

Le Congrès de Yale sur le Gnosticisme

(28-31 mars 1978)

Tout congrès scientifique international a la double ambition d'enregistrer les résultats récemment obtenus dans l'étude d'un domaine donné et d'accélérer le progrès de la recherche en posant de nouvelles questions. Pour apprécier celui qui vient de se tenir à l'Université de Yale (New Haven, Connecticut) sur les études gnostiques, il suffit de le comparer avec le dernier en date, d'importance analogue¹, qui s'était tenu à l'Université de Messine (Italie), du 13 au 18 avril 1966. Ce colloque, organisé par Ugo Bianchi, avait rassemblé 70 personnalités, en grande majorité européennes ; 48 communications avaient été présentées, dont 41 furent publiées dans les actes du colloque : *Le Origini dello Gnosticismo*, E. J. Brill, Leyde, 1967, xxxii-804 p. Quinze autres textes avaient été envoyés par des non-participants, dont 8 (Boyancé, Böhlig, von Ivánka, Lanczkowski, Quispel, Rudolph et Foerster) furent retenus dans le volume des actes.

Le congrès, qui s'est tenu à Yale du 28 au 31 mars 1978, est l'œuvre de Bentley Layton, actuellement assistant-professeur au département des études religieuses de l'Université de Yale ; les travaux qu'il a déjà publiés²

1. Le congrès du Caire (9-17 décembre 1976 ; une centaine de participants) ne fut pas un colloque sur le gnosticisme, mais un congrès de coptologie ; vingt communications seulement portèrent sur les études gnostiques (voir le compte rendu de J. Ries dans la *Revue Théologique de Louvain* 8, 1977, 252-260) ; le volume des actes est sous presse chez E. J. Brill, Leyde. Les colloques de Stockholm (20-25 août 1973, 15 contributions parues dans les *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Filologisk-filosofiska Serien* 17, Stockholm 1977, sous le titre : *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*) et de Strasbourg (23-25 octobre 1974, 11 contributions parues dans le vol. VII des *Nag Hammadi Studies*, Brill, Leyde 1975, sous le titre : *Les textes de Nag Hammadi*) ne furent en fait que des tables-rondes regroupant entre 15 et 30 participants. Éditeur du premier : G. Widengren, du second : J. É. Ménard.

2. À remarquer : *The Text and Orthography of the Coptic Hypostasis of The Archons*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 11 (1973) 173-200 ; *The Hypo-*

le désignent comme un des savants les plus qualifiés de la jeune génération de gnosticisme. Avec l'aide d'une subvention du gouvernement américain (The National Endowment for the Humanities), Bentley Layton réussit à rassembler 288 participants, venus de tous les continents. A l'occasion de ce colloque, 80 communications furent présentées, dont 3 *in absentia* (Bianchi, Rudolph et Schenke).

Une telle affluence montre à l'évidence, selon le mot de Quispel, que l'industrie gnostique est en pleine expansion. Dangereuse métaphore, car l'expansion est souvent liée de nos jours au caractère inflationniste de la croissance !

Quand le colloque de Messine s'était réuni il y a douze ans, les chercheurs n'avaient en tout et pour tout à leur disposition qu'une douzaine de traités édités provenant de la découverte de Nag Hammadi³, à savoir trois écrits du codex I (*Apocryphon de Jacques*, *Évangile de Vérité*, *Traité sur la Résurrection*), cinq écrits du codex II (*Apocryphon de Jean*, *Évangile selon Thomas*, *Évangile selon Philippe*, *Hypostase des Archontes*, *Traité sans titre*) et les quatre *Apocalypses* du codex V. Une motion sur l'urgence de la publication de tous les textes, rédigés par T. Säve-Söderbergh, M. Krause et James M. Robinson, avait à cette occasion été envoyée à l'UNESCO⁴.

Aujourd'hui, la totalité des 13 codices provenant de Nag Hammadi sont publiés en fac-similés, 10 t. (1972-1977, Brill, Leyde ; les volumes des cod. I et IX-X datés de 1977, sont sortis fin avril 1978, donc après le Congrès de Yale). Un volume général d'introduction, préparé par James M. Robinson, mettra un point final à la série et comprendra un historique de la découverte et de la recherche relatives à Nag Hammadi, agrémenté de photographies des personnes et des lieux concernés. D'autre part, l'ensemble de la bibliothèque est désormais accessible en traduction

tasis of the Archons, Newly Edited from the Cairo Manuscript with a Preface, English Translation, Notes and Indexes. Part I : *Harvard Theological Review* 67 (1974) 351-425 ; Part II : *HTR* 69 (1976) 31-101 ; Critical Prolegomena to an Edition of the Coptic « Hypostasis of the Archons », in *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib* (ed. M. Krause), Leiden 1975, 90-109 ; Coptic Language, in *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville 1976, 174-179 ; Bulletin sur le gnosticisme, dans *Revue Biblique* 83 (1976) 458-469 ; Editorial Notes on the « Expository Treatise concerning the Soul » (II, 6), *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 14 (1977) 65-73 ; sous presse : édition, traduction et commentaire du *De resurrectione* (I, 4), dans les *Harvard Dissertations in Religion*.

3. Pour le lecteur non familiarisé avec les écrits de Nag Hammadi, une table détaillée de l'ensemble de cette bibliothèque est donnée en appendice.

4. En lisant l'article à sens unique et sélectif de James M. Robinson : *The Rise and Fall of a Monopoly*, paru dans *Religious Studies Review* 3 (1977) 17-30 (le monopole en question, que l'A. décrit aussi comme *jus primae noctis*, désignant Puech et Quispel), on se fera une idée édifiante du tripatage auquel donna lieu la publication des premiers documents de Nag Hammadi.

anglaise : *The Nag Hammadi Library in English*, xvi-493 p. in-8⁰ ; entièrement traduite par les soins d'une équipe de coptisants réunis autour de James M. Robinson, actuel directeur de l'Institute for Antiquity and Christianity (Claremont, Californie), elle a été publiée au cours du dernier trimestre 1977 dans un volume commode (avec de très succinctes introductions mais sans aucun commentaire) par les éditions Harper and Row (San Francisco, New York et Londres ; diffusion pour l'Europe : Brill, Leyde). James M. Robinson, qui fut l'un des auteurs du vœu envoyé à l'UNESCO en 1966, peut donc se féliciter de voir ses efforts couronnés de succès. Non seulement les manuscrits et une traduction de l'ensemble sont désormais disponibles, mais les traducteurs de *The Nag Hammadi Library in English* préparent sur chacun des traités une édition séparée avec texte, commentaire et index ; le premier volume de cette série (*The Coptic Gnostic Library*) a été publié en 1975 dans le t. 4 des *Nag Hammadi Studies* (Brill, Leyde) par les soins d'Alexander Böhlig et de Frederik Wisse : *The Gospel of the Egyptians* avec texte établi (ou prétendu tel⁵) des deux versions du traité (III, 2 et IV, 2). Le volume préparé par Klaus Koschorke, *The Interpretation of Knowledge* (XI, 1), est actuellement sous presse. Enfin, une antenne canadienne de James M. Robinson, dont le maître d'œuvre est Jacques É. Ménard (Strasbourg) et les principaux collaborateurs H. Gagné, É. Barc, J.-P. Mahé et M. Roberge, effectue de son côté le même travail (texte, traduction française et notes)⁶. Deux fascicules ont vu le jour en 1977, tous les deux signés Jacques É. Ménard (1. *La Lettre de Pierre à Philippe* - 61 p. - ; 2. *L'Authentikos Logos* - 79 p. -) et édités par les Presses de l'Université Laval de Québec. Les fascicules 3 (*Hermès en Haute-Égypte*, par J.-P. Mahé) et 4 (*La Protennaia Trimorphe*, par Y. Janssens) seront disponibles dans les semaines qui viennent.

Le colloque de Messine s'était fixé pour objet les « origines » du gnosticisme et avait adopté, en dépit des réticences de certains, un « document final » qui affirmait :

5. Lire la critique de R. van den Broek dans *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 231-234.

6. Cette antenne canadienne, qui regroupera à cette occasion ses différents collaborateurs, qu'ils soient de Québec, Strasbourg, Fribourg, Louvain ou Paris, se réunira en août prochain à Québec. Cette session s'achèvera, du 22 au 25 août 1978, par un mini-colloque auquel prendront part une quinzaine de savants de divers pays, engagés dans les études gnostiques. Cette année 1978 est décidément une année fertile en *symposia gnostica*. L'Université MacMaster, Hamilton (Ontario), organise dans le cadre d'un programme de recherche de 5 années (1976-1981) sur « judaïsme et christianisme à l'époque gréco-romaine » une série d'échanges sur le thème : *The Process of Achieving Normative Self-Definition (Normative Self-Definition in Christianity in the Second and Third Centuries)*, qui auront lieu du 29 mai au 1^{er} juin 1978. Y participeront entre autres : Hil. Armstrong, *The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism* ; George MacRae, *Why the Church Rejected Gnosticism* ? ; Jacques É. Ménard, *Normative Self-Definition in Gnosticism* ; Birger Pearson, *Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition* ; Gérard Vallée, *Irenaeus' Central Arguments against the Gnostics* ; Raoul Mortley, *The Past in Clement of Alexandria. A Study of an Attempt to Define Christianity in Socio-Cultural Terms*.

1. La différenciation des termes « gnose » (« connaissance des mystères divins réservée à une élite ») et « gnosticisme » (« un certain groupe de systèmes du II^e s. de notre ère ») ;
2. la nature « dévolutive » ou dégradée du divin dans le « gnosticisme » ;
3. la spécificité du « gnosticisme » dans l'identité du *connaissant* (= le gnostique), du *connu* (= le Moi transcendant) et du *moyen par lequel on connaît* (= la gnose) ;
4. l'existence de « prégnosticismes » : juif, iranien et orphico-platonicien ;
5. le caractère extensif du concept de gnose en tant que *Weltgeschichte* ;
6. l'ambiguïté du terme « dualisme » : anticosmique dans le « gnosticisme », favorable au monde dans le zoroastrisme, métaphysique dans le platonisme ;
7. la nécessité d'une approche cultuelle et sociologique du « gnosticisme ».

Ce document émanait d'un comité composé de U. Bianchi, C. Colpe, J. Daniélou, H. Jonas, H.-I. Marrou, M. Simon et G. Widengren. Il traduisait en faites thèses bien connues de Hans Jonas, seul professionnel des questions gnostiques à l'intérieur de ce comité et, dans une mesure moindre, celles de G. Widengren. Ce « document » ne fit pas époque et suscita de vives oppositions⁷.

Fort de cette leçon, le congrès de Yale n'adopta aucun document final, provenant d'un groupe de pression, et évita de se perdre dans la brume des « origines » pour s'attacher à la compréhension du phénomène, tel que le révèlent les textes anciens et nouveaux. Très significatives de l'esprit de ce congrès de Yale furent les quatre conférences publiques, qui réunirent la quasi-totalité des participants plus un certain nombre de curieux. Henry Chadwick (Oxford), *The Domestication of Gnosticism*, fit entendre la voix de la mesure : ni surévaluer l'importance des gnostiques par une apologétique à-rebours ni surtout les réduire aux cas d'espèce et aux excentricités que fournit l'hésiologie. Gilles Quispel (Utrecht), *Gnosis and Psychology : Self-Experience and Projection in Gnosticism according to Jung and his School*, insista à nouveau sur ses thèses développées dans *Gnosis als Weltreligion* et dans ses contributions à Ascona. Il releva la tendance des nouveaux gnostisants à faire fi des travaux des pionniers, entendons Puech et... Quispel. Carsten Colpe (Berlin-Ouest), *The Challenge of Gnostic Thought for Alchemy, Philosophy and Literature*, brassa avec une énergie prométhéenne l'univers de récurrences de la pensée gnostique mondialiste, des alchimistes grecs à la littérature allemande contemporaine. Harold Bloom (Yale), enfin, un des maîtres de la poétique américaine d'aujourd'hui mais non engagé dans l'étude du gnosticisme pour lui-même, donna une idée juste de l'offensive des gnostiques contre l'idéologie

7. Voir K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, dans *Theologische Rundschau* 36 (1971) 15-33.

de leur temps (*Lying against Time : Gnosis, Poetry, Criticism*) par une analyse de la créativité littéraire comprise sur le modèle freudien : tels les gnostiques par rapport à Platon et à la Bible, s'arc-bouter sur les Anciens pour leur faire dire autre chose.

La publication et l'étude des textes découverts près de Nag Hammadi, sur lesquels la recherche fondait tant d'espoirs pour reconsiderer les classifications reçues, laissent le spécialiste contemporain dans le même embarras que son aîné ne disposant que des ressources de l'hésiologie. Nag Hammadi ne présente pas quelque chose de substantiellement différent que ce qui a été transmis par la tradition littéraire. Si, en effet, on enlève de la bibliothèque copte tous les écrits qui ne sont pas gnostiques mais qui étaient utilisés par eux (apocryphes du Nouveau Testament, collections et commentaires de *Logia Iesou*, livres et fragments hermétiques, littérature gnomologique, l'*Exégèse sur l'Âme* et la citation paraphrasée de la *République* de Platon), deux groupes de documents restent en présence.

Un premier groupe est aisément identifiable comme littérature en provenance des cercles valentiniens (les numéros 1, 2, 3 + par. en 49, 4, 5, 8, 39, 42, 44, 45) ; un deuxième groupe, constitué d'exposés élaborés de révélations à caractère mythologique, sans référence chrétienne (les numéros 6 + versions parallèles, 9, 10 + par. en 52, 14 + par. en 19, 24, 37, 38, 40, 41, 43, 46, 47, 51) ou avec allusions chrétiennes (33 et 34), ne peut être classé avec précision sous telle ou telle étiquette hésiologique. Affrontée au même problème face aux matériaux alors disponibles, la recherche ancienne utilisait sans trop de bonheur les termes de « barbélognostiques » ou d'« ophitiens » pour désigner le pot-pourri de tout ce qui n'était pas valentinien⁸. La recherche récente — c'est-à-dire depuis Messine —, frappée par l'importance de la figure du Seth biblique dans cette catégorie d'écrits, préféra parler de « séthianisme ». Dans un article intitulé *Das seithianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, publié dans *Studia Coptica* (ed. Peter Nagel), Berlin 1974, p. 165-172, revu et complété dans sa contribution de Yale, H.-M. Schenke caractérise ainsi ce type de « gnose séthienne » non encore christianisé :

- i. Qu'un texte parle de Seth ou qu'un hésiologue le transmette comme séthien ne constitue pas un critère suffisant d'identification. Seul est déterminant le système sous-jacent, qu'il soit question de Seth ou non. Sont donc exclus de la « gnose séthienne » le *Second Traité du Grand Seth* (VII, 2), la *Paraphrase de Sem* (VII, 1), la notice de l'*Elenchos* ; par contre, celle d'Épiphane, *Panarion* 39, avec parallèles chez le Pseudo-Tertullien et Filastre, est retenue. Onze textes de Nag Hammadi sont reconnus typiquement « séthiens » :

8. L'article « *Ophiten* », signé R. Liechtenhan, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e ed., t. 14, Leipzig 1904, 404-413 est un bon exemple des résultats particulièrement confus auxquels conduisit la surévaluation d'une étiquette hésiologique.

- l'Apocryphon de Jean
- l'Hypostase des Archontes
- l'Évangile des Égyptiens
- l'Apocalypse d'Adam
- les Trois Stèles de Seth
- Zostrien
- Melchisédech
- Noréa
- Marsanès
- Allogène
- Protennoia Trimorphe

2. Tous ces écrits appartiennent à un même et unique système de gnose. Le point de départ du système est la fonction sotériologique attribuée à Seth lui-même ou à son père mythique Adam-Adamas, les gnostiques « séthiens » constituant la postérité spirituelle historique de ce Sauveur céleste et divin. La métaphysique « séthienne » est triadique : au sommet le Père primordial et sa parèdre Barbélo, au second rang son fils l'Autogénès, au troisième la tétrade des éons illuminateurs : Harmozel, Oroiael, Daveithe et Eleleth, qui constituent le lieu de repos pour Adam et sa descendance. Le thème de la triple venue du Sauveur aux trois âges du monde postérieurs à Adam (Seth, Séthiens primordiaux, Séthiens historiques) s'inscrit dans le cadre d'une périodisation des origines et de la fin.
3. Les deux sacrements « séthiens » sont le baptême (*Évangile des Égyptiens*) et l'« ascension cultuelle » (*Trois Stèles de Seth*).
4. Le milieu d'origine des « Séthiens » est celui des sectes baptistes de Palestine et des Mandéens. Dans son article de 1974, Schenke faisait remonter la naissance des Séthiens au samaritanisme (Dosithée, cf. les *Trois Stèles de Seth*).
5. Le séthianisme est primitivement et par nature un phénomène non-chrétien et pré-chrétien de gnose.
6. Dans son développement historique, le séthianisme rencontre et tente d'assimiler la philosophie grecque. Les Gnostiques de Plotin sont donc des « Séthiens » (cf. *Zostrien*, *Allogène*).

Cette prise de conscience d'un système de gnose entièrement nouveau dans sa forme reconstituée amena l'organisateur du congrès, Bentley Layton, à partager en deux séminaires concurrents les invités officiels. Un séminaire séthien, présidé par George MacRae (Harvard), et un séminaire valentinien, présidé par Wayne A. Meeks (Yale), eurent pour tâche de discuter les différentes contributions préalablement distribuées.

La nouveauté et tous les regards étaient du côté du séminaire séthien. En raison de difficultés de dernière minute, H.-M. Schenke et K. Rudolph, qui enseignent tous les deux en R.D.A., ne purent se rendre à Yale ; Jonathan Z. Smith (Chicago) et S. Giversen (Holte, Danemark) furent

également absents. Restèrent donc en présence Alexander Böhlig (Tübingen), Carsten Colpe (Berlin-Ouest), Robert Kraft (Philadelphie), George Nickelsburg (Iowa City), Birger Pearson (Santa Barbara, Californie), James M. Robinson (Claremont, Cal.), Michael Stone (Jérusalem), John Strugnell (Harvard) — qui n'avait pas envoyé de contribution —, et Frederik Wisse (enseignant dans une école d'Emmeloord aux Pays-Bas).

Le filon découvert par Schenke fut exploité par Carsten Colpe et moins vigoureusement par James M. Robinson. La contribution du premier, professeur à l'Université Libre de Berlin, (*Sethian and Zoroastrian Ages of the World*), se fixa comme objectif de donner une base en histoire des religions à la systématisation, relevée par Schenke, des Grands Éons Illuminateurs. Parti de la théorie cosmologique et eschatologique sous-jacente aux spéculations séthiennes, il tenta aussi bien d'en élucider l'arrière-plan iranien (*tripartition ou quadripartition du temps mythique et historique des conceptions mazdéennes*) que de déterminer la localisation spatio-temporelle du séthianisme. Reconstitution qui laissa perplexe l'auditoire ; toutefois fut notée et appréciée la non-contestation par Colpe de l'importance du facteur juif et judéo-chrétien dans la mise en place des premières systématisations de gnose non-chrétienne. James M. Robinson (*Sethians and Johannine Thought*) brossa un état de la question des rapports entre le prologue du quatrième Évangile et la *Protennoia Trimorphe* (n° 51), sans cacher sa préférence pour la thèse défendue par Gesine Schenke, épouse de Hans-Martin, et C. Colpe (antériorité de la *Protennoia*) contre la théorie inverse soutenue par V. Janssens et R. McL. Wilson (le prologue de Jean n'est pas séthien). A. Böhlig (*Triad and Trinity in the Writings from Nag Hammadi*) se borna à des descriptions de contenu sans paraître très à l'aise dans le matériau étalé par Schenke. Il insista sur le rôle de l'entité féminine dans les spéculations triadiques des traités catalogués « séthiens » et, dans le but d'établir une chronologie de ces écrits, tenta de saisir le passage de la triade séthienne : Esprit Invisible — Ennoia / Pronoia — Logos = Père, Mère, Fils (formulation claire dans les *Trois Stèles de Seth*, complexe dans la *Protennoia* et intermédiaire dans l'*Évangile des Égyptiens*), à la trinité chrétienne : Père — Fils — Esprit (Père — Christ — Vierge de l'Esprit-Saint dans le n° 10, Père — Fils, — Église dans le *Traité Tripartite*).

Fr. Wisse et K. Rudolph — ce dernier *in absentia* — entreprirent de battre en brèche la thèse échafaudée par Schenke. Wisse développa dans sa communication (*Stalking those elusive Sethians*) les cinq points suivants :

1. Il n'y a jamais eu un groupe de gnostiques appelés « Séthiens ». Ils apparaissent aussi inconsistants et évanescents que la licorne des anciens bestiaires.
2. Le thème de la fonction révélatrice de Seth, attesté dans l'*Évangile des Égyptiens*, l'*Apocalypse d'Adam*, le *Second Traité du Grand Seth* et les *Trois Stèles de Seth*, est un lieu commun de la littérature juive et chrétienne.

3. Le thème de Seth en tant que prototype de la race parfaite d'avant le déluge, que l'on entrevoit dans l'*Apocryphon de Jean*, l'*Évangile des Égyptiens* et l'*Apocalypse d'Adam*, est également un *topos* de littérature populaire, et non une doctrine spécifique.
4. Quant à la figure du Seth Sauveur dans l'*Évangile des Égyptiens*, chez le Pseudo-Tertullien et chez Épiphane, elle est trop fragmentaire pour être retenue.
5. Les thèmes séthiens inventoriés par Schenke ne constituent pas plus un système unifié que les soi-disant écrits séthiens ne forment un ensemble homogène. Les premiers ne sont tout au plus que des « free-floating theologumena ». Lire les seconds comme un produit des sectes décrites par l'hésiologie est une erreur de méthode.

En mettant en lumière l'inconsistance du témoignage indirect, Kurt Rudolph, compatriote de Schenke et professeur à l'Université Karl-Marx de Leipzig, en arrive dans sa note (« *Sethian Gnosis — A Heresiological Fiction ?* ») à la même conclusion que Wisse. L'attaque de ce dernier ne fut que porte ouverte sur le vide, car Schenke n'était pas là pour défendre sa thèse. D'où le malaise ressenti dans le séminaire ; le débat tant attendu entre doctrinaires du séthianisme et adversaires résolus n'eut donc pas lieu et les discussions ne firent que tourner en rond autour du problème.

Dans sa contribution (*Report on Seth Traditions in the Armenian Books*), l'arméniant de l'Université hébraïque de Jérusalem, Michael Stone, catalogua l'ensemble des textes arméniens édités ou encore manuscrits, où il est question de Seth, mais sans conclure à une connection possible avec la gnose séthienne. Birger A. Pearson (Université de Californie à Santa-Barbara) mit sur table, mais sans rien renouveler, les matériaux patristiques bien connus relatifs à la « typologie » de Seth. George W. E. Nickelsburg (Iowa City) fit la même chose avec la pseudépigraphie (*Apocalypse de Moïse*, *I Hénoch et les Livres d'Adam et Ève*). Robert Kraft (Université de Pennsylvanie) conclut des différents passages des œuvres de Philon où intervient la figure de Seth qu'il n'y a chez Philon aucune trace d'une problématique « séthienne ».

L'impasse de thèses et d'antithèses préétablies enferma le séminaire dans des discussions annexes. Il est clair que telle qu'elle était posée, la question de l'existence ou de la non-existence d'un groupe de gnostiques séthiens ne pouvait mener qu'à de faux problèmes. Outre l'absence des deux principaux intéressés, le séminaire ne comportait ni analyste des phénomènes sociaux de marginalisation ni philosophe capable d'élever le débat au niveau d'une histoire minutieuse des idées et des interprétations ni historien du manichéisme capable de montrer la reprise des thèmes clefs de la gnose non-valentinienne dans les développements dogmatiques et hymniques de la « religion de la lumière ».

Le séminaire valentinien réunit 14 membres. Onze d'entre eux fournirent des communications : Barbara Aland (Münster), Joel Fineman (Berkeley), Rowan Greer (Yale Divinity School), Helmut Koester (Har-

vard), Elaine Pagels (Barnard College, Columbia University, New-York), Gilles Quispel (Utrecht), G. C. Stead (Cambridge, Angl.), Michel Tardieu (École Pratique des Hautes Études, Paris), John Whittaker (Department of Classics, University of Newfoundland, Canada), R. McL. Wilson (St. Andrews University, Fife, Ecosse), Ugo Bianchi (Rome, *in absentia*). A ces onze auteurs de contributions, il faut adjoindre trois participants qui ne soumirent pas de textes, mais furent très actifs dans le séminaire : Harold Attridge (ancien élève de la Divinity School de Harvard, actuellement enseignant à la Perkins School of Theology de Dallas, Texas), Hans Jonas (New York) toujours d'une étonnante vivacité, Raoul Mortley (en année sabbatique de Macquarie University, Sydney, Austr.).

Le débat s'ouvrit par la discussion du papier C. C. Stead : *In Search of Valentinus*. Voulant expliquer l'obscurité qui aujourd'hui encore entoure Valentin, Stead souligne les trois facteurs suivants : interprétation systématique des documents nouveaux par les sources anciennes, non-considération de l'évolution interne de la doctrine valentinienne — due, estime-t-il, à la question ressassée de l'existence d'un gnosticisme préchrétien, qui fit passer au second plan le processus ultérieur de développement —, assimilation indue entre état complexe de la doctrine et datation tardive. Alors que la documentation sur les systèmes valentiniens s'est enrichie de textes nouveaux, concernant Valentin lui-même le chercheur n'a à sa disposition en tout et pour tout que neuf courts fragments transmis par les Pères : six provenant des *Stromates* de Clément, deux provenant de l'*Elenchos* et un fragment douteux, longtemps attribué à Anthime de Nicomédie et restitué aujourd'hui à Marcel d'Ancyre. L'étude fouillée et magistrale qu'on était en droit d'attendre de ces fragments, principalement par l'appel à l'histoire de la philosophie, n'a pas eu lieu. Dans le but de montrer que Valentin n'a été qu'un « théologien biblique platonisant », Stead s'est contenté de fournir succinctement et sur des questions de détail quelques éléments lexicographiques tirés de la Bible et de Platon. Ce manque provient essentiellement de la connaissance très partielle qu'a Stead de la tradition platonicienne. Aucun des fragments n'a été analysé pour lui-même, le commentaire proposé reste en retrait par rapport aux analyses connues, que l'on trouve par exemple chez Orbe. Le fragment 5 Völker (= Clément, *Stromates*, IV, 89-90), sur lequel Stead insiste davantage, n'a pas été compris de façon très exacte : il est lu à la seule lumière du témoignage de Platon, alors que la dialectique du texte par gradation discontinue, organisée autour des trois mots-clefs *eikōn*, *typos* et *morphe*, exprime en termes platoniciens une perspective contraire à Platon. Harold Bloom dans sa conférence publique « *Lying against Time* » a paru toucher plus juste.

Ugo Bianchi (*Religio-historical Observations on Valentinianism*) reprend en dix pages ses thèses bien connues depuis le colloque de Messine : « anti-cosmisme » de la cosmogonie gnostique, différenciation entre un gnosticisme « iranien » et un gnosticisme « syro-palestinien » ou « simonien-saturninien », arrière-plan « mystériosophique » de la doctrine gnostique

de la chute de l'âme, influence d'Héraclite sur la dialectique gnostique de la descente et de la remontée, etc... Opinions sans doute intéressantes pour comprendre Bianchi lui-même, mais étrangères aux textes et à la critique scientifique. Jonas tenta de défendre Bianchi contre l'attaque de Tardieu, qui ne fut pas convaincu et persiste à croire que Bianchi n'est en fait que du mauvais Jonas.

Tout livre ou article de Quispel fait beaucoup de bruit dans le « Landenneau » gnosticisme. Sa contribution au séminaire valentinien (*The Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John*) n'a pas échappé à la règle. Parti des considérations qui sous-tendent l'édition et le commentaire du codex Jung (christianisme égyptien, de provenance judéo-chrétienne, de l'*Apocryphon de Jacques*, docétisme christocentrique de l'École valentinienne orientale et donc de Valentin lui-même dans l'*Évangile de Vérité* et le *Traité sur la Résurrection*, valentinisme de l'École occidentale dans le *Traité Tripartite*, lequel conduit d'Héracléon à Origène), Quispel essaie d'identifier le nom de la secte d'où l'*Apocryphon de Jean* est issu (les « Gnostiques » au sens étroit, dont il est question chez Tertullien et Clément d'Alexandrie) ainsi que le contexte primitif de cet écrit (les mythes véhiculés par l'*Hypostase des Archontes* et l'écrit anépigraphe qui la suit) : de la sorte, les « Gnostiques » de Quispel sont les « Séthiens » de Schenke sans la fiction surajoutée. Valentin et ses disciples étaient conscients de leur affinité avec ces doctrines, comme on le voit avec les Gnostiques de Plotin, qui selon Quispel étaient des valentiniens utilisant des livres purement païens (*Zoroastre*, *Zostrien*, *Allogène*, etc...), et avec le codex II composé, toujours selon Quispel, à Antioche par un valentinien « assez gnostique pour apprécier les spéculations audacieuses sur Barbélo et Ialdabaoth et assez chrétien pour digérer Thomas », mais aussi avec le codex III qui réunit trois textes non-chrétiens (*Apocryphon de Jean*, *Évangile des Égyptiens*, *Lettre d'Eugnosté*) et deux chrétiens (*Sophia Jesu* adaptation chrétienne d'*Eugnosté* et le *Dialogue du Sauveur*). De là à penser que toute la bibliothèque de Nag Hammadi, y compris dans ses écrits hétérogènes, a été rassemblée par un valentinien, il n'y a qu'un pas que Quispel franchit allégrement. Il va même jusqu'à retracer l'itinéraire spirituel de Valentin, qu'il compare chez les Modernes à celui de Rudolf Steiner : d'abord chrétien, puis en contact avec une secte non-chrétienne (les « Gnostiques » de l'*Apocryphon de Jean*), valentinien enfin... Sa doctrine originale affirmait :

1. la conception dyadique de Dieu ;
2. l'exil d'une seule Sophia hors de la plénitude de Dieu ;
3. la préexistence du corps pneumatique de Jésus ;
4. la fonction sotériologique du Christ comme éveil du Moi, notre ange gardien ;
5. la nécessité de la souffrance de l'innocent comme participation à la Passion mystique du Christ total,

Cette dernière opinion, qui tranche avec la thèse d'Origène empruntée aux Platoniciens de son temps (l'innocent souffre parce qu'il a péché dans une existence antérieure), amène Quispel à conclure que Valentin et ses proches furent « plus fidèles » qu'Origène et ses successeurs à l'esprit du christianisme primitif s'exprimant dans quelques passages des *Actes de Jean*, de l'*Apocalypse de Jean* et des *Actes des Martyrs*.

R. McL. Wilson (*Valentinians and the Gospel of Truth*) présenta les principales thèses émises sur l'*Évangile de Vérité* : écrit par Valentin lui-même (van Unnik, Quispel), d'origine valentinienne (Puech, Grobel, Grant), d'origine non-valentinienne (Haenchen, Schenke), présuppose le système valentinien entièrement développé (Jonas), commentaire homilétique valentinien sur l'*Evangelium Veritatis* mentionné par Irénée (Ménard). Quant à la question de savoir si l'*Évangile de Vérité* est la forme primitive du système valentinien avant l'adjonction des idées en provenance de l'*Apocryphon de Jean*, elle resta, comme on peut s'en douter, sans réponse claire et définitive.

Rowan A. Greer proposa, sous un titre alambiqué (*The Dog and the Mushrooms. Irenaeus' View of the Valentinians Assessed*), une lecture de l'argumentation théologique des livres I et surtout II de l'*Adversus haereses* d'Irénée. Ce dernier construit son exposé et sa réfutation en fonction de la *regula (hypothesis) fidei* : unicité et transcendance de Dieu qui contient toutes choses sans être contenu par elles. L'idée de repérer les principes méthodologiques d'un hérésiologue est excellente. Or Greer se contenta d'une lecture cursive du texte d'Irénée pour démontrer que ce dernier n'avait fait que caricaturer l'enseignement essentiellement sotériologique des gnostiques. Jonas lui rétorqua qu'Irénée n'était pas si caricatural que cela et méritait mieux qu'une approche de seconde main. Le schéma *elenchos/anatropè (detectio/eversio)* ne semble pas avoir été bien compris par Greer, qui n'en saisit pas le caractère global et simultané. D'autre part, Greer suggère avec beaucoup de sérieux qu'« à Nag Hammadi nous avons affaire à une communauté de moines théosophiques influencés par Origène, menant vie ascétique et célibat, et intéressés par n'importe quelle littérature théosophique qui puisse être trouvée ». Nulle mention n'est faite des analyses d'A. Orbe, si fructueuses pour comprendre Irénée lui-même.

Dans sa contribution (*Self-Generating Principles in Second Century Gnostic Systems*), John Whittaker précisa et compléta son exposé donné à Vandœuvre en 1975 : *The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ἀθηνόστατα* (vol. XXI des Entretiens, *De Jamblique à Proclus*, p. 193-237). L'omniprésence des autoconstitués chez les gnostiques, qui les appliquent au Père (valentiniens et non-valentiniens), au Chaos (Naassènes), au Monogène (*Anonyme de Bruce*), au Second (*Apocryphon de Jean*) et au Troisième (Pérates) Principes, explique pourquoi aussi bien Plotin que les premiers théologiens du dogme trinitaire évitent les composés en *auto-*. A partir de là, Whittaker montre comment une telle terminologie, que l'on retrouve partout en particulier dans les prières et les

hymnes des pratiques magiques, a été utilisée avant Plotin par Philon, Apulée, le *De mundo*, Plutarque, Atticus, les *Oracles chaldaïques* et Numénius, pour désigner soit le Premier soit le Second, soit en raison de l'amphibologie des notions les deux premiers principes en même temps, voire le Troisième comme chez Numénius. Les gnostiques ne sont pas responsables de cette mode du vocabulaire de l'autogénération au II^e siècle. Ils en sont la confluence. Whittaker insiste, davantage qu'à Vandœuvres, sur la fréquence de cette terminologie dans les chœurs de la tragédie grecque et dans la littérature oraculaire de l'Empire romain. C'est donc ce vocabulaire — en quelque sorte standardisé et hiératisé dans ses usages métaphysique, théologique et poétique que — les gnostiques ont repris. Tardieu, approuvé par Jonas, fit remarquer que l'utilisation philosophique de l'autoconstitution est la transposition d'une donnée mythologique exploitée universellement : Chronos et Aiôn sont autogénérés, et aussi le phénix autre paradigme du Temps. Il faut ajouter également que la confluence de cette terminologie chez les gnostiques s'explique non exclusivement par référence à la pression du milieu ; elle traduit la circularité même du processus et de l'expérience de gnose, le gnostique s'assimilant en quelque sorte dans la découverte de l'unité divine de son moi le mouvement circulaire impari au Tout et au Temps. Les êtres d'en haut, qui n'appartiennent pas au monde médian, sont autogénérés à l'image de celui qui tire de lui-même le principe de sa divinisation et de son achèvement.

La genèse des *Oracles chaldaïques* ne se comprend qu'en référence au milieu d'où ils sont nés, et dans ce milieu la gnose valentinienne occupe une place prépondérante. C'est de cette appréciation de Wilhelm Kroll en 1894 qu'est parti l'essai présenté par Michel Tardieu (*La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques*, 60 p.). L'analyse des termes et thèmes véhiculés par les deux littératures aurait pu engendrer un travail ennuyeux et sans résultat, comme l'est souvent un examen comparatif. Elle aurait pu également, en dépit de la nature fragmentaire de la transmission et du lyrisme didactique des genres littéraires, se donner comme seul objectif un dépistage du préalable gnostique des *Oracles*. Sans exclure ces méthodes ni perdre de vue la fragilité en ces domaines des analyses de synthèse, l'enquête tente de saisir le mouvement de pensée qui amena un platonisme d'école à s'ériger en platonisme de révélation : non pas d'abord montrer que Valentin et les *Oracles* disent la même chose, mais comment ils l'ont dite. Dans ce but, l'étude matérielle des deux discours s'est attachée à tenir pour essentielles aux contenus métaphysiques cinq propositions tirées de la physique :

1. les éléments du corps de l'univers sont assemblés selon un schéma vertical à progression descendante ;
2. la progression se fait par conjonction et disjonction des opposés ;
3. le ciel des fixes et le cercle lunaire ne sont que les limites supérieure et inférieure de la médiéte ;
4. les astres signifient mais ne produisent pas ;

5. il y a en dehors du monde un résidu de la matière ayant servi au démiurge.

Leur étude formelle prend acte de l'étendue et de la nouveauté, inspiratrices de la didascalie valentinienne dans la mise en place des schèmes et des catégories. Du point de vue historique, enfin, considérer Valentin et les *Oracles* comme appartenant au même état de développement de la pensée-mère platonicienne ne peut justifier l'utilisation du mot « gnose », ainsi que Kroll l'a fait et bien d'autres après lui.

Au cours de la discussion, Quispel insista, comme il l'avait fait au colloque du Caire en décembre 1976, sur le rôle que joue Éros dans la métaphysique des *Oracles* et des gnostiques et qu'on ne comprend pas sans tenir compte de la conception de l'Éros cosmogonique des traditions orphiques (cf. aussi mes *Trois mythes*, p. 148 sq.). Le dossier de Tardieu, réunissant thèmes et termes techniques communs aux *Oracles* et aux gnostiques, s'est exclusivement appuyé sur l'édition de Kroll et les commentaires fournis par Theiler, Lewy et Hadot. Une nouvelle édition par M. Tardieu du livre fondamental de Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, avec onze compléments (index multiples et concordance, biographie et bibliographie de Lewy, et deux contributions de E. R. Dodds et P. Hadot), est actuellement sous presse et paraîtra à l'automne aux éditions des Études Augustiniennes.

Helmut Koester (*Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition*) démontre que nombre de dits de Jésus fournis par la littérature gnostique et catalogués par les modernes comme inventions littéraires secondaires appartenaient à une étape primitive du développement et de la transmission des logia. Les exemples choisis, que l'on peut regrouper autour de *Luc* 11, 9-10 par. (« Cherchez et vous trouverez »), de *Mathieu* 11, 25-30 (logia de révélation) et d'*Évangile selon Thomas* lg 24 et par. dans le *Dialogue du Sauveur* (sur le lieu et l'heure de la venue de la Vie, logia non attestés comme tels chez les Synoptiques, mais sous-jacents à la problématique johannique), indiquent que leur formulation arrivée par les gnostiques n'est pas tributaire de la réinterprétation ecclésiale que l'on voit dans les Synoptiques, mais relève d'une thématique sapiential ancienne commune avec la source Q. Avec véhémence et à propos, Koester déclare qu'il faut une fois pour toutes « s'abstenir du stéréotype pathétique selon lequel tout ce qui ne peut être mis en parallèle avec quelque chose contenu dans les Évangiles canoniques est hérétique et a été vraisemblablement écrit aux environs de 140 de notre ère — pourquoi donc 140 ? — »

L'ancienne élève du précédent à la Divinity School de Harvard, Elaine Pagels, présenta, dans l'esprit de son article de la *Harvard Theological Review* 69 (1976) 301-324 : « *The Demiurge and his Archons* ». A *Gnostic View of the Bishop and Presbyters* ?, une thèse originale sur les implications pratiques de la théologie gnostique : *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion. Paradigms for the Christians' Response to Persecution* ? Sur la base des anciens témoignages, les historiens du dogme (Harnack

excepté) lient trop souvent gnosticisme et docétisme. El. Pagels n'a pas de peine à montrer, textes nouveaux à l'appui (*Évangile de Vérité*, *Traité sur la Résurrection*, *Traité Tripartite*, *Interprétation de la Connaissance*, *Melchisédech*) que les plus chrétiens d'entre les gnostiques tiennent sur la personne du Christ et les événements de la Passion une position à la fois idéaliste et réaliste. Autre idée reçue dont il va falloir se défaire : l'attitude, prétendue exclusivement de refus, des gnostiques vis-à-vis du martyre. Le *Témoignage de Vérité* stigmatise bien, en effet, l'attitude suicidaire des chrétiens qui souhaitent le martyre ; par contre, d'autres textes, non-gnostiques certes mais utilisés par eux, vantent ses mérites (*Apocalypse de Pierre* et *2^e Apocalypse de Jacques*). Or, comme l'attitude des chrétiens envers le martyre et donc parmi eux des gnostiques repose sur des motivations à la fois christologiques et ecclésiologiques, on peut dire que pour les « orthodoxes » il y avait nécessité du martyre sur le modèle du Christ total homme-Dieu, alors que pour les « hérétiques » (= les gnostiques) l'ambivalence de la double nature du Christ fondait une attitude ambiguë vis-à-vis du martyre : d'un côté, l'accepter sur le modèle du Christ psychique, de l'autre le refuser parce que le véritable témoignage est la possession de la gnose. De là deux conceptions de l'Église, puisque selon Pagels la question du « corps » du Christ qui divisa les valentiniens en deux Écoles doit s'entendre surtout comme discussion sur la constitution du « corps du Christ, qui est l'Église » : l'une qui mène à l'unification par la hiérarchisation, de l'autre une Église spirituelle diversifiée et sans hiérarchie.

Joel Fineman (*Gnosis and Diagnosis. The Piety of Metaphor*) plaide en faveur de la « priorité sémiotique de la métaphore » et du schème signifiant/signifié à l'intérieur du discours gnostique, autrement dit voulut montrer que la critique littéraire contemporaine permet de faire apparaître l'intensité logique de textes devant lesquels la recherche classique est désarmée. La thèse générale est juste, et ses remarques souvent heureuses : « gnosticism's interest for us to-day is neither antiquarian nor philological » ou encore à propos de la théologie négative : « Gnostic language expresses what expression abolishes ». Malheureusement, l'exemple choisi (la proposition revenant comme leit-motiv dans l'*Évangile de Vérité* : « le nom du Père est le Fils ») et traité selon la méthode de Lacan (cf. *Écrits*, Paris 1966, p. 493-528) n'est pas bon. Essentiellement parce qu'il y a hétérogénéité de signification technique entre la formule biblique « le nom du Père » et la formule freudienne en interprétation lacanienne « le Nom-du-Père ». D'autre part, en se livrant à une diatribe contre la théorie chrétienne de la nature du signe, laquelle oublierait ou refoulerait l'événement ou la réalité sémiotique qu'affirme le gnosticisme — l'hérésie représenterait la nouveauté et la « fidélité à la métaphore », alors que le christianisme n'en serait que la réponse secondaire en termes d'infléchissement, de révisionnisme et de rejet —, Fineman prétend inscrire sa revendication dans le cadre de (et parallèlement à) la recherche d'une phénoménologie historique de la religion. Ce qui est plutôt surprenant lorsqu'on part de Lacan, et ce qui amène l'auteur à isoler et tenir pour originale une

fonction gnostique du signe, alors que rien ne nous est dit de son analogue dans la littérature magique, oraculaire et mythographique.

Barbara Aland, enfin, qui ne communiqua son texte qu'à l'ouverture des débats (*Gnosis und Christentum*) ne fit pas mentir l'adage : *the last but not the least*. Comme elle en a l'habitude lors des différents congrès où elle ne manque pas de paraître, elle proposa une analyse qui est un pur produit de sa formation théologique. B. Aland prétend résoudre la question du sens à donner au concept « gnose » ainsi que celles de son origine et de son développement, en démontrant l'impossibilité d'aboutir à une conclusion satisfaisante si on élimine le fait chrétien. La spéculation gnostique, dit-elle, ne peut être pensée de façon décisive sans le christianisme. L'*Évangile de Vérité* constituant, à son avis, le meilleur témoin du noyau gnostique, elle en élabore une analyse d'ontologie phénoménologique puis en tire quelques conséquences. Elle montre comment, à l'intérieur de l'opposition fondamentale qui sous-tend tout le texte — monde de la Vie du côté de la consistance de l'être (connaissance et plénitude de Dieu) —, monde de la mort du côté de l'inconsistance et du vide (*das Nichtige*), vanité, oubli, ignorance et errance du démiurge et de ses créatures, transpositions mythiques du chaos, du mal et de l'obscur —, se met en place l'aventure du sauvetage qui s'ouvre dramatiquement par la sortie des éons du plérôme — renforcement du *Nichtige* — et se referme par la mort du Sauveur sur la croix — défaite du *Nichtige* —. Les deux actes sont connexes : la chute des éons dans l'inconsistance du non-être est voulue par Dieu pour rendre possible le triomphe de Dieu sur le *Nichtige*. La chute, affirme-t-elle, est la fonction théologique du Dieu crucifié, la manifestation du Christ celle du Dieu ressuscité. Être gnostique consistera à reconnaître que l'opposition relevée ci-dessus n'est pas un dualisme permanent et ontologique — ce qui rendrait inutile toute tentative de salut —, mais, liée *de facto* à l'existence de ce monde, elle est provisoire par nature et surmontable. Tout cela repose sur un arrière-plan chrétien (mais qui le nie ?) et prend appui sur l'interprétation répétitive du Christ comme événement, telle que l'élabore le quatrième *Évangile* et à sa suite les traités appelés « *Paraphrases* ». A partir de là, Mme Aland voit dans la conception du « gnosticisme *ante litteram* » décrit par U. Bianchi la meilleure représentation du contenu non seulement de l'*Évangile de Vérité* et de l'ensemble des courants se réclamant de Valentin, mais aussi de l'*Apocryphon de Jean* et de Basilide jusqu'à Mani lui-même. Les critiques adressées à Jonas, en particulier à ses remarques dans son compte rendu de l'édition princeps de l'*Évangile de Vérité* paru dans *Gnomon* 32, 1960, 327-335 — lequel ne verrait pas la portée de spéculation universelle de cet écrit, qui éliminerait par l'appel au mythe la signification historique de l'événement chrétien, qui réduirait à une simple *Verbrämung* le facteur chrétien —, allaient provoquer, on s'en doute, la réplique de ce dernier, qui n'eut aucune difficulté à montrer que des analyses, restreintes au seul point de vue de l'histoire des exégèses néotestamentaires, n'infirmaient en rien ses propres positions élaborées en philosophe de la conscience religieuse. Éliminer d'un trait de plume le contexte grec et mytholo-

gique est une pétition de principe, non un argument scientifique. Le professeur à Columbia University, Elaine Pagels, dont la pensée et la méthode sont à l'opposé de celles qui venaient d'être présentées, renâcla également devant la potée servie. Mais il n'y eut pas d'affrontement sérieux, tout juste quelques égratignures. Il faudrait tout un congrès pour prendre la mesure du conflit. Est-il convenable, comme l'a fait remarquer Helmut Koester, d'édifier une théologie à partir de textes dont l'état lamentable de la transmission ne permet en aucune manière de se rendre compte rigoureusement de l'écriture et du vocabulaire technique de l'original ? Ne vaut-il pas mieux, tout compte fait — et Pagels le fait —, se livrer même avec témérité à quelques sondages modestement appelés « pratiques », mais qui ont l'avantage de ne pas isoler les textes ?

Les débats du séminaire eussent gagné en intensité et en profondeur si d'autres bons connasseurs de l'histoire des doctrines avaient été présents. Comment ne pas regretter par exemple l'absence d'un Antonio Orbe ! Mais ne faisons pas la fine bouche. Les discussions, sans cesse relancées entre autres par Jonas, Koester, Attridge et Quispel — même lorsqu'elles s'éloignaient des questions valentiniennes —, abordèrent des problèmes fondamentaux. Toutefois, une prise de conscience critique des savants concernés à l'égard de leurs présupposés méthodologiques et idéologiques s'impose pour maintenir la rigueur scientifique et clarifier les débats de demain.

En dehors des deux séminaires, les participants du congrès de Yale pouvaient choisir l'une ou l'autre des dix unités de recherche, au cours desquelles de brèves communications étaient entendues (*Research papers*).

Un premier groupe, intitulé « Ethos et rituel », permit d'entendre les interventions de Frank Williams (Université du Texas à El Paso) : *Were there 'Immoral' Forms of Gnosticism ?* ; de Violet MacDermot (University College, Londres, qui prépare une traduction anglaise de la *Pistis Sophia*) : *The Status of the Human Body in Gnosticism* ; de J. Rebecca Lyman (Catholic University, Washington, D.C.) : *Androgyny as a Religious Symbol in Alexandrian Christianity* ; de Henry Green, élève de R. McL. Wilson à St. Andrews, qui est un des rares chercheurs aujourd'hui à mettre en pratique le septième paragraphe du « document final » de Messine : *Valentinian Ritual. A Sociological Perspective* ; Jorunn Jacobsen (Université de Chicago) : *Cult and Gnosis. A New Interpretation in the Mandaean Masiqta Ritual*. Klaus Koschorke (Université de Heidelberg), qui vient d'écrire un ouvrage sur les thèmes de la polémique dans l'*Elenchos* (*Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Wiesbaden, 1975, sur lequel on lira avec profit les incisives remarques de G.-M. de Durand dans la *RSPT* 61, 1977, 446-448), expliqua (*Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation*) en se basant sur le traité qu'il est en train d'éditer (*Interprétation de la connaissance*) que l'ecclésiologie gnostique se rattachait à la tradition du charismatisme paulinien et n'avait pas, contrairement à la *Catholica* sa rivale, élaboré un système de hiérarchie fonctionnelle.

Un deuxième groupe, « Philosophie et Gnosticisme », permit à John Dillon (Université de Californie à Berkeley), *The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory*, d'examiner les doctrines de l'incorporation de l'âme récapitulées dans le *De anima* de Jamblique, sans fournir d'explication d'autant texte gnostique précis. John O'Meara (Catholic University, Washington, D.C.), *Gnostic Cosmology and non-demiurgic Causality in Plotinus*, montra comment, par une analyse comparée des textes polémiques et non-polémiques de Plotin, le développement de la théorie plotinienne de la causalité non-démiurgique ne peut se comprendre si on élimine le modèle gnostique de la causalité démiurgique (dans *Ennéades* III 8, V 8, V 5, II 9, mais aussi implicitement en IV 3 et 4). Tito Orlandi (Université de Rome), sous un titre démesuré (*Plotinus and the Gnostics*), renvoya dos à dos les différentes solutions pour identifier les Gnostiques de Plotin et insista sur un aspect de l'argumentation de Plotin laissé dans l'ombre : la gnose est absurde en raison de ses conséquences pratiques. William Poehlmann (enseignant à St. Olaf College, Northfield, Minnesota), *Jewish Wisdom Teaching and Christianity in the Teachings of Silvanus*, prétend que le genre littéraire des formules d'introduction dans les traités gnostiques provient du milieu sapiential juif. Deux autres communications furent entendues : William Schoedel (Université d'Illinois à Urbana), *Gnostic Monism and the Gospel of Truth* ; Michael A. Williams (Université de Washington à Seattle), *Stability as a Soteriological Theme in Gnosticism*.

Un troisième groupe, « Histoire des Religions », était composé de William W. Hallo (Yale), *Apocalyptic Origins Updated* ; Tamara M. Green (Hunter College, New York), *Gnostic Traditions among the Sabians of Harran* ; Michael Saso (Yale), *The Use of Manichee Materials in Contemporary Chinese Practice* ; Albert Henrichs (Harvard), *Literary Criticism of the Cologne Mani-Codex* ; Ludwig Koenen (Université du Michigan à Ann Arbor), *From Baptism to Gnosis* ; Menahem Mansoor (Université du Wisconsin, Madison), *Knowledge in Qumran and the New Testament is da'ath but not Gnosis*.

Dans le groupe « Variétés de gnosticisme », Jean-Daniel Kaestli (Université de Lausanne), *Valentinisme oriental et valentinisme italien. La nature du corps de Jésus*, montra que la distinction était bien réelle mais qu'il ne fallait pas trop la forcer. François Bovon (Université de Genève), *Traditions gnostiques dans quelques fragments inédits des Actes apocryphes de Philippe*, examina ce qu'apportent au texte déjà connu des *Actes de Philippe* les nouveaux fragments (cinq prières et un récit de vision en rêve) provenant du MSS. Athos, Xénophon, 32 ; la doctrine de ces fragments se rapprocherait de l'*Apocryphon de Jean* et de l'hymne du Christ des *Actes de Jean*. Morton Smith (Columbia University, New York), *The Use of the Term Gnostikos*, remit en valeur l'acception étroite du terme « gnostique », telle qu'elle est attestée dans l'*Épiphane, Pan.*, 26. Les trois autres communications présentées furent celles de Gerd Lüdemann (McMaster University, Hamilton, Ontario), *Orthodoxy and Heresy in Rome in the Second*

Century ; de James McCue (Iowa City), *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto* ; de Douglas Parrott (Riverside, Calif.), *The Nag Hammadi Library and the Pachomian Monasteries*.

Aux cinquième et sixième groupes, « Études coptes et gnostiques », appartenaient Malcolm L. Peel (Coe College, Cedar Rapids, Iowa), *The Descensus and Inferos in the Teachings of Silvanus* ; Jan Heldereman (Université Libre d'Amsterdam), *Isis as Plane in the Gospel of Truth* ; Francis T. Fallon (St. John Seminary, Brighton, Mass.), *The Gospel of Thomas and the Synoptics. Lg 55 as a Test Case in Methodology* ; Mary Ann Donovan (Jesuit School of Theology, Berkeley, Cal.), *The Triad Father, Son and Church: Two Occurrences* ; Michael Lattke (Université d'Augsbourg), *The Gnostic Interpretation of the Odes of Solomon in the Pistis Sophia* ; Edwin Yamauchi (Oxford, Ohio), *The Descent of Ishtar, the Fall of Sophia and the Jewish Roots of Gnosticism* ; Stephen Gero (Brown University, Providence), *Logion 27 in the Gospel of Philip. A Reconsideration* ; Louis Painchaud (Université Laval, Québec), *La structure de la descente et de la remontée dans le Second Traité du Grand Seth*, croit pouvoir retrouver dans cet écrit le modèle des traités platoniciens de l'âme ; Jean Magne (Paris), *Hypostase des Archontes 90, 15-16 et l'exégèse gnostique et antignostique de l'histoire du Paradis* (impossibilité de résoudre la difficulté textuelle *ad loc. cit.* sans faire appel aux interprétations successives du récit du Paradis) ; Madeleine Scopelle (Strasbourg), *The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch*, rapproche, à l'exemple de son maître Marc Philonenko, *Zostrien* 5, 15-19 et II Hénoch 9, 25, *Zostr.* 128, 15-20 et II H. 11, 7-9 ; la source de *Zostr.* 3, 14-24 est essénienne. John H. Sieber (Decorah, Iowa), *The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and Related Writings*, prétend retrouver dans *Zostr.* la théorie plotinienne des trois hypostases. Han J. W. Drijvers (Université de Groningen), *The Anti-Marcionite Character of the Odes of Salomon*, reconnaît dans l'expression *δε λα ḥasamā = ḥφθονος* un trait polémique à l'adresse du Dieu « jaloux » dénoncé par Marcion.

Le groupe « Gnosticisme moderne » permit d'entendre les communications suivantes : Luther H. Martin (Université de Vermont, Burlington), *C. G. Jung and Gnosticism. Towards a Psychologically Informed Interpretation* ; Mary Jo Spencer (Jung Institute of San Francisco), *Gnostic Symbolism and Analytical Psychology. An Illustration from Clinical Practice* ; Robert Segal (Reed College, Portland, Oregon), *The Inapplicability of Jung to Gnosticism* ; George T. Baker (Graduate Theological Union Berkeley, Cal.), *The Gnostic Hermeneutic of Major-General Ethan Allen Hitchcock, U.S. Army* ; Robert S. Ellwood, Jr (University of Southern California, Pasadena), *Modern Meanings for Gnosticism. Examples from the Writings of Helena P. Blavatsky* ; Robert Galbreath (Université du Wisconsin, Milwaukee), *Modern Gnosticism. The Persistence of Myth*.

Le groupe « Judaïsme et gnosticisme », très suivi, permit à Gedaliahu G. Stroumsa (Université hébraïque de Jérusalem) qui termine actuellement sa thèse à Harvard, de faire entendre une communication remarquée : *aher : A Gnostic*. Stroumsa reprit l'analyse des références, dans la tradition talmudique et rabbinique, relatives à la personne d'Elisha' ben Abuya, le fameux rabbin apostat (Palestinien, première moitié du II^e s.). La nature des sources est telle qu'après un siècle de recherches, aucun consensus clair ne s'est encore dégagé quant à l'identification de son hérésie. Stroumsa, toutefois, suggère que le surnom même d'Elisha', Aher, par lequel il est connu dans la tradition, pourrait être la traduction hébraïque précise d'Αλλογενής, l'épithète utilisé par les gnostiques séthiens pour désigner Seth et ses fils mythiques, venus comme lui d'une « autre semence » (*zera' aher*, *Gn* 4, 25). Stroumsa étaie sa suggestion par une référence à *Genèse Rabbah* 23, 3, où Na'amah, la sœur de Tubal-Caïn, est appelée *aheret*. Or Na'amah n'est autre que le modèle de Noréa, dont le rôle salvifique est central chez les séthiens. Comme un des groupes séthiens, les Archontiques, étaient palestiniens, Stroumsa conclut qu'*aher* est un *terminus technicus* pour « gnostique » dans le langage des rabbins, et que l'hérésie d'Elisha' est très probablement une forme de gnosticisme. Les autres communications entendues furent celles de Nils A. Dahl (Yale), *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Tradition in Gnostic Revolt* ; de Jarl Fossum (Université d'Utrecht, disciple de Quispel), *The Origin of the Concept of the Demiurge* (estime qu'il faut chercher l'origine de la gnose du côté du samaritanisme) ; Reuven Kimelman (Brandeis University, Mass.), *R. Yohanan and the Minim. New Evidence for the Identification of Third-Century Minim with Gnosticizing Jewish Christians* ; Alan Segal (Princeton), *The Meeting with the Self in Jewish Gnostic Texts* ; Ithamar Gruenwald (The Jewish Philosophy Department, Tel-Aviv), *Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy*.

Le neuvième groupe, « Les Pères et le gnosticisme », permit à Miroslav Marcovich (Université d'Illinois, Urbana) de présenter une nouvelle édition critique, basée sur une étude de la métrique, du psaume naassène transmis par l'*Elenchos* (*The Naassene Psalm in Hippolytus*, Ref. 5, 10, 2) et à Paulinus Bellet (Catholic University, Washington, D.C.) de proposer de nouvelles lectures de quelques passages du codex VI (*Bibliographical Glosses and Grammar in Ogdoad 62, 33 - 63, 11 and Authentikos Logos 24, 26-33*). Paul-Hubert Poirier (Université Laval de Québec) qui termine actuellement à Paris une thèse attendue sur le *Chant de la Perle*, fit une communication précise et neuve intitulée : *L'Évangile de Vérité, Éphrem le Syrien « De ecclesia 24 » et le comput digital*. Poirier attira l'attention sur une utilisation symbolique du comput digital chez Éphrem, tout à fait parallèle à celle que l'on trouve dans l'*Évangile de Vérité* 31, 35 - 32, 17, à propos de la parabole de la brebis perdue. Le texte d'Éphrem (l'hymne du *De ecclesia, 24*) constitue le témoignage oriental le plus ancien sur le comput digital ; il permet en outre, mieux que le passage de l'*Évangile de Vérité*, de dégager les constantes de la symbolique basée sur le comput

et appliquée à l'exégèse allégorique. Mme Marguerite Harl (professeur à l'Université de Paris-Sorbonne) apporta une contribution sur « *Les mythes valentiniens de la création et de l'eschatologie d'après le témoignage d'Origène : étude du mot 'hypothesis'* ». Tous les traducteurs d'Origène ne retiennent que l'usage philosophique du mot *hypothesis*, « présupposé », « principe mis à la base d'un raisonnement ». Mme Harl constate que dans quelques passages polémiques d'Origène relatifs aux aventures des personnages du plérôme valentinien, ce mot, au singulier ou au pluriel, doit être pris dans le sens littéraire de « fables », « mythes », « histoires », « fictions ». Un tel emploi n'est pas isolé mais se retrouve chez Sextus Empiricus (« sujet fictif d'un récit ») et Plutarque (« sujet d'un mime »). Irénée lui-même (vers. lat. : *argumentum* ; la signification théologique d'*hypothesis* comme *regula* appartient à un tout autre contexte) a conservé le sens théâtral d'*hypothesis* à propos de la « mise en scène tragi-comique » des péripéties de Sophia et de la méthode « hérétique » de piocher ça et là dans les Écritures des « sujets de mime », comme on fabriquerait un centon d'Homère. En outre, Mme Harl éclaira de façon très convaincante deux passages d'Origène, l'un relatif au goût excessif des gnostiques pour les *eidōla* (représentations et personnifications d'entités = les éons), l'autre, très ironique, invitant les exégètes valentiniens à « se mettre au repos » comme... certains de leurs éons. Henry Chadwick fit remarquer que Plotin ironise également sur la « tragi-comédie » des fables gnostiques. Les deux autres communications présentées ont été celles de Luise Abramowski (Université de Tübingen), *The Extent and Redactor of the Gnostic Material Peculiar to Hippolytus* et d'André Méhat (Université de Nancy), *True and False Gnosis according to Clement of Alexandria*.

Le dixième et dernier groupe, « Art gnostique et archéologie », entendit Paul Corby Finney (Université du Missouri, St. Louis) expliquer qu'il n'y a pas à proprement parler d'art gnostique (*Gnostic Art. The Iconographic Evidence*) et Bastiaan van Elderen (Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan), que les fouilles entreprises près du lieu supposé de la découverte des nouveaux textes n'apportaient rien à notre connaissance directe des gnostiques (*Archeological Research in the Area of Nag Hammadi*).

De ce congrès, deux enseignements doivent être tirés :

1. Il n'est plus permis à quiconque, qu'il soit historien des exégèses bibliques, des dogmes, de la philosophie, de la littérature ou des religions, d'ignorer le fait gnostique et la multitude des travaux entrepris aujourd'hui pour éclairer ce domaine.
2. Ce congrès est l'exact reflet de études gnostiques à l'heure actuelle, entreprises essentiellement par des chercheurs venus à la gnose à partir du Nouveau Testament. Les études de théologie constituent, à mon avis du moins, une base trop restreinte pour saisir l'ampleur et la spécificité du phénomène. Toutefois, la part grandissante prise

dans la recherche par les nouveaux gnosticismes en Amérique et en Europe augure bien de l'avenir.

LISTE DES TEXTES RETROUVÉS PRÈS DE NAG HAMMADI

L'italique indique que le titre est celui du colophon ou éventuellement de l'incipit ; les titres inventés par les éditeurs modernes sont notés en romain. Les chiffres entre parenthèses qui suivent le numéro d'ordre renvoient aux différents codices (chiffres romains) ; et à la classification des écrits à l'intérieur de chaque codex (chiffres arabes italiques). Exemple : 17. (III, 5) = cinquième traité du codex III, n° 17 de toute la série. La bibliothèque de Nag Hammadi comprend 52 traités, chiffre auquel s'arrêtent les auteurs de la traduction anglaise, mais qu'il ne faut pas tenir pour définitif. En effet, tels fragments rattachés au traité qui les précède peuvent apparaître comme provenant d'un autre texte ; d'autre part, des lambeaux d'écriture inventoriés sous un titre unique peuvent dévoiler à l'examen des morceaux composites. La plupart des titres inventés l'ont été pour des raisons de commodité ; la plus grande partie d'entre eux sont tout à fait arbitraires et devraient être remplacés. Pour ne pas égarer inutilement le lecteur, nous les conservons tels quels.

- | | |
|-------------|--|
| 1. (I, 1) | <i>Prière de l'Apôtre Paul</i> ⁹ |
| 2. (I, 2) | Apocryphon de Jacques |
| 3. (I, 3) | Évangile de Vérité |
| 4. (I, 4) | <i>Traité sur la Résurrection</i> |
| 5. (I, 5) | Traité Tripartite |
| 6. (II, 1) | <i>Apocryphon de Jean</i> (version longue) |
| 7. (II, 2) | Évangile selon Thomas |
| 8. (II, 3) | Évangile selon Philippe |
| 9. (II, 4) | <i>Hypostase des Archontes</i> |
| 10. (II, 5) | Écrit dépourvu de titre ; fâcheusement appelé « Sur l'origine du monde » par Schenke suivi par les auteurs de la traduction anglaise. Identifié par Pierre Nautin comme étant la « Symphonia » de l'hér. 40 du <i>Panarion</i> d'Épiphane. |
| 11. (II, 6) | <i>Exégèse de l'Ame</i> |
| 12. (II, 7) | <i>Livre de Thomas l'Athlète</i> |

9. Cf. Stephen Emmel, dans *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 14 (1977) 56-57.

13. (III, 1) *Apocryphon de Jean* (version courte)
 14. (III, 2) *Évangile des Égyptiens*
 15. (III, 3) *Lettre d'Eugnoste le Bienheureux*
 16. (III, 4) *Sagesse de Jésus-Christ*
 17. (III, 5) *Dialogue du Sauveur*
 18. (IV, 1) *Apocryphon de Jean* (version longue)
 19. (IV, 2) *Évangile des Égyptiens*
 20. (V, 1) *Lettre d'Eugnoste le Bienheureux*
 21. (V, 2) *Apocalypse de Paul*
 22. (V, 3) *Première Apocalypse de Jacques*
 23. (V, 4) *Seconde Apocalypse de Jacques*
 24. (V, 5) *Apocalypse d'Adam*
 25. (VI, 1) *Actes de Pierre et des Douze Apôtres*
 26. (VI, 2) *Tonnerre, intellect parfait*
 27. (VI, 3) *Authentikos logos*
 28. (VI, 4) *Aisthesis, dianoia, noëma*
 29. (VI, 5) *Extrait de Platon, République, 588 B - 589 B*
 30. (VI, 6) *Sur l'ogdoade et l'ennéade*
 31. (VI, 7) *Prière d'actions de grâces du P. Mimaut et de l'Asclépius*
 32. (VI, 8) *Extrait de l'Asclépius ch. 21-29*
 33. (VII, 1) *Paraphrase de Sem*
 34. (VII, 2) *Second Traité du Grand Seth*
 35. (VII, 3) *Apocalypse de Pierre*
 36. (VII, 4) *Enseignements de Silvanos*
 37. (VII, 5) *Trois Stèles de Seth*
 38. (VIII, 1) *Zostrien*
 39. (VIII, 2) *Lettre de Pierre à Philippe*
 40. (IX, 1) *Melchisédech*
 41. (IX, 2) *Noréa*
 42. (IX, 3) *Témoignage de Vérité*
 43. (X, 1) *Marsanès*
 44. (XI, 1) *Interprétation de la Connaissance*
 45. (XI, 2) *Exposé valentinien et fragments annexés*
 46. (XI, 3) *Allagène*
 47. (XI, 4) *Hypsiphronè*
 48. (XII, 1) *Extraits des Sentences de Sextus, 157-180, 307-297 Chad.*
 49. (XII, 2) *Évangile de Vérité*
 50. (XII, 3) *Lambeaux de prières*
 51. (XIII, 1) *Protennoia Trimorphe*
 52. (XIII, 2) *Citation des onze premières lignes du n° 10*