le Christ, après sa résurrection, a „insufflé ce qui se trouve dans la Pensée (du Père)”. P. 31: „Il leur a accordé la pensée, la sagesse, la miséricorde, le salut, l'esprit de force (issu) de l'infini du Père et de la Douceur”. Il a fait cesser les „châtiments”, les *κολάσεις*. P. 32: Il est le Pasteur en quête de la brebis perdue (*Matth.* XVIII, 10-14; *Luc* XV, 3-7), et qui la tire de la fosse où elle était tombée (cf. *Matth.* XII, 11-12), enseignant par là ce qu'est le véritable sabbat: le sabbat durant lequel le Salut ne saurait rester inactif, le signe du „Jour parfait” dans la „Lumière indéfectible”.

Nous serons plus brefs sur la suite de l'*Évangile de Vérité* (pp. 37-43), fâcheusement coupée de ce qui précède par une lacune de quatre pages. Elle traite des relations entre le Père et le Fils-Logos, mettant l'accent sur la Volonté du Père et — nous l'avons déjà signalé — considérant avant tout le Fils comme le „Nom” du Père. Dans tout le reste, il est question des rapports soutenus avec le Dieu essentiellement bon par les Éons du Plérôme, puis par les „Parfaits”, qui sont Ses „enfants”, Sa „semence”, et ont en Lui leur „lieu” (*τόπος*) et leur „racine”.

On le voit: l'*Évangile de Vérité*, somme gnostique, expression de la Gnose elle-même, se donne pour le Livre de Vie écrit par le Père et révélé par Jésus à quelques privilégiés, à certains Élus. Peut-être cette prétention explique-t-elle l'anonymat de notre écrit. L'auteur, toutefois, n'est point parvenu à conserver jusqu'au bout à son ouvrage une allure objective, un ton impersonnel. Il lui est arrivé de se trahir et de livrer en un endroit quelque chose de lui-même. Parlant à la page 42 du retour au monde de la Plénitude, il s'est mis à décrire l'état de béatitude dont les êtres prédestinés et sauvés jouissent dans le Plérôme, où il n'y a ni envie ni gémissements ni mort, parce que les spirituels eux-mêmes „sont la Vérité et que le Père est en eux comme ils sont dans le Père”. Mais le voici qui s'interrompt brusquement pour déclarer qu'il lui est impossible de poursuivre son discours par rien qui ait trait au monde visible. „Il ne me convient pas”, écrit-il (p. 42, 39-

p. 43, 8), „de parler encore d'autre chose, après avoir demeuré dans le Lieu du Repos. Car c'est en lui que je vais être, afin de me vouer en tout temps au Père du Tout et aux vrais frères, ceux sur qui se répand l'Amour (*ἀγάπη*) du Père et au milieu de qui il n'y a pas de déficience". Cette sorte d'aveu, fait inopinément à la première personne, laisse deviner que nous avons affaire à un gnostique qui s'intéresse tout aussi peu à la cosmologie que le Valentin d'Irénée, *adv. haer.* I, 11, 1. C'est, comme Valentin paraît l'avoir été, un idéaliste, uniquement passionné pour tout ce qui touche au monde transcendant, épris de l'amour de Dieu et de ses frères, usant, du reste, volontiers d'un langage affectif⁷⁶. Il ne lui plaît pas, comme on le constate tout au long de l'écrit, de trop insister sur l'opposition du Démiurge et du Dieu inconnu. Théologien strictement christocentrique, il ne se préoccupe guère d'énumérer ou de distinguer systématiquement les noms des Éons. Pour lui, seuls important le Christ, qui est découverte et révélation de la Vérité, et le Salut obtenu par cette découverte et cette révélation.

Doit-on, en fin de compte, et en se souvenant des autres indices précédemment recueillis, l'identifier à Valentin? Ce serait sans doute aller trop vite en besogne et se heurter au silence de la tradition patristique qui jamais n'attribue l'*Évangile de Vérité* à l'hérésiarque ni ne le signale parmi ses œuvres. Si séduisante, si plausible même qu'elle soit, l'hypothèse repose sur des preuves encore trop insuffisantes: elle ne saurait être proposée ou admise sans hésitation. Disons tout au plus que l'auteur de l'*Évangile*, s'il n'est pas Valentin lui-même, doit avoir été un contemporain de celui-ci, un de ses auditeurs ou de ses disciples immédiats, et qui a fort bien compris et assimilé sa pensée.

⁷⁶ Mention répétée et importance du „cœur" (*καρδία*) dans le fragment 2 de Valentin (Clément Alex., *Strom.* II, 114, 3-6); οὗτος ἐστὶν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν (fr. 6, Clément Alex., *Strom.* VI, 52, 4). Si notre *Évangile* déclare (p. 32, 38): „Vous êtes les enfants du Savoir intérieur" (litt. „de la connaissance du cœur"), Valentin emploie, de son côté, des expressions comme τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ (fr. 6, Clément Alex., *Strom.* VI, 52, 4). Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, V, 11: καρδίας τῆς πνευματικῆς.

IV

La Lettre à Rhéginos sur la résurrection

La brève *Épître à Rhéginos*, le troisième des écrits du codex Jung, est, à son tour, un inédit, mais qui, comme la *Lettre de Jacques*, avait disparu sans laisser de lui aucune trace ni le moindre souvenir. Il nous apporte de nouvelles et importantes précisions sur la doctrine valentinienne de la résurrection. Ce que nous connaissions jusqu'ici de cette doctrine se réduisait en général à deux thèses banales, massivement rapportées et résumées par les hérésiologues: le docétisme et la négation de la résurrection de la chair⁷⁷. Quelques données plus originales et plus nuancées émergeaient cependant ici ou là.

Dès sa naissance, le christianisme a été en rapport et en conflit avec des groupements dont l'affirmation principale était, au témoignage de la *IIème Épître à Timothée*, II, 18: „La résurrection a déjà eu lieu”⁷⁸. Tertullien applique le verset aux Valentiniens dans un passage du *De praescriptione haereticorum* (33, p. 41, 9-42,2 Kroymann) où il tend à démontrer que les hérésies de son temps dépendent de la gnose juive du premier siècle: *Nam et sic facilius traducuntur, dum aut iam tunc fuisse deprehenduntur aut ex illis, quae iam tunc fuerunt, seminia sumpsisse... Aequè tangit eos, qui*

⁷⁷ Cf., par ex., Épiphanè, *Pan.* XXXI, 7, 3-7, les brefs résumés de Philastre, *De haer.* 38, ou de s. Augustin, *De haer.* 11, Ps.-Jérôme, *Indiculus* 7, p. 289 Oehler. Les fragments conservés en arménien d'un ouvrage „Contre les Valentiniens” attribué à s. Hippolyte (J. B. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, Paris, 1883, pp. 68-70; trad. lat., pp. 335-337) ne fournissent que peu de renseignements nouveaux.

⁷⁸ A propos de Nicolas, considéré comme un des ancêtres du gnosticisme, Hippolyte, après avoir cité *II Tim.* II, 18, écrit (fr. I du *De resurrectione*, conservé en syriaque, p. 251, 10-17 Achelis): „Ce Nicolas... poussé par un Esprit étranger (diabolique), a été le premier à affirmer que la résurrection est déjà arrivée, entendant par „résurrection” le fait que nous croyons au Christ et recevons le baptême, mais il combat la résurrection de la chair. Et plusieurs, à son instigation, ont fondé des sectes. Parmi eux, il y avait avant tout les soi-disant gnostiques, auxquels appartenaient Hyménée et Philète (que combat l'Apôtre)”. Au XIIIe siècle encore, la thèse est attribuée aux Audiens (des gnostiques apparentés ou identiques aux Archontiques) par Bar Hebraeus (*Patrologia Orientalis*, XIII, p. 259): „Il n'y a pas de résurrection, et dès maintenant les âmes vont au jugement”.

dicerent factam iam resurrectionem : sic Valentiniani asseverant. C'est avouer qu'en un certain sens, les Valentinieniens admettaient la résurrection. *Confitentur etiam ipsi quia resurrectio sit mortuorum*, dit Origène (*De Princ.* II, 10, 1). Et telle apparaît bien avoir été leur opinion, à lire les fragments de leurs ouvrages et notre *Lettre* elle-même : la philosophie grecque, dont les écoles s'entre-déchirent et se contredisent, n'a aucune autorité ; rien n'appuie sa doctrine de l'immortalité⁷⁹ ; seul, l'avènement du Christ a éclairé l'âme sur sa nature et sur son destin : elle est née, elle meurt, elle „ressurgit”. *Deus enim, inquit, écrit encore Tertullien (De carne Christi, 11, p. 218, 31–219, 2 Kroymann), gestivit animam visibilem hominibus exhibere, faciendo eam corpus, quae retro invisibilis extiterit, naturā nihil, sed nec semetipsam videns prae impedimento carnis huius, ut etiam disceptaretur, natane sit anima an non, mortalis an non. Itaque animam corpus effectam in Christo, ut eam et nascentem et morientem, et, quod sit amplius, resurgentem videremus.* L'école valentinienne dite „italique” enseignait, en effet, comme certains Apologètes, „l'immortalité conditionnelle”. Pour Héracléon⁸⁰, le Christ a jeté bas les théories de ceux qui font de l'âme quelque chose d'immortel en soi et par soi : l'âme n'est pas immortelle, elle n'a qu'une disposition, une aptitude au salut ; corruptible et mortelle, elle revêt l'incorruptibilité et l'immortalité lorsque „sa mort est engloutie dans la victoire”. Il apparaît enfin, d'après le Pseudo-Tertullien (*adv. omnes haer.*, 4, p. 221, 9 Kroymann), que Valentin ne niait pas la résurrection de la chair, mais seulement l'identité du corps ressuscité avec le corps terrestre du défunt :

⁷⁹ Cf. l'hostilité manifestée par Origène à l'égard des philosophes grecs qui soutiennent que l'âme est en soi et par soi immortelle, et sa volonté expresse de n'avoir recours qu'à la „sainte Écriture” pour résoudre le problème (*Entretien avec Héraclide*, p. 166, 23 – p. 168, 3 Scherer). Là-dessus, H.-Ch. Puech, „Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura”, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XXXI, 1951, pp. 328–329.

⁸⁰ Dans Origène, *in Joh.* XIII, 60 (59), § 417–418, p. 291, 31–p. 292, 4 Preuschen : *κινηθείς οἶεται (sc. Ἡρακλέων) ἀνατρέπεσθαι τὰ δόγματα τῶν ὑποτιθεμένων ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν εἰς τὸ αὐτὸ συμβάλλεσθαι ὑπολαμβάνων καὶ τὸ ψυχὴν καὶ σώμα ἀπόλλυσθαι ἐν γεννῇ. Καὶ οὐκ ἀθάνατον γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν, αὐτὴν λέγων εἶναι τὸ ἐνδυνόμενον ἀφθαρσίαν φθαρτὸν καὶ ἀθανασίαν θνητὸν, ὅταν καταποθῇ ὁ θάνατος αὐτῆς εἰς νεῖκος (cf. I Cor. XV, 53–54).*

*resurrectionem huius carnis negat, sed alterius*⁸¹.

Tous ces éléments sont à retenir pour l'interprétation du nouvel écrit. Ils l'éclaircissent tout en étant, en retour, éclaircis par lui, où nous les retrouvons étoffés et organiquement mis en œuvre.

La théorie qu'ils supposent était trop remarquable en même temps que trop dangereuse pour laisser indifférents les écrivains ecclésiastiques, défenseurs du dogme de la résurrection entendu à la lettre. Si la plupart d'entre eux — le Pseudo-Justin, entre autres, et Méthode d'Olympe, dans leur *De resurrectione* — la combattent sans en nommer les auteurs ou les partisans, ceux-ci apparaissent à découvert dans le grand traité de Tertullien „Sur la résurrection de la chair”: les adversaires visés ici sont de bout en bout et expressément les Valentiniens. Ils y sont accusés de n'affirmer la résurrection que pour des raisons de propagande⁸². En fait, ils ne lui attribuent qu'une signification symbolique: la mort est l'ignorance de Dieu; la résurrection la régénération, la revivification du „vieil homme” par la foi, l'éveil et l'union au Christ revêtu dans le baptême. *Itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis adita veritate redanimatus et revivificatus deo ignorantiae morte discussa velut de sepulcro veteris hominis eruperit. . . Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, cum eum in baptismo induerint*⁸³.

L'accent est mis sur la foi et sur l'importance du baptême. C'est,

⁸¹ A rapprocher d'Épiphane, *Pan.* XXXI, 7, 6, t. I, p. 396, 16-p.397, 2 Holl: *Τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται, φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρώδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι.*

⁸² *De resurrectione carnis*, 19, p. 51, 23-52, 2 Kroymann: *Hoc denique ingenio etiam conloquiis saepe nostros decipere consueverunt, quasi ipsi resurrectionem admittant. Vae, inquiunt, qui non in hac carne resurrexerit. . . Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt: Vae qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica. Hoc est enim apud illos resurrectio.*

⁸³ *De res. carn.* 19, p. 51, 17-23 Kroymann. Cf. Hippolyte, *Ref.* VI, 35, 6, à propos de „l'école italique”: *ψυχικόν φασὶ τὸ σῶμα τὸ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερά καταλήλυθε, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας, καὶ ἐγγύγερον τῷ ψυχικῷ, καὶ ἐγγήγερεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν (Rom. VIII, 11), ἤτοι ψυχικά. Ὁ χοῦς γὰρ ὑπὸ κατάραν ἐλήλυθε. Également, Irénée, *adv. haer.* II, 31, 2: *esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem (γνώσιν) eius quae ab eis dicitur veritatis.**

entre plusieurs autres, la marque de l'influence que les doctrines de s. Paul ont exercée sur la conception valentinienne. On la retrouve, plus prononcée encore, dans maint passage de la *Lettre à Rhéginos*. D'où l'intérêt de notre inédit⁸⁴. Alors que, comme on l'a souvent noté, ils restent sans grand écho dans la littérature orthodoxe du deuxième siècle, les thèmes essentiels de la mystique paulinienne sont ici présents, repris, orchestrés. Ils paraissent ainsi devoir à des gnostiques leur première fortune. Quelque difficile qu'il soit d'établir dans quelle mesure ces „hérétiques” ont été fidèles à la pensée de l'Apôtre, dans quelle autre ils l'ont trahie, le fait est patent et mérite attention.

Le paulinisme se présente, d'ailleurs, dans notre écrit, combiné avec des éléments de tout autre provenance. Notamment, dans ce curieux morceau (p. 45, 14–p. 46, 2) : „Le Sauveur a détruit la mort, (mais) non pas en secret, de sorte que nous puissions l'ignorer. Car il n'est pas resté dans le monde (κόσμος) périssable : il a été transporté dans l'Éon (αἰών) impérissable. Et il a ressuscité, ayant englouti le visible dans l'invisible⁸⁵, et il nous a fourni la voie de notre immortalité. Alors (τότε), comme l'a dit l'Apôtre (ἀπόστολος)⁸⁶, nous avons souffert avec Lui, et nous avons ressuscité avec Lui, et nous sommes montés au ciel avec Lui. Mais (δέ) si nous sommes manifestés dans le monde, ayant revêtu le Christ⁸⁷, nous sommes des rayons (ἀκτῖνες) du Christ et nous sommes soutenus par Lui jusqu'à notre couchant. C'est là notre mort dans

⁸⁴ Se souvenir que, pour les Valentiniens, Paul est par excellence „l'Apôtre de la Résurrection” (*Exc. Theod.* 23, 2) et que, d'après l'une de leurs traditions, Valentin aurait été l'auditeur de Théodas, lui-même disciple de Paul (Clément Alex., *Strom.* VII, 106, 4).

⁸⁵ Cf. *I Cor.* XV, 53–55, et *II Cor.* V, 4; *Exc. Theod.* 80, 1–2; Tertullien, *De res. carn.* 42 et 54; fragment de papyrus cité par Campbell Bonner dans *Meliton of Sardes. The Homily on the Passion* (Londres, 1940), p. 54.

⁸⁶ Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une citation précise, mais d'un amalgame de divers versets pauliniens librement résumés et réunis : *Rom.* VI, 3–11 et VIII, 17, *II Cor.* IV, 10–13, *I Thessal.* IV, 14, *Col.* III, 1–4, *II Tim.* II, 11–13.

⁸⁷ Litt. : „le portant (φορεῖν)”. Sans doute l'image et le vocabulaire sont-ils pauliniens (cf., par ex., *I Cor.* XV, 49). A rapprocher, si la traduction et l'interprétation sont exactes, de Tertullien, *De res. carn.* 19, p. 51, 21–23 Kroymann : *Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, cum eum in baptismo induerint.*

cette vie (*βίος*): nous sommes attirés au ciel par Lui comme les rayons (*ἄκτινες*) par le soleil, sans rien qui nous fasse obstacle. C'est la résurrection (*ἀνάστασις*) spirituelle (*πνευματική*) qui engloutit la (résurrection) psychique (*ψυχική*) de même (*ὁμοίως*), aussi, que la charnelle (*σαρκική*)”⁸⁸.

Mort durant cette existence terrestre; vie et résurrection dans le Christ, par Lui et avec Lui; revêtement du Christ; absorption du visible dans l'invisible, de la mort dans la Vie: tous ces motifs, ramassés en quelques lignes, sont pauliniens et flanqués d'une citation — en fait, d'un centon de textes — expressément rapportée à s. Paul. Ils introduisent cependant, et de plain-pied, à une conception d'allure et, en effet, d'origine syncrétiste: les fidèles ou, plus spécialement, les „pneumatiques” sont assimilés à des rayons consubstantiellement reliés, sans cesse ni rupture, au foyer qui les émet, c'est-à-dire au Christ; comme les rais du soleil couchant, ils sont, au moment de la mort, immédiatement, automatiquement ramenés à leur source et réabsorbés par elle. En d'autres termes, la mystique paulinienne est interprétée ou amplifiée en fonction d'une théologie ou d'une eschatologie solaire, dont Fr. Cumont résume ainsi les vues⁸⁹: „Les penseurs (de l'Antiquité païenne) avaient mis l'ascension de l'esprit des morts en relation avec la constitution physique de l'univers. Les rayons du soleil, enseignaient-ils, étaient doués d'un pouvoir alternatif de répulsion et d'attraction, qui faisait mouvoir les planètes, et qui projetait à la naissance les âmes vers la terre et les ramenait, après la mort, vers l'astre qui était 'la raison du monde'”. Ce n'est pas le lieu de retracer ici l'histoire et le détail de la théorie, dont bien des éléments se font jour dès l'époque hellénistique et qu'entre autres, Plutarque

⁸⁸ Cf. *Exc. Theod.* 7, 2: τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως; Héracléon, dans Origène, *In Joh.* X, 37 (21), §§ 249–250, p. 212, 27–32: Τὴν τρίτην φησὶ (Ἡρακλέων) τὴν πνευματικὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ οἴονται δηλοῦσθαι τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀνάστασιν. Τούτῳ δὲ ἀκόλουθόν ἐστιν πρῶτην λέγειν εἶναι τὴν χοϊκὴν ἡμέραν καὶ τὴν δευτέραν τὴν ψυχικὴν, οὗ γεγενημένης τῆς ἐκκλησίας τῆς ἀναστάσεως ἐν αὐταῖς; Tertullien, *De res. carn.* 23, p. 57, 7 Kroymann: *resuscitatos spiritaliter*, et 25, p. 61, 16–27: *resurrectio spiritalis*.

⁸⁹ Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 276. Voir également, *ibid.*, pp. 179–180 et pp. 430–431 (L. Canet) et „La théologie solaire du paganisme romain”, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, XII (Paris, 1909), p. 464; *Études syriennes*, p. 105, n. 1.

paraît viser lorsqu'il rapporte (*De facie in orbe lunae*, 82, 943D) que les âmes dans l'Au-delà ont l'apparence d'un rayon: ἀκτὶν τὴν ὄψιν εὐκνύει⁹⁰. On ne saurait, malgré tout, omettre de noter dès maintenant qu'elle n'était point inconnue de la Gnose chaldéenne. Un témoignage de l'empereur Julien (*Orat.* V, 172D, p. 223, 23–27 Hertlein) paraît, en effet, intéresser de près le commentaire de notre morceau: Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀπαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχὰς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα. Le „dieu aux sept rayons” des *Oracula Chaldaica*⁹¹ est bien proche du Christ de la *Lettre à Rhéginos*: pour le gnostique païen comme pour le gnostique chrétien ou christianisant, il s'agit du même principe des âmes, et qui soutient avec ses émanations des rapports analogues, joue à leur égard un rôle identique.

Comment, enfin, ne pas évoquer tel passage du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie (IX, 84, 2, p. 151, 16–19 Mondésert-Plassart)? On y lit: ἐγείρε, φησὶν, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστὸς κύριος, ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος, ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννώμενος ὁ ζῶν χαρισάμενος ἀκτίσιν ἰδίαις, ou, dans la traduction: „Réveille-toi, dit-il, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et le Seigneur Christ t'illuminera, Lui, le soleil de la résurrection, engendré avant Lucifer (*Ps.* CIX, 3) et qui a donné la vie par ses rayons”. Clément commente-t-il ici, comme on l'admet généralement, un fragment de vieille hymne chrétienne conservé par l'*Épître aux Éphésiens*, V, 14, dont il reproduit d'abord le texte, ou bien,

⁹⁰ Il s'agit aussi de s'élever avec les rayons de la lumière solaire dans la *Pseudo-Liturgie de Mithra* et dans la *Vie d'Apollonius* de Philostrate, III, 15 (A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 304 et n. 1). *Sol me rapuit* (*CIL*, VI, 29954). Inscription funéraire chrétienne (Rome, IIe s.) nommant un enfant 'Ηλιόπαις (baptisé ou né un dimanche, *dies Solis*) (H. Rahner, dans *Eranos-Jahrbuch* 1943, pp. 326–327 et p. 356).

⁹¹ Comme l'indiquent J. Bidez et Fr. Cumont (*Les mages hellénisés*, II, Paris, 1938, p. 285), le passage de Julien est „à combiner avec Martianus Capella II, 202–204, chez qui *septimo radiatos* = ἐπτάκτινας, et où il s'agit d'une ἀποθέωσις, c'est-à-dire d'un retour de l'âme au sein de Dieu”. Les sept rayons de la couronne héliaque sont parfois figurés au-dessus d'un jeune mort (Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 182 et p. 297). Sur le θεὸς ἐπτάκτις, le soleil comme ἀναγωγὸς θεός ou Ἀναγωγείς des âmes, cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942), pp. 33–37.

ainsi que l'ont pensé certains critiques⁹², se contente-t-il de citer plus largement un très ancien poème liturgique dont Paul ne rapporte que l'une des strophes? Dans le second cas, on pourrait supposer que l'auteur de la *Lettre à Rhéginos* s'inspire de cette même hymne, ou, tout au moins, prolonge une tradition dont la pièce serait un premier témoin. L'assimilation du Christ au soleil qui vivifie et ressuscite par ses rayons remonterait, de toute façon, fort haut, et le syncrétisme qu'elle suppose aurait exercé son action dans les milieux chrétiens dès le temps de s. Paul. Dans le premier cas, nous aurions un nouvel exemple des affinités qu'en dépit de profondes différences, la pensée ou, à proprement parler, la „gnose” orthodoxe de Clément — de même, d'ailleurs, que celle d'Origène — ne laisse pas de présenter avec la spéculation des gnostiques „hérétiques” du deuxième siècle. Sur ce point, comme sur d'autres, les Valentinien, dans leur tentative pour christianiser la religion syncrétiste de leur temps, feraient plus ou moins figure de précurseurs des deux grands théologiens alexandrins.

Qu'au demeurant, la *Lettre à Rhéginos* soit bien en effet un produit de l'École valentinienne, une analyse de tout l'ouvrage permettra de le conclure sans réserve aucune.

Dès les premiers mots, nous sommes assurés que le texte original de l'Épître a été écrit en grec, et même dans une prose métrique d'un art raffiné. La phrase qui l'ouvre (p. 43, 25) se traduit spontanément par: *Εἰσὶν οἱ, ὅτις μου ῥήγωνε, θέλωσιν μαρθάνειν πολλὰ*. L'auteur s'oppose à cette „polymathie”, qui soulève une infinité de „problèmes” pour en chercher des „solutions”⁹³ et n'aboutit qu'à la fatuité: vaine science d'esprits vains qui ne connaissent pas le „Logos de la Vérité” donné par Jésus. P. 44: Puisque Rhéginos l'a demandé, on consent cependant à l'instruire au sujet de la résurrection. Jésus est la seule autorité à laquelle on entend

⁹² Cf. M. Dibelius, dans H. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, 12, 2e éd. (Tübingen, 1927), pp. 69-71, F. J. Dölger, *Sol Salutis*² (Münster in Westf., 1925), pp. 364-366; H. Rahner, dans *Eranos-Jahrbuch* 1943, p. 347. Sur la tradition patristique relative à l'origine du *Logion* cité dans *Eph. V, 14* (*Apocalypse d'Élie?*), A. Resch, *Agrapha* (T.U. V, 4), Leipzig, 1889, pp. 222-226. Cf. *Hom. ps.-clém. XVII*, 10, 4.

⁹³ Cf. les *quaestiones et responsiones, dubitationes et solutiones, προβλήματα, ζητήματα, ζητήσεις, ἀπορίαι καὶ λύσεις*, de la littérature païenne et chrétienne.

se référer. De même, pour Ptolémée, comme il le déclare dans sa *Lettre à Flora*, les paroles du Sauveur étaient, lorsqu'il s'agissait d'interpréter l'Ancien Testament, la règle et la garantie de la vérité. Or, durant son séjour dans le monde, le Seigneur „a dit de la loi de la nature: c'est la mort". Mais il était tout ensemble Fils de Dieu, afin de vaincre la mort, et Fils de l'Homme, pour qu'en lui l'humanité reçût l'ἀποκατάστασις, fût restaurée et restituée au Plérôme. P. 45: Par sa résurrection, il a détruit la mort et nous a ouvert la voie de l'immortalité. Avec lui nous avons ressuscité. P. 46: Qui ne croit pas à tout ceci ne saurait être persuadé; impossible de le convaincre: la question est du domaine (τόπος) de la foi, de la πίστις (entendue comme disposition naturelle et inaliénable), et non de celui du πείθειν, de la persuasion. Tel croit aux philosophes de ce monde, mais le philosophe le ressuscitera-t-il? Non, certes. A cause de notre foi, nous connaissons le Fils de l'Homme; en conséquence, la „pensée" de ceux qui seront sauvés, le „nous" de ceux qui L'ont connu, ne périra point. P. 47, 3-6: „Qu'est-ce que la Résurrection? C'est la manifestation, en tout temps, de ceux qui se sont dressés et levés (qui ont surgi, ou ressurgi)".

Après avoir, conformément aux règles usuelles de la rhétorique, conclu son argumentation en la récapitulant, notre auteur passe (p. 47, 6-p. 48), afin de dissiper le doute, à la réfutation d'objections éventuelles. Quand on lit dans l'Évangile (*Marc IX, 4*) qu'Élie et Moïse, lors de la Transfiguration de Jésus, „apparurent" sur la montagne, il ne faut pas penser que la résurrection est une illusion (φαντασία). Bien plutôt doit-on dire que c'est le monde, le κόσμος, qui est une illusion: les vivants mourront, les riches deviennent pauvres, les rois sont renversés; tout change. La résurrection, elle, est, au contraire, la vérité stable, la manifestation de l'Être, mutation et transformation (μεταβολή) en nouveauté. En effet, si l'homme a reçu un corps quand il est venu en ce monde (κόσμος), pourquoi ne pourrait-il pas recevoir de corps lorsqu'il monte vers l'Éon (αἰών)? Mais quel besoin en a-t-on ici-bas? Le domaine du corps est la vieillesse, la vétusté: il est destiné à la corruption. L'absence (ἀπονεία) est profit, la perte gain. Ce n'est rien de précieux qu'on laisse derrière soi quand on part. Il faut être reconnaissant de cet amoindrissement de "l'homme extérieur", du „vieil

homme''. Ainsi donc, rien de ce qui se trouve dans „ce lieu-ci’’ ne nous détournera de notre retour au monde de l'éternité. Quelques-uns, néanmoins, désirent en outre savoir si, lorsqu'il abandonne son corps, l'être délivré sera sauvé immédiatement. „Ne laisse personne en doute (*δισταξεν*) là-dessus'', réplique l'auteur (p. 48, 36-39): „comment donc les membres qui sont manifestement morts... ?’’ Nous n'avons ni la suite de la phrase ni la fin de la *Lettre*, une nouvelle lacune s'ouvrant ici dans le manuscrit. Le texte perdu ne devait pas s'étendre au delà d'une ou de deux pages.

Il suffit de confronter en détail, comme on le fera ailleurs, les vues sur la résurrection qui viennent d'être résumées avec celles qu'exposent les fragments valentiniens jusqu'ici conservés, pour se persuader que les unes et les autres reflètent la doctrine d'un même cercle, d'une même école. Touchant, en particulier, les rapports de la foi et du baptême, la critique de la philosophie, l'attitude observée à l'égard de la résurrection de la chair, la comparaison ne peut être que suggestive et décisive. Le vocabulaire technique de notre écrit est également celui du Valentinisme: Plérôme, *σύστασις*, *ἀποκατάστασις*, distinction du „charnel'', du „psychique'' et du „pneumatique'', opposition entre *κόσμος* et *αἰών*⁹⁴, etc. Davantage: l'*Épître aux Colossiens*, I, 16, est citée avec une variante nettement aberrante, particulière aux seuls Valentiniens. Le Christ, lisons nous p. 44, 34-39, est „issu de la semence supérieure de Vérité, avant que fût constituée l'ordonnance (*σύστασις*) de ce monde dans lequel ont été créées des Seigneuries et des Divinités nombreuses''. Le texte reçu, et attesté sous cette forme canonique dès le deuxième siècle, est *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*. Les „Divinités'' (*θεότητες*) ont donc été substituées aux „Principautés'' (*ἀρχαί*) et aux „Puissances'' (*ἐξουσίαι*), dont les noms devaient plutôt évoquer, dans l'esprit d'un gnostique, les Dominateurs du monde visible, les „Archontes'' et autres „tyrans'' du firmament et des sphères planétaires, êtres malfaisants ou inférieurs, et qui, de toute façon, ne sauraient avoir leur place parmi les plus sublimes des créatures transcendantes. Or, nous retrouvons exactement la même modi-

⁹⁴ Cf., en particulier, Valentin, fr. 5 (Clément Alex., *Strom.* IV, 89, 6-90, 1).

fication dans la citation faite du verset par deux auteurs valentiniens: ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῆ, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, θεότητες, κυριότητες (Irénee, *adv. haer.* I, 4, 5)⁹⁵; πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλείαι, θεότητες, λειτουργίαι (*Excerpta ex Theodoto*, 43, 3)⁹⁶.

L'origine valentinienne de la *Lettre à Rhéginos* est trop manifeste pour qu'il soit besoin s'insister. Peut-on toutefois préciser davantage?

Un détail est à noter: la *Lettre* ne parle jamais de la vivification de l'âme, tenue pour mortelle et distinguée du *pneuma*; cette opinion paraît lui être étrangère. Il n'y est, on l'a vu, question que d'une „résurrection pneumatique qui engloutit la résurrection psychique aussi bien que la résurrection charnelle” (p. 45, 39–p. 46, 2). D'après elle, également, „ce qui ne périra point”, c'est la „pensée”, le „nous” du gnostique (p. 46, 21–24). Par suite, à quelle tendance du Valentinisme la rattacher? L'école occidentale ou italique supposait que le Christ avait eu un corps psychique (Hippolyte, *Ref.* VI, 35, 6), c'est-à-dire — s'il est permis d'interpréter l'information en la rapprochant d'Irénee, *adv. haer.* I, 6, 1 — un corps psychique outre un germe spirituel et une âme. Sans doute Ptolémée, Héracléon et leurs disciples voulaient-ils par là parer à l'accusation de docétisme. L'école orientale, au contraire, ne nourrissait pas, semble-t-il, le même souci: le corps du Sauveur était, selon elle, „pneumatique” (Hippolyte, *Ref.* VI, 35, 7). Ce point de vue est partagé par notre *Lettre* (p. 44, 30–35): par le Fils de l'Homme s'accomplira „l'apocatastase”, la restitution au Plérôme des êtres sauvés, „puisqu'il existe dès le principe, issu de la semence supérieure de Vérité”. Ici encore, l'humanité du Christ paraît exclusivement constituée par un élément spirituel. Langage et pensée sont, d'ailleurs, conformes à ceux de Valentin. Dans un fragment conservé et commenté par Clément d'Alexandrie (*Strom.*

⁹⁵ Comme le note W. W. Harvey dans son édition (I, p. 38, n. 6), Théodoret (*Haer. fabul. comp.* I, 7) ajoute justement ὡς αὐτοὶ λέγουσι à θεότητες.

⁹⁶ Ajouter cependant *Exc. Theod.* 58, 1: πάσης ἀπειπουσίας ἀρχῆς καὶ θεότητος. Remarquer aussi que l'auteur de la lettre dogmatique citée par Épiphanes dans sa notice sur Valentin (*Pan.* XXXI, 5, 2) n'hésite pas à écrire: οὕτε ἀρχαῖς οὕτε ἐξουσίαις οὕτε ὑποταγαῖς οὕτε πάση συγχύσει περινηθῆναι δυναμένων.

II, 36, 2, p. 132, 9–10 et cf. 38, 3, p. 133, 15–16 Stählin), le Maître appelle, lui aussi, „semence d'en haut”, „semence de l'essence supérieure” (τὸ ἄνωθεν σπέρμα, σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας), la semence ou le germe pneumatique. Il attribuait au Christ une „chair spirituelle”, un „corps pneumatique”, au témoignage de Tertullien (*De carne Christi*, 15, p. 227, 13–14 Kroymann: *Licuit et Valentino ex privilegio haeretico carnem Christi spiritalem comminisci*) et du Pseudo-Tertullien (*adv. omn. haer.*, 4, p. 221, 5–8 Kroymann: *Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio quod corpus de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem vel mutantem*). Nous avons ici et là affaire à une doctrine de tendance docétiste qui réduit le corps du Sauveur à une enveloppe spirituelle d'origine céleste. On sait le succès qu'une christologie de ce genre devait rencontrer aux premiers temps de la Réforme⁹⁷. L'important est, pour nous, qu'il y ait à son propos accord entre la doctrine de la *Lettre à Rhéginos* et le système primitif de Valentin.

Il serait difficile que ces différences qui, en matière de christologie, séparent le Valentinisme en deux écoles distinctes, fussent restées sans correspondance dans le domaine de l'anthropologie. Si le Sauveur n'a assumé qu'un corps pneumatique, il s'ensuit que seul est sauvé l'élément spirituel: la pensée, le *noûs*, le *pneuma*, et non pas l'âme, la *psychê*. C'est l'enseignement même de notre écrit.

Nous sommes ainsi amenés à conclure: la *Lettre à Rhéginos* provient soit d'un docteur appartenant à la branche orientale du Valentinisme soit de Valentin lui-même. A choisir entre ces deux possibilités, nous opterions, pour notre part, avec toutes les réserves qui s'imposent, pour la seconde. Valentin avait composé nombre de lettres doctrinales, que ses disciples ont dû réunir en *corpus* et dont quelques-unes sont mentionnées par Clément d'Alexandrie: une „Épître à Agathopous”⁹⁸, une „certaine Lettre” (ἐν τινὶ ἐπιστολῇ)⁹⁹, une autre, enfin, adressée à un groupe de destinataires anonymes (πρὸς τινάς)¹⁰⁰. Il est d'autant plus tentant de ranger à leur côté la *Lettre à Rhéginos* que, par bien des traits, elle rappelle

⁹⁷ H. J. Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi* (Tübingen, 1951), p. 47.

⁹⁸ Clément Alex., *Strom.* III, 59, 3, p. 223, 12 Stählin.

⁹⁹ Clément Alex., *Strom.* II, 36, 2, p. 132, 6 Stählin.

¹⁰⁰ Clément Alex., *Strom.* II, 114, 3, p. 174, 31 Stählin.

l'esprit et la manière personnelle de l'hérésiarque: elle est bien composée, rédigée dans un grec élégant et souple qu'il est aisé de redécouvrir sous la version copte, pleine de cette onction et de cet enthousiasme cordial qui caractérisent les débris des oeuvres de Valentin¹⁰¹. En tout cas, que l'on accepte ou non la conjecture, on ne pourra, croyons-nous, se refuser à dater du deuxième siècle un écrit dont la doctrine s'offre sous une forme encore si primitive et si peu compliquée.

Voilà donc, grâce au codex Jung et par le canal du copte, restitués à la littérature grecque du II^e siècle trois ouvrages différents par le style et la composition, mais également importants pour l'histoire du christianisme primitif ou du Valentinisme. Il nous reste à analyser le quatrième écrit du recueil, l'exposé systématique et dogmatique dénommé par nous „Traité sur les trois natures”, et qui, selon toute vraisemblance, a des affinités très prononcées avec la doctrine d'Héracléon, un des chefs de l'école valentinienne dite „italique” et le premier commentateur de l'*Évangile de Jean*. La longue étude qu'il appelle à raison de son étendue, de son intérêt exceptionnel, et aussi de ses difficultés, sera donnée dans un autre article.

Paris, Collège de France

Utrecht, Université, Institut de Théologie.

¹⁰¹ Une autre hypothèse pourrait traverser l'esprit du lecteur, mais doit être, à peine énoncée, résolument écartée. Elle s'échafauderait ainsi: Rhéginos serait originaire de Rhegium ou Regium (Reggio, dans le Bruttium, au Sud de l'Italie) ou y résiderait. Or, d'après le *Praedestinatus* 16, Héracléon aurait commencé d'enseigner en Sicile, où un synode d'évêques locaux se serait réuni pour le condamner (en 125, croit pouvoir même préciser Baluze, *Concil.* I, p. 555 éd. Ven.-Labbe). On conjecturerait que la Lettre date de la jeunesse d'Héracléon et qu'elle a été écrite par lui à l'usage d'un correspondant tout proche ou d'un auditeur venu de Calabre en Sicile. Mais le nom de Rhéginos n'a pas nécessairement la signification précise qu'on lui prêterait et le renseignement fourni par le *Praedestinatus* est dénué de toute valeur historique. La construction, fondée sur des éléments et des rapprochements plus que fragiles, s'écroulerait donc d'elle-même. Pour le nom latin Reginus, voir la Prosopographie et l'Index de Dessau concernant les inscriptions chrétiennes.

To Contributors.

1. Contributions submitted should not have been published elsewhere.
2. Contributors will receive 25 offprints of charge.
3. Manuscripts should be typewritten.
4. In order to facilitate the task of the editors and printers, contributors are earnestly requested to prepare their manuscripts with the greatest possible care.
5. References should be given in footnotes and contributors are requested to give these on separate sheets and to number them continuously.

A nos collaborateurs.

1. Les articles ne doivent pas avoir été publiés ailleurs.
2. Les auteurs recevront à titre gratuit 25 tirages à part.
3. On est prié de dactylographier ses manuscrits.
4. Pour faciliter le travail de la rédaction et de l'imprimerie les auteurs sont instamment priés de rédiger leurs manuscrits aussi soigneusement que possible.
5. On est prié de mettre les renvois bibliographiques au bas de la page. Il est recommandé de rédiger les annotations sur des feuilles séparées du manuscrit et de les numéroter en une série continue.

DISTICHA CATONIS

RECENSUIT ET APPARATU
CRITICO INSTRUXIT

MARCUS BOAS

OPUS POST MARCI BOAS MORTEM EDENDUM CURAVIT

HENRICUS JOHANNES BOTSCHUYVER

This new text edition, with an elaborate critical apparatus, of the *Disticha* (or *Dicta*) *Catonis*—the famous collection of brief moral precepts and practical rules of conduct written in the third century A.D.—is the result of thirty years of research by Boas, of which he testified earlier in numerous articles in scientific periodicals. Upon his death in 1941, he had completed the bulk of his manuscript, and had left detailed notes on most of the remaining parts. After the war, it was finished, on the basis of these notes, by H. J. Botschuyver.

1952. 7½ × 10½. LXXXIV, 301 pp. 3 illus. fl. 40.— cloth
(\$ 11.00; £ 4/-/-)

Send your order to your bookseller or to the publishers
NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY—AMSTERDAM

QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI DE ANIMA

EDITED WITH INTRODUCTION
AND COMMENTARY

by

J. H. WASZINK

A. D. Nock in *VIGILIAE CHRISTIANAE*:

....This admirable edition is so well known and so highly esteemed that any praise of it may seem superfluous. Waszink supplies all that is needed for the understanding of the treatise.

M. Pellegrino in *RIVISTA DI FILOLOGIA*:

....Pensiamo che se l'illustre latinista di Basilea avesse scritto alcuni mesi più tardi sarebbe stato lieto di citare a titolo d'onore, come modello di questo genere di lavori ch'egli propone ai filologi d'oggi, il volume che qui presentiamo.

S. L. Greenslade in *THE JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES*:

....his book is the product of great learning and astonishing industry. Serious students of Tertullian and his age will refer to it continually and gratefully.

Joseph Moreau in *REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES*:

....c'est ainsi que le *De Anima* de Tertullien se trouve doté aujourd'hui d'un commentaire philologique, historique et exégétique, grâce auquel il rivalise, dans le catalogue des travaux de l'érudition contemporaine, avec le *De Anima* d'Aristote, illustré par les commentaires de Rodier et de Hicks.

George E. McCracken in *THE CLASSICAL JOURNAL*:

....It will long remain not only the standard edition of this difficult treatise, containing an immense amount of penetrating insight into the language and thought of the most brilliant of Latin Fathers, but it will serve also as an admirable model for all future editors of patristic texts. Waszink has demonstrated abundantly his right to a position in the front rank of patristic scholars and is surely our greatest living expert on Tertullian.

Joshua Whatmough in *CLASSICAL PHILOLOGY*:

....We now have an edition of *De Anima* fit to be set beside the finest critical and exegetical work, comparable with Munro's *Lucretius* or J. B. Mayor's *De Natura Deorum*, a worthy representative of Dutch scholarship at its best and a mine of information that will serve well all who may have occasion to turn to Tertullianus *De Anima*.

Cloth bound, pp. 650, Royal 8vo, net hfl 40.— (£ 4.—, \$ 11.—)

Send your order to your bookseller or to the publishers

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY — AMSTERDAM