



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2024

Gnose, narration et interprétation des Écritures dans les Pseudo-Clémentines. Une comparaison avec les écrits gnostiques

Therrien Philippe

Therrien Philippe, 2024, Gnose, narration et interprétation des Écritures dans les Pseudo-Clémentines. Une comparaison avec les écrits gnostiques

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_5927B88CDCF13

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

**Gnose, narration et interprétation des Écritures dans les *Pseudo-Clémentines*
Une comparaison avec les écrits gnostiques**

Thèse de doctorat

Présentée à la
Faculté de théologie et de sciences des religions,
Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne

Pour l'obtention du grade de docteur en théologie

par

Philippe Therrien

Co-directeurs de thèse

Prof. Frédéric Amsler, Université de Lausanne

Prof. Paul-Hubert Poirier, Université Laval

Jury :

Prof. Eric Crégheur, expert interne, Université Laval

Dr. Judith Hack, experte interne, Université de Lausanne

Prof. Dominique Côté, expert externe, Université d'Ottawa

Prof. Annette Yoshiko Reed, experte externe, Harvard University

Sous la présidence de la Prof. Anne-France Morand

Lausanne 2024

**Gnose, narration et interprétation des Écritures dans les *Pseudo-Clémentines*
Une comparaison avec les écrits gnostiques**

Thèse de doctorat

Présentée à la
Faculté de théologie et de sciences des religions,
Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne

Pour l'obtention du grade de docteur en théologie

par

Philippe Therrien

Co-directeurs de thèse

Prof. Frédéric Amsler, Université de Lausanne

Prof. Paul-Hubert Poirier, Université Laval

Jury :

Prof. Eric Crégheur, expert interne, Université Laval

Dr. Judith Hack, experte interne, Université de Lausanne

Prof. Dominique Côté, expert externe, Université d'Ottawa

Prof. Annette Yoshiko Reed, experte externe, Harvard University

Sous la présidence de la Prof. Anne-France Morand

Lausanne 2024



UNIL | Université de Lausanne
 Décanat théologie et sciences des religions
 bâtiment Anthropole
 CH-1015 Dorigny Lausanne



**UNIVERSITÉ
 LAVAL**

IMPRIMATUR

Le jury, composé de

Co-directeur de thèse: Monsieur Frédéric Amsler Professeur ordinaire, Université de Lausanne
Co-directeur de thèse: Monsieur Paul-Hubert Poirier Professeur honoraire, Université Laval, Québec

Membres du jury: Monsieur Dominique Côté Professeur, Université d'Ottawa
 Monsieur Éric Crégheur Professeur adjoint, Université Laval, Québec
 Madame Judith Hack Docteure, Université de Lausanne
 Madame Annette Yoshiko Reed Professeure, Harvard University, Cambridge

Autorise l'impression de la thèse de

MONSIEUR PHILIPPE THERRIEN

Intitulée

**« Gnose, narration et interprétation des Écritures dans les Pseudo- Clémentines.
 Une comparaison avec les écrits gnostiques »**

Sans se prononcer sur les opinions du candidat.

La Faculté de théologie et de sciences des religions, conformément à son Règlement de Doctorat, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 26 janvier 2024

Irene Becci
 Doctoresse de la Faculté de théologie et de sciences des religions

Faculté de théologie et de sciences des religions
 Décanat théologie et sciences des religions



Tél.+41 21 692 27 28 | katja.schwab-weis@unil.ch | unil.ch/fts

RÉSUMÉ

Les *Homélie*s et *Reconnaissances* pseudo-clémentines présentent des caractéristiques qui ont parfois été considérées « gnostiques » : l'importance de la connaissance religieuse pour le salut, la transmission ésotérique de cette connaissance et une vision dualiste du monde. Plus précisément, certaines doctrines pseudo-clémentines, comme le Vrai Prophète, les fausses péricopes, la règle des syzygies, pourraient trahir la trace d'influences « gnostiques ».

En mettant à contribution les avancées récentes dans le domaine des études gnostiques, il apparaît que les *Pseudo-Clémentines* ne prouvent pas l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique », mais qu'elles trouvent leur place dans le contexte philosophique et théologique antique, et plus spécifiquement dans le domaine des théories chrétiennes anciennes de la connaissance religieuse – de la gnose. La connaissance religieuse joue en effet un rôle central dans la définition d'identités religieuses spécifiques et devient un instrument pour délimiter des frontières. C'est dans ce contexte que la gnose fait l'objet de revendications et de polémiques : qui a le droit de proclamer la posséder ? Quel est son contenu, et comment peut-elle être obtenue ? Quels sont les adversaires qui affirment, eux aussi, la posséder, et sur quels bases leurs prétentions sont-elles réfutées ?

Par une approche résolument synchronique, qui cherche à restituer la spécificité de chacune des sources à l'étude, cette thèse cherche à étudier ces dynamiques dans les *Homélie*s et les *Reconnaissances* pseudo-clémentines et à restituer les théories de la connaissance qu'elles développent. Les liens entre gnoseologie et narration sont explorés de manière à mettre en évidence non seulement la cohérence des *Homélie*s, mais aussi les différences qui les distinguent des *Reconnaissances*.

Une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et certains écrits gnostiques, comme le *Livre des secrets de Jean*, permet de mettre en lumière des enjeux gnoseologiques dans le christianisme ancien. Tous ces écrits définissent la connaissance selon les mêmes paramètres et usent d'un mode discursif que nous avons nommé la « narration gnoseologique », définie comme la mise en intrigue d'une quête de connaissance philosophique et religieuse véritable. Toutefois, si les *Pseudo-Clémentines* et le *Livre des secrets de Jean* utilisent de dispositifs littéraires similaires, ils sont en fait des concurrents dans le domaine de la gnoseologie ; l'hypothèse d'une polémique anti-gnostique dans les *Homélie*s est postulée et ses potentielles modalités sont explorées.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	V
TABLE DES MATIÈRES	VI
REMERCIEMENTS	X
INTRODUCTION	1
1. Les <i>Pseudo-Clémentines</i> : acquis et questions.....	2
2. Les <i>Pseudo-Clémentines</i> et le « gnosticisme »	11
3. Comparer les <i>Pseudo-Clémentines</i> et les écrits gnostiques I : problèmes théoriques et méthodologiques	17
3.1 Une terminologie floue	17
3.2 Des catégories nuisibles.....	18
3.3 Un processus de composition difficile à retracer.....	20
4. Comparer les <i>Pseudo-Clémentines</i> et les écrits gnostiques II : délimitation d'un corpus gnostique	22
5. Plan de la dissertation	27
PARTIE I : ENTRE FICTION ROMANESQUE ET AUTORITÉ APOSTOLIQUE : LA PRISE DE POSITION GNOSÉOLOGIQUE PAR LA NARRATION DANS LES <i>PSEUDO-CLÉMENTINES</i>....	29
CHAPITRE 1. JEUX ROMANESQUES. LES <i>PSEUDO-CLÉMENTINES</i> ET LE ROMAN GRÉCO-LATIN	29
1. Le genre du roman dans l'Antiquité	30
2. Les <i>Pseudo-Clémentines</i> et le roman d'amour gréco-latin.....	34
2.1 Romans ou biographies de philosophe ?	34
2.2 L'utilisation et le renversement des topoi romanesques	36
2.3 De l'amour érotique à l'amour familial	38
2.4 Initiation amoureuse, initiation religieuse	40
3. Conclusion	46
CHAPITRE 2. PSEUDÉPIGRAPHIE ET TRADITION APOSTOLIQUE	48
1. Cadre épistolaire et origines apostoliques.....	49
1.1 Le cadre épistolaire des Homélies	50
1.2 Le cadre épistolaire des Reconnaissances	55
2. Ésotérisation et continuité avec le judaïsme	57
3. Clément, auteur, narrateur et protagoniste	62
4. Conclusion	66
PARTIE 2 : LA NARRATION GNOSÉOLOGIQUE, OU LA MISE EN INTRIGUE D'UNE QUÊTE DE CONNAISSANCE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE VÉRITABLE	68
CHAPITRE 3 : LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-LATINE, JUIVE ET CHRÉTIENNE	68
1. Gnoséologie et gnose	70
2. Connaître le divin dans la tradition platonicienne	74
2.1 Penser chez Platon	74

2.2 γνῶσις et ἐπιστήμη chez Platon et dans la langue grecque.....	77
2.3 Connaître le divin chez Platon.....	80
2.4 La « philosophisation du religieux » à partir de la période hellénistique.....	82
3. La connaissance religieuse en contexte juif.....	85
3.1 Dans les Écritures juives.....	85
3.2 Philon d’Alexandrie et la connaissance de Dieu.....	90
4. La gnose chrétienne ancienne.....	94
4.1 Dans le corpus néotestamentaire.....	94
4.2 Tendances dans le christianisme primitif.....	101
5. Conclusion.....	113
CHAPITRE 4 : LA NARRATION D’UNE QUÊTE DE CONNAISSANCE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE VÉRITABLE.....	118
1. La gnose comme attente de lecture.....	119
1.1 Clément et ses questionnements.....	119
1.2 Les attentes au sujet de la connaissance dans les écrits gnostiques.....	124
2. Les obstacles à l’acquisition de la connaissance.....	128
2.1 L’hellénisme comme origine de l’erreur.....	128
2.2 La possibilité de la connaissance dans un monde d’ignorance.....	131
2.3 Prises de position et fonction du monde dans les gnoséologies gnostiques.....	135
3. Le type du chercheur tourmenté.....	138
4. Conclusion.....	145
CHAPITRE 5 : DE L’IGNORANCE À LA CONNAISSANCE. LES DÉFINITIONS DE LA GNOSE DANS LES <i>PSEUDO-CLÉMENTINES</i> ET LES MODALITÉS DE SON ACQUISITION.....	148
1. L’accès à la véritable connaissance dans les <i>Pseudo-Clémentines</i>	148
1.1 La reconnaissance de la vérité.....	148
1.2 Pierre, dépositaire des enseignements du vrai Prophète.....	152
1.3 Le passage de l’ignorance à la connaissance dans les Homélies à travers le vocabulaire grec.....	154
1.4 Les registres de la gnose révélée par le vrai Prophète.....	156
1.5 Origines et limites de la connaissance.....	158
2. La règle des syzygies comme cadre gnoséologique.....	161
2.1 La règle des syzygies et les différents types de reconnaissance.....	162
2.2 Gnoséologies et ontologies dans les écrits gnostiques.....	167
2.3 Conversion, adhésion, reconnaissance : les changements d’identité.....	169
2.4 Les séthites, ou ce qui arrive lorsque l’ignorance n’arrive pas en premier.....	171
2.5 Les vestiges de la règle des syzygies dans les Reconnaissances.....	173
3. Conclusion.....	173
CHAPITRE 6 : L’AGENT DE LA GNOSE.....	176
1. Jésus, vrai Prophète, révélateur de la connaissance religieuse véritable.....	176

1.1 Le vrai Prophète, seul agent de la gnose.....	177
1.2 Le vrai Prophète, détenteur de la prescience	181
2. La christologie du vrai Prophète : implications théologiques et gnoséologiques dans les <i>Homélies</i> et les <i>Reconnaisances</i>	182
2.1 Dans les Homélies : une double voie vers le salut.....	182
2.2 Dans les Reconnaisances : le Christ éternel, le prophète annoncé par Moïse	188
3. La doctrine du vrai Prophète et les écrits gnostiques.....	192
4. Conclusion	199
5. Conclusion de la partie II.....	201
PARTIE III : LE CONTENU DE LA GNOSE : DIEU, LE MONDE, L'ÊTRE HUMAIN ET LA CORRECTE INTERPRÉTATION DES ÉCRITURES.....	203
CHAPITRE 7 : DE MANIÈRE DOUBLE ET OPPOSÉE : LA CONNAISSANCE SUR LE MONDE ET SUR L'ÊTRE HUMAIN	203
1. Le dualisme : définitions et cadre théorique	204
2. Les discours sur l'origine et la structure du réel	210
2.1 La règle des syzygies dans les Homélies, principe au fondement du monde matériel	211
2.2 La cosmologie dans les Reconnaisances	215
2.3 Rapports entre l'ontologie et la cosmologie des Pseudo-Clémentines et des écrits gnostiques.....	217
3. De l'ontologie à l'éthique : les rapports entre les discours sur la structure du monde et les implications pour les êtres humains	218
3.1 Du monde présent et l'âge à venir dans les Pseudo-Clémentines : les deux rois et la répartition de l'humanité.....	219
3.2 Le thème des deux Esprits, entre Alexandrie, Qumrân et Nag Hammadi ..	221
3.3 Le dualisme éthique, ou la mise en pratique du libre arbitre.....	223
4. La structure et la nature de l'humain	233
5. Conclusion	237
CHAPITRE 8 : DIEU, LES ÉCRITURES ET LA PIÉTÉ : LES RAPPORTS ENTRE LA GNOSE ET LE SALUT	240
1. Distinguer le vrai du faux : l'interprétation des Écritures et la connaissance de Dieu.....	241
1.1 Le rejet de l'allégorie	242
1.2 La doctrine des fausses péricopes dans les Homélies.....	245
1.3 Discussions herméneutiques dans les Reconnaisances	254
1.4 Un arrière-plan gnostique des fausses péricopes ?	255
1.5 La règle des syzygies et les listes de figures bibliques	259
2. Gnose, piété et salut	265
2.1 L'ignorance est la mère de tous les maux.....	266
2.2 La gnose, les œuvres, le culte du seul vrai Dieu.....	271

3. Conclusion	279
CHAPITRE 9 : LA POLÉMIQUE ANTI-GNOSTIQUE DANS LES <i>PSEUDO-CLÉMENTINES</i>	282
1. De Simon le magicien à Marcion et aux gnostiques : la polémique anti-démiurgique des <i>Pseudo-Clémentines</i>	285
1.1 Les Écritures prouvent l'existence de plusieurs dieux et d'un Dieu inconnu au-dessus d'eux.....	288
1.2 Jésus comme clé herméneutique.....	292
1.3 Dieu comme lumière infinie	293
1.4 L'Ancien Testament décrit Dieu en des termes négatifs	294
1.5 Les âmes sont captives de la matière	295
1.6 L'imagination et les visions mènent à la contemplation d'une grande lumière	296
1.7 Dieu est responsable des origines du mal	298
1.8 La question de savoir pourquoi l'être humain n'a pas été fait libre	298
1.9 Le ciel visible et la dissolution du monde	299
1.10 Comment Dieu peut-il être à la fois juste et bon?.....	299
1.11 Aimer Dieu, et non pas le craindre	300
2. Les <i>Homélies</i> et la polémique anti-gnostique	301
2.1 La caractérisation de l'Archonte et les fausses péricopes.....	302
2.2 La création d'Adam	307
2.3 Ève, dépositaire de la gnose ou agente de la corruption?	311
3. Conclusion	314
CONCLUSION	318
BIBLIOGRAPHIE.....	325
1. SOURCES ANCIENNES	325
2. LITTÉRATURE SECONDAIRE.....	328
ANNEXE I : VERSION SIMPLIFIÉE DU MODÈLE DE RASIMUS.....	353
ANNEXE II : CHAMP LEXICAL DE LA RÈGLE DES SYZYGIES	354
ANNEXE III : RÉFÉRENCES AUX PASSAGES DES ÉCRITURES JUIVES DANS LE DÉBAT ENTRE PIERRE ET SIMON	355

REMERCIEMENTS

Ce voyage entre le Canada et la Suisse, à travers les continents de la littérature apocryphe et gnostique, n'aurait pu voir le jour sans le concours de guides aussi savants que dévoués. Mes remerciements vont à mes directeurs, Monsieur Paul-Hubert Poirier et Monsieur Frédéric Amsler, qui m'ont poussé à entreprendre cette recherche passionnante et qui m'ont supporté tout au long de mon parcours.

Ma reconnaissance va aux membres de mon jury de thèse, Madame Annette Yoshiko Reed, Madame Judith Hack, Monsieur Eric Crégheur et Monsieur Dominique Côté. Leurs remarques approfondies furent essentielles dans l'achèvement de cette thèse. Un merci tout spécial à Madame Anne-France Morand, qui me fit l'honneur de présider ma soutenance, pour m'avoir initié au Roman pseudo-clémentin. Je dois beaucoup à Monsieur Alban Baudou, qui m'a enseigné la rigueur et le souci du détail, ainsi qu'à Eric Crégheur, Nicolas Meylan et Anne Boiché, dont l'amitié et la disponibilité m'ont soutenu tout au fil de mes recherches. Ma gratitude va aux collègues de l'AELAC et du Groupe de recherche sur l'Antiquité pour m'avoir offert une tribune sur laquelle présenter mes travaux, ainsi qu'aux membres de l'Institut romand des sciences bibliques pour m'avoir offert un accueil chaleureux à Lausanne et un cadre de recherche stimulant.

Je dois beaucoup à quantité de chercheuses et chercheurs qui m'ont encouragé aux différentes étapes de mon parcours et qui m'ont partagé avec générosité leur temps et leurs connaissances. Ce travail n'aurait pas pu être possible sans leur érudition. À mes amis Nicolas, Anne, Stefano, Morgane, Eleonora, Marie, Benjamin, Félix, Richard, Daniel, Gérault et Justine : entreprendre cette thèse m'a permis de vous rencontrer, et c'est là que réside ma plus grande récompense. Je n'aurais évidemment rien pu accomplir sans le soutien de ma famille, ma lumière dans les heures sombres.

Cette thèse a été soutenue financièrement par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, la Faculté de Théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université Laval, l'Institut romand des sciences bibliques, la Société académique vaudoise, la Fondation Famille-Choquette, l'Institut d'études anciennes et médiévales ainsi que le Groupe de recherche sur l'Antiquité.

INTRODUCTION

Dans sa thèse de doctorat, publiée en 1930, Oscar Cullmann affirmait pouvoir établir des liens entre le gnosticisme et les *Pseudo-Clémentines*. Selon lui, une analyse d'une de leurs sources hypothétiques, les *Prédications de Pierre*, permettait de mettre au jour l'existence d'un « gnosticisme judéo-baptiste »¹. Pour Cullman :

Le caractère gnostique des *Prédications de Pierre* est évident : le secret dont la doctrine est entourée ; la liberté à l'égard de la religion officielle ; l'intérêt exclusif pour les grands problèmes de l'origine et de l'avenir du monde ; le dualisme ; le rôle des médiateurs de la révélation et l'importance des actes sacrés, ce sont les traits caractéristiques du gnosticisme².

Cette thèse de Cullmann n'était pas nouvelle : près d'un siècle avant, Ferdinand C. Baur défendait déjà l'hypothèse que les *Pseudo-Clémentines*, en particulier les *Homélies*, contenaient des éléments gnostiques³. Cullmann fut toutefois le premier à offrir une étude exhaustive de cette question, à partir des sources disponibles à son époque ; cette piste de recherche fut ensuite explorée par Georg Strecker en 1958, qui postula à son tour l'existence de rapports entre les *Pseudo-Clémentines* et le gnosticisme. Depuis, plusieurs chercheuses et chercheurs ont abordé différents aspects de cette question, ou se sont penchés sur un thème en particulier, mais aucune étude ne s'est intéressée à l'hypothèse du caractère gnostique des *Pseudo-Clémentines* pour l'ensemble du corpus, ni mis à contribution la littérature découverte à Nag Hammadi, à une exception près, la thèse non-publiée de Päivi Vähäkangas, soutenue en 2012, qui compare les *Reconnaisances* avec *Eugnoste* (NH III, 3 ; NH V, 1)⁴. Pour résultat, les liens qui unissent les écrits gnostiques aux *Pseudo-Clémentines*, s'ils existent, restent flous et demandent dans tous les cas à être réévalués.

La présente dissertation a pour objectif d'étudier les *Pseudo-Clémentines* à la lumière des sources gnostiques directes pour expliquer la signification des éléments qui les rapprochent, sans faire l'impasse sur ceux qui les éloignent. Il apparaîtra que, si

¹ CULLMANN 1930.

² CULLMANN 1930, p. 171.

³ STRECKER 1981.

⁴ VÄHÄKANGAS 2012. Ses thèses sont stimulantes et auraient largement contribué à faire avancer la recherche si elles avaient été publiées. Mentionnons en outre SCHEOPS 1969 et CIRILLO 1979, qui se sont intéressés à la question des influences gnostiques sur certaines doctrines des *Pseudo-Clémentines*, sans toutefois mettre à contribution les manuscrits de Nag Hammadi, dont l'étude était encore à ses débuts. Les articles de BAZZANA 2008 et LE BOULLUEC 2016 mentionnent quelques traités de Nag Hammadi, mais en font un usage superficiel.

l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique » est infondée, une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques conserve une utilité heuristique, puisqu'elle permet de mettre en lumière des enjeux gnoséologiques dans le christianisme ancien. Dès lors, notre visée est de restituer les théories de la connaissance élaborées dans chacune des deux versions du Roman pseudo-clémentin, les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, de manière à mettre en contraste leurs spécificités, à les situer dans leur contexte intellectuel et théologique, et à réévaluer leurs rapports avec les écrits gnostiques. La présente dissertation s'intéressera avant tout aux *Pseudo-Clémentines*, qui en demeurent le centre de gravité, et les écrits gnostiques seront mis à contribution dans la mesure où ils permettent d'approfondir notre compréhension du corpus pseudo-clémentin.

1. Les *Pseudo-Clémentines* : acquis et questions

L'appellation « *Pseudo-Clémentines* » désigne un corpus de textes qui nous sont parvenus dans des langues variées et composés à des époques tout aussi variées. Si ces écrits ont reçu une attention renouvelée dans les dernières années, il n'est resté pas moins que, comme le remarque Bremmer, pratiquement rien n'est clair à leur sujet⁵.

Les *Pseudo-Clémentines* nous ont été transmises en deux principales versions : les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, auxquelles il faut ajouter des épitomés et fragments en arabe, éthiopien, géorgien, arménien, et vieux slave⁶. Tous ces écrits anonymes sont placés sous l'autorité pseudépigraphique du narrateur, Clément de Rome, qui relate sa quête de connaissance philosophique et religieuse, sa rencontre avec l'apôtre Pierre et le conflit qui oppose ce dernier à Simon le magicien. Clément, dans ses voyages avec Pierre, retrouve également les membres de sa famille desquels il avait été séparé plusieurs années avant le début du récit, et ce, dans des circonstances qui évoquent les romans gréco-latins : rêves, passion criminelle, naufrage, enlèvement par des pirates, morts présumées, changements d'identité et retrouvailles heureuses. Si les *Homélie*s et les *Reconnaisances* peuvent être toutes deux résumées ainsi, chacune présente des spécificités autant sur le

⁵ BREMMER 2010b, p. 1.

⁶ RISCH 2003 ; RISCH 2008. Voir aussi JONES 2012, p. 13-16. Sur la réception islandaise du récit pseudo-clémentin dans la *Clemens saga* du XIII^e siècle, voir LE BRETON FILIPPUSDÓTTIR 2019.

plan de la forme que du fond, des spécificités qui exigent que chacune des deux versions soit traitée indépendamment et non pas dans une perspective d'harmonisation⁷.

Les *Homélies* (abréviation *Hom.*), aussi désignées *Klementia*⁸, nous sont parvenues dans leur version grecque originale dans deux manuscrits, le *Parisinus graecus* 930 et le *Vaticanus Ottobonianus graecus* 443. L'édition critique est celle de Rehm, révisée par Strecker⁹, et la traduction française en usage est celle parue dans le deuxième volume des *Écrits apocryphes chrétiens* à la Pléiade en 2005¹⁰. Les *Homélies* sont structurées en 20 livres ou homélies et précédées de trois documents, l'*Épître de Pierre à Jacques*, l'*Engagement solennel* et l'*Épître de Clément à Jacques*. En ce qui concerne la datation, il est généralement accepté qu'elles ont été composées durant la première moitié du IV^e siècle : si la mention des « écrits verbeux et longs »¹¹ par Eusèbe de Césarée en *Histoire ecclésiastique* III, 38, 5 renvoie bel et bien aux *Homélies*, ceci pourrait permettre de les situer au début du IV^e siècle¹². Il est aussi établi qu'il faut situer leur composition en Syrie, à Édesse ou Antioche¹³.

Les *Reconnaisances* (abréviation *Rec.*), aussi désignées *Reconnaissance*¹⁴, sont structurées en dix livres et nous sont parvenues dans leur traduction latine effectuée par Rufin d'Aquilée entre 397 et 406-408¹⁵. Quelques fragments du texte grec original, qui est autrement perdu, nous sont parvenus grâce à des citations de Nil d'Ancyre, Basile de Césarée et du Pseudo-Césaire. Rufin indique en outre que les *Reconnaisances* grecques étaient précédées de l'*Épître de Clément à Jacques*, mais affirme ne pas l'avoir incluse, parce qu'il l'avait déjà traduite et qu'il l'estimait postérieure¹⁶. Grâce à cette traduction

⁷ Suivant AMSLER 2008.

⁸ JONES 2008 ; JONES 2014, p. 15 ; DUNCAN 2017.

⁹ REHM et STRECKER 1992.

¹⁰ CALVET *et al.* 2005. La seule traduction anglaise complète et toujours celle de SMITH, PETERSON et DONALDSON 1886. Wehnert a publié deux traductions complètes en allemand, en 2010, et une version révisée en 2015.

¹¹ πολυεπὴ καὶ μακρὰ συγγράμματα. Trad. BARDY et SCHWARTZ 2001.

¹² REED 2018a, p. 23 les situe entre 300 et 320 ; LE BOULLUEC 2009, p. 369 place leur constitution avant le Concile de Nicée ; JONES 2012, p. 37-38. BREMMER 2010b, p. 9.

¹³ KELLEY 2006, p. 14 ; BREMMER 2010b, p. 9 ; JONES 2012, p. 37-38. L'origine orientale est également supportée par la mention en *Épître de Clément à Jacques* 1, 3 que l'Occident est « la partie du monde la plus obscure ».

¹⁴ JONES 2014, p. 15.

¹⁵ Toute l'œuvre de Rufin se répartit entre 397, date de son retour de Jérusalem à Rome, et 411-412, date de sa mort. En ce qui concerne la traduction des *Reconnaisances*, deux dates comme *terminus ante quem* sont possibles : la mort de l'évêque Gaudentius en 406, à qui la traduction est dédiée, ou bien 407-408, dates auxquelles se trouve mentionnée, dans sa correspondance, son entreprise. Sur cette question, voir notamment DUVAL 2008, p. 79.

¹⁶ *Préface de Rufin* 12.

latine, la postérité des *Reconnaissances* fut plus heureuse que celles des *Homélies* dans le Moyen-Âge occidental : plus de 115 manuscrits ont été recensés par Rehm dans son édition, révisée aussi par Strecker¹⁷ ; la traduction française que nous utilisons est également celle parue dans la Pléiade¹⁸.

Il est généralement accepté que les *Reconnaissances* sont plus tardives que les *Homélies*¹⁹ : sur la base d'une citation par Basile de Césarée dans ses *Homélies sur l'Hexaéméron* I, 2, il est possible de situer leur composition avant 379 ; si la présence des *Reconnaissances* dans la *Doctrina Addai* permet de remonter un peu plus loin, vers 360, les spéculations trinitaires qu'elles contiennent n'autorisent pas une datation beaucoup plus haute²⁰. Il est également possible de situer leur composition en Syrie²¹, notamment grâce à une citation du *Livre des lois des pays* de Bardesane en *Rec.* IX, 19-29. À cet effet, les auteurs / rédacteurs des *Reconnaissances* ont omis d'inclure les énoncés sur les Édesséniens, qui sont dépeints négativement, ce pourrait confirmer leur origine syrienne, voire indiquer qu'elles ont été composées dans cette ville²². L'origine syrienne est également supportée par l'existence d'une traduction syriaque, plus ou moins contemporaine de celle de Rufin, de certaines sections des *Homélies* et des *Reconnaissances* (abréviations *Hom. syr.* et *Rec. syr.*), à savoir *Rec.* I-IV, 1, 4 et *Hom.* X-XIV, 12. Cette traduction nous a été transmise par le BM Add. 12 150, datant de 411. Jones en a produit une traduction anglaise²³ et prépare une nouvelle édition du texte, grâce à l'apport d'un second manuscrit inédit²⁴, pour remplacer celle de Frankenberg²⁵.

Déjà attestée par Rufin, l'existence de ce corpus double, « présentant un récit qui diffère sur quelques points, mais qui est identique dans la plupart des cas »²⁶, a posé des problèmes insolubles à la recherche moderne, qui a tenté d'expliquer les relations qui pouvaient unir les deux textes et le processus de composition qui avait pu les générer.

¹⁷ REHM et STRECKER 1994.

¹⁸ CIRILLO et SCHNEIDER 2005. La traduction anglaise complète est également celle de Smith dans SMITH, PETERSON et DONALDSON 1886. Vielberg travaille actuellement à une traduction allemande des *Reconnaissances*, dont la parution est prévue dans la *Bibliothek der lateinischen Literatur der Spätantike*.

¹⁹ GEOLTRAIN 2005, p. 1186. Pour JONES 2012, p. 41, la rédaction s'est faite autour de 325.

²⁰ BREMMER 2010b, p. 9 ; REED 2018a, p. 143, note 1.

²¹ BREMMER 2010b, p. 9.

²² *Livre des lois des pays* 31 ; 40 ; 45.

²³ JONES 2014.

²⁴ *Le Cambridge University Library add.* 2023, folios 60b-61a (*Hom.* XII, 6,4-8,3). Voir JONES 2012, p. 10 ; p. 12, note 27. Sa nouvelle édition du texte syriaque est prévue chez Brepols dans la série *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*.

²⁵ FRANKENBERG 1937.

²⁶ *Préface de Rufin* 8 : *in aliquantis quidem diuersae, in multis tamen eiusdem narrationis*.

Rapporter en détail les nombreuses décennies, même siècles, de débats concernant leur origine, leur développement et leurs sources hypothétiques est inutile ici, considérant leur stérilité, d'autant plus qu'elles ont été relatées en détail par d'autres avant nous²⁷. Pour avoir une vision approfondie des enjeux entourant la quête des origines du corpus pseudo-clémentin, il convient de renvoyer à ces différents états de la recherche et plus spécialement à l'incontournable dossier constitué par Jones²⁸.

Pour résumer ces discussions à l'essentiel, la théorie qui s'est imposée, depuis Lipsius et Waitz²⁹, est celle de l'*Écrit de base*, ou *Grundschrift*, un écrit perdu, sous-jacent aux *Homélie*s et aux *Reconnaisances*, qu'elles auraient modifié indépendamment³⁰. Cet écrit, identifié aux Περὶ ὁδοῦ Πέτρον cités par Origène dans la *Philocalie* 23, aurait été composé au début du III^e siècle en Syrie³¹. Malgré tout, aucun consensus n'existe sur la nature précise de ce document, que ce soit sa structure ou son contenu. Après plus de 150 ans de débats, trois modèles de composition demeurent aujourd'hui : celui de Pouderon, sur lequel il n'a pas publié depuis 2012, qui avance un processus complexe de composition en six étapes, remontant jusqu'au I^{er} siècle³². Seul Jones, à notre connaissance, continue la mise au point de son modèle de la *Grundschrift*, qu'il a reconstitué sur la base d'une comparaison entre les *Homélie*s et les *Reconnaisances*³³. Pour Jones, toute étude du corpus pseudo-clémentin passe *obligatoirement* par une étude de la *Grundschrift* et il est impossible de comprendre l'intention littéraire de chacune des versions sans déterminer la nature précise de la source de laquelle elles seraient issues³⁴. À l'inverse, le modèle de Wehnert, qui pose un

²⁷ CULLMANN 1930, p. 41-57 ; CÔTÉ 2001, p. 7-18 ; GEOLTRAIN 2001 ; KELLEY 2006, p. 17-23 ; MANN 2003, p. 160-184 ; AMSLER 2008 ; POUDERON 2012c, p. 285-316 ; DE VOS et PRAET 2022.

²⁸ JONES 1982.

²⁹ LIPSIVS 1872 ; WAITZ 1904. Pour le détail de la discussion, voir JONES 1982.

³⁰ Voir JONES 2001 ; JONES 2012.

³¹ DRIJVERS 1990 ; JONES 2001 ; POUDERON 2001 ; CIRILLO 2006 ; BREMMER 2010b, p. 1-12 ; JONES 2012 ; LE BOULLUEC 2016, p. 139-140 en place la rédaction entre la réforme de Caracalla en 214 (à laquelle *Rec.* IX, 27,6 fait peut-être allusion) et 222, année de la mort de Bardesane, ou encore 224, qui marque la fin de la dynastie parthe (le nom « Arsaces » pour désigner les rois perses est mentionné en *Rec.* I, 45,3). Selon JONES 2012, p. 33-34, il n'est pas possible de prouver que les citations du *Livre des lois des pays* ont été faites avant la mort de Bardesane. Il est néanmoins d'accord avec une datation 214-224. Il est notable de mentionner que les preuves pour dater la *Grundschrift* ne proviennent que des *Reconnaisances* et n'ont aucun parallèle dans les *Homélie*s ; par ailleurs, en quoi la mention des Arsaces permet-elle de dater la *Grundschrift*, si elle se trouve dans ce qui est accepté comme une source plus ancienne, à savoir *Rec.* I, 27-72 ? Pourrait-elle permettre de dater cette source plutôt que la *Grundschrift* ?

³² Ses thèses sont rassemblées dans POUDERON 2012a. Ce modèle hautement spéculatif a été critiqué par AMSLER 2008, p. 35-37 et BREMMER 2010b, p. 4. Son article plus récent (POUDERON 2020) n'aborde pas les enjeux de composition, mais se situe dans la continuité de ses travaux précédents.

³³ Voir sa reconstitution du plan de la *Grundschrift* dans JONES 2014, p. 15-19.

³⁴ JONES 2019a, p. 72.

développement progressif du corpus pseudo-clémentin, est incompatible avec le modèle traditionnel de la *Grundschrift*³⁵.

Devant les apories laissées par la recherche des sources, les études diachroniques sont en perte de vitesse : peu d'attention a été donnée dans les récentes années à ces questions, en dehors des travaux de Jones³⁶. Certes, poser l'existence de la *Grundschrift* et sa datation au III^e siècle sont devenus une formalité à respecter dans toute présentation du corpus pseudo-clémentin. Il nous faut toutefois insister sur un problème fondamental : aucune source hypothétique (ou aucune source hypothétique de source hypothétique³⁷), ne nous est parvenue dans quelque forme que ce soit, de telle sorte qu'il n'existe aucun *texte* de la *Grundschrift*, transmis ou recomposé³⁸. Tous les modèles sont donc établis sur la base de mentions, chez des auteurs anciens comme Origène, de textes perdus, proches des *Pseudo-Clémentines*, ou d'une analyse des *Homélie*s et des *Reconnaisances* pour en dégager les passages parallèles, qui révéleraient ainsi la nature de la *Grundschrift*, ou encore l'existence de sources qui auraient été intégrées, comme les mystérieuses *Κηρύγματα Πέτρου*, dont l'existence n'est plus acceptée aujourd'hui³⁹.

Un autre problème lié à l'étude de l'histoire du corpus pseudo-clémentin concerne la question du « judéo-christianisme »⁴⁰, une tendance du christianisme ancien dont les *Pseudo-Clémentines* seraient les témoins. Dans son état de la recherche, Geoltrain déplore qu'il demeure de nombreuses incertitudes quant à l'identification des sources et de leurs

³⁵ WEHNERT 1992, p. 232 affirme qu'« il est donc inapproprié de continuer à utiliser le terme “Écrit de base”, qui est d'usage courant depuis une centaine d'années, car derrière les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, il n'y a pas de figure littéraire statique visible, mais plutôt – comme la recherche l'a reconnu depuis longtemps – un processus de transmission à plusieurs niveaux dans lequel chaque version a servi d'“Écrit de base” pour la suivante » (notre traduction). Voir en outre WEHNERT 1983 et 2004. Pour POUDERON 2012c, p. 287 : « la thèse de Wehnert n'ébranle pas véritablement la théorie de la *Grundschrift*, mais elle rend en revanche quelque peu illusoire toute tentative de reconstitution minutieuse du texte ou même simplement de la structure de la *Grundschrift* ».

³⁶ Voir JONES 2014, 2015a, 2015b, 2019a et 2019b. Voir en outre HUTT et IRVING 2019, qui, à la manière de la recherche du XIX^e siècle, ont extrait l'intrigue romanesque, qu'ils ont traduite et commentée, et l'ont intitulée *The Sorrows of Mattidia*, cherchant à prouver qu'il s'agirait d'une source indépendante.

³⁷ Selon l'expression de REED 2018a, p. 102, note 64 : « I am less than confident in our ability to reconstruct a nonexistent source of the nonexistent *Grundschrift*, esp. as internal literary evidence is here hardly univalent (as attested, e. g., by nearly a century of scholarly debates) ».

³⁸ Si JONES 2019a, p. 72 et 2019b, p. 296 affirme que ce texte peut être retrouvé sur la base de la comparaison entre les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, ses travaux n'ont pas mené, jusqu'à présent, à la restitution d'un texte grec complet, qu'il serait possible de soumettre à une analyse philologique.

³⁹ JONES 2012, p. 22-24 retrace les principales théories au sujet de l'existence de cette source perdue de la *Grundschrift*, et affirme (p. 24) qu'il est grand temps d'abandonner cette « hackneyed hypothesis ».

⁴⁰ Malgré l'importance considérable des *Pseudo-Clémentines* pour la reconstitution de l'histoire du « judéo-christianisme », nous n'utilisons pas cette catégorie dans notre recherche, suivant les études de Reed et de Jackson-McCabe. Sur le plan de l'analyse littéraire, elle ne nous est pas utile, même si nous ne nions pas, évidemment, l'existence de communautés qui ont produit ces textes.

auteurs / rédacteurs, et remarque à juste titre que la conception qu'ont les chercheurs du judéo-christianisme varie et influence les travaux dans différentes directions⁴¹. Ce point fut également relevé par Manns⁴² et Amsler ; ce dernier met en évidence que « derrière chaque page ou presque de la littérature secondaire cheminent, de façon plus ou moins masquée, des représentations non définies du judéo-christianisme et plus généralement des images des origines du christianisme très différentes d'un auteur à l'autre »⁴³. Plus récemment, Reed a mis en lumière comment cette discussion sur le judéo-christianisme avait orienté la recherche de la genèse des *Pseudo-Clémentines* et était en bonne partie liée à la critique textuelle : puisque, selon le modèle traditionnel du *Parting of the Ways*, le judéo-christianisme est nécessairement un phénomène ancien, tous les éléments considérés judéo-chrétiens appartiennent nécessairement à des couches plus anciennes⁴⁴. Ses travaux, de même que ceux de Jackson-McCabe, ont montré que les fantômes du passé (en particulier celui de Baur) continuaient de hanter la recherche, avec pour conséquence délétère le maintien d'a priori hérésiologiques hérités de la recherche du XIX^e siècle, qui nuisent non seulement à la compréhension des textes, mais à la restitution des identités religieuses telles que définies dans les sources⁴⁵. Ce problème, nous le verrons, trouve des échos dans la conceptualisation du gnosticisme : dans les deux cas, une majorité des écueils vient du fait que les catégories ont été créées au préalable et que les textes anciens ont *ensuite* été employés pour les confirmer.

Si la recherche des origines et des sources des *Pseudo-Clémentines* est une entreprise tout à fait légitime, ne serait-ce que par l'existence attestée de l'intégration

⁴¹ GEOLTRAIN 2001, p. 31-38 ; Geoltrain dresse une liste des travaux qui, en 1998, étaient en cours. Si plusieurs de ces projets sont achevés à ce jour, comme la traduction de la version syriaque des Pseudo-Clémentines par Jones en 2014, les traductions françaises des *Reconnaissances* et des *Homélie*s, parues dans le second volume des *Écrits apocryphes chrétiens* à la Pléiade en 2005, d'autres sont toujours en chantier. La synopse numérique des *Pseudo-Clémentines* devrait toutefois voir le jour prochainement, grâce au projet lausannois *Éditer numériquement la littérature apocryphe chrétienne* dirigé par Amsler.

⁴² MANNs 2003, p. 157-184 ; GEOLTRAIN 2001, p. 36.

⁴³ AMSLER 2008, p. 27.

⁴⁴ REED 2018a, p. 15-21.

⁴⁵ REED 2018a et JACKSON-McCABE 2020 refusent de donner une définition du judéo-christianisme qui se voudrait applicable dans toute entreprise littéraire ou historique. Pour Jackson-McCabe, la notion de judéo-christianisme est le résultat de discours hérésiologiques et apologétiques qui présupposent la préexistence d'un christianisme originel, dont l'essence aurait été révélée par Jésus. Suivant cette prémisse, les hérésiologues anciens cherchent à montrer en quoi eux-mêmes sont en continuité avec ce christianisme pur, et comment leurs adversaires ont dévié du message originel. Ainsi, il écrit (p. 9) : « The very idea of an early Jewish Christianity posits a Christianity that existed in some sense from the beginning, albeit initially bound up with a Judaism from which it would eventually become separate. Jewish Christianity, in other words, does not explain the existence of Christianity and the Christianity-Judaism divide so much as it continues, even if only for analytical purposes, to assume them – and indeed from the very beginning ». Voir aussi BOYARIN 2004 et 2009.

d'autres œuvres, comme le *Livre des lois des pays*, il existe une autre manière d'aborder cet enjeu : suivant les travaux de Kelley, il convient de s'interroger pourquoi, au IV^e siècle, les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins ont voulu assemblée dans un cadre romanesque divers matériaux⁴⁶. Cette question est liée à une tendance dans la recherche, qui a bénéficié des travaux de Vielberg, Côté et Kelley⁴⁷, qui est d'étudier les textes eux-mêmes, dans l'état où ils nous sont parvenus, pour mettre en lumière leur contexte philosophique, théologique et littéraire, ainsi que leur cohérence d'ensemble, et ce, malgré l'intégration de différents matériaux. De fait, peu importe leur genèse, les *Homélie*s et les *Reconnaisances* sont le résultat d'activités rédactionnelles indépendantes et reflètent chacune une situation d'énonciation donnée. Comme le souligne Reed : « the precise relationship of *Homilies* and *Recognitions* to the Basic Source proves less significant than the contrast between their final forms, which attests the divergent concerns of different fourth-century authors / redactors »⁴⁸. L'existence de sources des *Pseudo-Clémentines* ne doit donc pas nous arrêter dans la quête de la cohérence de ces œuvres, puisque les *Pseudo-Clémentines*, comme toutes autres œuvres littéraires, doivent être avant tout étudiées dans le contexte de leur époque et de leur milieu d'origine⁴⁹.

Ainsi, depuis le colloque qui s'est tenu à Lausanne en 2006 et les actes qui l'ont suivi en 2008⁵⁰, de nombreux articles et monographies adoptant cette approche ont été publiés. Le renouveau apporté par les études synchroniques est rendu manifeste par la parution de plusieurs ouvrages sont entièrement consacrés aux *Pseudo-Clémentines*, à savoir deux monographies⁵¹ et deux collectifs⁵², de même que des recueils d'articles de chercheuses et chercheurs importants de la recherche pseudo-clémentine, rendant accessible l'ensemble de leurs contributions, souvent revues et augmentées⁵³. Certains collectifs accordent même une section entière aux *Pseudo-Clémentines*⁵⁴. Les *Homélie*s ont particulièrement été étudiées dans les dernières années, avec la parution de la monographie de Duncan qui s'efforce, suivant l'ouvrage de Vielberg sur les *Reconnaisances*, de faire apparaître leur cohérence d'ensemble et d'exposer

⁴⁶ KELLEY 2006, p. 346.

⁴⁷ VIELBERG 1999 et 2000 ; CÔTÉ 2001 ; KELLEY 2006. Avant eux, d'autres importantes analyses synchroniques ont été produites par HAUCK 1988 ; EDWARDS 1992 ; GIESCHEN 1994 ; BOULHOL 1996.

⁴⁸ REED 2018a, p. 48.

⁴⁹ Suivant BREMMER 2010b, p. 2.

⁵⁰ AMSLER *et al.* 2008.

⁵¹ CARLSON 2013 ; DUNCAN 2017.

⁵² BREMMER 2010a ; DE VOS et PRAET 2022a.

⁵³ JONES 2012 ; POWDERON 2012a ; REED 2018a ; CÔTÉ 2023.

⁵⁴ ARAGIONE et GOUNELLE 2012 ; PIOVANELLI et BURKE 2015.

l'intelligence du projet narratif des *Homélie*s, qui a généralement été sous-estimée⁵⁵ ; de même la thèse de Carlson s'intéresse à l'herméneutique des *Homélie*s, plus particulièrement à la doctrine des fausses péricopes, et met en évidence ses ramifications complexes⁵⁶. Les actes d'un colloque consacré exclusivement à expliciter leurs enjeux gnoseologiques et philosophiques sont parus tout récemment, bénéficiant de ce regain d'intérêt pour une étude des *Homélie*s dans leur contexte ultime de production⁵⁷. Par conséquent, les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins, souvent mal aimés par la recherche ancienne, ont reçu une nouvelle appréciation, autant sur le plan de leur éducation que sur leur talent littéraire⁵⁸, grâce auquel ils ont pu mettre en forme des matériaux d'origines diverses pour créer une œuvre cohérente⁵⁹.

Grâce à cette approche synchronique des *Pseudo-Clémentines*, qui ne nie pas l'existence de couches rédactionnelles plus anciennes, les études thématiques ont connu un vif succès. Sur le plan théologique, la doctrine du vrai Prophète⁶⁰ et celle des fausses péricopes⁶¹, la règle des syzygies⁶², sans oublier la conception de Dieu et les origines du mal⁶³, sont autant d'aspects qui ont reçu une attention particulière ; davantage de précisions ont été apportées à l'étude de leur contexte religieux⁶⁴, philosophique et

⁵⁵ DUNCAN 2017, p. 4 ; VIELBERG 2000.

⁵⁶ CARLSON 2013 ; sur la question des fausses péricopes, voir la thèse non-publiée de VACCARELLA 2007.

⁵⁷ DE VOS et PRAET 2022a.

⁵⁸ JONES 2012, p. 36 : « the author's quite exceptional literary abilities cannot be overlooked ».

⁵⁹ La discussion avec Appion en *Hom.* IV-VI en est un bon exemple. Voir REED 2018a, p. 128-131, qui estime que cette section est probablement une source, mais que son inclusion dans le reste de l'œuvre trouve sa cohérence et participe à des enjeux de recontextualisation de l'identité chrétienne au IV^e siècle. DE VOS 2019 va plus loin en affirmant qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à l'hypothèse d'une source indépendante, intégrée aux *Homélie*s pour expliquer les particularités de ce passage.

⁶⁰ MIMOUNI 2005 ; LE BOULLUEC 2009 ; BURNS 2012 ; LE BOULLUEC 2016 ; CÔTÉ 2018a ; MIMOUNI 2018.

⁶¹ VACCARELLA 2007 ; SHUVE 2008 ; POUDERON 2012b ; CARLSON 2013.

⁶² THERRIEN 2019 ; THERRIEN 2022. Voir nos arguments revisités aux chapitres 7 et 9.

⁶³ CÔTÉ 2012a ; VIELBERG 2012 ; AMSLER 2014 ; LE BOULLUEC 2015 ; POUDERON 2020.

⁶⁴ Sur l'influence de *1 Hénoch* et des *Jubilés*, qui attestent la proximité des *Pseudo-Clémentines* avec les traditions juives, voir TIGCHELAAR 2010 ; COBLENZT-BAUTCH 2015 ; REED 2015. Sur l'orphisme, voir CÔTÉ 2006 ; ROIG LANZILLOTTA 2010 ; JONES 2019 ; CÔTÉ 2021. JONES 2012 s'est également intéressé au lien avec l'elkasaïsme. MIMOUNI 2018 et VAN AMERSFOORT 2008, pour leur part, qualifient les *Pseudo-Clémentines* d'« ébionites », une position de moins en moins défendue : voir SKARSAUNE 2007, p. 424 et PAGET 2010, p. 329-336. Les seules sources sur les ébionites sont des sources hérésiologiques, et il est désormais accepté que les hérésiologues étaient totalement inaptes à rendre compte de l'histoire des communautés contre lesquelles ils écrivaient. Voir à ce propos LE BOULLUEC 1985 ; DUBOIS 2015. Sur les enjeux sacrificiels et alimentaires, voir BOUSTAN et REED 2008 ; TIGCHELAAR 2010 ; KELLEY 2015 ; WEHNERT 2017 ; CÔTÉ 2018b ; REED 2018b.

intellectuel⁶⁵, ainsi qu'aux formes et genres littéraires qu'elles emploient⁶⁶, sans négliger les représentations du genre et les enjeux sociaux sous-jacents aux textes⁶⁷. Quelques études ont également relevé le rôle des citations scripturaires et des *agrapha*⁶⁸ dans la prise de position des *Pseudo-Clémentines* à l'encontre de l'hellénisme, mais aussi contre d'autres courants du christianisme, comme le marcionisme⁶⁹. En conséquence, la recherche sur l'histoire du judéo-christianisme et des ébionites s'est déplacée vers un intérêt pour découvrir la manière selon laquelle les *Homélies* et les *Reconnaisances*, chacune à leur façon, construisent leur identité religieuse et conçoivent leurs rapports au judaïsme⁷⁰. Dans cette perspective, une grande attention a également été portée à la construction des personnages⁷¹, comme Pierre et Simon⁷², mais également Mathidia et Faustus / Faustianus⁷³, sans faire l'impasse sur l'étude de leur réception⁷⁴.

Ces contributions permettent d'étayer ce que Côté et Kelley avaient déjà avancé, à savoir que les choix littéraires et rhétoriques, les procédés prosopographiques et l'agencement de matériaux permettent de prendre position dans le contexte de la Syrie du IV^e siècle⁷⁵. Pour résultat, le corpus pseudo-clémentin n'est plus disséqué ni atomisé dans le but d'en rechercher d'éventuelles sources : plus d'attention est donnée à leur cohérence d'ensemble. Au cours de cette étude, nous aurons plusieurs occasions de revenir en détail sur chacune de ces avancées dans la recherche. Mentionnons toutefois qu'il demeure regrettable que la question du développement du corpus pseudo-clémentin demeure à ce jour plus ou moins en suspens. Devant les apories laissées par la recherche des sources, il serait opportun de revisiter ces enjeux.

⁶⁵ Malgré l'analyse de BARNES 2008, qui estime que les *Pseudo-Clémentines* ne maîtrisent pas la philosophie grecque, plusieurs études ont depuis mis en lumière un arrière-plan philosophique plus riche. Voir AUBIN 2018 ; DE VOS 2022 ; AUBIN 2022. Sur les compétences rhétoriques des auteurs/rédacteurs pseudo-clémentins, voir CÔTÉ 2008 ; DE VOS 2019 ; CÔTÉ 2015b.

⁶⁶ Voir notre discussion au chapitre 1 qui détaille la thèse de CZACHESZ 2010, qui refuse de considérer les *Pseudo-Clémentines* comme un roman ; comparer à CÔTÉ 2015a, qui s'intéresse plutôt au choix de la forme romanesque. Voir en outre VIELBERG 2022. Sur le cadre épistolaire et pseudépigraphique, qui fera l'objet du chapitre 2, voir AMSLER 2013 et THERRIEN 2024b.

⁶⁷ HORN 2010 ; TRIPALDI 2014 ; DUNCAN 2020.

⁶⁸ BAZZANA 2012a, 2012b et 2014 ; JONES 2015a ; NICKLAS 2022.

⁶⁹ JONES 2007 ; BAZZANA 2008 ; MAGRI 2008 ; VÄHÄKANGAS 2012 ; VÄHÄKANGAS 2013 ; AMSLER 2018 ; REED 2018a ; THERRIEN 2019. Sur l'anti-paulinisme, voir PRESEZZI 2014 ; AMSLER 2018.

⁷⁰ RUFFATTO 2015 ; REED 2018a ; BOURGEL 2014 ; BOURGEL 2017.

⁷¹ Sur Jean Baptiste, voir JONES 2015b. Sur Jacques, voir CÔTÉ 2023, p. 345-376.

⁷² BOCKMUEHL 2010, p. 96-112 ; AMSLER 2018 ; DE VOS 2021 ; DE VOS 2024 ; CÔTÉ 2022.

⁷³ JEDAN 2010a ; DUNCAN 2020 ; DUNCAN 2022.

⁷⁴ POUDERON 2019 ; PRESEZZI 2019.

⁷⁵ KELLEY 2013 et 2015. Sur le contexte trinitaire du IV^e siècle, voir FIANO 2014.

2. Les *Pseudo-Clémentines* et le « gnosticisme »

Une thématique qui n'a pas été revisitée, et qui a des implications sur l'histoire des idées et des courants de pensée, est la question des relations entre les *Pseudo-Clémentines* et le gnosticisme. Celle-ci appartient certes à une époque ancienne de la recherche, mais les échos des discussions se laissent toujours entendre à travers les pages des études récentes. Si Neander fut le premier à traiter les *Pseudo-Clémentines* aux côtés des autres groupes gnostiques⁷⁶, nous devons à Ferdinand C. Baur le postulat que les *Pseudo-Clémentines*, et plus particulièrement les *Homélies*, révèlent l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique » ou d'un « ébionisme gnostique »⁷⁷. Pour lui, ce type de gnosticisme, enraciné dans le judaïsme, se distinguerait d'autres formes, comme le valentinisme et le marcionisme, et leur serait hostile (s'opposant en particulier à ce dernier), comme le montre le portrait de Simon le magicien. Pour Baur, les points de conflit serait l'identité du créateur du monde et l'origine du mal. À l'inverse, il détecta des éléments gnostiques dans les *Homélies*, en particulier leur interprétation des Écritures : Baur a observé que les *Homélies* et Marcion reconnaissaient des impuretés dans les Écritures juives, même s'ils n'étaient pas d'accord sur la conclusion à en tirer⁷⁸. En outre, au cœur du système gnostique des *Homélies* résideraient la règle des syzygies et l'opposition entre un principe masculin et un principe féminin⁷⁹. Pour résumer sa position, Baur estimait que, tout en s'opposant totalement à la gnose de son temps, l'auteur des *Homélies* adoptait en même temps un point de vue gnostique⁸⁰.

Cette idée fut plus ou moins acceptée par la recherche ultérieure : quelques désaccords opposaient les savants pour déterminer à quel point les *Pseudo-Clémentines* relevaient ou non du gnosticisme, mais la majorité des chercheurs admirèrent que les *Homélies* présentaient une certaine forme de gnose (ébionite), tout en luttant contre d'autres gnostiques, tels que le marcionisme⁸¹. Hilgenfeld estimait que ni l'ébionisme

⁷⁶ NEANDER 1818, p. 361-370. Il qualifie l'auteur des *Pseudo-Clémentines* d'« ébionite théosophique » enraciné dans la mystique juive, opposé à la philosophie grecque et à la gnose orientale.

⁷⁷ BAUR 1835, p. 300-414.

⁷⁸ BAUR 1835, p. 317-321.

⁷⁹ BAUR 1835, p. 395-399.

⁸⁰ BAUR 1835, p. 319 : « Die Antwort, die der Verfasser der Homilien hierauf gibt, zeigt noch deutlicher, wie er bei aller Opposition gegen die Gnosis seiner Zeit, doch zugleich selbst auf gnostischem Standpunkt steht ».

⁸¹ SCHLIEMANN 1844, p. 531-551, établissait, un siècle avant la découverte de Nag Hammadi, la doctrine du démiurge comme critère pour classer un texte comme « gnostique ». Ainsi, pour lui, les *Homélies* ne sont pas gnostiques, mais il postule néanmoins (p. 540-541) l'existence d'un « gnostische Ebionitismus » qui serait opposé au gnosticisme. Pour GRAETZ 1946, elles ne sont pas gnostiques, mais anti-gnostiques ; voir REED 2018a, p. 375.

gnostique ni le système des *Homélies* ne pouvaient être classés parmi les systèmes gnostiques proprement dits, même s'ils étaient à situer dans l'histoire de la gnose⁸². De même, Uhlhorn percevait des éléments anti-gnostiques dans les *Homélies*, tout en soutenant l'existence d'un « gnostische Judenchristenthum »⁸³. Dans un même ordre d'idée, Bussell conclut qu'une forme de gnose était employée pour en combattre une autre⁸⁴. Bigg passa brièvement sur la polémique contre le gnosticisme, mais proposa tout de même une influence valentinienne sur la règle des syzygies⁸⁵. Comme le montre Reed, cette position paradoxale, qui postule la présence d'éléments à la fois gnostiques et anti-gnostiques dans les *Homélies*, a été rendue possible par une conception large de la gnose⁸⁶. Pour des savants tels que Neander, Baur et Graetz :

Gnosis denoted a stream of thought that did not include only those Valentinian and related sects and ideas condemned by heresiologists like Irenaeus, but also the whole fluid complex of late antique extensions and expressions of Neoplatonism, esotericism, Hermeticism, and theurgy. It was this notion that was flexible enough also to include a distinctively Jewish *Gnosis*, which Neander developed with reference to Philo, the Therapeutae, and the Essenes, while also signalling some connections with the Kabbalah⁸⁷.

C'est donc dans ce contexte qu'il faut d'abord situer les travaux de Cullmann. Son étude du problème historique et littéraire des *Pseudo-Clémentines* l'amena à conclure qu'une de leurs sources hypothétiques, les *Κηρύγματα Πέτρου*, appartenait à un « judaïsme gnostico-baptiste »⁸⁸. Comme nous l'avons mentionné, il établit sa théorie sur une série de caractéristiques censées être distinctives du gnosticisme, à savoir « le secret dont la doctrine est entourée ; la liberté à l'égard de la religion officielle ; l'intérêt exclusif pour les grands problèmes de l'origine et de l'avenir du monde ; le dualisme ; le rôle des médiateurs de la révélation et l'importance des actes sacrés »⁸⁹. Il définit le gnosticisme comme la révélation divine de la gnose, nécessaire pour libérer les âmes de la matière⁹⁰,

⁸² HILGENFELD 1848, p. 298-300.

⁸³ UHLHORN 1854, p. 256-257 et 431.

⁸⁴ BUSSELL 1896, p. 151. Voir aussi WAITZ 1904, p. 49 ; p. 187-188 ; HARNACK 1904, p. 518-540 ; CHAPMAN 1908 ; SCHMIDT 1929, p. 278.

⁸⁵ BIGG 1890, p. 171-175.

⁸⁶ Voir sur cette question ROBERTSON 2021, qui a étudié une tendance dans la recherche qui, depuis Baur, conçoit le gnosticisme comme un phénomène transhistorique, dont l'essence se manifesterait de diverses manières au cours de l'histoire.

⁸⁷ REED 2018a, p. 381.

⁸⁸ CULLMANN 1930, p. 258.

⁸⁹ CULLMANN 1930, p. 171.

⁹⁰ CULLMANN 1930, p. 191.

et conclut ainsi que « toute religion produit, à un moment donné, un gnosticisme »⁹¹. Contre Harnack, il affirma que le gnosticisme n'était pas une hellénisation aiguë du christianisme, puisque l'importance des Écritures juives dans les *Prédications de Pierre* attestait l'arrière-plan juif de leur gnose.

Suivant Cullmann, Strecker émit aussi l'hypothèse que les *Κηρύγματα Πέτρου* appartenaient à un « judéo-christianisme gnostique »⁹². Il fonda son argument sur la doctrine du vrai Prophète, dont l'origine gnostique était soutenue par des similitudes décelées avec la figure du révélateur gnostique⁹³. D'autres éléments, comme le dualisme entre les deux prophéties, la terminologie du baptême, la règle des syzygies et l'interprétation des Écritures⁹⁴, également soulignés par Baur, prouveraient l'existence de cette « gnose judéo-chrétienne »⁹⁵ qui serait toutefois opposée au marcionisme⁹⁶. En somme, pour Cullmann et Strecker, suivant les tendances dans la recherche du XIX^e et du début du XX^e siècle, ce qui est « gnostique » correspond en définitive à n'importe quel système ou discours qui se rapporte à une connaissance ésotérique relative à la cosmologie et l'anthropologie : en d'autres termes, dès qu'il y a gnose (ce terme n'est lui-même jamais clairement défini), il y a gnosticisme. Comme nous chercherons à l'établir dans les prochaines pages, cette affirmation, peu importe sa manière de la formuler, ne saurait être moins exacte.

Après Strecker, ce qui coïncide avec la découverte de Nag Hammadi, l'intérêt pour le « judéo-christianisme gnostique » s'est évanoui, sans que ne disparaisse complètement l'hypothèse d'influences gnostiques sur tel ou tel aspect des *Pseudo-Clémentines*, dans la même lignée que Baur, Cullmann et Strecker. Ainsi, plusieurs doctrines du *Pseudo-Clémentines* pourraient s'inspirer d'idées et de concepts gnostiques, ou avoir un arrière-

⁹¹ CULLMANN 1930, p. 173.

⁹² STRECKER 1981, p. 213 : « die Kerygmen einem gnostisierenden Judenchristentum angehören » ; IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 491-492. Ceci était aussi l'opinion de WAITZ 1904, p. 187-188 et p. 214 et de SCHMIDT 1929, p. 296. Voir aussi STRECKER 1981, p. 209 : « Der Verfasser war ein gnostisierender Judenchrist ».

⁹³ STRECKER 1981, p. 151-153.

⁹⁴ STRECKER 1981, p. 171, p. 191 et p. 201.

⁹⁵ STRECKER 1981, p. 171 qui écrit que les *Κηρύγματα Πέτρου* sont « ein Produkt der jüdisch-christlichen Gnosis ».

⁹⁶ STRECKER 1981, p. 167 ; IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 496.

plan gnostique, telles que le Vrai Prophète⁹⁷, la règle des syzygies⁹⁸ et les fausses péricopes⁹⁹. Toutefois, ces similitudes pourraient plutôt révéler, suivant la suggestion de Schoeps, moins une influence directe qu'une intention d'entrer en débat : dans ce contexte « those who fought against gnosticism had to deal with questions raised by the Gnostics »¹⁰⁰. En effet, la présence d'une polémique anti-agnostique dans les *Pseudo-Clémentines* est un point qui fit consensus dès les premiers temps de l'érudition, même si ses paramètres exacts n'ont jamais été détaillés en profondeur. Ce serait à travers le conflit entre Pierre et Simon le magicien qu'elle se manifesterait clairement : dans ce contexte, les vues démiurgiques de Simon sur les Écritures feraient écho à celles de Marcion et des gnostiques¹⁰¹ ; la distinction entre ceux-ci n'est toutefois pas toujours claire, et il n'est pas rare que Marcion soit lui-même qualifié de gnostique. D'autres éléments pourraient également révéler l'existence d'une polémique anti-agnostique¹⁰² : Carlson a proposé que la doctrine des fausses péricopes pourrait être une réponse à l'herméneutique valentinienne de la *Lettre à Flora*¹⁰³. Pour Magri, les listes de syzygies de prophètes dans les *Pseudo-Clémentines* seraient une manière de sauvegarder une interprétation correcte

⁹⁷ *Hom.* I, 19-20 ; II, 5-12 ; III, 11-21 ; *Rec.* I, 15-16 ; I, 37 ; I, 44-52 ; IV, 35-36. Voir JONAS 1963, p. 230 et 306, qui considère que la doctrine du vrai Prophète est gnostique, par la notion de ses manifestations multiples à travers l'histoire (en Adam, Moïse et Jésus) ; voir STRECKER 1981, p. 151-153 ; IRMISCHER et STRECKER 1992, p. 491-492 ; CIRILLO 1979, p. 169. CIRILLO 1981, p. 243 et p. 247 y voit également la preuve de l'influence gnostique sur les *Homélies*, et relie le discours sur Adam dans les *Homélies* à celui sur Seth dans les traités gnostiques. Ces similitudes ont également été relevées, sans aller aussi loin que Jonas et Cirillo, par LE BOULLUEC 2016 et MIMOUNI 2018. Contre l'idée d'une influence gnostique de la doctrine du vrai Prophète, voir DRIJVERS 1990 ; FILORAMO 2008 ; BURNS 2012 ; CÔTÉ 2018a. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 6.

⁹⁸ *Hom.* II, 15-17 ; II, 33-34 ; III, 59 ; *Rec.* III, 55-61. Sur les deux prophéties : *Hom.* III, 22-28. Voir BAUR 1835, p. 336-345 ; CIRILLO 1979, p. 180-181 ; STRECKER 1981, p. 191. Contre cette idée, voir SCHOEPS 1969, p. 88-90 et WILSON 1959. Les lecteurs qui veulent connaître sans attendre notre opinion sur la question, qui sera traitée au chapitre 7, pourront lire THERRIEN 2019.

⁹⁹ *Hom.* II, 35-53 ; III, 51-10 ; III, 42-57. Voir BAUR 1835, p. 317-321 ; CIRILLO 1981, 243. Comparer à QUISPÉL 1966, p. 19-26. LE BOULLUEC 2016, p. 158-159 considère que les fausses péricopes sont un instrument polémique contre l'interprétation marcionite et gnostique, tout comme QUISPÉL 1966, p. 25-26 et DRIJVERS 1990. POUDERON 2012b, p. 187-219 et LE BOULLUEC 2005, p. 1210-1211 relèvent ces similitudes sans tirer de conclusions, à l'inverse de CARLSON 2013, p. 135, qui affirme que la doctrine des fausses péricopes est écrite en réaction contre la *Lettre à Flora*.

¹⁰⁰ SCHOEPS 1969, p. 127-128. Voir aussi DRIJVERS 1990 ; BAZZANA 2008 ; AMSLER 2013 ; CÔTÉ 2018a.

¹⁰¹ CÔTÉ 2001, p. 232-249 ; KELLEY 2006, p. 70 ; AMSLER 2013, p. 186 ; AMSLER 2014, p. 203 ; AMSLER 2018, p. 746, CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1609-1613 ; p. 1770, note 47,3 : « ce langage de Simon est nettement gnostique » ; BOCKMUEHL 2010, p. 101-110 ; LE BOULLUEC 2016 ; DUNCAN 2017, p. 17-18 ; POUDERON 2020, p. 24-26. Simon le magicien est une figure composite construite par les auteurs/rédacteurs pseudo-clémentins pour représenter toutes les idées avec lesquelles ils ne sont pas d'accord. Voir CÔTÉ 2001 ; DE VOS 2024.

¹⁰² Voir BIRDSALL 1992, p. 355 ; AMSLER 2013 et 2014 ; CÔTÉ 2018a. TARDIEU 1987 remarque la présence de vocabulaire gnostique dans « l'interpolation eunomienne » dans les *Reconnaisances*, à savoir *autopator*, *autogenetor* et *masculofeminam*, mais conclut toutefois que la polémique n'est pas dirigée contre les gnostiques, mais contre les nicéens.

¹⁰³ CARLSON 2013, p. 135.

de l'Écriture contre les traditions démiurgiques, surtout celles des caïnites et des pérates telles que rapportées par les hérésiologues, qui considèrent que les méchants des récits bibliques sont en réalité des figures positives ; il faudrait surtout voir dans ce procédé une attaque contre Marcion¹⁰⁴. L'usage du symbolisme sexuel pourrait aussi receler une dimension polémique : Cirillo et Le Boulluec ont remarqué que l'opposition entre un principe masculin et féminin, avec l'infériorité du principe féminin, pourrait être évocatrice de la chute de Sophia, une entité féminine, dans les mythes gnostiques¹⁰⁵ ; la dimension polémique de l'antagonisme sexuel fut aussi avancée par Bazzana, pour qui le portait négatif de la nature féminine, en particulier Ève, dans les *Homélie*s viserait à l'inverse à entretenir une polémique contre les figures féminines du salut dans les écrits gnostiques¹⁰⁶. Récemment, Tripaldi a exposé comment les représentations négatives de la féminité pourraient alimenter les polémiques entre les courants du christianisme primitif, qu'ils soient d'origine elkasaïte, montaniste ou gnostique¹⁰⁷.

L'étude non-publiée de Vähäkangas demeure à ce jour l'étude la plus complète sur la question des relations entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, plus spécifiquement entre les *Reconnaissances* et *Eugnoste*. Ses travaux n'ont toutefois pas conclu à l'existence d'une polémique anti-gnostique, encore moins d'un « judéo-christianisme gnostique » ; plutôt, c'est à travers l'influence de la philosophie platonicienne que les deux traditions ont été amenées à développer des attitudes similaires concernant la connaissance de Dieu et le salut. Elle écrit : « Platonism influenced and brought together two, in many ways divergent, early Christian traditions. These two themes, the quest for God's nature and that of the way of salvation, intertwine : there is no salvation without knowledge of God »¹⁰⁸.

En définitive, en dehors de l'étude de Vähäkangas qui n'a pas été repérée par la recherche récente (en raison du fait qu'elle n'a pas été publiée et qu'elle demeure difficilement accessible), ces questions demeurent en suspens, à cause d'un manque de

¹⁰⁴ MAGRI 2008.

¹⁰⁵ CIRILLO 1979. LE BOULLUEC 2005, p. 1208-1209 note aussi la distinction entre la gauche et la droite, qui est proche de la gnose valentinienne ; voir aussi STRECKER 1981, p. 155-156.

¹⁰⁶ BAZZANA 2008.

¹⁰⁷ TRIPALDI 2014.

¹⁰⁸ VÄHÄKANGAS 2012, p. 241. VACCARELLA 2007 et POUDERON 2012b, dans leur comparaison des fausses péricopes et de la *Lettre à Flora*, estiment, à l'inverse de CARLSON 2013, que les *Homélie*s n'entretiennent pas de lien avec le document de Ptolémée, mais que les ressemblances s'expliquent par un contexte théologique et intellectuel commun.

clarté théorique et méthodologique, ou peut-être simplement par manque d'intérêt : certaines introductions mentionnent brièvement les hypothèses anciennes ou des similitudes observées¹⁰⁹, alors que d'autres ne traitent pas du tout cette thématique¹¹⁰. Le terme « gnostique » est souvent intégré à une liste d'adversaires potentiels, généralement aux côtés des marcionites¹¹¹, sans qu'il ne soit clair à quoi il fait exactement référence. Il est parfois placé entre guillemets pour indiquer l'existence de problèmes autour de ce mot, des problèmes qui ne sont jamais véritablement expliqués, encore moins résolus ; le terme « gnosticisant » n'est pas non plus étranger à la recherche et, s'il semble chercher à prendre en considération les discussions récentes autour de la notion de « gnosticisme », n'apporte pas de clarté au débat¹¹². Cullmann lui-même a eu conscience de ces enjeux, puisqu'en 1972, il revint sur sa définition du « gnosticisme judéo-chrétien » pour préférer l'expression « judaïsme non-conformiste »¹¹³. Dans tous les cas, ces termes ne sont que très rarement définis et sont généralement mentionnés au détour d'une phrase, sans expliquer leurs implications, et se trouvent souvent aux côtés d'autres tendances du christianisme ancien, comme les marcionites. À l'inverse, l'étude de Vähäkangas a su prendre en considération les développements méthodologiques récents des deux champs de recherche pour produire une analyse aussi stimulante que précise. Elle a aussi remarqué, ce qui nous semble également évident, que les études sur les apocryphes et celles sur Nag Hammadi demeuraient somme toute indépendantes les unes des autres¹¹⁴.

En somme, depuis les travaux de Neander et Baur, quatre principales hypothèses ont été avancées pour expliquer les relations entre les *Pseudo-Clémentines* et le gnosticisme : une hypothèse maximaliste, qui fait des *Pseudo-Clémentines*, que ce soit les *Homélies* ou l'une ou l'autre des sources hypothétiques, des témoins d'un « judéo-christianisme gnostique » ; une hypothèse minimaliste, qui postule une origine ou un arrière-plan gnostique pour quelques points précis, en particulier les doctrines qui relèvent de la théorie pseudo-clémentine de la connaissance, comme le vrai Prophète, la règle des syzygies, les deux types de prophéties et les fausses péricopes, sans nécessairement aller jusqu'à poser, comme Cullmann et Strecker, l'existence d'un « gnosticisme judéo-

¹⁰⁹ LE BOULLUEC 2005, p. 1208-1209 ; CALVET *et al.* 2005, p. 1297, note 39,1 ; p. 1400, note 19,2 ; CIRILLO et SCHNEIDER 2005a, p. 1609-1613 ; BREMMER 2010b, p. 15 ; DE VOS et PRAET 2022, p. 10.

¹¹⁰ JONES 2012.

¹¹¹ DUNCAN 2017, p. 17-18.

¹¹² DRIJVERS 1990, p. 321 ; BIRDSALL 1992, p. 355-356 ; MIMOUNI 2018, p. 43-44.

¹¹³ CULLMANN 1972, p. 55-56.

¹¹⁴ VÄHÄKANGAS 2012, p. 34.

chrétien » ; l'hypothèse polémique voit, principalement dans les représentations de Simon le magicien, des attaques contre les thèses gnostiques, qui seraient à situer dans un contexte plus large et qui concerneraient surtout les marcionites, considérés par plusieurs comme les principaux adversaires du corpus pseudo-clémentin ; finalement l'hypothèse contextuelle, qui explique les ressemblances par un contexte théologique et intellectuel commun et qui n'établit pas de relations entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques.

3. Comparer les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques I : problèmes théoriques et méthodologiques

Cette diversité des hypothèses sur les possibles liens entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques peut s'expliquer par des problèmes théoriques et méthodologiques qui entravent et obscurcissent les recherches, telle une épaisse fumée à l'intérieur d'une maison qui empêcherait ses habitants de voir clairement. Tout d'abord se pose le problème de la comparaison : les similitudes perçues impliquent-elles l'appartenance à une même tendance ou phénomène (hypothèse maximaliste), révèlent-elles une influence gnostique sur certains éléments du corpus pseudo-clémentin (hypothèse minimaliste) ou encore reflètent simplement un même contexte philosophique et théologique ?

3.1 Une terminologie floue

Pour répondre à ces questions, il faut avant tout déterminer ce qui constitue une « caractéristique gnostique », c'est-à-dire, quel trait un écrit ou une idée doit posséder pour pouvoir être qualifié ainsi. Ce problème terminologique et conceptuel fondamental est responsable pour une bonne partie du flou théorique. Depuis plusieurs années, plusieurs chercheuses et chercheurs dans le domaine des études coptes ont produit d'importantes études sur les problèmes entourant la notion de « gnosticisme » et ont offert différentes solutions et pistes de réflexion, qui restent souvent ignorées des études pseudo-clémentines, comme le soulignait Vähäkangas¹¹⁵. Cette confusion terminologique ne date pas d'hier : déjà Uhlhorn en 1854 qualifiait toute la discussion sur le caractère

¹¹⁵ TARDIEU et DUBOIS 1986 ; WILLIAMS 1996 ; KING 2003 ; POIRIER 2004 ; RASIMUS 2009 ; THOMASSEN 2019.

gnostique des *Pseudo-Clémentines* de « dispute de mots »¹¹⁶ ; à son tour Schoeps en 1969 notait que toute la controverse concernant le gnosticisme ou l'anti-gnosticisme du Roman pseudo-clémentin s'effondrerait si la recherche pouvait se mettre d'accord sur l'usage d'une terminologie uniforme¹¹⁷. Par ailleurs, il faut également rappeler que les emplois anciens de ces termes ne reflètent plus les définitions actuelles, augmentant la confusion : ce qui était gnostique pour Cullmann en 1930 ne l'était plus nécessairement pour lui en 1972¹¹⁸, et le gnosticisme de Baur n'a plus rien à voir avec le gnosticisme d'aujourd'hui.

Pour apporter plus de précision au terme « gnostique », quelques balises générales sont essentielles. Il convient tout d'abord de ne pas faire de « gnostique » l'adjectif de « gnose », au sens où un texte, comme les *Pseudo-Clémentines*, qui offrirait un discours sur une γνῶσις, c'est-à-dire une connaissance religieuse ou théologique, ne devrait pas être qualifié de gnostique sur la base de cette seule caractéristique¹¹⁹. Ensuite, suivant les conseils de Poirier, il convient de ne pas appliquer ce mot à des sources ou des mouvements dont nous connaissons l'auto-désignation, plus particulièrement les marcionites et les manichéens¹²⁰. De fait, les gnostiques demeurent distincts de ces autres groupes¹²¹, et tous les regrouper dans une même catégorie, le « gnosticisme », ne permet pas d'acquérir une meilleure compréhension des spécificités de chacun. Plus encore, cette approche appartient à une conception du gnosticisme comme phénomène anhistorique, dont l'essence se matérialiserait dans une variété de courants et de mouvements¹²².

3.2 Des catégories nuisibles

La catégorie de « gnosticisme », comme celle de « judéo-christianisme », a depuis près de trente ans été grandement critiquée pour son incapacité à rendre compte des sources et systèmes qu'elle était censée désigner. Il est apparu que ces deux catégories (tout comme « ébionisme ») avaient été conçues sur la base de sources hérésiologiques antiques par des chercheurs souhaitant mettre de l'avant leur propre conception du

¹¹⁶ UHLHORN 1854, p. 257 : « Der Streit hat mehr Interesse für eine Darstellung der Gnosis überhaupt, für uns könnte er leicht zum Wortstreit werden ».

¹¹⁷ SCHOEPS 1969, p. 129.

¹¹⁸ CULLMANN 1972, p. 55-56.

¹¹⁹ La gnose n'est plus un critère pour définir le gnosticisme, comme le soulignait Poirier 2004, p. 209, qui renvoie à TARDIEU et DUBOIS 1986, p. 21-37 et PAINCHAUD 1998, p. 477-478.

¹²⁰ POIRIER 2004, p. 214. Les mandéens pourraient être ajoutés à cette liste.

¹²¹ DUNDERBERG 2008, p. 31.

¹²² Sur cette question, voir ROBERTSON 2021.

christianisme orthodoxe, ou acceptant à leur insu les stratégies hérésiologiques¹²³. Même si elles peuvent certainement conserver une utilité dans certains contextes, dans l'articulation d'un discours scientifique ou à titre d'« irritant heuristique »¹²⁴, il n'est pas obligatoire d'y avoir recours. En ce qui nous concerne, elles ne sont pas utiles pour nos recherches et nous ne les employons pas à des fins heuristiques. Il convient néanmoins de mentionner que nous adoptons la définition du gnosticisme proposée par Johnston :

La catégorie de gnosticisme est une invention moderne destinée à classifier sous une même appellation une grande diversité de doctrines et de mouvements qui présentaient entre eux un certain nombre de similitudes. Les gnostiques n'ont jamais constitué un groupe unifié identifiable¹²⁵.

En définitive, dans la perspective littéraire et comparatiste qui est la nôtre, ces catégories ne sont pas pertinentes : nous ne comparons pas le gnosticisme avec le judéo-christianisme, mais des *écrits*, à savoir les *Pseudo-Clémentines* et les manuscrits découverts en Égypte, principalement à Nag Hammadi.

En ce qui concerne le judéo-christianisme, Jackson-McCabe, suivant Reed et Boustan, dénonce à son tour l'approche essentialiste qui poserait un christianisme originel et pur, révélé par Jésus, duquel les différentes hérésies ne seraient qu'une déliquescence¹²⁶. C'est que les chercheurs, depuis l'invention du terme par Toland, ont créé une entité appelée « judéo-christianisme » pour expliquer les tendances qu'ils percevaient au sein du premier christianisme, non sans a priori théologiques¹²⁷. À partir de Baur, cette conception d'une opposition primordiale entre un judéo-christianisme, avec à sa tête Pierre, et un pagano-christianisme, avec Paul comme initiateur, est restée comme paradigme de base dans la recherche pendant des décennies. Si le modèle de Baur a été remis en cause à de multiples reprises, ce présupposé est demeuré au fondement des raisonnements, comme l'ont démontré Jackson-MacCabe et Reed. Dès lors, comme pour

¹²³ WILLIAMS 1996 ; KING 2003 ; POIRIER 2004 ; RASIMUS 2009 ; THOMASSEN 2019 ; JOHNSTON 2021 ; ROBERTSON 2021.

¹²⁴ REED 2018a, p. xxi.

¹²⁵ JOHNSTON 2021, p. 33, note 1. Voir en outre THOMASSEN 2019 qui affirme qu'il est possible d'employer une taxonomie, c'est-à-dire des « généralisations intéressantes », pour décrire les continuités entre les textes, mais il faut toujours qu'elles restent au service des spécificités de chaque source et tradition. Ceci illustre la nécessité de distinguer deux opérations, à savoir classier et rassembler les textes anciens, puis, dans un deuxième temps, caractériser ces groupes. Ainsi, la taxonomie de Thomassen n'est pas un critère pour *classier* les sources (c'est-à-dire déterminer si un texte pourrait ou non être qualifier de gnostique), mais plutôt pour *décrire* un réseau de traditions déjà conçues comme appartenant ensemble.

¹²⁶ BOUSTAN et REED 2008 ; REED 2018a ; JACKSON-MACCABE 2020. Voir aussi BOYARIN 2004 et 2008.

¹²⁷ Pour Toland, le judéo-christianisme est le véritable christianisme pur. Pour ses successeurs, ce sera l'inverse : les judéo-chrétiens n'ont pas compris le vrai message de Jésus.

le gnosticisme, cette approche implique la définition et la délimitation d'un phénomène donné, le judéo-christianisme, en tant que courant distinct du christianisme, possédant certes différentes sous-tendances. En d'autres termes, les fantômes de Baur ont perduré sans être entièrement exorcisés, et le paradigme d'un courant *sui generis* a demeuré.

En définitive, comme le souligne King dans son étude sur la catégorie de « gnosticisme », les catégories et les définitions sont des outils dont l'efficacité se mesure à leur capacité à accomplir un but précis¹²⁸. Puisque notre perspective ici est littéraire et comparatiste, c'est-à-dire que nous cherchons à comprendre les textes anciens, à les comparer entre eux et à les situer dans leur contexte, et non pas à restituer l'histoire des communautés qui les ont produites, nos catégories sont construites de manière à qualifier et rassembler ces textes sans présupposer leur appartenance à un mouvement ou un phénomène. Suivant Jackson-McCabe et Brakke, il faut distinguer les catégories qui cherchent à reproduire les conceptions et les identités anciennes de celles qui, à des fins analytiques, sont résolument modernes en ce qu'elles profitent de notre point de vue éloigné de l'Antiquité pour porter des jugements et opérer des amalgames¹²⁹.

3.3 *Un processus de composition difficile à retracer*

Tout comme les *Pseudo-Clémentines*, les manuscrits de Nag Hammadi ont connu une histoire complexe, non seulement les *codices* eux-mêmes, mais aussi les textes qu'ils contiennent : l'origine des manuscrits désignés comme la « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », confectionnés au IV^e siècle et enterrés au pied du Jabal al-Ṭārif au V^e siècle, est encore l'objet de débats¹³⁰. En ce qui concerne les textes eux-mêmes, il semble que la plupart d'entre eux aient été composés au courant des II^e et III^e siècle, pour ensuite être sujets à un complexe phénomène de réécritures, de compilations de sources et de traductions, du grec ancien au copte¹³¹. En définitive, les textes que nous possédons

¹²⁸ KING 2003, p. 16.

¹²⁹ JACKSON-MCCABE 2020, p. 3-5 ; BRAKKE 2010, p. 5.

¹³⁰ Sur les hypothèses des origines des *codices* et des différentes sous-collections, voir LUNDHAUG et JENOTT 2015 ; PAINCHAUD 2019 et surtout la discussion dans POIRIER 2020.

¹³¹ Voir PAINCHAUD 1995. En ce qui concerne le *Livre des secrets de Jean*, mais ceci s'applique à une majorité de traités, CAMPLANI 2012, p. 59-60 retrace six milieux de production et de transmission, à savoir : « 1) environments responsible for the circulation of the texts in Greek, which could also intervene on them ; 2) environments responsible or the Coptic translation, which is also a form of rewriting, involving alterations of various kind ; 3) environments responsible for the transmission in Coptic, the phase in which structural alterations appear to be rarer, but still possible ; 4) the last phase of the transmission in Coptic, *i.e.* individual responsible for the commission not only of one or more codices, but also of the sequence of

aujourd'hui sont le terme d'un long processus d'évolution, attestant en outre de la plasticité des traditions gnostiques, qui étaient continuellement réactualisées¹³².

En somme, comme les *Pseudo-Clémentines*, les écrits gnostiques découverts en Égypte conservent en eux strates et couches rédactionnelles parfois difficiles à percevoir, encore plus à dater précisément. Pour cette raison, nous les abordons tel qu'ils nous sont parvenus, reconnaissant autant leur développement diachronique que l'impossibilité de mettre en harmonie des dizaines de modèles de compositions hypothétiques. Par ailleurs, comme nous l'évoquions précédemment, notre dissertation porte sur les *Pseudo-Clémentines* : cherchant, à la suite des tendances dans la recherche récente, à comprendre la cohérence de leur forme finale, notre question de recherche n'est pas de déterminer le *moment* auquel elles auraient été mises en contact avec des idées ou textes gnostiques, mais bien *si* elles ont été en contact avec des idées ou textes gnostiques. Pour cette raison également, nous sommes moins intéressé à la question des *origines* qu'à celle de la *fonction* : dans les *Pseudo-Clémentines*, comment fonctionnent la théorie de la connaissance, la narration et les différentes doctrines exposées ? Sachant que les traditions circulent par des canaux souterrains qu'il est impossible aujourd'hui de restituer, nous dévions de la recherche précédente qui a souvent cherché à déterminer « l'arrière-plan » de telle ou telle doctrine pseudo-clémentine pour nous concentrer sur sa fonction. Plus encore, comme nous l'avons démontré, une bonne partie de la recherche sur les liens entre les écrits gnostiques et les *Pseudo-Clémentines* ne concerne en fait pas celles-ci, mais leurs sources hypothétiques, les *Περίοδοι Πέτρου* ou les *Κηρύγματα Πέτρου*. En ce qui concerne les premières, aucun modèle de composition ne s'est imposé ; en ce qui concerne les secondes, leur existence même n'est plus acceptée. Dans tous les cas, la recherche d'éléments gnostiques dans des couches rédactionnelles antérieures ne nous renseigne pas sur leur fonction dans l'état final des textes, ni s'ils conservent alors leur caractère « gnostique ».

Finalement, il convient de souligner que, dans la recherche ancienne, la priorité est systématiquement accordée aux idées gnostiques : l'influence supposée est toujours

the writings in each of them [...] ; 5) environments that assembled those subsets of codices which are today still perceptible ; 6) the people that brought together different groups of codices forming a single fund, that of Nag Hammadi ».

¹³² Voir RASIMUS 2009 et JOHNSTON 2021.

dirigée du gnosticisme vers les *Pseudo-Clémentines*, et jamais l'inverse¹³³. Faudrait-il donc voir ici un vestige de la théorie du « gnosticisme juif » ? Il nous est difficile de nous prononcer sur cela, mais il est évident que la persistance de ce présupposé est sûrement entretenue par le fait que, dans le domaine de la recherche pseudo-clémentine, les textes de Nag Hammadi ne sont jamais mis à contribution, avec quelques exceptions¹³⁴, et qu'ils demeurent très mal connus, malgré le souhait exprimé par Jones en 1982¹³⁵.

4. Comparer les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques II : délimitation d'un corpus gnostique

Il convient désormais de retourner à notre interrogation initiale : comment identifier ce qui est « gnostique » ? Dans un souci de précision et de clarté, nous employons le terme « gnostique » de manière conventionnelle pour renvoyer à un réseau de textes, traditions et mythologies spécifiques (et non pas aux communautés ou groupes qui les ont produits)¹³⁶. Ces traditions sont apparentées en ce qu'elles partagent des thèmes et des motifs qui leur sont propres ; pour plusieurs chercheuses et chercheurs, la caractéristique commune principale est qu'elles supposent une division du réel entre un monde intelligible et un monde sensible, dont le premier est le séjour de la divinité suprême et le second, le résultat de l'activité démiurgique d'une entité inférieure, généralement associé au Dieu-créditeur des Écritures juives¹³⁷. Au-delà de cette seule caractéristique, comme le relevait Dunderberg, ces traditions sont suffisamment spécifiques pour qu'il soit possible de les mettre à part dans les spéculations métaphysiques et démiurgiques anciennes¹³⁸. Il s'agit d'abord du valentinisme, un courant chrétien qui tire son nom de son fondateur Valentin et dont la réalité socio-historique demeure la plus claire¹³⁹. Aux traditions

¹³³ Exception faite de BURNS 2012, qui est le seul à avoir suggéré que la doctrine du vrai Prophète, loin d'être d'origine gnostique, pourrait à l'inverse avoir influencé les christologies séthiennes.

¹³⁴ TARDIEU 1987 ; VÄHÄKANGAS 2012 ; TRIPALDI 2014, p. 123, note 37 ; LE BOULLUEC 2016, p. 149, note 49. BAZZANA 2008, p. 320 évoque le *Livre des secrets de Jean*, mais affirme que l'*Hypostase des archontes* est d'origine valentinienne, ce qui n'est pas exact et atteste l'existence d'un fossé méthodologique. POUADERON 2020 évoque l'*Évangile de Judas*, sans en faire une utilisation extensive.

¹³⁵ JONES 1982, p. 96.

¹³⁶ Ce mot est conventionnel pour désigner ces traditions, et ne correspond pas à leur auto-désignation. Voir POIRIER 2004.

¹³⁷ WILLIAMS 1996 ; MARKSCHIES 2003, p. 16-17 ; POIRIER 2004, p. 213 ; RASIMUS 2009, p. 171-172 ; THOMASSEN 2019, p. 8 ; JOHNSTON 2021.

¹³⁸ DUNDERBERG 2008, p. 31: « It seems to me justified to use the term "Gnosticism" as an indication that the traditions of the Valentinians, Sethians, Ophites, and Barbeliotes are more closely related to one another than to some other representatives of biblical demiurgy, such as Marcion and Philo ».

¹³⁹ THOMASSEN 2006 ; MARKSCHIES et THOMASSEN 2020.

valentiniennes sont également apparentées les « traditions gnostiques classiques », une catégorie récemment conçue par Rasimus pour remplacer le modèle traditionnel du « séthianisme » de Schenke, qui ne donnait qu'une vision partielle des mythologies apparentées¹⁴⁰. Les traditions gnostiques classiques de Rasimus sont composées elles-mêmes de trois mythologies, ophites, barbéliotes et séthites, qui sont distinctes les unes des autres, tout en s'influençant mutuellement¹⁴¹. Finalement, Dubois a attiré l'attention sur des écrits qui préserveraient des enseignements basilidiens¹⁴². Analyser en détail ce réseau de traditions dépasserait largement le cadre de cette étude, mais nous adoptons la méthodologie de Rasimus, dont le modèle a été confirmé par l'étude de Johnston¹⁴³. Ces deux chercheurs montrent qu'il est possible d'utiliser des catégories plus générales, tant et aussi longtemps qu'une attention particulière est donnée aux textes et aux traditions spécifiques qu'ils contiennent. Pour notre part, nous utilisons la catégorie « écrits gnostiques » ou « traditions gnostiques », qui permet de mettre en évidence notre intérêt pour les textes de même que la pluralité des traditions qu'ils contiennent. Le regroupement des sources dans une catégorie telle que « textes gnostiques » relève d'une approche moderne et ne présuppose ni unité de pensée ni appartenance à un même phénomène.

Un texte ou un élément sera donc qualifié de gnostique s'il est possible de le rapporter à l'une ou l'autre de ces traditions spécifiques, à savoir valentinienne, ophite, séthite, barbéliote ou basilidienne. Dans le cadre de notre comparaison, nous avons privilégié les sources directes et avons entièrement laissé de côté la littérature hérésiologique¹⁴⁴. Les textes gnostiques que nous avons retenus pour notre étude et qui

¹⁴⁰ SCHENKE 1974 et 1981. Sur ce débat, voir notre résumé dans THERRIEN 2024a, p. 243-149.

¹⁴¹ RASIMUS 2009, en particulier p. 54-62. La mythologie ophite se caractérise par une interprétation de Genèse 1-3 selon laquelle la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal est considérée positivement, et qui fait d'Adam et Ève les projections masculine et féminine de la divinité. La mythologie barbéliote se rapporte à des spéculations sur les premiers principes, semblables au néo-pythagorisme et médio- et néo-platonisme, avec pour principales composantes la triade Père-Mère Barbélo-Fils Autogène. La mythologie séthite se focalise sur la figure de Seth, conçu comme transmetteur d'une connaissance salvatrice et père de la race des élus. Sur la figure de Seth, voir notre étude THERRIEN 2024a.

¹⁴² DUBOIS 2019.

¹⁴³ JOHNSTON 2021.

¹⁴⁴ Nous ne rejetons pas la valeur des sources hérésiologiques pour notre connaissance des textes, idées et communautés gnostiques. De fait, c'est grâce à Épiphane de Salamine que nous avons accès à la *Lettre à Flora*. Plus encore, les témoignages des hérésiologues sont précieux pour octroyer un certain ancrage temporel et social à des sources autrement difficiles à situer. Toutefois, dans la perspective de notre étude, nous cherchons à définir précisément ce qui peut être qualifié de « gnostique » et ce qui ne peut pas l'être. Dans ces conditions, seules les sources directes peuvent nous offrir avec clarté les éléments requis pour y parvenir. Il pourrait toutefois être utile d'étendre ultérieurement nos recherches en mettant à contribution cette littérature.

se sont avérés le plus pertinents pour la comparaison avec les *Pseudo-Clémentines* sont, pour les textes gnostiques classiques, la recension brève du *Livre des secrets de Jean* (BG 2 ; NH III, 1)¹⁴⁵, l'*Hypostase des archontes* (NH II, 4)¹⁴⁶, l'*Écrit sans titre* (NH II, 5 ; XIII, 2)¹⁴⁷, le *Livre sacré du Grand Esprit Invisible* (NH III, 2 ; V, 1)¹⁴⁸, *Eugnoste* (NH III, 3 ; V, 1)¹⁴⁹, la *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4 ; BG, 3)¹⁵⁰, l'*Apocalypse d'Adam* (NH V, 5)¹⁵¹, *Zostrien* (NH VIII, 1)¹⁵², *Allogène* (NH XI, 3)¹⁵³ et les *Trois stèles de Seth* (NH VII, 5)¹⁵⁴. Les traditions que ces textes contiennent, selon le modèle de Rasimus, ont été indiquées dans l'Annexe 1, qui reproduit partiellement son schéma heuristique¹⁵⁵. Pour les traditions valentiniennes, nous avons retenu la *Lettre à Flora* de Ptolémée¹⁵⁶, le *Traité tripartite* (NH I, 5)¹⁵⁷, l'*Évangile selon Philippe* (NH II, 3)¹⁵⁸ et l'*Exposé du mythe valentinien* (NH XI, 2)¹⁵⁹. Finalement, nous aurons besoin du *Deuxième Traité du Grand Seth* (NH VII, 2)¹⁶⁰, un texte difficile à situer, mais qui pourrait être d'ascendance basilidienne¹⁶¹.

Grâce à ce cadre méthodologique, une analyse préliminaire permet de démontrer que l'hypothèse maximaliste, qui pose l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique », se réfute sans difficulté. En étudiant les textes tels qu'ils nous ont été transmis (plutôt que des sources perdues, des catégories ou des communautés sous-jacentes), en rassemblant les avancées des études de Nag Hammadi et des *Pseudo-Clémentines*, et en retenant une définition étroite et limitée du terme « gnostique », utilisé

¹⁴⁵ Nous avons donné priorité à la recension brève (BG), qui est la version la plus ancienne ; voir BARC et PAINCHAUD 1999. Les références à la recension longue (NH II, 1 ; IV, 1) seront indiquées par la mention « NH II ». Pour la recension brève, l'édition et la traduction sont celles de BARC et FUNK 2012. Pour la recension longue, l'édition utilisée est celle WALDSTEIN et WISSE 1995. La traduction utilisée est celle de BARC 2007a, p. 258-295.

¹⁴⁶ L'édition utilisée est celle de BARC dans BARC et ROBERGE, 1980. La traduction utilisée est celle de BARC 2007b.

¹⁴⁷ L'édition est celle de PAINCHAUD 1995. La traduction est celle de PAINCHAUD 2007a.

¹⁴⁸ L'édition est celle de BÖHLIG et WISSE 1975. La traduction est celle POIRIER 2007.

¹⁴⁹ L'édition est celle de PASQUIER 2000. La traduction est celle de PASQUIER 2007.

¹⁵⁰ L'édition est celle de BARRY 1993. La traduction est celle de BARRY 2007a.

¹⁵¹ L'édition est celle de MORARD 1985. La traduction est celle de MORARD 2007.

¹⁵² L'édition est celle de BARRY *et al.* 2000. La traduction est celle de BARRY 2007b.

¹⁵³ L'édition est celle de FUNK *et al.* 2004. La traduction est celle de SCOPELLO et TURNER 2007.

¹⁵⁴ L'édition est celle de CLAUDE 1983. La traduction est celle de CLAUDE 2007.

¹⁵⁵ Voir RASIMUS 2009, p. 62.

¹⁵⁶ L'édition et la traduction que nous utiliserons sont celles de QUISPÉL 1966.

¹⁵⁷ L'édition est celle de PAINCHAUD et THOMASSEN 1989. La traduction est celle de PAINCHAUD et THOMASSEN 2007.

¹⁵⁸ L'édition est celle de LAYTON 1989. La traduction est celle de PAINCHAUD 2007b.

¹⁵⁹ L'édition et la traduction utilisées sont celles de FUNK et MAHÉ 2016.

¹⁶⁰ L'édition est celle de PAINCHAUD 1982. La traduction est celle de PAINCHAUD 2007c.

¹⁶¹ Voir DUBOIS 2019.

pour se référer à des textes et des traditions spécifiques, il devient clair que les *Pseudo-Clémentines* ne sont pas gnostiques, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être utilisées pour soutenir l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique », quelle que soit sa définition. Deux principales raisons permettent ce constat : les *Pseudo-Clémentines* ne présentent aucun intérêt pour une quelconque version des mythes gnostiques et ne peuvent être liées à aucune tradition gnostique. Nous suivons en ce sens la méthodologie utilisée par Sevrin dans son étude sur l'identification des adversaires de Paul dans 1 et 2 Corinthiens. Sevrin n'emploie le terme gnostique « que si le texte l'impose d'une manière contraignante, et en l'absence de toute autre explication plus économique »¹⁶². En effet, comme nous aurons l'occasion de le confirmer, l'hypothèse contextuelle permet d'expliquer un grand nombre de similitudes perçues entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, en particulier en ce qui concerne leurs théories de la connaissance, qui peuvent être situées dans le contexte des gnoseologies antiques, influencées par la philosophie, les Écritures juives et les premières traditions chrétiennes. Dans notre comparaison, les traditions gnostiques que nous avons énumérées précédemment agissent à titre de critère discriminant, alors que la présence d'une « gnose ésotérique » n'est en aucune manière contraignante.

Deuxièmement, sur le plan thématique et théologique, les *Pseudo-Clémentines* défendent un monothéisme rigoureux qui s'oppose avec force au type de spéculations démiurgiques que l'on trouve dans la littérature gnostique. Cette opposition se traduit par une polémique virulente contre tout système qui utiliserait les Écritures pour déduire que le Dieu suprême et le créateur du monde ne sont pas une seule et même entité. Puisque l'axiome qui semble le mieux se poser au fondement des mythes gnostiques est précisément cette distinction, il est donc doublement impossible de qualifier les *Pseudo-Clémentines* de gnostiques.

En définitive, les hypothèses minimalistes et polémiques sont plus complexes à analyser et justifient notre comparaison. D'éventuelles traces ou influences gnostiques dans les *Pseudo-Clémentines* ne sauraient se révéler au premier regard : elles ne soutiennent pas l'existence d'un démiurge et d'un Dieu suprême, ni n'affirment que les fidèles sont étrangers au monde, ni n'usent d'un mythe pour raconter la chute d'une entité divine, ni ne spéculent sur des entités divines comme Barbélô, les quatre Luminaires,

¹⁶² SEVRIN 1996, p. 130.

Sophia, Seth ou autres figures gnostiques. Bien au contraire, elles défendent avec zèle la monarchie divine et réproouvent toute interprétation allégorique des Écritures, bref, s'opposent à toute « tradition démiurgique biblique »¹⁶³. Le seul personnage des *Pseudo-Clémentines* à présenter quelque appartenance à ces traditions est Simon le magicien, dont la représentation négative permet d'émettre l'hypothèse de l'existence d'une polémique anti-agnostique. Au demeurant, comment comprendre les supposées influences gnostiques perçues à travers le vrai Prophète, le dualisme et les fausses péricopes ? Il s'agit en définitive du problème présent depuis Baur : est-ce que les *Pseudo-Clémentines* peuvent être gnostiques et anti-agnostiques à la fois ? Ayant précisé notre usage du terme « gnostique », cette question demeure, à cause de la présence de similitudes morphologiques et thématiques, qui se rapportent, comme la recherche l'a remarqué, aux différents éléments qui constituent les théories de la connaissance religieuse.

C'est en effet cette connaissance religieuse, cette gnose, qui sera le fil conducteur de notre dissertation, avec pour principal intérêt les deux théories de la connaissance élaborées dans les *Pseudo-Clémentines*, celle des *Homélies* et celle des *Reconnaisances*. En définitive, une priorité est donnée aux *Homélies*, dans lesquelles les discours gnoséologiques sont mieux articulés et plus développés, alors que les *Reconnaisances*, malgré des correspondances thématiques, ne semblent pas avoir la même intention. Cette préférence pour les *Homélies* est également justifiée par le fait que la traduction latine des *Reconnaisances* nous empêche d'avoir accès aux nuances et spécificités du texte grec original. Les *Homélies* nous permettent à l'inverse, de déceler à travers le vocabulaire grec toute la complexité de leur théorie de la connaissance. Considérant en outre que les hypothétiques points de contact concernent quelques aspects spécifiques des *Pseudo-Clémentines* (la doctrine du vrai Prophète, le dualisme, la doctrine des fausses péricopes, la polémique anti-agnostique), notre dissertation ne comparera pas systématiquement nos écrits : nous avons plutôt sélectionné des aspects particuliers où la comparaison permet de mettre en contraste des différences, ou de définir un contexte littéraire, intellectuel et théologique commun. En effet, grâce à cette comparaison, nous pourrions enterrer le modèle du « judéo-christianisme gnostique », mettre en lumière des enjeux gnoséologiques chrétiens et définir la gnose dans le contexte du christianisme ancien. Une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques nous a également permis de faire apparaître un mode de narration que nous avons nommé la « narration

¹⁶³ Suivant l'expression de WILLIAMS 1996.

gnoséologique » et qui se définit comme la mise en intrigue d'une quête de connaissance philosophique et religieuse véritable.

En conclusion, puisque la comparaison avec les écrits gnostiques est instrumentalisée vers ce but, à savoir mieux comprendre les théories pseudo-clémentines de la connaissance, il n'est pas opportun d'employer une typologie du gnosticisme comme grille de comparaison. Au contraire, cette grille est imposée par les *Pseudo-Clémentines* elles-mêmes, qui demeurent le centre de gravité de nos recherches : les traités gnostiques sont autant de satellites orbitant autour du système pseudo-clémentin pour en préciser la compréhension.

5. Plan de la dissertation

La présente dissertation est divisée en trois parties principales. La première section, intitulée « Entre fiction romanesque et autorité apostolique : la prise de position gnoséologique par la narration dans les *Pseudo-Clémentines* », est consacrée aux formes et procédés littéraires déployés par les *Pseudo-Clémentines* pour mettre en place leur gnoséologie¹⁶⁴. Le premier chapitre traite du genre du roman dans l'Antiquité gréco-latine et expose les enjeux derrière le choix de ce type de narration. Or, cette narration est elle-même incluse dans un cadre pseudépigraphique : la présentation de Clément de Rome comme narrateur, protagoniste et auteur du récit fera l'objet du deuxième chapitre, avec en outre une analyse du cadre épistolaire et des procédés employés pour convaincre les lecteurs que les véritables enseignements de Pierre ont été transmis en secret. Le rattachement à la tradition apostolique met en lumière la construction de l'identité religieuse des *Homélies* et des *Reconnaisances*, chacune à leur manière. Au terme de cette première partie, nous aurons exposé le dispositif littéraire et rhétorique déployé par chacune des deux versions pour mettre en valeur la connaissance religieuse, la gnose.

La deuxième partie, intitulée « La narration gnoséologique, ou la mise en intrigue d'une quête de connaissance religieuse et philosophique véritable »¹⁶⁵, détaillera le modèle que nous avons nommé la « narration gnoséologique », définie comme la mise en intrigue d'une quête de connaissance philosophique et religieuse véritable. Ce type de

¹⁶⁴ Les deux premiers chapitres reprennent un article paru dans THERRIEN 2024b.

¹⁶⁵ Des parties de ces chapitres ont été publiées dans THERRIEN 2022. Nous remercions Mohr Siebeck de nous avoir autorisé à en reproduire certaines parties.

narration a pour objectif de définir et mettre en valeur une connaissance religieuse, une gnose : c'est ainsi que dans le troisième chapitre, nous parcourrons l'Antiquité grecque, juive et chrétienne de manière à définir cette gnose, conçue comme une connaissance théorique et théologique, afin d'exposer ses principales tendances et évolutions. Dans le quatrième chapitre, nous verrons comment les *Pseudo-Clémentines* font de la gnose l'enjeu de l'intrigue. Par l'emploi de lieux communs établis dans la littérature ancienne, elles construisent la figure de Clément selon le type du chercheur tourmenté, un type également employé dans des écrits gnostiques comme le *Livre des secrets de Jean et Zostrien*. Au chapitre 5, le passage de l'ignorance à la connaissance sera analysé, ainsi que les paramètres de la gnose pseudo-clémentine : ses limites, ses dépositaires, et les différents types de connaissance. Au chapitre 6, nous étudierons la doctrine du vrai Prophète en tant qu'agent de la gnose, ainsi que les deux modèles différents, voire concurrents, que construisent les *Homélies* et les *Reconnaisances*. La question du caractère gnostique de cette doctrine sera ensuite examinée.

Alors que la deuxième partie porte sur la gnose et sa mise en valeur, la troisième partie, intitulée « Le contenu de la gnose : Dieu, le monde, l'être humain et la correcte interprétation des Écritures » étudiera le *contenu* de la connaissance religieuse, à savoir le monde et l'être humain (chapitre 7¹⁶⁶), Dieu et les Écritures (chapitre 8). Au terme de ces chapitres, nous aurons acquis une vue globale des gnoséologies pseudo-clémentines, en plus d'avoir expliqué à la fois les ressemblances et les différences avec les écrits gnostiques. Il ne restera qu'une question, qui fera l'objet du chapitre 9, celle de la polémique anti-agnostique, que nous détaillerons en deux temps : d'abord, la polémique plus générale construite à travers la figure de Simon le magicien, puis une polémique plus spécifique, que nous n'avons pu déceler que dans les *Homélies*, et qui pourrait avoir pour objets l'interprétation des Écritures, l'identité de Dieu et les récits sur les protoplastes.

¹⁶⁶ Ce chapitre comprendra un développement de notre analyse de la règle des syzygies, parue dans THERRIEN 2019.

PARTIE I : ENTRE FICTION ROMANESQUE ET AUTORITÉ APOSTOLIQUE : LA PRISE DE POSITION GNOSÉOLOGIQUE PAR LA NARRATION DANS LES *PSEUDO-CLÉMENTINES*

CHAPITRE 1. JEUX ROMANESQUES. LES *PSEUDO-CLÉMENTINES* ET LE ROMAN GRÉCO-LATIN

Si les *Pseudo-Clémentines* sont souvent présentées comme les premiers romans chrétiens, c'est surtout parce qu'elles se situent à un moment charnière dans l'histoire de la littérature, entre le roman gréco-latin et l'hagiographie médiévale¹⁶⁷. Il faut toutefois rappeler que le « genre romanesque » n'existe pas dans l'Antiquité, au sens strict du terme : n'étant pas codifié par des traités de théorie littéraire, il était possible de naviguer entre plusieurs courants littéraires et d'intégrer dans une narration en prose des éléments du dialogue philosophique, du genre épistolaire et de l'autobiographie¹⁶⁸. C'est certainement grâce à sa plasticité que la forme romanesque a permis aux auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins l'intégration de ces matériaux divers, mais qui travaillent tous au même but : la construction de leur gnoséologie respective. De fait, les *Homélies* et les *Reconnaisances* élaborent des modèles théologiques différents, ce qui pourrait expliquer en partie pourquoi un tel mélange de sources et de formes littéraires a été jugé nécessaire, non pas une mais deux fois, comme se le demandait Kelley¹⁶⁹.

Pour l'heure, il convient de nous interroger sur la manière dont cet arrimage entre les différentes formes littéraires a été opéré, un arrimage qui n'est pas sans créer des tensions. Dans cette première partie, nous étudierons comment sont déployés les appareils narratifs et pseudépigraphiques : de fait, les *Pseudo-Clémentines* ceignent une narration qui n'est pas sans évoquer les romans gréco-latins d'un cadre pseudépigraphique, qui s'efforcent de convaincre les lecteurs qu'ils sont en présence d'un authentique document apostolique. Or, si les *Pseudo-Clémentines* cherchent à se situer dans la lignée de la tradition apostolique, comment réconcilier l'emploi d'éléments relevant de la fiction en romanesque ? Comment amarrer la fiction narrative au récit véritable sur les origines apostoliques ? Pour répondre à ces questions, il nous faudra d'abord situer les *Homélies* et les *Reconnaisances* dans leur panorama littéraire et étudier la configuration de ces deux axes discursifs, à savoir le roman et le récit véritable de la tradition apostolique. De fait, la question du contexte littéraire est liée à celle de l'identité religieuse, celle des *Homélies* d'une part, et celle des *Reconnaisances* de l'autre, et de la position théologique

¹⁶⁷ BOULHOL 1996.

¹⁶⁸ CÔTÉ 2015a, p. 487-488.

¹⁶⁹ KELLEY 2006, p. 5.

qu'elles cherchent à adopter, une position relativement marginale depuis laquelle chacune des deux versions peut émettre des énoncés à caractère normatif¹⁷⁰.

Dès lors, nous aborderons dans un premier temps la question du contexte littéraire, puisqu'elle débouche sur celle de l'identité religieuse. Ceci nous permettra, dans les chapitres subséquents, de mettre en évidence l'étroit rapport entre la forme et le fond, et comment elles ont su mettre à leur service différents codes littéraires afin de soutenir leurs prétentions à transmettre une connaissance religieuse véritable. Notre idée centrale est de fait que c'est la connaissance religieuse qui permet de déverrouiller le loquet pseudo-clémentin, et plus précisément d'explicitier la cohérence des *Homélies*, dans lesquelles cette thématique est structurante et omniprésente.

1. Le genre du roman dans l'Antiquité

Depuis Rohde, l'appartenance des *Pseudo-Clémentines* au « genre » romanesque est discutée : elles entretiennent des rapports avec le roman gréco-latin, sans pour autant qu'elles soient considérées comme des romans de plein droit¹⁷¹. Comme le relève Côté, les problèmes de cette discussion découlent d'abord du fait que le roman n'est pas un genre de l'Antiquité, au sens où il n'existe aucun traité de théorie littéraire ancien qui le codifie, puis du fait que les *Pseudo-Clémentines* n'adoptent pas toutes les caractéristiques traditionnellement attribuées par les modernes aux romans gréco-latins¹⁷². La définition et la délimitation de cette forme littéraire a donc un impact direct sur notre représentation du corpus pseudo-clémentin.

Chariton, Longus, Lucien et Macrobie, sans oublier Julien¹⁷³, attestent l'existence d'une certaine forme littéraire spécifique, confirmée par la comparaison des cinq récits qui nous sont parvenus dans leur intégralité et qui partagent le thème de l'amour érotique¹⁷⁴, le tout mis en forme en prose¹⁷⁵. C'est généralement en référence à ces romans

¹⁷⁰ KELLEY 2006 ; CÔTÉ 2015a.

¹⁷¹ ROHDE 1876. Sur ces considérations, voir EDWARDS 1992 ; VIELBERG 2000 ; CZACHESZ 2010 ; CÔTÉ 2015a ; JONES 2019b.

¹⁷² CÔTÉ 2015a, p. 479. KONSTAN 1998, p. 3 : « ancient critics did not hold the novel in high regard, and it never achieved the status of a canonical genre ». Voir aussi RUIZ-MONTERO 1996, p. 32-37.

¹⁷³ Julien, *Lettre* 89, 301B.

¹⁷⁴ KONSTAN 1994.

¹⁷⁵ *Chairéas et Callirhoé* de Chariton, *Les Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse, *Daphnis et Chloé* de Longus, *Leucippée et Clitophon* d'Achille Tatius et *Les Éthiopiennes* d'Héliodore. Voir la liste, qui comprend également les fragments et les épitomés, dressée par BOWIE 1999, p. 40-41.

d'amour que les modernes définissent une typologie du roman ancien, faisant graviter autour de ces cinq écrits une sélection d'autres textes, et définissant leurs rapports entre eux à partir de ce noyau. Le témoignage de Photius permet de soutenir cette classification, lui qui place côte à côte les romans (δραματικόν) d'amour (ἔρωτας) de Jamblique, d'Achille Tatius et d'Héliodore¹⁷⁶.

Les lecteurs anciens et modernes ont de fait perçu l'existence de ces récits narratifs en prose, de leurs règles et de leurs conventions, de même que de leurs relations avec d'autres genres comme l'histoire, la biographie, la poésie épique, la tragédie et le récit de voyage¹⁷⁷. En effet, malgré l'absence de théorie littéraire *stricto sensu*, les auteurs anciens font référence à une forme spécifique de narration en prose, d'un récit relevant de la fiction, mais présenté sous un aspect vraisemblable. Par exemple, Chariton débute son roman en affirmant qu'il prévoit raconter une histoire d'amour (πάθος ἐρωτικόν)¹⁷⁸, tout comme Longus¹⁷⁹, alors qu'Apulée, au commencement de l'*Âne d'or*, évoque la parenté de son projet littéraire avec la fable grecque (*fabulam graecanicam*). Par ailleurs, l'*Histoire véritable* de Lucien atteste l'existence de cette forme littéraire, de la flexibilité de ses codes et des renversements possibles, à des fins satyriques¹⁸⁰. Lucien lui-même annonce qu'il cherche à présenter des fictions (ψεύσματα) sous couvert de vraisemblance, comme les historiens et philosophes, nous renseignant sur la nature complexe de la fiction ancienne, qui se rapporte autant à l'imaginaire qu'au vraisemblable. Le témoignage de Macrobe est en outre important à cet égard, puisqu'il établit une typologie des différents types de fictions, en fonction de leur degré de vraisemblance, de leur valeur morale et édifiante ou plutôt de leur caractère ludique¹⁸¹. Macrobe affirme qu'il est possible, voire nécessaire, pour les philosophes et les sages de voiler les doctrines sacrées sous une pieuse fiction.

La plasticité semble donc être une caractéristique fondamentale du roman ancien, une caractéristique qui, en même temps, rend ardue l'entreprise de le définir précisément : comme le souligne Pervo, le roman permet en réalité « nearly matchless elasticity and includes many sub-types and variations »¹⁸². C'est que le roman est un « genre

¹⁷⁶ Photius, *Bibliotheca* 166.

¹⁷⁷ KONSTAN 1998, p. 11-15 ; HÄGG 1983, p. 109-124 ; HOLZBERG 1995, p. 9 ; HOLZBERG 1996, p. 11.

¹⁷⁸ Chariton, *Chairéas et Callirhoé* I, 1.

¹⁷⁹ Longus, *Daphnis et Chloé* I, 1 : ἱστορίαν ἔρωτος.

¹⁸⁰ FUSILLO 1988.

¹⁸¹ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* I, 2, 7-8. Voir HOLZBERG 1996, p. 15-16.

¹⁸² PERVO 1996, p. 686.

polyphonique », puisqu'il incorpore des éléments des autres genres, mais aussi par la variété et le mélange des formes qui semblent en constituer des aspects importants¹⁸³. Outre la plasticité, Swain remarque que le fait d'écrire de longs récits de fiction en prose est unique dans la littérature grecque¹⁸⁴; de même, pour Ehlen, dans le roman antique, les éléments de fiction prennent une ampleur telle qu'ils déterminent la macrostructure de l'œuvre¹⁸⁵. Or, il faut rappeler que si le récit relève de la fiction, il est présenté avec vraisemblance : les anciens n'ont pas cherché à raconter des histoires ouvertement fausses, mais des histoires vraisemblables. Pour Macrobe, les fictions qui portent sur des sujets religieux ou sacrés peuvent être parées de vraisemblance pour être reçues. De même, la satire de Lucien, dans l'*Histoire véritable*, atteste du souci de vraisemblance qui habite les auteurs anciens. Dans les romans d'amour, il en va de même : par exemple, Holzberg remarque que Longus, dans son prologue et à la toute fin, cherche à donner l'impression aux lecteurs que l'histoire qu'il relate n'est pas sa propre invention, mais qu'il a simplement traduit en mots ce qui existait déjà sous forme de tableau, élaborant un jeu entre vérité et fiction¹⁸⁶. Ainsi, qu'on prétende raconter de vraies histoires, ou qu'on assume ouvertement écrire des inventions, le tout est soumis à la nécessité de vraisemblance.

Des récits juifs et chrétiens naviguent aussi entre fiction et réalité. Dans le judaïsme hellénistique, *Joseph et Aséneith* est un roman qui raconte une histoire à propos d'un personnage biblique, plus précisément, un personnage qui est censé avoir réellement existé. Le rapport au réel n'est pas le même que dans les romans d'amour grecs, qui ne se réfèrent pas à des personnages ayant réellement existé¹⁸⁷. Dans les mêmes conditions, la recherche moderne a proposé des liens entre le roman, les récits évangéliques et les actes

¹⁸³ KONSTAN 1998, p. 12. RUIZ-MONTERO 1996 retrace les différents facteurs et genres qui ont contribué à l'apparition du roman grec, en particulier les traditions dramatiques (la tragédie, la Nouvelle Comédie), l'histoire, l'épopée, l'épigramme, les apports de la rhétorique, les contextes socio-religieux. Voir aussi KONSTAN 1994, p. 139-186.

¹⁸⁴ SWAIN 1999, p. 4 ; sur les relations entre le roman et l'histoire, voir HOLZBERG 1995, p. 35-41.

¹⁸⁵ EHLEN 2018, p. 195.

¹⁸⁶ HOLZBERG 1996, p. 17 « Heliodorus' *Aethiopica*, finally, reads at times like a *historia*. The narrator writes of various events that he "believes" or that it "appears" to him that they "perhaps" took place as he describes them, or he considers it possible that things were in fact entirely different ».

¹⁸⁷ KONSTAN 1998, p. 4-8 et 12-13 souligne que *Daphnis et Chloé* est situé sur l'île de Lesbos, un endroit qui existe bel et bien, mais que l'intrigue elle-même n'exige pas du lecteur une connaissance préalable des personnages, qui n'existent pas en dehors de l'œuvre. Même chose pour *Chairéas et Callirhoé* : si l'histoire débute à Syracuse, et si Callirhoé est elle-même la fille du stratège Hermocrate, l'histoire d'amour entre les deux protagonistes ne tire pas ses racines de traditions antérieures.

apostoliques, canoniques ou apocryphes¹⁸⁸. Les premiers écrits chrétiens ont usé de la narration en prose pour relater la vie, les actes et le martyre des apôtres et autres figures importantes. Ceci atteste donc une tendance dans la littérature ancienne, où se développent différents types de narration en prose, dont le rapport à la fiction est parfois ambigu ou modulable : comme Macrobie l'écrit, ces narrations traitent de sujets qui se basent sur la réalité, mais dont le contenu est embelli par l'imagination. Il explicite aussi qu'il est possible dans le cadre de ce type de narration de broder sur la vérité à des fins édifiantes. Il ne s'agit pas de fausses histoires, mais d'histoires dont le rapport au réel est variable, en tout temps soumis à l'impératif de la vraisemblance, qui permet ce que les anglophones appellent « *the suspension of disbelief* ».

Si on cherche à rassembler ces textes dans une catégorie interprétative, Selden émet un avertissement : « there is no evidence that before the modern era the range of texts that we have come to call “ancient novel” were ever thought of together as constituting a coherent group »¹⁸⁹. Sa remarque porte, non pas spécifiquement sur les romans d'amour, mais sur l'ensemble des récits narratifs en prose¹⁹⁰. Dans ces conditions, il est certes possible d'avoir recours à une catégorie moderne plus large et générale, comme la « narration en prose ancienne »¹⁹¹, mais il n'en demeure pas moins, comme le souligne Ehlen, que le roman est la principale forme de narration en prose dans l'Antiquité et l'Antiquité tardive¹⁹². Ainsi, sans vouloir élever des cloisons trop rigides, notre question n'est pas de déterminer si les *Pseudo-Clémentines* sont des romans, mais plutôt de mettre en évidence les rapports qu'elles entretiennent avec le roman ancien. Plus spécifiquement, quels éléments romanesques intègrent-elles, comment jouent-elles avec les conventions, et à quelles fins?

¹⁸⁸ PERVO 1996 considère les premiers récits chrétiens – les Évangiles, les Actes canoniques, les actes apocryphes – comme relevant de la fiction en prose grecque. Sur les actes apocryphes des apôtres, voir PERKINS 1994 et HÄGG 1983, p. 160-162, sur les *Actes de Paul et Thècle*. Sur un résumé de la discussion, voir ARCARI 2020, p. 103-106.

¹⁸⁹ SELDEN 1994, p. 43.

¹⁹⁰ Tel que le souligne HOLZBERG 1995, p. 26 : « In antiquity, however, no readers or critics are likely even to have considered counting Iambulus' “travelogue”, the *Life of Aesop*, the collected pseudepigraphic letters of Hippocrates, the *Ephemeris* of Dictys and the *Historia Apollonii regis Tyri* together with Chariton's *Callirhoe* and Petronius' *Satyrica* as variations of one and the same literary genre ».

¹⁹¹ Voir PERVO 1996, p. 685-686 et HOLZBERG 1996, p. 11, qui emploie « ancient narrative prose », dans lesquels sont inclus les cinq romans grecs et les trois romans latins.

¹⁹² EHLEN 2018, p. 195.

2. Les *Pseudo-Clémentines* et le roman d'amour gréco-latin

Les *Pseudo-Clémentines* exploitent toute la plasticité permise par le roman pour composer un récit formé d'un alliage entre des formes dont les rapports au réel ont des degrés différents. Elles adoptent une narration à la première personne, une autobiographie qui est également un récit de voyage ; elles rapportent différents dialogues proches des dialogues philosophiques de Platon, Cicéron, mais aussi de Justin et de Minucius Félix ; elles racontent une histoire de séparations et de reconnaissances, que d'aucuns ont rapproché d'*Apollonius roi de Tyr* ; elles détaillent de nombreux discours à caractère homilétique et édifiant ; finalement, le tout est soumis à un cadre épistolaire, qui institue le texte en une longue lettre rédigée par Clément de Rome et adressée à Jacques de Jérusalem, dans le but de légitimer l'écrit en un document apostolique authentique. Aucun texte chrétien ancien n'a effectué un mélange aussi varié de formes littéraires. Les *Pseudo-Clémentines* témoignent ainsi de ce jeu avec les conventions du roman, non seulement par la grande flexibilité que la forme permet, mais aussi par l'adoption ou le renversement de leurs thèmes et formes¹⁹³.

2.1 *Romans ou biographies de philosophe ?*

Dans un article paru en 2010, Czachesz remet en question l'appartenance des *Pseudo-Clémentines* au roman en affirmant qu'il faudrait plutôt les classer parmi les biographies de philosophes. En effet, le récit même débute par une narration de type autobiographique, dans laquelle Clément retrace sa vie, depuis son enfance. Si cette trame autobiographique disparaît au profit des discours de Pierre, elle ressurgit à plusieurs endroits, ce qui amène Czachesz à comparer cette partie de la trame narrative des *Pseudo-Clémentines* aux autres biographies de personnages illustres dans l'Antiquité, et à conclure que c'est ce genre qui est dominant. Il faudrait donc abandonner l'appellation de « roman » pour désigner les *Pseudo-Clémentines*, puisque trop peu d'éléments romanesques s'y trouvent et que les traits qui sont présents jouent un rôle limité dans l'intrigue générale. Il écrit : « It is questionable how far a text can be considered as a "novel" if it is described as a "biographically presented novel of education or development" »¹⁹⁴. Si ses arguments sont valides, puisque de fait les *topoi* romanesques

¹⁹³ VIELBERG 2000, p. 111-129 ; CÔTÉ 2015a, p. 479-482 ; DUNCAN, 2017, p. 39-49 ; JONES 2019b. Voir aussi ROBINS 2000.

¹⁹⁴ CZACHESZ 2010, p. 25, faisant référence à HELM 1956, p. 5 et VIELBERG 2000, p. 134.

précédemment évoqués n'interviennent que dans la seconde partie du récit¹⁹⁵, il convient de souligner que les rapports entre les *Pseudo-Clémentines* et le « roman » ne doivent pas être compris seulement comme un rapport avec les cinq romans d'amour grecs, mais dans un contexte littéraire plus large : les remarques de Czachesz sont judicieuses et soulignent à juste titre la relation entre les *Pseudo-Clémentines* et les biographies de philosophes, sans pour autant que les rapports avec le romans doivent être remis en question¹⁹⁶, d'autant plus qu'il permettent justement ce type de mélanges. Des siècles de recherche ont montré qu'il est non seulement impossible, mais qu'il n'est de fait pas souhaitable de tracer des frontières claires entre les genres. Plus encore, ce rapport à soi n'est pas non plus entièrement absent des romans, où les auteurs se présentent parfois eux-mêmes, et les biographies fictives font partie de l'univers littéraire de la narration en prose. Comme le soulève Ruiz-Montero, « the influence of the historiographical and biographical traditions, closely linked in Greece, plays a crucial part in the foundation of the novels ; it is discerned in both narrative techniques and *topoi* and particular episodes that the author copies or adapts to the new contexts »¹⁹⁷.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le mélange des formes et genres demeure une caractéristique fondamentale du roman, et chercher à attribuer un genre spécifique aux *Pseudo-Clémentines* est moins important que retracer leurs relations aux différentes formes littéraires existantes. Si les arguments de Czachesz révèlent les rapports entre les *Pseudo-Clémentines* et les biographies de philosophes, sa position est trop tranchée et rate sa cible. De fait, ce n'est pas que les thèmes caractéristiques du roman sont absents, ou qu'ils sont confinés à la seule histoire de reconnaissances, comme le pense Czachesz, mais plutôt qu'ils sont renversés : c'est la conclusion à laquelle Edwards est arrivé, lui qui a montré comment les *Pseudo-Clémentines* s'établissent en réponse au roman d'amour grec, en détournant ses thèmes-clés, comme la Fortune, le destin et l'amour érotique, qui sont inacceptables pour les juifs et les chrétiens, au profit de la Providence et de l'amour familial¹⁹⁸. Il y a « conversion » de l'intrigue romanesque¹⁹⁹.

¹⁹⁵ L'entrée dans le monde pseudo-clémentin se fait, comme nous le verrons en détail au prochain chapitre, par le cadre pseudépigraphique et la promesse de la connaissance religieuse véritable, détenue par Pierre.

¹⁹⁶ Ce n'est pas ce que fait Czachesz : il remet en question l'appellation moderne de romans, appliquée au *Pseudo-Clémentines*. En définitive, comme les catégories « gnosticisme » et « judéo-christianisme », la catégorie de « roman » demeure une invention moderne et peut être soumise à différents paramétrages, selon les besoins.

¹⁹⁷ RUIZ-MONTERO 1996, p. 47-48.

¹⁹⁸ EDWARDS 1992, p. 459-474.

¹⁹⁹ BOULHOL 2008.

La volonté des *Pseudo-Clémentines* d'entrer en dialogue avec les *topoi* des romans est manifeste, et il est erroné d'affirmer qu'ils sont absents ou qu'ils ont trop peu d'impact sur le récit : nous démontrerons à l'inverse en quoi l'intrigue romanesque est indissociable des objectifs gnoséologiques²⁰⁰.

2.2 L'utilisation et le renversement des *topoi* romanesques

C'est avant tout l'intrigue de reconnaissances, qui a donné son titre à l'une des deux versions du Roman pseudo-clémentin, qui est l'élément déterminant pour rapprocher les *Pseudo-Clémentines* des romans d'amour gréco-latins. La reconnaissance elle-même n'est pas un trait spécifique du roman, puisqu'elle est déjà définie par Aristote dans la *Poétique* et se retrouve dans une multitude de récits anciens, mais le cadre de l'intrigue de reconnaissances dans les *Pseudo-Clémentines* évoque spécifiquement les romans d'amour grecs²⁰¹ : songe, séparations des êtres aimés, naufrage²⁰², enlèvement par des pirates et vente sur un marché d'esclave²⁰³, morts présumées²⁰⁴, changements d'identités²⁰⁵, retrouvailles et dénouement heureux²⁰⁶. Ces *topoi* ne sont pas simplement intégrés tel quel, mais souvent renversés ou redirigés. Prenons d'abord l'exemple du rêve : chez Achille Tatiüs, il est un signe envoyé par les dieux²⁰⁷. À l'inverse, dans les *Pseudo-Clémentines*, le rêve prémonitoire de Mattidia est une invention : elle feint

²⁰⁰ Suivant l'opinion de DUNCAN 2017, p. 159, qui affirme l'étroite union entre les deux cadres, et ce, peu importe l'histoire de leur composition et rédaction. Voir le chapitre 5 et THERRIEN 2022.

²⁰¹ HOLZBERG 1995, p. 24 ; GEOLTRAIN 2005, p. 1176-1177.

²⁰² Mattidia et ses deux fils font naufrage dans leur fuite de Rome : *Hom.* XII, 16, 3 ; *Rec.* VII, 16, 3.

²⁰³ Suivant le naufrage, les jumeaux furent enlevés par des pirates et furent vendus à la prosélyte Justa : *Hom.* XIII, 7-8 ; *Rec.* VIII, 32-33.

²⁰⁴ Chaque membre de la famille pense que les autres sont morts : le père de Clément pense que sa femme a péri en mer (*Hom.* XII, 10, 1 ; XIV, 6, 3 ; *Rec.* VII, 10, 1 ; IX, 32, 5-6) ; Clément croit que son père, qu'il n'a jamais revu, est mort lui aussi (*Hom.* XII, 10, 4 ; *Rec.* VII, 10, 4) ; Mattidia présume que ses deux fils n'ont pas survécu au naufrage (*Hom.* XII, 16, 4-17, 1 ; XII, 21, 5 ; *Rec.* VII, 16, 4-17,1 ; *Rec.* VII, 21, 5). Dans le discours de Faustus, qui raconte sa propre histoire comme si elle était celle d'un autre, il affirme être mort de chagrin, laissant croire à Pierre et aux autres qu'il est bel et bien mort (*Hom.* XIV, 8, 6-9, 1 ; XIV, 9, 6).

²⁰⁵ Mattidia ment à Pierre sur son identité (*Hom.* XII, 19, 4 ; *Rec.* VII, 19, 4) ; Aquila et Nicète sont en réalité Faustinus et Faustianus (*Hom.* XIII, 3) ou Faustus et Faustinus (*Rec.* VII, 28) ; Faustus affirme que les péripéties qu'il a vécues sont en réalité celles de son meilleur ami (*Hom.* XIV, 6-7). Cet artifice est absent du discours de Faustianus dans les *Reconnaissances* (*Rec.* IX, 32-33), où il se met en scène lui-même. Les *Reconnaissances* jouent toutefois davantage avec la dissimulation de l'identité du vieillard et retardent considérablement le moment de la reconnaissance : Clément croit reconnaître quelqu'un qu'il connaît (*Rec.* VIII, 2, 4) ; Nicète veut s'entretenir avec lui « comme un fils avec son père » (*Rec.* VIII, 5, 1) et à partir de là le vieillard s'adresse aux trois frères par le terme « fils » et eux, par le terme « père » (voir *Rec.* VIII, 8, 2-4) ; Pierre soupçonne quelque chose (*Rec.* VIII, 8, 5).

²⁰⁶ VIELBERG 2000, p. 112-129 ; LE BOULLUEC 2005, p. 1176.

²⁰⁷ Sur le rêve chez Achille Tatiüs, voir BILLAULT, 2012, p. 23.

d'avoir reçu le message d'un dieu en rêve lui ordonnant de quitter Rome, de manière à échapper aux avances de son beau-frère et à préserver l'harmonie entre son mari et son frère²⁰⁸.

Parmi les caractéristiques romanesques, le thème du voyage est un élément central des romans grecs²⁰⁹. Swain remarque que les romans relatent les errances et tribulations des personnages dans le monde, étant soumis à de nombreuses mésaventures²¹⁰. Le thème du voyage est particulièrement important dans les *Pseudo-Clémentines* et se développe en trois temps : d'abord Clément se met en route depuis Rome pour gagner la Palestine²¹¹ ; il se joint ensuite à Pierre pour parcourir la côte syro-phénicienne à la poursuite de Simon le magicien de Césarée à Antioche en passant par de nombreuses villes²¹² ; finalement, l'histoire de la séparation de la famille de Clément contient aussi des voyages et des errances, depuis Rome jusqu'à Arados / Antarados²¹³, où se trouve la mère, puis Laodicée, où se trouve le père. Comme dans les romans d'amour, le voyage est périlleux et soumis à des événements imprévisibles. Clément rencontre des problèmes pour se rendre en Palestine ; la famille de Clément connaît naufrage et autres tribulations.

²⁰⁸ On trouve quatre récits du songe imaginaire : d'abord par Clément (*Hom.* XII, 8,4-9 ; *Rec.* VII, 8, 4-9, 1), puis la mère (*Hom.* XII, 16, 1-2 ; *Rec.* VII, 16, 1-2 ; 30, 3-5) ; puis par Pierre qui résume l'histoire et mentionne le songe comme élément lui permettant de rapprocher les récits de Clément et de la mendicante (*Hom.* XII, 20, 2 et XIII, 2 ; *Rec.* VII, 20, 2 ; 26, 2-3 ; 27, 4), puis le père (*Hom.* XIV, 7, 2-4 ; *Rec.* IX, 33, 3-4). À chaque fois, les lecteurs en apprennent un peu plus sur le déroulement des événements, l'intention des personnages et l'interprétation qu'ils en ont faite.

²⁰⁹ HOLZBERG 1995, p. 12-14. Exception faite de *Daphnis et Chloé*, qui restent sur leur île, mais comme le remarque BECK 1996, p. 149, la dimension spatiale est remplacée par la dimension temporelle, avec le voyage à travers les saisons.

²¹⁰ SWAIN 1999, p. 25.

²¹¹ *Hom.* I, 8-15 ; *Rec.* I, 11-12. L'itinéraire de Clément dans les *Reconnaisances* est beaucoup plus direct et bref et ne comprend pas d'escale à Alexandrie, comme dans les *Homélies*.

²¹² Dans les *Homélies* : Césarée (I-III), Tyr (IV-VII, 5), Sidon (VII, 6-8), Béryte (VII, 9-12), Tripoli (VIII-XI), Orthosia, Antarados, Arados (XII), Balanée, Paltos, Gabala (XIII, 1, 1-3) et Laodicée (XIII, 1, 3-XX), et finalement Antioche, où l'action ne se déroule jamais directement : le récit s'achève par le départ de Pierre pour Antioche. Dans les *Reconnaisances* : Césarée (I-III), Ptolémaïs, Tyr, Sidon, Béryte (IV, 1, 1-4), Tripoli (IV-VI), Orthosia, Antarados et Arados (VII, 1-24), Balanées, Paltos, Gabala (VII, 25, 3), Laodicée (VII, 25, 3-X, 68) et Antioche (X, 68-72). Les deux itinéraires se correspondent dans la majeure partie, mais présentent quelques variations, comme l'escale à Alexandrie pour Clément dans les *Homélies* et l'arrivée de Pierre à Antioche dans les *Reconnaisances*. En outre, même si les proportions restent les mêmes, les *Homélies* rapportent des discours et des actes de Pierre à Tyr, Sidon et Béryte, alors que les *Reconnaisances* ne mentionnent que son passage brièvement.

²¹³ Arados est précisément un lieu important dans *Cairhéas et Callirhoée*, et il serait possible d'y voir un clin d'œil. Voir CALVET-SÉBASTI 2005. ROBINS 2000 montre aussi comment le voyage de Pierre et de ses disciples à Arados pour admirer l'œuvre de Phidias détourne une attente de lecture, l'ekphrasis (p. 539) : « readers of Hellenistic novels are led to expect an ekphrastic description of a work of art placed in a temple, which in turn will prompt the recitation of a story of love by a person nearby, as found in *Daphnis and Chloe* and in *Leucippe and Clitophon* ; instead, Peter, unmoved by the artwork, leaves the temple and addresses a beggar woman, who turns out to be Matidia ». DUNCAN 2017, p. 138-140 relève davantage de parallèles entre les *Homélies* et *Chairéas et Callirhoé*.

Le parcours de Clément et Pierre est certes moins tortueux, mais demeure soumis aux machinations de Simon le magicien. Plus encore, le voyage est intérieur et initiatique, à l'instar des romans grecs : c'est par le voyage que les personnages changent d'identité.

2.3 De l'amour érotique à l'amour familial

L'amour érotique dans les romans grecs est symétrique et réciproque, impliquant un jeune homme et une jeune femme de la même classe sociale. Étudié par Konstan, ce schéma de « symétrie sexuelle » est un élément structurant du roman d'amour, au point d'être sa « raison d'être »²¹⁴. Toutefois, Konstan remarque également que certaines narrations jouent avec cette thématique de l'amour érotique et en détournent la dynamique. Par exemple, l'amour au centre de l'intrigue d'*Apollonius roi de Tyr* n'est pas érotique, mais familial, tout comme dans les *Pseudo-Clémentines*²¹⁵. Outre la question des hypothétiques relations entre ces textes, ils attestent, suivant Konstan, des jeux avec les codes du roman d'amour, et les *Pseudo-Clémentines* aussi subvertissent les thématiques de la passion érotique. D'abord, le protagoniste Clément n'est pas attaché à une quelconque bien-aimée : au contraire, les représentations de la passion amoureuse y sont parfois ironiques, comme dans le cadre de la discussion avec Appion, où Clément invente une histoire d'amour pour piéger le grammairien, tournant en ridicule la passion érotique²¹⁶.

Les *Pseudo-Clémentines* prônent la chasteté²¹⁷. Elle est l'une des vertus de Clément²¹⁸ et de sa mère, vertu grâce à laquelle Dieu l'a sauvée et réunie avec sa famille²¹⁹. Toutefois, dans les *Homélies*, chasteté n'implique ni abstinence, ni célibat : au contraire, le mariage est loué et conçu précisément comme un moyen de vivre selon la piété²²⁰. Les unions sexuelles au sein du mariage sont non seulement permises mais

²¹⁴ KONSTAN 1994, p. 7.

²¹⁵ VIELBERG 2000, p. 21-23 et 112-129 ; ROBBINS 2000, p. 539. Ce même remplacement de la passion amoureuse par l'amour familial dans les *Pseudo-Clémentines* et *Apollonius roi de Tyr* a donné lieu à différentes théories sur l'influence que ce dernier aurait pu avoir sur les premières. Voir PERRY 1967, p. 285-293. EDWARDS 1992, p. 464, note 13 remarque que : « Both novel turn on the separation of relatives, but the plots are so dissimilar as to suggest that the *Historia Apollonii* is at most an inspiration, not a source ».

²¹⁶ Voir CÔTÉ 2008 et 2015b ; DE VOS 2019.

²¹⁷ *Hom.* II, 45, 1 ; III, 26, 4 ; IV, 14, 7 ; V, 10, 7 ; XIII, 4, 2 ; *Rec.* III, 36, 1 ; III, 66 8 ; V, 32, 1 ; VI, 10-14 ; VII, 29, 2. Voir en particulier l'éloge de la chasteté en *Hom.* XIII, 13-19.

²¹⁸ *Épître de Clément à Jacques* 2, 3 ; *Hom.* I, 1, 1 ; *Rec.* I, 1, 1.

²¹⁹ *Hom.* XIII, 13, 3 ; *Rec.* VII, 15, 3. Sur la chasteté de Mattidia, qui lui permet de recevoir le baptême : *Hom.* XII, 15, 3 ; XIII, 5 ; XIII, 11, 4 ; XIII, 20-21 ; *Rec.* VII, 30 ; VII, 36, 4.

²²⁰ *Hom.* XIII, 18, 1.

conformes à la piété et la volonté de Dieu, puisqu'elles permettent la croissance du genre humain²²¹. De fait, comme le remarquait Duncan, les *Homélies* présentent le mariage ni comme une concession, ni comme un moindre mal, mais véritablement comme une nécessité dans le plan divin²²². Une série de règles doivent toutefois être suivies²²³, à savoir la nécessité de ne pas s'unir à sa femme durant ses règles et de prendre un bain après les rapports²²⁴. L'adultère et la fornication sont sévèrement condamnés²²⁵ et, pour les prévenir, il est impératif d'unir les jeunes gens par le mariage, de manière à canaliser leurs passions²²⁶. Dans ce cadre, la chasteté se définit comme une abstinence de relations sexuelles hors mariage, un respect des règles de pureté et une fidélité entre les époux en vue de la procréation²²⁷.

Les *Reconnaisances* donnent moins de directives au sujet du cadre marital lui-même²²⁸, mais la sexualité est de même soumise aux pratiques de la chasteté, qui concernent également l'abstinence de rapports intimes durant les menstruations²²⁹ et la procréation comme but premier de l'union sexuelle²³⁰. Jones remarque toutefois que les *Reconnaisances* ont une position plus stricte en matière de sexualité et sembleraient aller plus loin en matière d'ascétisme et de rigueur sexuelle, ce qui pourrait expliquer pourquoi l'éloge de la chasteté est absent²³¹.

²²¹ *Hom.* V, 25 ; XIII, 15, 1 ; XIII, 16, 3-4. En XIII 18, 2 : « Celui qui veut avoir une femme chaste est chaste lui aussi ; il s'acquitte de l'étreinte qui lui est due (τὴν ὀφειλομένην εὐνήν ἀποδίδωσιν) ». Dans le cadre du mariage, le désir sexuel est décrit positivement, puisqu'il a été créé par Dieu. Voir *Hom.* XIX, 21, 3 : « Le désir en effet a été produit par Celui qui a tout créé de belle façon, pour arriver à l'être vivant afin de l'inciter à l'union sexuelle et de faire croître l'humanité, dont un certain nombre, par le choix des meilleurs, devient apte à la vie éternelle » ; XIX, 21, 5 : « Cependant, si l'on use du désir pour un mariage légitime, on ne commet pas d'impiété ; mais si l'on s'adonne à l'adultère, on est impie et l'on est puni, parce qu'on a mal usé de ce qui avait été bien établi ».

²²² DUNCAN 2020. Il faut toutefois souligner que Clément ne se marie jamais, et que la femme de Pierre, bien que présente, n'est qu'une ombre fantomatique. Voir *Hom.* XII, 11, 2 (ἡ γυνὴ Πέτρου) ; *Rec.* VII, 25, 3 (*cum uxore Petri*) et IX, 38, 11 (*cum uxore sua*).

²²³ *Hom.* XIX, 22, 2.

²²⁴ *Hom.* XI 28-33 ; VII, 8, 2.

²²⁵ *Hom.* III, 68, 1-2 : « Qu'ils se hâtent de marier non seulement les jeunes, mais aussi les personnes d'âge mûr, de peur que le bouillonnement du désir, par la fornication ou l'adultère, n'inflige la peste à l'Église. Plus que tout péché l'impiété de l'adultère est honnie par Dieu, car elle détruit, en plus du pécheur lui-même, ceux qui partagent son foyer et qui sont en relation avec lui ; elle ressemble à la rage, car elle a pour nature de transmettre sa propre folie ». Voir aussi XIII, 19.

²²⁶ *Épître de Clément à Jacques* 8, 6 ; V, 25, 3. Voir EDWARDS 1992, p. 472.

²²⁷ *Hom.* XIII, 18, 1 ; XIX, 21, 3.

²²⁸ Par exemple, lors de l'ordination de Zachée, alors que dans les *Homélies*, Pierre donnait des instructions au sujet du mariage des jeunes gens, il n'est question dans les *Reconnaisances* que d'enseigner « la pudeur aux jeunes gens » (*Rec.* III, 66, 8).

²²⁹ *Rec.* VI, 10, 4-6.

²³⁰ *Rec.* VI, 12, 1.

²³¹ JONES 2012, p. 41.

Konstan soulève que si, dans les romans grecs, fidélité n'est pas la même chose que chasteté, elles sont synonymes dans les *Pseudo-Clémentines*, et plus largement en contexte chrétien²³². La mère de Clément est restée chaste et a su demeurer fidèle à son époux, dans le mariage comme dans la tourmente ; c'est précisément pour préserver sa chasteté qu'elle fut obligée de fuir Rome, de manière à échapper à la passion criminelle de son beau-frère, causant ainsi les tourments de la famille entière²³³. Comme le souligne Boulhol, l'originalité du roman pseudo-clémentin est de faire de la chasteté menacée non plus une circonstance subie ou une simple péripétie, mais le motif même de la fuite²³⁴.

C'est ainsi que les *Pseudo-Clémentines* considèrent l'espace familial comme cadre privilégié pour vivre un amour qui soit conforme à la piété. L'amour érotique est non seulement remplacé par l'amour familial, mais un nouveau rôle lui est attribué. Si la sexualité n'est pas perçue négativement, elle doit être encadrée par le mariage, qui seul est un remède efficace contre les feux d'Éros. Dans les romans grecs aussi, le mariage est conçu comme la finalité, le juste milieu entre « sexualité transgressive ou éternelle virginité »²³⁵. Il est notable que les *Pseudo-Clémentines* rejoignent les romans d'amour sur ce point : ceci est dû à la conception du mariage comme partie intégrante du tissu social et exprime la vision du monde des *Pseudo-Clémentines*, en particulier des *Homélies* dans lesquelles la sexualité et la famille participent au plan divin²³⁶.

2.4 Initiation amoureuse, initiation religieuse

Dans les romans d'amour grecs, l'initiation amoureuse symbolise le passage à l'âge adulte et mène au mariage²³⁷. Cette initiation est aussi religieuse, à tel point que Billaut la qualifie de « théologie érotique »²³⁸, tellement le rôle des divinités, en particulier Éros, est important : chez Achille Tatius, remarque-t-il, la religion possède un caractère structurel, « comme un sujet de discours et de récits et comme un moteur dramatique »²³⁹.

²³² KONSTAN 1994, p. 8.

²³³ *Hom.* XII 15, 3-4 ; XIV, 6, 3-7, 2 ; *Rec.* VIII, 15, 3-4 ; IX, 32, 5-33, 3.

²³⁴ BOULHOL 2008, p. 155-156.

²³⁵ GUEZ 2012, p. 48-50. Voir COOPER 1996. Sur le mariage dans le roman grec, voir EGGER 1994, qui remarque que (p. 261) « marriage is constantly in the novelists' minds ».

²³⁶ DUNCAN 2020.

²³⁷ GUEZ 2012.

²³⁸ BILLAULT 2012, p. 25.

²³⁹ BILLAULT 2012, p. 31. Voir Chariton, *Chairéas et Callirhoé* I, 1, 4 ; Longus, *Daphnis et Chloé* II, 3-7. BECK 1996 remarque également que « the world of the novels, no less than the world of the mysteries, was a god-ridden world ».

Cette importance du religieux a mené Kerényi et Merkelbach à poser l'hypothèse que les romans étaient des textes sacrés²⁴⁰. Si leurs thèses sont dépassées, elles soulèvent la question du rapport entre les romans et le religieux. Comme le souligne Holzberg :

one theme which plays a role in the world of mystery cults and in the ancient novel alike, and which prompted Merkelbach to write his book, remains important. Initiates who pass successfully through cult trials can expect their god to keep them from harm on earth and free them spiritually from troubles and fears, and they can look forward to eternal bliss after death. For the heroes of novels a similar fate is in store, as the example of Xenophon's *Ephesiaca* has shown us : after a chain of trials and tribulations a happy ending awaits in the eventual safe haven of a blissful marriage. What we have in both cases is a myth, an idealistic vision of man's journey through life – the one a religious, the other a profane myth of salvation.²⁴¹

Les *Pseudo-Clémentines* ont certainement bénéficié de ce rapport entre narration et religieux pour leur propre projet littéraire. Or, elles détournent les codes et les conventions en convertissant les divinités tutélaires de l'amour. Edwards a explicité comment la Providence remplace la Fortune des romans gréco-latins. Les événements du Roman pseudo-clémentin (autant la quête de connaissance de Clément que l'histoire de sa famille) montrent que c'est la Providence, et non pas la Fortune – ni le thème de la naissance – qui règle le cours de l'existence humaine²⁴², et l'intrigue de reconnaissances est conçue de manière à soutenir cette thèse²⁴³.

Le motif de la reconnaissance est effectivement « converti », pour reprendre l'expression de Boulhol²⁴⁴, d'autant plus qu'il mène précisément à la conversion : les retrouvailles de Clément et de sa famille sont non seulement l'occasion de proclamer la puissance de la Providence divine, mais aussi le moteur par lequel les personnages reconnaissent cette même Providence. L'amour érotique est converti en amour familial, qui trouve lui-même sa suprême manifestation dans l'amour pieux envers Dieu. En définitive, l'amour familial n'est que l'image terrestre et temporelle de l'amour qui est dû à Dieu. En ce sens, l'histoire de la séparation et des retrouvailles des membres de la famille de Clément rend manifeste un autre thème central du roman grec : l'épreuve de la

²⁴⁰ KERÉNYI 1927 ; MERKELBACH 1962. Voir BECK 1996 et BILLAUT 2012, p. 19-20.

²⁴¹ HOLZBERG 1995, p. 30.

²⁴² Par exemple, *Hom.* XI, 34, 2 ; XII, 7, 6 ; XIV, 5 ; dans les *Reconnaisances*, ces questions occupent la majorité des livres VIII à X.

²⁴³ EDWARDS 1992. Voir tout particulièrement *Hom.* XV, 4. Toutefois, en *Rec.* IX, 36, où Pierre reprend l'histoire de la séparation et des retrouvailles, la Providence n'est pas mentionnée.

²⁴⁴ BOULHOL 2008.

fidélité. Comme les amoureux des romans grecs, Mattidia et Faustus / Faustinianus sont demeurés fidèles l'un à l'autre, ce qui par analogie représente la fidélité de tout croyant à Dieu.

De fait, les *Homélie*s emploient de nombreuses métaphores familiales pour décrire les modalités de la piété. Certes, on y retrouve des lieux communs, à savoir Dieu en tant que Père²⁴⁵ et la nouvelle naissance en Dieu par le baptême²⁴⁶. Or, la relation de piété est spécialement conçue en des termes familiaux et utilise le langage de l'attachement interpersonnel. Dans un passage propre aux *Homélie*s, Pierre compare l'amour pour les parents à l'amour pour Dieu :

Dites-moi donc, vous, de quelle façon vous aimez (ἀγαπᾶτε) vos parents ? Si c'est en ayant toujours en vue la justice, je me joins à vos prières ; si c'est n'importe comment, je ne le fais plus : car au moindre prétexte, vous pourrez devenir leurs ennemis. Mais si vous les aimez (ἀγαπᾶτε) en connaissance de cause, dites-nous ce que sont des parents. Vous répondrez : « Ce sont les auteurs de nos jours ». Pourquoi donc n'avez-vous pas aimé (οὐκ ἠγαπήσατε) l'auteur de l'univers, si toutefois c'est un juste sentiment qui a dirigé votre conduite ?²⁴⁷

L'amour dû aux parents est conforme à la justice puisqu'il naît de la gratitude d'avoir été engendré : de la même manière, toute personne doit donc être portée à aimer le créateur du monde. Cet engendrement est également attribué à d'autres figures que Dieu dans les *Homélie*s. Alors que Clément considère Pierre comme une figure paternelle et maternelle de substitution²⁴⁸, Jésus est un père pour ses disciples lorsqu'il enseigne et qu'il exerce sa fonction de roi de l'âge à venir : « Voilà le père, voilà le Prophète ; voilà la situation légitime : qu'il règne lui-même sur ses propres enfants, afin que l'attachement (στοργῆ) du père pour ses enfants et le respect normal des enfants pour leur père puissent produire une paix éternelle »²⁴⁹. En outre, le monde à venir, dont le Christ est le roi, est aussi conçu « comme un père qui accueille ses enfants », des enfants qui sont les vrais prophètes, les « fils de l'âge à venir »²⁵⁰. Ceci n'est pas sans évoquer le discours sur les

²⁴⁵ Par exemple *Hom.* II 45-46 ; XI, 12 ; VIII, 22 ; XVIII, 22 5-6 ; *Rec.* II, 18, 9-10 ; II, 56, 6-9 ; II, 58, 6-9 ; V, 29.

²⁴⁶ *Hom.* XI, 27, 2 : « Aussi, que tu sois juste ou injuste, empresse-toi de naître en Dieu – car le délai constitue un danger, du fait que nous ne connaissons pas l'échéance de la mort –, en manifestant par tes bonnes œuvres la ressemblance au Père qui t'engendre dans l'eau, en ami de la vérité, qui honore le vrai Dieu comme père ». Voir *Rec.* VI, 8-10.

²⁴⁷ *Hom.* XI, 21, 1-2.

²⁴⁸ *Hom.* XII, 5, 2 ; XII, 7, 6 ; *Rec.* VII, 5, 2 ; VII, 7, 6.

²⁴⁹ *Hom.* III, 19, 5.

²⁵⁰ *Hom.* II, 15, 3.

deux types de prophéties²⁵¹, où la prophétie dite masculine est véritable, la prophétie dite féminine est dite fautive. Dans ces conditions, la relation Père-Fils est grandement privilégiée pour décrire la relation entre le fidèle et Dieu, au détriment de la relation Mère-Fils, qui est plutôt utilisée pour caractériser les faux prophètes. Si cela n'a pas de répercussion directe dans l'intrigue de reconnaissances, la relation entre Clément et sa mère n'étant aucunement dépréciée, on ne se surprendra pas que Mattidia soit le seul personnage féminin d'importance, ni que rien ne soit dit, par exemple, sur la relation entre Jésus et sa mère. C'est de fait l'amour envers le père qui est mis en avant : Dieu, Jésus et Pierre sont des pères.

Un autre axe de la théologie des *Homélies*, qui vient renforcer les liens entre l'amour familial et l'amour dû à Dieu, est l'équivalence entre le péché d'adultère et celui d'idolâtrie. De la même manière que l'adultère rompt les liens qui unissent les époux et détruit la famille, ainsi les cultes païens trahissent le lien d'attachement (στοργή) qui unit les êtres humains à Dieu. C'est que l'adultère et l'idolâtrie rompent le rapport d'affection qui doit unir les parents entre eux et les fidèles à Dieu. L'usage du terme στοργή pour définir l'amour dû à Dieu²⁵² et les rapports entre personnes, que ce soit l'affection due à l'évêque²⁵³ ou à ses parents²⁵⁴, explicite cette relation et explique pourquoi adultère et idolâtrie sont considérés comme les pires des péchés²⁵⁵. De fait, de nombreux passages se trouvent dans les *Homélies* où l'impiété est comparée à un adultère²⁵⁶. L'adultère engendre des conséquences des plus terribles, autant pour les familles et les relations qu'elle détruit²⁵⁷ ; plus encore, le souffle de Dieu, qui habite chaque personne, devient

²⁵¹ *Hom.* III, 22-28.

²⁵² *Hom.* II, 38, 2 ; II, 39, 1 ; II, 42, 1 ; III, 6, 1 ; III, 10, 4 ; XVII, 10, 5 ; XVIII, 22, 4.

²⁵³ *Épître de Clément à Jacques* 16, 4.

²⁵⁴ *Hom.* III, 25, 1, au sujet de Caïn, jaloux de l'attachement de ses parents pour Abel ; IV, 1, 1, concernant l'attachement de Justa pour Nicète et Aquila ; VI, 1, 4, sur l'affection d'Appion pour Clément ; VI, 26, 5, sur l'affection de Pierre pour Clément. Dans le cas d'Appion et de Pierre, les deux ont un rapport paternel à Clément. En XII, 25, 2 la στοργή est caractéristique de la philanthropie, comprise comme la tendresse qu'on éprouve envers toute personne ; en XIII, 4, 4 et XIII, 12, 1 elle décrit l'affection entre membres d'une même famille. Voir en outre V, 24, 6 ; VIII, 2, 4 ; XII, 10, 2 ; XX, 23, 4.

²⁵⁵ *Épître de Clément à Jacques* 7, 4 ; III, 68, 2 : « Plus que tout péché l'impiété de l'adultère est honnie par Dieu, car elle détruit, en plus du pécheur lui-même, ceux qui partagent son foyer et qui sont en relation avec lui ; elle ressemble à la rage, car elle a pour nature de transmettre sa propre folie ». En IV, 21 3-4, l'adultère est également comparé à la rage.

²⁵⁶ *Hom.* III, 8 ; III 28 ; III, 69, 4. Voir aussi XIII, 14, 2-3 et l'*Épître de Clément à Jacques* 4, 2, sur la communauté de l'Église en tant qu'épouse du Christ. Sur la femme adultère, et les prototypes de la femme chaste et impie, voir TRIPALDI 2014.

²⁵⁷ *Hom.* XIII, 13, 1 : « Le soir même donc, nous profitâmes tous de l'enseignement de Pierre, qui nous montra, en prenant prétexte de l'exemple de notre mère, quelles étaient les belles conséquences de la chasteté et celles, très funestes, de l'adultère, qui peut causer par nature la perte de toute une famille — si ce n'est rapidement, en tout cas lentement ! ». Voir aussi IV, 21, 3-4 et XIII, 19, 1-2.

souillé par l'acte²⁵⁸. Ainsi, pour Pierre, l'adultère est si grave qu'« on aura beau montrer toutes les vertus, on doit être châtié pour le seul péché d'adultère, comme l'a dit le Prophète »²⁵⁹.

Les *Reconnaisances* évoquent des thèmes similaires, mais ne les développent pas de la même manière. Certes, comme dans les *Homélies*, elles conçoivent la relation entre Pierre et Clément est conçue comme celle d'un père et d'un fils²⁶⁰, et condamnent l'immoralité des mythes grecs, qui relatent de nombreuses unions adultères²⁶¹. Comme dans le passage des *Homélies* précédemment cité (*Hom.* III, 28), les images des fiancés et de la femme adultère sont employées :

Là, il s'en trouve déjà un certain nombre, qui, comme je l'ai dit, se préparent à l'instar d'une fiancée parée pour l'apparition du fiancé. Car le prince de ce monde et du temps présent est semblable à un homme adultère qui corrompt et viole les âmes des hommes, les détournant de l'amour du vrai fiancé pour les entraîner vers des désirs étrangers²⁶².

Toutefois, si les *Homélies* emploient aussi l'image de la fiancée infidèle²⁶³, les *Reconnaisances* n'effectuent pas explicitement de liens entre l'idolâtrie et l'adultère, ne mentionnant seulement que « des désirs étrangers ». De la même manière, les *Reconnaisances* condamnent sévèrement l'adultère et traitent de la même manière la passion criminelle du beau-frère de Mattidia. Toutefois, l'adultère n'est pas élevé au rang de péché gravissime, comme dans les *Homélies*, mais est plutôt intégré aux autres péchés et impiétés²⁶⁴. La spécificité des *Reconnaisances* est de développer un thème sommairement mentionné dans les *Homélies*²⁶⁵, à savoir si l'adultère est une conséquence du déterminisme astral. De fait, la réfutation de l'astrologie prend une place considérable dans les *Reconnaisances*, alors que dans les *Homélies*, son rôle est plus modeste. C'est pour cette raison que Clément rapporte le catalogue des mœurs des différents peuples du

²⁵⁸ *Hom.* XIII, 19, 3.

²⁵⁹ *Hom.* XIII, 14, 3. Sur cet agraphton, voir RESCH 1906, p. 176-177.

²⁶⁰ *Rec.* VII, 5, 2 ; VII, 7, 6 ; *Hom.* XII, 5, 2 ; XII, 7, 6.

²⁶¹ *Rec.* X, 21-23. Cela renforce les liens entre l'adultère et le polythéisme dans les *Homélies*, en montrant en quoi les divinités gréco-romaines sont adultères.

²⁶² *Rec.* IX, 3, 2-3 : *in quo iam sunt aliquanti, qui ibi velut sponsa, ut dixi, decora ad sponsi praesentiam praeparantur. nam mundi huius et praesentis temporis princeps adultero similis est, qui mentes hominum corrumpit ac violat et a desiderio veri sponsi seducens illicit ad aliena desideria.*

²⁶³ *Hom.* XIII, 14-16.

²⁶⁴ *Rec.* IV, 36, 3 ; V, 23, 6-7 ; V, 25, 7-8 ; V, 33, 1 ; VI, 13 ; IX, 13, 1 ; IX, 16, 4. En VII, 37, 3, le texte fait référence à Matthieu 5,28 : « Quiconque aura regardé une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère avec elle en son cœur », mais ce thème n'est pas mis en parallèle avec le polythéisme.

²⁶⁵ Faustus pense que sa femme était destinée à le tromper : *Hom.* XIV, 6, 2-3.

Livre des lois des pays de Bardesane, dans lequel la diversité des coutumes des nations est invoquée pour réfuter l'astrologie, d'autant plus que le passage mentionne différentes pratiques sexuelles, pour montrer que ce sont les lois des pays, et non pas les astres, qui sont réglent le cours des vies humaines. Cette question est également abordée en *Rec. X*, 7-9 et passages suivants, où le vieillard et Clément discutent précisément du pouvoir des astres et s'ils peuvent influencer positivement ou négativement les mariages.

Ainsi, si les deux textes pseudo-clémentins s'entendent pour affirmer que l'adultère est un péché grave et pour condamner l'immoralité des mythes grecs qui la véhiculent, les *Reconnaisances* ont davantage d'intérêt pour le thème de l'adultère, dans le contexte de discussions anti-astrologiques, alors que les *Homélies* établissent des liens entre l'adultère à l'idolâtrie. En somme, chacune des deux versions développent ces thèmes dans la perspective qui leur est propre : la lutte contre l'astrologie dans les *Reconnaisances*, et la lutte contre le polythéisme dans les *Homélies*.

En outre, il faut souligner que les liens entre amour familial et piété sont plus développés dans les *Homélies* que dans les *Reconnaisances*. C'est seulement dans les *Homélies* que Jésus et l'esprit prophétique sont qualifiés de père ; elles sont aussi les seules à associer l'idolâtrie à l'adultère et à effectuer un parallèle entre l'amour dû aux parents et celui dû à Dieu. Les développements dans les *Reconnaisances* relèvent plutôt du thème générique de la relation filiale entre Dieu et les humains. Dans tous les deux cas, ceci prouve que les thèmes-clés du roman d'amour grec ne sont pas confinés à la seule intrigue de reconnaissances, mais se manifestent à travers chacun des deux textes ; extraire l'histoire de la famille de Clément du reste de l'œuvre est de fait dénaturer la vision du texte et disséquer ce qui de fait correspond à un sous-ensemble, mais qui vit en étroite relation avec les autres parties du texte : c'est, en d'autres termes, sacrifier les *Pseudo-Clémentines* sur l'autel de la critique textuelle²⁶⁶.

²⁶⁶ DE VOS et PRAET 2022, p. 11-12 critiquent avec justesse la publication de HUTT et IRVING 2019, intitulée *The Sorrows of Mattidia*, qui a cherché à prouver que l'intrigue romanesque, à la manière des chercheurs du XIX^e siècle était non seulement une source indépendante, mais qu'il était permis de l'extraire du reste de l'appareil narratif pour en offrir une traduction indépendante. Que l'intrigue de reconnaissances constitue un ensemble thématique distinct, cela ne fait aucun doute, mais il paraît totalement inapproprié d'exciser cette section, qui au contraire est un instrument qui participe à l'harmonie du récit. Comme nous l'évoquions en introduction, la question des origines est différente de celle de la fonction : qu'il y ait eu ou non une « source romanesque » ne justifie pas qu'on fasse l'économie d'analyser celle-ci dans le contexte global de l'œuvre. Plus encore, comme l'affirme EDWARDS 1992, p. 460 : « while the works were compiled from a variety of sources, there are no grounds for supposing that the plot was independent at any time ».

3. Conclusion

Malgré leurs différences, les *Homélie*s et les *Reconnais*sances se rejoignent sur un objectif : mettre en valeur l'amour dû à Dieu. Pour le protagoniste Clément, l'amour passionnel est transformé en un amour pieux pour Dieu : ses angoisses amoureuses deviennent des angoisses existentielles²⁶⁷. Il est donc crucial de percevoir les rapports qu'entretiennent les *Pseudo-Clémentines* avec le roman, non pas parce qu'elles en adoptent scrupuleusement les caractéristiques, mais parce qu'il y a « conversion de l'*anagnorismos* »²⁶⁸, c'est-à-dire transformations et mutations. Une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et *Joseph et Aséneth*, qui dépasserait le cadre de la présente étude, pourrait mettre en lumière davantage de dynamiques de « conversion » du roman.

Ces relations, à la fois de continuité et de rupture, qui existent entre les *Pseudo-Clémentines* et le roman, et leur volonté d'engager, chacune à leur manière, avec cette forme littéraire nous semblent confirmer la thèse de Côté, qui conçoit le choix du genre romanesque comme une prise de position. Pour lui, les *Pseudo-Clémentines*

se trouvent non seulement à occuper une position, mais aussi à prendre position. [Leurs auteurs, rédacteurs et éditeurs pseudo-clémentins] choisissent un genre nouveau et qui ne porte pas de nom, un genre qui n'existe pas dans les traités de poétique et qui est exclu, par exemple, des lectures considérées comme moralement acceptables par Julien, philosophe, empereur et adversaire du christianisme²⁶⁹.

En adoptant un genre polyphonique, leur permettant de jouer avec des conventions tout en n'étant pas trop contraintes par elles, les *Homélie*s et les *Reconnais*sances, mettent en avant leurs propres idées sur l'amour et la piété tout en se situant en opposition avec la culture grecque. Elles intègrent certains de leurs codes pour mieux en reverser d'autres : c'est ce qu'avait par ailleurs déjà relevé Edward, pour qui les *Pseudo-Clémentines* reconnaissent les contraintes d'un genre littéraire païen, le roman, sans leur obéir, de manière à faire triompher la Providence sur la Fortune²⁷⁰. Plus récemment, Reed a montré que l'appropriation du genre romanesque sert à alimenter la polémique contre l'hellénisme, conçu comme l'essence de l'hérésie, même si la forme littéraire, ainsi détournée, trahit la proximité des auteurs / rédacteurs avec la culture gréco-

²⁶⁷ CÔTÉ 2006, p. 126-137.

²⁶⁸ BOULHOL 2008.

²⁶⁹ CÔTÉ 2015a, p. 487-488. Sur la prise de position, voir aussi KELLEY 2006, p. 32-34.

²⁷⁰ EDWARDS 1992, p. 474.

romaine²⁷¹. Les *Pseudo-Clémentines* ont toutefois ajouté à la narration romanesque un cadre pseudépigraphique élaboré, qui cherche à situer le récit dans la continuité de l'apôtre Pierre et de son successeur Clément. Entre Rome et Césarée, le récit pseudo-clémentin montre bien qu'il est situé dans un monde d'oppositions, entre culture grecque et tradition apostolique.

²⁷¹ REED 2018a, p. 173.

CHAPITRE 2. PSEUDÉPIGRAPHIE ET TRADITION APOSTOLIQUE

En plus d'être rendue évidente par la polémique acerbe contre l'hellénisme, menée dans chacune des versions du récit pseudo-clémentin, la prise de position contre la culture grecque est apparue clairement dans le chapitre précédent grâce aux renversements de conventions littéraires du roman ancien. Par souci de vraisemblance, mais aussi pour établir l'autorité de leurs écrits, les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins doivent exposer leur origine, une pratique déjà présente depuis la plus haute Antiquité. L'invocation de la Muse au commencement des poèmes homériques cherche à convaincre auditeurs et lecteurs que le récit n'est pas une simple invention humaine, mais une histoire authentique, divinement inspirée. Du côté des romans, cette nécessité est parfois exprimée : Longus affirme avoir pris connaissance de l'histoire à partir d'une peinture. À la fin d'*Apollonius roi de Tyr*, le narrateur écrit qu'il a trouvé l'histoire rédigée par les protagonistes mêmes du roman au temple de Diane à Éphèse. Superposer au récit une méta-narration qui en explique l'origine permet donc d'exposer l'origine du texte par souci de vraisemblance, de générer des attentes de lecture et de donner crédibilité, autorité et authenticité à l'histoire. Dans ce dernier cas, le narrateur n'est pas simplement celui qui a écrit l'histoire, mais en est témoin, voire acteur. De fait, en contexte chrétien, ce récit-cadre a une importance redoublée : il ne s'agit pas simplement d'instituer un texte sous le patronage d'un personnage illustre comme Platon, mais de situer l'écrit dans la lignée de la tradition apostolique et montrer comment son contenu remonte au Christ lui-même²⁷². L'usage de la pseudépigraphie est donc particulièrement important dans ce contexte, puisqu'il importe de convaincre les lecteurs que les problèmes récents (par exemple, le rapport à l'hellénisme) trouvent leurs solutions dans le passé apostolique et les enseignements du Christ.

Ainsi dans le présent chapitre, nous étudierons le cadre pseudépigraphique des *Pseudo-Clémentines* : nous verrons qu'il oriente la narration, non pas tellement par souci de vraisemblance (même si cela est l'une de ses fonctions), mais pour octroyer crédibilité et autorité au contenu théologique. Or, l'union entre le roman, qui relève de la fiction, et pseudépigraphie, qui se rapporte au réel, demeure un choix spécifique aux *Pseudo-*

²⁷² CÔTÉ 2001, p. 244 écrit : « L'apôtre, celui qui a été en relation directe avec le Maître et qui a reçu de celui-ci la révélation et le mandat de la transmettre, l'apôtre donc jouit du prestige et de l'autorité généralement reconnus à tout ce qui touche les origines. Il convient de dire ici que le recours aux origines ne peut se comprendre que dans la perspective antique selon laquelle c'est l'ancienneté qui confère le *pondus auctoritatis* et non la nouveauté ».

Clémentines et met encore une fois en évidence la position particulière qu'elles cherchent à occuper. De fait, la spécificité des *Pseudo-Clémentines* est d'avoir développé les rapports entre narration et pseudépigraphie, des rapports qui existaient déjà dans la littérature chrétienne ancienne, mais sans la complexité qu'ils acquièrent dans le corpus pseudo-clémentin. Les épîtres pastorales, par exemple, relèvent de la pseudépigraphie sans contenir de récit-cadre, alors que le *Dialogue avec Tryphon* de Justin et l'*Octavius* de Minucius Félix présentent un récit-cadre pour exposer le contexte et les paramètres des discussions à venir, sans avoir recours à la pseudépigraphie. En outre, les *Pseudo-Clémentines*, comme les *Constitutions apostoliques*, sont formées des deux, puisqu'elles s'instituent, grâce à la pseudépigraphie, comme des écrits découlant des apôtres, le tout intégré à un cadre narratif plus ou moins élaboré pour appuyer ces revendications.

1. Cadre épistolaire et origines apostoliques

Dans le cas des *Pseudo-Clémentines*, le récit-cadre pseudépigraphique est d'abord un cadre épistolaire. Les trois documents liminaires aux *Homélies* – et seulement l'*Épître de Clément à Jacques* (Rufin affirme l'avoir traduite, mais avoir choisi de ne pas l'inclure, car il la jugeait inauthentique²⁷³) pour les *Reconnaisances* – ont pour fonctions d'expliquer les origines de l'écrit dans le but de lui octroyer une autorité apostolique incontestable et d'attirer la curiosité des lecteurs avec la promesse de la révélation de la véritable prédication de Pierre²⁷⁴. Si tout semble indiquer que ces documents ont été composés indépendamment²⁷⁵, le problème de leur composition ne vient pas interférer avec leur intégration au récit principal : ces documents servent à élaborer le cadre pseudépigraphique, en plus de participer à la création des mêmes attentes de lecture que le récit principal, à savoir la connaissance religieuse et philosophique véritable, détenue par Pierre²⁷⁶.

²⁷³ *Préface de Rufin* 12.

²⁷⁴ Dans le cas des *Reconnaisances*, il peut être discuté s'il faut ou non interpréter le récit à l'aune de l'*Épître de Pierre à Jacques*. Comme il s'agit d'un choix rédactionnel de Rufin, nous préférons l'inclure dans notre analyse.

²⁷⁵ AMSLER 2005b ; BOVON 2008 ; AMSLER 2013 ; POUDERON 2020, p. 5 ; CÔTÉ 2023.

²⁷⁶ Tel que remarqué par DUNCAN 2017, p. 24 : « When we allow ourselves to enter the narrative project through the *Epistula Petri*, the *Diamartyria* and the *Epistula Clementis*, we find ourselves in possession of a “secret” document, and we are motivated to read further not by a promise of an entertaining romance (for not a hint of that story will appear until more than half of the novel is behind us), but by the lure of esoteric doctrine ».

1.1 Le cadre épistolaire des Homélies

Dans les *Homélies*, avant d’amorcer la lecture du récit de Clément, avant même que l’intrigue de reconnaissances soit pressentie, les lecteurs doivent prendre connaissance de trois documents, deux lettres (l’*Épître de Pierre à Jacques* et l’*Épître de Clément à Jacques*) et une promesse de fidélité (l’*Engagement solennel*, ou *Diamarturia*, située entre les deux lettres), qui instituent les *Homélies* en une longue missive adressée à Jacques de Jérusalem par Clément. Cette fiction épistolaire établit Jacques comme l’autorité suprême en matière doctrinale, même s’il n’est pas un personnage du récit²⁷⁷.

Dans l’*Épître de Pierre à Jacques*, c’est à Jacques que Pierre confie ses enseignements pour qu’ils soient transmis en sécurité, sans risque d’être altérés²⁷⁸. Dans ce document, Pierre implore Jacques de ne confier ses enseignements qu’à une personne préalablement mise à l’épreuve : de fait, « certains parmi les nations »²⁷⁹, sous l’impulsion de « l’homme ennemi »²⁸⁰, ont travesti les paroles de Pierre pour abolir la Loi de Moïse²⁸¹. Pierre insiste sur l’efficacité du mode de transmission dont Moïse et les Soixante-dix ont usé pour transmettre la Loi, puisque les juifs ont su la garder jusqu’à aujourd’hui²⁸².

D’un point de vue thématique, ce document énonce les grands axes théologiques des *Homélies*, à savoir la défense de l’unicité de Dieu²⁸³, la correcte interprétation des Écritures (faisant écho à la doctrine des fausses péricopes et, plus globalement, aux enjeux

²⁷⁷ Jacques de Jérusalem est mentionné à plusieurs reprises mais n’apparaît jamais dans le récit lui-même. Il est qualifié d’« évêque des évêques, qui dirige à Jérusalem la sainte Église des Hébreux et celles qui partout ont été heureusement fondées par la providence de Dieu » (*Épître de Clément à Jacques* 1, 1). Malgré l’importance de Pierre, qualifié de nombreux titres dont celui de disciple le plus éprouvé et le plus estimé du Seigneur (*Hom.* I, 15, 2 ; IV, 5, 2), c’est Jacques qui conserve la primauté. L’autorité suprême de Jacques est également mentionnée en *Hom.* XI, 35, 4. Sur la figure de Jacques dans les *Pseudo-Clémentines*, voir CÔTÉ 2023 ; CIRILLO 2005a ; BAUCKHAM 2008.

²⁷⁸ Pierre affirme qu’il ne faut faire confiance à personne se présentant comme apôtre, docteur ou prophète, sans avoir préalablement « confronté sa prédication à celle de Jacques dit le frère du Seigneur et chargé de conduire l’Église des Hébreux à Jérusalem » (*Hom.* IX, 35, 4).

²⁷⁹ *Épître de Pierre à Jacques* 2, 3 : τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν.

²⁸⁰ *Épître de Pierre à Jacques* 2, 3 : τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου. La recherche a souvent compris cette mention de « l’homme ennemi » comme une allusion à Paul. Or, pour BOCKMUEHL 2010, p. 106, rien n’empêche, d’un point de vue narratif, que cette référence à l’homme ennemi soit une référence à Simon le magicien. À l’inverse, pour DUNCAN 2017, p. 28-29, il ne fait aucun doute que cet ennemi est Paul. Ce qui nous semble important ici, ce n’est pas d’identifier précisément qui est cet homme, mais que l’attaque est aussi dirigée contre des τινὲς, non seulement dans l’*Épître de Pierre à Jacques* mais aussi dans l’*Engagement solennel* 5, 2, ce qui semble indiquer, comme nous le verrons au chapitre 9, un contexte polémique particulier aux *Homélies*.

²⁸¹ *Épître de Pierre à Jacques* 2, 4-7.

²⁸² *Épître de Pierre à Jacques* 1, 3-4.

²⁸³ *Épître de Pierre à Jacques* 1, 3 ; 1, 5.

herméneutiques des débats avec Simon²⁸⁴) et la préservation de la Loi de Moïse. Pour Pierre, en outre, si les juifs ont préservé l'intégralité de la Loi et demeurent fidèles à la tradition interprétative, les Gentils aussi peuvent avoir accès à ces enseignements : n'importe qui, s'il s'est montré digne, peut recevoir « la règle de vérité »²⁸⁵. Ce point est crucial pour les *Homélies*, qui retracent comment un homme issu des Nations, Clément, a pu succéder à Pierre, un juif, comme évêque de Rome²⁸⁶.

Dans l'*Engagement solennel*, Jacques prend connaissance de la missive de Pierre et restreint davantage la transmission des enseignements de Pierre : alors que ce dernier ouvrait à toute race l'accès à ses enseignements, moyennant une épreuve préalable, sans toutefois spécifier les modalités de ces épreuves, l'*Engagement solennel* limite les dépositaires aux seuls fidèles circoncis²⁸⁷. Jacques détaille en outre les modalités de la mise à l'épreuve : après une période probatoire de six ans, le fidèle doit être conduit à une « eau vivante »²⁸⁸, où s'opère la « régénération des justes »²⁸⁹, pour ensuite s'engager solennellement²⁹⁰ à préserver fidèlement les enseignements de Pierre, quelles que soient les circonstances. L'engagement se termine par la promesse de ne jamais postuler l'existence d'un autre Dieu : « Mais même si j'en viens à soupçonner l'existence d'un autre Dieu, je l'atteste lui aussi maintenant que je n'agirai pas autrement, que ce Dieu existe ou qu'il n'existe pas. Outre tout cela, si je mens, je serai anathème de mon vivant et après ma mort, et je subirai un châtement éternel »²⁹¹.

Encore une fois, cet engagement est rendu nécessaire à cause de la menace de ceux²⁹² qui ont déjà perverti les enseignements de Pierre. Ceci doit certainement être

²⁸⁴ Les *Reconnaisances* sont de fait moins intéressées par l'interprétation des Écritures : seulement lors de la discussion avec Simon au début, mais alors que les *Homélies* reviennent à de nombreuses reprises sur cet enjeu, les *Reconnaisances* lui substituent la polémique anti-astrologique.

²⁸⁵ *Épître de Pierre à Jacques* 3, 1 : τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα.

²⁸⁶ Voir AMSLER 2005b. L'ouverture aux Gentils se trouve formulée clairement en *Hom.* II, 9, 2 : Dieu a permis à tous de découvrir sans difficulté le vrai Prophète « afin que les barbares ne soient pas complètement démunis, ni que les Grecs restent incapables de le trouver. Découvrir le vrai Prophète est donc une entreprise aisée » (notre traduction). En grec : ἵνα μήτε βάρβαροι ἐξασθενῶσιν αὐτὸν μήτε Ἕλληνες ἀδυνατῶσιν εὑρεῖν. ῥαδία μὲν οὖν ἡ περὶ αὐτοῦ εὔρεσις ὑπάρχει. Ce passage est manquant dans la traduction française des *Homélies*.

²⁸⁷ *Engagement solennel* 1, 1. Jamais, dans le reste du corpus pseudo-clémentin, la circoncision n'est jugée une condition nécessaire, ni imposée aux Gentils.

²⁸⁸ *Engagement solennel* 1, 2 : ζῶν ὕδωρ.

²⁸⁹ *Engagement solennel* 1, 2 : ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις.

²⁹⁰ Cet engagement n'est pas un serment, comme le texte l'affirme, puisque faire des serments est interdit.

²⁹¹ *Engagement solennel* 4, 3 : ἀλλ' εἰ καὶ εἰς ἐτέρου θεοῦ ὑπόνοιαν γένομαι, κάκεινον νῦν ὀμνυμι ὡς οὐκ ἄλλως ποιήσω, εἴτ' ἔστιν εἴτ' οὐκ ἔστιν. πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν εἰ ψεύσομαι, κατάθεμα ἔσομαι ζῶν καὶ θανῶν καὶ αἰωνίῳ κολασθῆσομαι κολάσει.

²⁹² *Engagement solennel* 5, 2 : τινάς.

compris à la lumière de la condamnation de l'existence d'un autre Dieu que le Dieu véritable : ces individus blessent la monarchie divine en affirmant l'existence de plusieurs divinités. De son côté, l'*Épître de Pierre à Jacques* liait plutôt l'activité de ces τινές à l'abolition de la Loi. Dans les deux cas, ces thèmes seront largement développés dans les *Homélie*s, qui insistent sur l'unicité de Dieu et sur la continuité avec la Loi de Moïse.

Si l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* relevaient de l'autorité de Jacques de Jérusalem, l'*Épître de Clément à Jacques* insiste plutôt sur celle de Pierre et de Clément. En ce qui concerne Pierre, sa primauté parmi les apôtres est proclamée avec vigueur. Il est en effet qualifié de « premier des apôtres », du « premier à qui le Père révéla le Fils », de « disciple bon et éprouvé » et du « plus apte de tous », celui à qui il revient « la partie du monde la plus obscure, c'est-à-dire l'Occident »²⁹³. Clément n'est pas en reste non plus. La lettre (écrite, dans la fiction pseudépigraphique, par Clément lui-même) rapporte les paroles de Pierre et contient un long éloge de Clément, lui « les meilleures prémices des gentils sauvés par mon ministère »²⁹⁴, qui possède de nombreuses qualités : « la piété, la charité, la chasteté, la science, la tempérance, la bonté, la justice, la longanimité et la noble capacité à supporter les marques d'ingratitude de certains catéchumènes »²⁹⁵. Dès lors, Clément est le meilleur disciple de Pierre, et ce dernier est le meilleur disciple du Christ : c'est ainsi que Clément est directement relié au Christ, duquel il reçoit, par l'entremise de Pierre, le pouvoir de lier et de délier²⁹⁶.

L'*Épître de Pierre à Jacques*, l'*Engagement solennel* et l'*Épître de Clément à Jacques* mentionnent de nombreux thèmes et motifs qui seront ensuite développés dans les *Homélie*s : il est question du Christ en tant que bon Roi²⁹⁷ et vrai Prophète²⁹⁸, des deux âges, le présent et le monde à venir²⁹⁹, de l'adultère comme péché des plus sévères et de la fidélité à Dieu et au Christ, conçue comme une relation conjugale³⁰⁰. Toutefois, dans l'*Épître de Clément à Jacques*, il n'est pas question de la nécessité de transmettre les livres écrits par Clément avec un soin particulier, ni de ceux qui travestissent les paroles

²⁹³ *Épître de Clément à Jacques* 1, 3.

²⁹⁴ *Épître de Clément à Jacques* 3, 4 : σὺ γὰρ δι' ἐμοῦ τῶν σωζομένων ἐθνῶν ἢ κρείττων ἀπαρχή.

²⁹⁵ *Épître de Clément à Jacques* 2, 3 : πλεῖον πάντων πεπεύραμαι θεοσεβῆ, φιλόανθρωπον, ἀγνόν, πολυμαθῆ, σώφρονα, ἀγαθόν, δίκαιον, μακρόθυμον καὶ γενναίως εἰδότα φέρειν τὰς ἐνίων τῶν κατηχομένων ἀχαριστίας.

²⁹⁶ *Épître de Clément à Jacques* 2, 4, 6, 3, en référence à Matthieu 16,19. Voir KELLEY 2006, p. 168.

²⁹⁷ *Épître de Clément à Jacques* 4, 3 ; 9, 3 ; 10, 2 ; 13, 3.

²⁹⁸ *Épître de Clément à Jacques* 10, 6-11, 1.

²⁹⁹ *Épître de Clément à Jacques* 5, 3 ; 11, 2 ; 14, 1-3 ; 17, 1.

³⁰⁰ *Épître de Clément à Jacques* 4, 2 ; 7, 5-6.

de Pierre en portant atteinte à la monarchie divine ou à la Loi de Moïse. Ce motif des enseignements dénaturés ne se trouve en fait nulle part ailleurs : de fait, l'*Épître de Clément à Jacques* ne contient aucune mention de ces adversaires, n'insiste pas sur l'unicité de Dieu et n'évoque pas Moïse : il n'est question que des paroles de vérité³⁰¹ et du jugement de Dieu³⁰². En effet, seuls l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* cherchent à verrouiller le texte, sous la menace d'adversaires qui professent des doctrines erronées. En réaction à ces opposants, ces deux documents affirment que la véritable doctrine de Pierre a été transmises en secret depuis les temps apostoliques. L'*Épître de Clément à Jacques* a d'autres objectifs et n'insiste pas sur la transmission ésotérique du récit de Clément, mais en détaille plutôt l'origine. Clément, nouvellement évêque de Rome, fait parvenir à Jacques une lettre lui annonçant le martyre de Pierre et ses dernières volontés, parmi lesquelles celle de transmettre à Jacques le résumé de ses prédications : « Quand il eut donné ses consignes, mon seigneur Jacques, je promis de les suivre; aussi n'ai-je pas tardé à consigner dans des livres, ainsi qu'il me l'avait demandé, résumés à l'essentiel, la plus grande partie des discours qu'il a tenus de ville en ville »³⁰³. Ce sera de fait le récit des *Homélies*.

L'arrimage entre les trois écrits liminaires et le corps du texte est maladroit, parfois même contradictoire. De fait, alors que l'*Épître de Pierre à Jacques* ouvre l'accès de la prédication de Pierre à toute personne éprouvée, l'*Engagement solennel* réfute cette ouverture en en limitant la transmission aux seuls fidèles circoncis, position contredite par les *Homélies*. Comme le souligne Jones, alors que l'*Épître de Pierre à Jacques* est une narration à la première personne, l'*Engagement solennel* est narré à la troisième personne : aucun de ces deux documents n'évoque Clément, le narrateur de l'*Épître de Clément à Jacques* et des *Homélies*³⁰⁴. Il est en effet impossible d'identifier précisément qui sont les auteurs de l'*Engagement solennel*, dans la fiction pseudépigraphique : le texte mentionne un « nous » à la fin, qui correspond aux disciples de Jacques, mais ne retrace pas les détails de sa mise pas écrit. Amsler remarque en outre que l'harmonisation entre ces trois documents et le récit des *Homélies* est imparfaite, signalant l'activité de plusieurs mains : si la fiction épistolaire est réactivée par le narrateur à quelques reprises par des

³⁰¹ *Épître de Clément à Jacques* 5, 3 : λόγῳ ἀληθείας ; 5,6 : τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους.

³⁰² *Épître de Clément à Jacques* 10, 5.

³⁰³ *Épître de Clément à Jacques* 20.

³⁰⁴ JONES 2014, p. 19-20.

interpellations à Jacques de Jérusalem³⁰⁵, elle n'est jamais évoquée dans la suite du récit : il aurait été attendu, par exemple, de retrouver d'autres interpellations à Jacques à travers le récit, voire une lettre finale, en guise de conclusion³⁰⁶ : l'arrimage entre ces trois documents liminaires et le récit même des *Homélies* n'est donc pas parfait, et il semble que ceux-ci aient été rédigés dans des contextes différents, ou du moins qu'ils soient l'œuvre de mains différentes.

Toutefois, si ces documents sont des additions postérieures et que le récit des *Homélies*, dans une forme ou l'autre, était initialement indépendant, il est impossible de comprendre à qui s'adresse Clément en *Hom. I, 6, 1 et 20, 2*. Les documents liminaires nous indiquent qu'il s'agit de Jacques, mais le nom de Jacques n'est mentionné qu'une seule fois, en *Hom. XI, 35, 4*, quand Pierre affirme que personne ne doit être reconnu « comme apôtre, docteur ou prophète, qui n'ait auparavant confronté sa prédication à celle de Jacques dit le frère de mon Seigneur et chargé de conduire l'Église des Hébreux à Jérusalem »³⁰⁷. Si la thèse d'une origine indépendante de ces documents se tient, ils sont en même temps nécessaires pour comprendre le récit principal. Plus encore, ces écrits présentent des continuités thématiques importantes avec le corps du texte des *Homélies*, autant du point de vue des doctrines (l'unicité de Dieu, la préservation de la Loi de Moïse, l'existence des deux rois, la nécessité d'interpréter correctement les contradictions des Écritures) que de la construction d'un cadre pseudépigraphique, nécessaire pour asseoir les prétentions à se situer dans la continuité de la tradition apostolique. On peut comprendre le rôle ces documents au récit principal : ils permettent d'instituer une tradition apostolique authentique et de faire de Clément le légitime successeur, non seulement de Pierre, mais du Christ lui-même, avec l'approbation de son frère Jacques. Plus encore, concernant surtout l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel*, s'il semble que ces documents ont été ajoutés ultérieurement, ou qu'ils ont été composés par d'autres mains, leur inclusion pourrait avoir été rendue nécessaire pour renfoncer la polémique dans un contexte où les adversaires théologiques des *Homélies* grandissaient en nombre ou prétendaient posséder une connaissance apostolique secrète³⁰⁸. Ainsi, malgré un arrimage maladroit et certaines contradictions, en particulier au sujet de la

³⁰⁵ *Hom. I, 6, 1 ; Hom. I, 17, 1 ; Hom. I, 20, 2-3.*

³⁰⁶ AMSLER 2005b, p. 342.

³⁰⁷ διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε <μηδένα δέχεσθαι> ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβαλόντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβω τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλήμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.

³⁰⁸ Voir la conclusion du chapitre 9.

syriaque, les lecteurs peuvent en partie restituer le nom de Jacques, même si, en définitive, sans l'*Épître de Clément à Jacques*, ni les *Reconnaisances* syriaques – ni les *Homélie*s par ailleurs – n'établissent dans le récit principal Jacques comme le destinataire de Clément. Dans ces conditions, il semble qu'il faille restituer aux *Reconnaisances* l'*Épître de Clément à Jacques*, même si Rufin l'a enlevée et qu'on ne la retrouve pas en exergue de la traduction syriaque ; il faut peut-être conclure que Rufin a lui-même ajouté le nom de Jacques en *Rec. I*, 14 et *III*, 74, 4.

Malgré tout, Jacques joue un rôle considérablement plus important dans les *Reconnaisances*, où il apparaît comme figure centrale du récit que Pierre fait de l'histoire de la première communauté de Jérusalem. Si le cadre épistolaire est moins élaboré que dans le *Homélie*s, ou plutôt s'il semble certains aspects aient été perdus durant la transmission des *Reconnaisances*, la primauté de Jacques est davantage thématifiée dans ces dernières, en particulier en *Rec. I*, 27-72, qui relate l'histoire de la communauté de Jérusalem, dirigée par Jacques, et ses entreprises pour convertir le peuple juif³¹⁴.

En somme, les cadres épistolaires et apostoliques des *Homélie*s et des *Reconnaisances* présentent des continuités indéniables, mais des exécutions différentes, sans parler des modalités de traduction et de transmission des textes, qui rendent certains passages cryptiques sans le recours à d'autres écrits pour les éclairer. Dans tous les cas, la fiction pseudépigraphique a pour fonction d'exposer l'origine de chacun des deux textes, d'établir leur crédibilité par l'activité rédactionnelle de Clément, sa filiation à Pierre, sous l'autorité de Jacques. Seuls l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* exposent aux lecteurs comment ceux-ci ont pu prendre possession d'un texte écrit aux temps apostoliques, à savoir grâce au concours d'une transmission secrète et contrôlée³¹⁵. Toutefois, ce cadre n'est pas solide et menace de s'écrouler : d'une part, dans les *Homélie*s, il est impossible de comprendre les interpellations à Jacques sans les documents liminaires ; les *Reconnaisances* latines – peut-être par la main de Rufin – éclaircissent cette confusion en nommant Jacques : dans tous les cas, chaque version du récit pseudo-clémentin mentionne le devoir de Pierre d'envoyer à Jacques le résumé de ses prédications, mais ce cadre est abandonné rapidement.

³¹⁴ Sur cette section, souvent appelée la « source judéo-chrétienne », voir JONES 1995 ; AMSLER 2007.

³¹⁵ Nous sommes arrivé à la même conclusion que POUDERON 2020, p 5.

2. Ésotérisation et continuité avec le judaïsme

Les *Pseudo-Clémentines* usent de procédés pseudépigraphiques pour convaincre les lecteurs de l'authenticité de leur contenu, par le recours à des figures reconnues dont elles redessinent les traits, de manière à se présenter comme le produit authentique de la première communauté chrétienne, dirigée par Jacques de Jérusalem. Pour justifier ce patronage ancien, les *Homélies* affirment avoir bénéficié d'une transmission secrète, suivant la volonté de Pierre et de Jacques et leurs indications très précises sur la manière de procéder. Il s'agit du procédé de la discipline de l'arcane ou de l'« ésotérisation »³¹⁶.

Seuls deux des trois documents liminaires aux *Homélies*, à savoir l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel*, font usage de cette stratégie d'ésotérisation, en insistant sur l'absolue nécessité de contrôler soigneusement la diffusion de l'écrit et en étayant les modalités. Comme l'a analysé Reed, ces deux documents mettent en place une stratégie de conservation, expliquant l'apparition récente d'un savoir ancien, gardé secret pour préserver le monothéisme prêché par Pierre de la corruption et de ceux qui sont hostiles à la vérité³¹⁷. Si les *Homélies* et les *Reconnaisances* présentent des enseignements secrets, au sens où ils ne sont pas destinés au grand public³¹⁸, il n'est jamais question ailleurs des *méthodes* pour préserver et transmettre les enseignements ésotériques de Pierre, c'est-à-dire les textes eux-mêmes. Si les lecteurs constatent qu'une partie de l'enseignement de Pierre est préservée en secret, le texte lui-même – au sein du cadre pseudépigraphique – ne se présente pas comme un document ésotérique, en dehors des deux premiers documents qui verrouillent le texte des *Homélies*. Dans le cas des

³¹⁶ Sur ce terme, voir DECONICK 2018, p. 152 définie l'ésotérisation comme « the social activity through which groups organize by privatizing to reduce access to their internal social network and use secrecy as social capital ». Dans notre cas, il s'agit évidemment d'un procédé littéraire avant d'être une pratique sociale : rien n'indique que les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins aient véritablement été les dépositaires d'une tradition pétrinienne demeurée secrète.

³¹⁷ REED 2018a, p. 255-294, ici p. 276-280. Voir aussi POUDERON 2020.

³¹⁸ En *Hom.* II, 15, 5 : la règle des syzygies est τὸ μυστήριον ; en III, 29, 1, elle est qualifiée τὸν μυστικὸν λόγον. En *Hom.* II, 40,4, les fausses péricopes sont le « mystère des Écritures » (τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν), de même qu'en III, 4, 1 (τὸ μυστήριον). En outre, en *Hom.* IX, 14, 2, Pierre et ses disciples connaissent les mystères (τὸ μυστήριον) des démons. Il importe de relever l'emploi de l'adverbe μυστηριωδῶς (de manière mystérieuse) en *Hom.* XX, 9,7 et 14,3, mot rare et attesté seulement en contexte chrétien. Voir DE VOS 2021, p. 498. Dans les *Reconnaisances*, c'est la doctrine du vrai Prophète qui est qualifié de mystère ineffable (I, 52, 1 : *de ineffabilibus*). Voir aussi III, 67, 2 (les mystères du royaume des cieux) et *Rec.* VIII, 27 1, où il est question de la Providence qui a entouré le détournement des événements de secrets et de mystères (*in secreto posuit et in occulto*). Le baptême est lui-même un mystère (VI, 9, 3), auquel Mattidia est initiée et qui lui permet de recevoir ensuite les mystères de la religion (*Rec.* VII, 38, 1 : *mysteriis religionis*).

Reconnaisances, les lecteurs découvrent un récit rédigé par la main de Clément retraçant des enseignements publics et privés, exotériques et ésotériques, mais sans plus. *L'Épître de Clément à Jacques*, quant à elle, établit Clément comme auteur supposé, mais ne décrit aucune modalité de transmission ésotérique : rien n'est dit sur les paramètres exacts de la transmission des documents à Jacques. Il faut donc distinguer la stratégie de préservation, l'ésotérisation, du contenu présenté comme secret ou mystérieux : la dynamique entre les discours publics et privés, entre doctrines exotériques et ésotériques, est différente des mécanismes mis en place pour signifier aux lecteurs que les *textes* eux-mêmes sont restés secrets.

Ce cadre ésotérique permet, comme la forme romanesque, une prise de position, non pas par rapport à la culture grecque cette fois, mais au sein de la tradition apostolique elle-même. Comme le souligne Duncan, le secret dont est entourée la transmission de connaissance participe à une définition en creux, puisqu'en affirmant que celle-ci est restée cachée depuis les temps apostoliques, les *Homélies* sous-entendent que le reste de la tradition chrétienne n'est pas authentique³¹⁹, permettant de raffermir leur prétention à divulguer les réels enseignements de Jésus³²⁰. Ces enseignements sont de fait détenus par Pierre seul : c'est lui, en tant « disciple le plus éprouvé du Seigneur », qui est l'unique dépositaire autorisé des enseignements du vrai Prophète, ce qui est notamment dû au fait qu'il a côtoyé directement le vrai Prophète durant son ministère public. Ainsi, suivant Duncan, par la revendication d'une transmission secrète de la tradition apostolique authentique, les *Homélies*, grâce aux documents liminaires, affirment que le reste de la tradition chrétienne est dans l'erreur³²¹. Dans ces conditions, l'ésotérisation, les doctrines secrètes et mystérieuses et les divers enseignements de Pierre en privé sont autant de procédés pseudo-ésotériques qui permettent aux *Pseudo-Clémentines* de prendre et défendre leur position³²². Cette position implique une marginalité, au sens où les

³¹⁹ DUNCAN 2017, p. 24 : « The esoteric conceit of the novel and the interplay of public and private discourses within it condition us to perceive that the majority view of "Christianity" is not entirely to be trusted, and the narrative genre itself provides an effective framework for the corrective exegesis of competing narratives ».

³²⁰ DUNCAN 2017, p. 39 qualifie les *Homélies* de « fiction historique révisionniste » (en anglais : « revisionist historical fiction »).

³²¹ DUNCAN 2017, p. 8 : « By conducting its exegesis through its own construction of the apostolic eyewitness Peter, the *Klementia* can seamlessly dislodge authority from the Gospels and present its own interpretations of Jesus and his teaching as both more original and more authoritative ».

³²² Suivant AMSLER 2013, p. 186 : « We must remember that the Pseudo-Clementine romance does not represent the secret lore of an esoteric sect leaked to the public through indiscretions. The construction is a literary artifice to confer authority onto texts produced by communities who were themselves seeking authority ».

*Homélie*s prétendent que le canal apostolique pour avoir accès à la vérité est étroit et secret, mais aussi, comme l'a étudié Reed, interne au judaïsme. En ce qui concerne les mécanismes d'ésotérisme dans les *Homélie*s, elle remarque que

The allusion to the secret transmission of Peter's writings via James allows the Epistle to authorize its own existence as an authentic letter from the first century that only comes to light centuries later. Secrecy, however, also serves purposes beyond the literary conceit of pseudepigraphy – most significantly : to point to Jewish followers of Jesus as those who truly possess and preserve the apostolic tradition³²³.

Ceci constitue une position théologique centrale aux *Homélie*s, à savoir que la véritable tradition apostolique se situe en continuité, et non pas en rupture, avec le judaïsme. Comme l'a remarqué Reed, non seulement la transmission des enseignements de Pierre est interne au judaïsme, mais Pierre lui-même est juif, tout comme Jacques de Jérusalem, l'autorité suprême en matière d'authentification de la doctrine juste³²⁴. Suivant Reed, mais aussi Duncan, Jones et Amsler, les *Pseudo-Clémentines* cherchent ainsi à réécrire les origines apostoliques, à composer une « fiction historique révisionniste »³²⁵. Pour les *Homélie*s, ces révisions réécrivent le passé apostolique pour le situer en continuité avec le judaïsme³²⁶ : la Loi de Moïse reste valide et certaines pratiques juives sont conservées³²⁷. Pour les *Reconnaisances*, la continuité est thématifiée de manière différente, en particulier en *Rec. I, 27-72*, à travers la continuité historique avec la première communauté de Jérusalem, dirigée par Jacques. En somme, les *Homélie*s et les *Reconnaisances* réécrivent à leur manière les origines apostoliques et confèrent à Pierre et Jacques un statut de choix, mais les résultats sont divergents. En conséquence, les *Homélie*s occupent une position définitivement plus marginale³²⁸, et revendiquent précisément cette marginalité grâce à l'ésotérisme.

Une comparaison avec un autre écrit pseudépigraphique de la Syrie du IV^e siècle, les *Constitutions apostoliques*³²⁹, permet de contraster les positions doctrinales pseudo-

³²³ REED 2018a, p. 258.

³²⁴ REED 2018a, p. 271 note que le judaïsme est conçu « as emblem and guarantor of the trustworthy transmission of apostolic truth. This association of Jewish lineage and preservation of truth, moreover, is outlined in contrast to the threat of misinterpretation and suppression here associated with Gentiles ». Voir *Rec. I, 7, 7* et *Hom. I, 9, 1*, qui établissent que Barnabé, celui grâce à qui Clément se convertit, est juif.

³²⁵ DUNCAN 2017, p. 39 et 97.

³²⁶ RUFFATTO 2015 ; DUNCAN 2017, p. 26-40 ; REED 2018a, p. 119-141.

³²⁷ JONES 2005, p. 320-321. BOUSTAN et REED 2008, p. 337, qui notent que les *Homélie*s représentent le judaïsme sous une lumière positive, mais étendent des restrictions alimentaires aux Gentils.

³²⁸ CÔTÉ 2015a, p. 489.

³²⁹ Suivant CÔTÉ 2015a, p. 475-478.

clémentines. Composées elles aussi au IV^e siècle à partir de sources plus anciennes, datant des I^{er} au III^e siècles, à savoir la *Didascalie des apôtres*, la *Didachè* et les *Diatexeis des saints apôtres*, les *Constitutions apostoliques* sont le résultat d'un remaniement par un rédacteur, identifié également à Clément de Rome. Celui-ci compile fidèlement les faits et gestes des apôtres, sans omettre l'affrontement entre Pierre et Simon le magicien (VI, 9, 1). Comme les *Homélie*s, les *Constitutions apostoliques* font usage de procédés pseudépigraphiques : elles situent leur composition aux temps apostoliques et expliquent leur découverte tardive par une transmission secrète (VIII, 47, 85). Les apôtres mettent en garde les lecteurs contre l'existence d'écrits frauduleux, mis en circulation par les hérétiques (VII, 60). Or, malgré ces points de contact, les divergences sont nombreuses : sur le plan stylistique, les *Constitutions apostoliques* adoptent la forme d'un document canonico-liturgique, sans mise en forme narrative développée. Sur le plan prosopographique, Jacques, Pierre et Clément sont présents aux côtés des autres apôtres. Metzger a aussi remarqué l'opposition qui existe entre les deux écrits :

Le compilateur [des *Constitutions apostoliques*] s'en prend à des adversaires dont il veut ruiner l'influence, surtout les courants judéo-chrétiens extrémistes qui se recommandaient de saint Jacques de Jérusalem. Or ces milieux propageaient leurs idées en recourant eux aussi à la pseudépigraphie, puisque les *Pseudo-Clémentines* en émanent. Le compilateur a réagi avec les mêmes armes : en présentant un saint Jacques toujours soumis à l'ensemble du collège apostolique et souscrivant à ses décisions, dont celles dirigées contre les excès des judéo-chrétiens (VI, 12, 14 à 14,5), et en mettant en scène un Clément commandité par les apôtres, il fait échec au roman pseudo-clémentin et aux doctrines judaïsantes³³⁰.

Cet enjeu d'autorité, révélé par l'usage des mêmes procédés pseudépigraphiques et des mêmes traditions, concerne donc la nature de l'orthodoxie, transmise sans défaillance depuis les apôtres. Ceci soulève un enjeu majeur, étudié extensivement par Reed, qui est celui de la délimitation entre le judaïsme et le christianisme, une délimitation qui ne va pas de soi et qui est encore sujette à discussions et à polémiques au IV^e siècle³³¹. Ainsi, si les *Homélie*s et les *Reconnaisances* cherchent, chacune à leur manière, à se rattacher autant au judaïsme qu'à la tradition apostolique, ce n'est pas parce qu'elles sont des hybrides entre deux entités stables et clairement définies (le « judaïsme » et le

³³⁰ METZGER 1985, p. 51. Nous n'adoptons toutefois pas le qualificatif « judéo-chrétiens extrémistes ».

³³¹ REED 2018a, p. 28 : « This raises the intriguing possibility that the authors/redactors of the *Homilies* and *Recognitions* were participating in a broader discourse about the relationship between "Christianity" and "Judaism", rather than simply deviating from a set norm ».

« christianisme »), mais plutôt parce qu'elles rapportent d'autres manières de concevoir et de délimiter les identités religieuses³³². Il est donc moins important de déterminer s'il est permis ou non de qualifier les *Pseudo-Clémentines* de « judéo-chrétiennes » que de remarquer comment, chacune des deux versions du roman se représente la continuité avec le judaïsme, et comment elles composent avec les figures apostoliques pour établir les frontières de la piété, en plus de dégager la recherche moderne d'a priori hérésiologiques : « By taking seriously a broader range of views that might be classed as “Jewish” or “Christian”, it may be possible to neutralize some of the selection biases of modern scholarship, which have too often served to re-inscribe the very assumptions that historical inquiry purports to test »³³³.

Encore une fois, il faut distinguer l'outil et la réalité historique : employer la catégorie « judéo-christianisme » pour référer à un paradigme et situer un texte dans le spectre des identités religieuses, tel que nous pouvons l'observer en tant que modernes, est une approche radicalement différente que tenter de reconstruire l'histoire des « communautés judéo-chrétiennes ». Évidemment, faire l'étude des textes devraient permettre de connaître les communautés qui les ont produits, mais comme ceci est devenu apparent pour les groupes gnostiques suivant la découverte des manuscrits de Nag Hammadi, reconstruire l'histoire socio-religieuse à partir de sources hérésiologiques d'une part, et de textes composés sur plusieurs siècles d'autre part, mène à des résultats incertains et spéculatifs. En définitive, la question de la continuité ou de la rupture avec le judaïsme, ou du statut de l'héritage juif pour un individu croyant au Christ, est un critère heuristique pertinent qui peut être utilisé pour interroger les textes anciens, sans devoir supposer l'existence d'un mouvement religieux ou d'une tendance définie³³⁴. S'il fallait néanmoins proposer une désignation pour qualifier, de notre point de vue moderne, leur identité religieuse, tel qu'une comparaison avec les *Constitutions apostoliques* permet de mettre en contraste, nous pourrions proposer celle de « judaïsme christianisant », puisque le paradigme de base, du moins dans les *Homélies*, est le judaïsme, et que l'auto-désignation « chrétien » est absente et qu'elle ne joue aucun rôle dans la construction de

³³² REED 2018a, p. 67 et 106. Elle écrit (p. 139) : « the *Homilies* evoke an idealized image of an apostolic past in continuity with Judaism, in stark contrast to the triumphalism and supersessionism of late antique Christians such as Eusebius ». Voir en outre BOUSTAN et REED 2008, p. 363-364.

³³³ BOUSTAN et REED 2008, p. 336

³³⁴ Suivant JACKSON-MCCABE 2020, p. 144 : « The central question from this perspective is neither the similarities and differences in culture nor even the social interaction among ancient Christians and Jews, but how early Jesus groups imagined themselves and their characteristic cultures in relation to Judeans and theirs ».

leur identité³³⁵, malgré une apparition fugitive dans les *Reconnaisances*³³⁶. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette continuité avec le judaïsme, et les différences entre les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, au cours de cette dissertation, en particulier au chapitre 6 lorsque nous traiterons du vrai Prophète.

3. Clément, auteur, narrateur et protagoniste

La construction du cadre pseudépigraphique autour des figures de Pierre et Jacques permet donc aux *Homélie*s et aux *Reconnaisances*, chacune à leur manière, de revendiquer une certaine continuité avec le judaïsme. Qu'en est-il alors de Clément ? Pourquoi l'avoir choisi comme figure de proue, alors qu'il aurait été possible de faire de Pierre ou de Jacques le rédacteur de l'écrit, comme c'est le cas pour l'Épître catholique de Jacques ou pour 2 Pierre. Clément est de fait une figure moins prestigieuse, au sujet duquel les traditions ne sont pas très développées. Il est certes le successeur de Pierre sur la chaire épiscopale de Rome³³⁷, et auteur d'une *Épître aux Corinthiens* : lui sont attribuées, à titre pseudépigraphique, une *Seconde épître aux Corinthiens* et une *Lettre aux Vierges*. Plus intéressant pour nous, il est considéré comme le secrétaire de Pierre³³⁸, tel que rapporté par les *Constitutions apostoliques*.

Dans les *Pseudo-Clémentines*, comme nous l'avons mentionné déjà, Clément est le narrateur et le protagoniste du récit, mais aussi l'auteur présumé. La trame commune aux différentes versions du récit pseudo-clémentin débute en effet par la présentation, par la bouche même de Clément, de sa quête de connaissance religieuse et philosophique véritable, une quête que les lecteurs ont comprise, grâce à l'*Épître de Clément à Jacques*, comme étant relatée à Jacques de Jérusalem. De fait, la tradition de Clément en tant que secrétaire de Pierre est utilisée ici de manière à justifier sa légitimité à transmettre les enseignements de ce dernier. Toutefois, comme il n'existe que très peu d'autres informations concernant la vie de Clément, les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins ont construit librement une jeunesse et une vie au service de leurs objectifs. Ils en ont fait un

³³⁵ Voir REED 2018a ; JONES 2012, p. 33.

³³⁶ En *Rec.* IV, 20, 4 se trouve la seule mention de la désignation « chrétien », mais elle n'est pas employée comme auto-désignation.

³³⁷ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III, 3, 3 ; Tertullien, *Prescriptions contre les hérésies* 32 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 4 ; 21 ; 34.

³³⁸ AMSLER 2013.

« righteous Gentile »³³⁹, un païen juste en quête de connaissance, désabusé par la philosophie et la culture grecque dans son ensemble. Sa quête inlassable auprès des écoles philosophiques révèle qu’il les a toutes fréquentées, qu’il maîtrise toutes leurs techniques et que les artifices de la culture hellénique n’ont plus de secrets pour lui (ce qui est particulièrement évident dans le cadre de la discussion avec Appion en *Hom.* IV-VI³⁴⁰). Toutefois, s’il est le produit de l’éducation grecque, il n’en est nullement le champion, puisqu’il la critique et la méprise de tout temps, avant et après sa conversion. Ainsi, le début du récit autobiographique de Clément a une fonction cruciale : la construction de l’ethos du protagoniste.

Ce détournement de la culture grecque est aussi présent dans le cadre de la fiction pseudépigraphique : comme nous l’avons mentionné, le cadre épistolaire présente Clément, non seulement comme le narrateur et le protagoniste du récit, mais aussi comme l’auteur. Ceci est réitéré en plusieurs occasions dans les *Homélies* : il propose à Barnabé, puis à Pierre, de mettre en forme dans un style élégant les paroles du Christ : « Content-toi de m’exposer les paroles que tu as entendues de la bouche de cet homme qui est apparu, et moi en y ajoutant les ornements de mon propre discours, je proclamerai le dessein de Dieu »³⁴¹. Dans les *Reconnaisances* latines, toutefois, si Clément affirme son intention de reprendre les paroles de Barnabé pour proclamer à son tour la doctrine du Christ³⁴², il n’est question ni de mise par écrit, ni de mise en forme par l’art rhétorique : Clément s’engage à une activité missionnaire de prédication. Dans les *Reconnaisances* syriaques, des traces de cette mise en forme par Clément semblent être davantage perceptibles : Clément spécifie son intention, qui n’est pas simplement de répandre la parole de Dieu, mais d’embellir le discours de Barnabé par ses propres mots³⁴³. Peut-être l’absence de ce thème dans les *Reconnaisances* latines est due à l’intervention de Rufin, qui a par ailleurs décidé de retirer l’*Épître de Clément à Jacques*, qui joue pourtant un rôle important dans la construction du cadre pseudépigraphique : sans celle-ci, la seule

³³⁹ REED 2018a, p. 79.

³⁴⁰ Sur le rôle de cette section dans les *Homélies*, voir DE VOS 2019.

³⁴¹ *Hom.* I, 14, 1 : Σύ μοι μόνον τοὺς τοῦ φανέντος ἀνδρὸς οὗς ἤκουσας ἐκτίθου λόγους, κἀγὼ τῶ ἐμῶ κοσμήσας λόγῳ τοῦ θεοῦ κηρύξω τὴν βούλησιν. Voir aussi *Hom.* I 16, 3.

³⁴² *Rec.* I, 11, 1 : « Explique-moi seulement la doctrine de cet homme qui, dis-tu, est apparu et, tirant de tes paroles la matière de mes discours, je prêcherai le royaume et la justice du Dieu tout-puissant ». En *Rec.* I, 25, la formation intellectuelle de Clément permet de rendre encore plus claire la doctrine prêchée par Pierre : elle ne concerne pas la composition du récit même des *Reconnaisances*, mais la capacité de prédication de Clément.

³⁴³ *Rec. syr.* I, 11, 1 : « Explique-moi seulement la doctrine de cet homme qui, dis-tu, est apparu et, tirant de tes paroles la matière de mes discours, je prêcherai le royaume et la justice du Dieu tout-puissant ». Voir aussi *Rec. syr.* I, 25, la formation intellectuelle de Clément permet de rendre encore plus claire la doctrine prêchée par Pierre : elle ne concerne pas la composition du récit même des *Reconnaisances*, mais la capacité de prédication de Clément.

indication de l'activité auctoriale de Clément est la narration à la première personne. Dans tous les cas, dans son état actuel, le thème de Clément en tant qu'auteur du texte est définitivement moins développé dans les *Reconnaisances* que dans les *Homélie*s.

Dès lors, dans la fiction pseudépigraphique telle que construite par les *Homélie*s, dans lesquelles elle est plus élaborée et semble la plus complète, la figure de Clément en tant que narrateur, protagoniste et auteur prétendu du texte³⁴⁴, permet d'adoucir les tensions dans la jonction des différentes formes littéraires : Clément serait entièrement capable de combiner genres et formes, en accord avec sa bonne éducation et son esprit aiguisé, et ainsi, de produire un tel document. Son excellente mémoire lui permet de se remémorer des longues discussions entre Pierre et Simon, de les mettre en forme et de les embellir, d'autant plus que Pierre lui-même, comme Barnabé, n'a reçu aucune éducation et doit lui aussi s'exprimer avec la même simplicité. Cette simplicité est complètement effacée par la mise en forme clémentine, qui la transforme en éloquence. Les lecteurs peuvent donc comprendre pourquoi Pierre s'exprime avec tant d'agilité et d'aisance : c'est que ses discours sont en fait ceux de Clément qui, grâce à son éducation, peut conférer éloquence aux paroles de Pierre, une éloquence que Barnabé ne possédait pas, lui dont les propos simples n'ont pas su convaincre les philosophes. Cela est exprimé clairement plus loin dans le *Homélie*s, alors que Pierre affirme à Faustus que la Providence même avait prévu que Clément et ses frères reçoivent une éducation grecque, de manière à l'assister dans sa mission auprès des nations dans sa réfutation de l'hellénisme³⁴⁵.

Suivant ce que nous avons montré au chapitre précédent, la conversion de Clément est celle des conventions littéraires grecques, de ses genres et de ses formes, permettant de fait de s'attaquer à l'hellénisme autant par la forme que par le fond³⁴⁶. Puisque le roman n'a pas de codes fixes, cette forme non codifiée permet d'accomplir une double entreprise, à savoir sortir de la masse par une forme littéraire singulière et briller par le mélange des genres, allant de la lettre à la biographie, du récit apostolique au dialogue, en passant par le discours philosophique sur la structure du réel. Le mélange des formes est la grande particularité des *Pseudo-Clémentines*, un mélange par ailleurs caractéristique des romans

³⁴⁴ À l'inverse, Lucius dans l'*Âne d'or* est le narrateur est le protagoniste du récit, mais n'en est jamais présenté comme l'auteur : de même Longus et Chariton se présentent eux-mêmes comme auteurs et narrateurs, mais ne sont pas protagonistes de leur récit.

³⁴⁵ *Hom.* XV, 4, 1-6.

³⁴⁶ REED 2018a, p. 173.

d'amour et des autres narrations en prose gréco-latines, mais aussi permise par la construction de la figure de Clément, dont l'éducation lui donne accès à l'ensemble de la culture grecque. De fait, s'il fallait présenter des doctrines découlant des apôtres, rien n'exigeait une forme romanesque : un récit-cadre moins élaboré aurait pu suffire, comme dans le cas des *Constitutions apostoliques*, qui montrent que des traditions apostoliques peuvent être mises en forme dans un cadre pseudépigraphique. Le choix du genre du roman devient ainsi une manière de se distinguer, d'occuper une position, à la fois opposée à l'hellénisme et aux autres traditions chrétiennes³⁴⁷.

La construction de la figure de Clément permet d'expliquer la présence de différents genres et formes littéraires et de justifier pourquoi Pierre s'exprime avec tant d'éloquence alors qu'il n'a reçu aucune éducation. Toutefois, les *Pseudo-Clémentines* vont plus loin, en incluant, au-delà du cadre pseudépigraphique, des procédés romanesques, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Ceci soulève la question de la réconciliation entre le cadre pseudépigraphique, la volonté de présenter un récit véridique sur les origines apostoliques, et le cadre narratif et romanesque : les *Pseudo-Clémentines* saboteraient-elles leurs efforts de se situer en continuité avec la tradition apostolique par l'inclusion de lieux communs de la fiction antique? Comment réconcilier la prétention de présenter un récit authentique des paroles et actes de Clément et de Pierre avec le cadre romanesque, qui relève de la fiction ? La solution serait probablement à trouver chez Macrobe, qui atteste le fait que plusieurs niveaux de rapports au réel sont envisageables dans la littérature ancienne. Il n'y a pas une dichotomie stricte dans l'Antiquité entre fiction et vérité, mais une série de modalités intermédiaires. Ceci semble d'autant plus exact en ce qui concerne les biographies antiques, comme le souligne De Temmerman, qui estime qu'elles n'étaient pas destinées à être lues comme des « hermetically sealed depositaries of a "historical truth" » et que la complexité des narrations anciennes ne peut pas se résumer à une dichotomie naïve entre vérité et fiction³⁴⁸. Il semble donc qu'il nous faille conclure à l'intention sérieuse des *Pseudo-Clémentines*. La narration en prose de type romanesque, loin de faire basculer le récit dans la fiction, permet à l'inverse une mobilité dans la vraisemblance. Par ailleurs, en tant que premières tentatives de soutirer la fiction

³⁴⁷ CÔTÉ 2015a, p. 489 évoque en ce sens des doctrines en contraste avec d'autres courants du christianisme, comme la soumission de Rome à Jérusalem, l'omission complète de la prédication de Paul, l'équivalence entre Moïse et Jésus, les mensonges contenus dans les Écritures.

³⁴⁸ DE TEMMERMAN 2016, p. 6.

romanesque aux Grecs, les *Pseudo-Clémentines* attestent de la liberté dans l'innovation littéraire, mise au service de la définition d'une identité religieuse³⁴⁹.

4. Conclusion

Qualifier les *Pseudo-Clémentines* de « premiers romans chrétiens » n'est pas incorrect, mais, au terme de ces deux premiers chapitres, il apparaît que cette expression occulte une partie de la spécificité du double projet pseudo-clémentin. En effet, nous avons vu au premier chapitre que les rapports entre les *Pseudo-Clémentines* et le roman étaient à la fois étroits et discrets, en ce sens que la forme littéraire est surtout perceptible grâce à un jeu de détournements et renversements – de conversions. Si le roman relève généralement de la fiction, la vraisemblance est primordiale et c'est dans ces conditions que les *Pseudo-Clémentines* se situent dans la constellation littéraire des biographies et narrations anciennes.

Une comparaison des *Homélies* et des *Reconnaisances* a montré que le cadre pseudépigraphique et ésotérique était définitivement mieux articulé dans les premières que dans les secondes. L'ésotérisation du texte, par exemple, est un procédé qui n'est attesté que dans l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* : ce procédé ne doit pas être pris au premier degré toutefois, et ne révèle pas un intérêt pour une « gnose ésotérique », mais constitue un mécanisme servant à appuyer la prise de position de l'écrivain dans un contexte où il revendique « une marginalité de forme et de fond »³⁵⁰. Ceci semble en outre être confirmé par l'élaboration d'un cadre narratif : un véritable texte ésotérique, c'est-à-dire un document destiné à l'usage interne d'une communauté, n'aurait probablement pas besoin d'une narration aussi élaborée.

Cette union entre narration en prose et cadre pseudépigraphique, dans le but de construire un récit vraisemblable sur une quête de connaissance religieuse, et sur le succès de cette quête, sont des éléments qui appartiennent à un mode discursif que nous nommons « narration gnoséologique », c'est-à-dire la mise en intrigue d'une quête de connaissance véritable, particulièrement une connaissance religieuse et philosophique. Dans ce contexte, les éléments narratifs soutiennent l'élaboration d'une théorie de la

³⁴⁹ ROBINS 2000, p. 532 : « Christian writers were crafting new designs for the intersection of romance and hagiography in order to negotiate between competing definitions of what it meant to be a Christian ».

³⁵⁰ CÔTÉ 2015a, p. 489.

connaissance philosophique et religieuse. De même, l'usage des figures de Pierre, Jacques et Clément révèle une intention d'ancrer les discours sur la connaissance qui suivront dans une tradition apostolique autorisée, dans l'intention de susciter curiosité et crédibilité. L'attente générée par ces écrits est de connaître l'authentique doctrine de Pierre, et donc du Christ (une connaissance restée secrète si on en croit la *Lettre de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel*). En somme, l'usage de la pseudépigraphie est un élément central dans la création de la théorie de la connaissance : le récit-cadre apostolique permet d'expliquer d'où provient la connaissance, qui en est l'agent ou le révélateur, qui la reçoit pour la transmettre, par quels canaux elle est transmise et comment les lecteurs ont pu en devenir les dépositaires.

**PARTIE 2 : LA NARRATION GNOSÉOLOGIQUE, OU LA MISE EN INTRIGUE D'UNE
QUÊTE DE CONNAISSANCE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE VÉRITABLE**

**CHAPITRE 3 : LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE DANS L'ANTIQUITÉ
GRÉCO-LATINE, JUIVE ET CHRÉTIENNE**

Jusqu'ici, nous avons étudié, dans les *Pseudo-Clémentines*, l'union entre les formes littéraires et le cadre pseudépigraphique afin de mettre en évidence leurs multiples fonctions : énoncer l'origine du texte et établir son autorité ; annoncer son intention et créer des attentes de lecture ; prendre position dans un contexte théologique, philosophique et littéraire donné. Les *Pseudo-Clémentines* jouent de fait avec les codes du roman ancien et articulent le tout au sein d'un cadre pseudépigraphique de manière à atteindre leur principal objectif : fournir aux lecteurs la véritable connaissance philosophique et religieuse. En effet, tous les éléments constitutifs du récit, la narration, le récit-cadre, le cadre pseudépigraphique ainsi que les formes littéraires, sont autant de structures servant à soutenir l'édifice gnoséologique de chaque version du récit pseudo-clémentin. Il est aussi apparu que cet édifice était mieux construit dans les *Homélies*, où les différents éléments du cadre pseudépigraphique s'agençaient avec plus de détails et de complexité que dans les *Reconnaisances* ; ce constat sera par ailleurs confirmé par une étude de leur gnoséologie, dans les chapitres 4, 5 et 6.

Cette union entre pseudépigraphie et gnoséologie est un point commun que les *Pseudo-Clémentines* partagent avec certains écrits gnostiques : tous cherchent à mettre en valeur, à travers l'appareil pseudépigraphique et les différentes formes littéraires employées, un discours sur une connaissance religieuse et philosophique présentée non seulement comme authentique, mais comme *la seule* qui soit authentique. Nous verrons dans cette partie comment ces écrits usent de codes similaires pour expliquer d'où provient la connaissance, qui en est l'agent ou le révélateur, qui en sont les dépositaires véritables, par quels canaux elle est transmise, comment elle a pu parvenir aux lecteurs, et finalement qui sont les ennemis de cette véritable connaissance. Une fois ces paramètres établis, il devient alors possible pour les textes d'énoncer quel est le contenu de cette connaissance, un contenu qui porte de manière générale sur la nature de Dieu, l'origine et la structure du réel, ainsi que sur l'être humain, sa composition, sa place dans le monde et les actions à poser pour vivre en conformité avec la piété et la vertu.

Nous avons nommé ce mode discursif la « narration gnoséologique », définie comme la mise en intrigue d'une quête de connaissance religieuse véritable. La narration gnoséologique n'est pas un genre littéraire et n'est pas une création des écrits gnostiques ni des *Pseudo-Clémentines* : de fait, la littérature ancienne est truffée de *topoi* relatifs à la recherche d'une connaissance véritable. Il nous semble évident qu'il existe des codes établis et que les *Pseudo-Clémentines* tout comme les écrits gnostiques – de la même manière qu'ils usent des mêmes procédés pseudépigraphiques – usent de ces codes dans la mise en valeur de leur conception de la connaissance philosophique et religieuse, de la gnose.

Le premier problème auquel il faut nous confronter est la définition de cette *γνῶσις* revendiquée par les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques. Or, pour y parvenir, il nous faut d'abord nous demander comment la connaissance religieuse est conceptualisée dans l'Antiquité. Pour ce faire, il est nécessaire de parcourir les principales théories anciennes de la connaissance religieuse, en particulier les théories platoniciennes, juives et chrétiennes. Ceci nous permettra de tracer les principaux axes dans les discours philosophiques sur les réalités supra-humaines dans le but de préciser par la suite l'arrière-plan gnoséologique des *Pseudo-Clémentines*, de définir précisément cette gnose tant convoitée et d'établir où elles se situent les par rapport aux autres gnoséologies.

À cet effet, nous avons porté une attention particulière aux attestations du terme grec *γνῶσις*, qui est parfois traduit en langues modernes par gnose ou *gnosis*. Les emplois de ce mot dans la recherche sont loin d'être clairs ; souvent synonyme de « gnosticisme », ou simplement de « connaissance ésotérique », les tentatives pour définir ce mot n'ont pas abouti l'établissement d'un usage conventionnel³⁵¹. Encore aujourd'hui, il arrive que les emplois de ce terme reposent sur des a priori méthodologiques et conceptuels, en particulier au sujet de l'existence d'un même phénomène de « gnose ésotérique » et « universelle »³⁵². Afin de lever le voile sur la grande confusion qui existe autour de ce mot, nous en étudierons les attestations anciennes et pourrons ainsi comprendre l'usage

³⁵¹ Nous pensons ici à la proposition du colloque de Messine en 1966, tel que rapporté dans le document final : voir BIANCHI 1967.

³⁵² Voir les travaux de ROBERTSON 2021 et KING 2003, qui ont montré comment les convictions religieuses personnelles des chercheuses et chercheurs ont souvent influencé la définition de ce concept. Il n'est pas inutile de rappeler que les travaux de WILLIAMS 1996 ont montré comment les définitions traditionnelles du gnosticisme – et l'existence même de cette catégorie – étaient générées par une lecture hérésiologique et caricaturale des sources anciennes.

de ce terme dans les *Pseudo-Clémentines*, tout en proposant une définition de la gnose pour l'étude des gnoséologies du christianisme ancien.

1. Gnoséologie et gnose

La première étape dans un usage plus clair du terme « gnose » est la définition de la notion de « gnoséologie », qui permet d'emprunter une avenue alternative face à l'impasse dans la recherche d'une définition du gnosticisme. Contrairement à cette catégorie, qui cherche généralement à rassembler différents textes, groupes, courants de pensée ou attitudes, sur la base de différents critères (typologiques, phénoménologiques, psychologiques, etc.), la gnoséologie s'intéresse de manière large aux théories de la connaissance. En tant que discipline rattachée à la philosophie (autant en contexte ancien que contemporain), elle cherche à résoudre les problèmes relatifs à la nature et à la possibilité de la connaissance³⁵³. Alors que la recherche anglophone n'opère habituellement pas de distinction entre gnoséologie et épistémologie, définissant cette dernière de manière générale comme « the study of the nature of knowledge »³⁵⁴, nous suivons ici la distinction opérée en français en considérant l'épistémologie plus spécifiquement comme « la philosophie des sciences », c'est-à-dire « l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats des diverses sciences, destinées à déterminer leur origine logique (non psychologique), leur valeur et leur portée objective »³⁵⁵.

En définitive, puisque l'intérêt pour la connaissance religieuse traverse l'ensemble de la pensée antique, la gnoséologie, c'est-à-dire la notion de « théorie de la connaissance », permet de désigner ces réflexions et de les rassembler en préservant la spécificité de chaque modèle, sans donner l'impression de sous-entendre quelque parenté ou continuité entre elles. Pour qualifier des sources construisant des discours sur la gnose, la dénomination « gnostique » est par ailleurs entièrement inadéquate et n'a aucune

³⁵³ PRIEST 2005, p. 314.

³⁵⁴ MOSER 1995, p. 233 ; LALANDE 2010, p. 293 souligne que : « le mot anglais *epistemology* est très fréquemment employé (contrairement à l'étymologie) pour désigner ce que nous appelons "théorie de la connaissance" ou "gnoséologie" ». Lalande remarque en outre que (p. 294) « La distinction que fait le français entre épistémologie et théorie de la connaissance (gnoséologie) serait sans doute très utile ; mais elle n'est pas usuelle en italien, ni en anglais ». De fait, PRIEST 2005, p. 314 remarque que, en anglais : « "Gnoseology" is an archaic term and has been superseded in the former sense by "epistemology" and in the latter sense by "metaphysics" ».

³⁵⁵ LALANDE 2010, p. 293. Il affirme que la gnoséologie (p. 387) « s'applique bien par son étymologie à l'analyse réflexive de l'acte ou de la faculté de connaître ».

pertinence heuristique, surtout depuis le constat que la connaissance n'est pas un critère permettant de définir ou délimiter le gnosticisme³⁵⁶.

En termes simples, les enjeux gnoséologiques du christianisme des quatre premiers siècles s'intéressent à des questions religieuses : comment connaître Dieu ? Qu'est-il possible d'apprendre sur le monde et l'être humain, leur origine, leur nature et leur structure ? Jusqu'où est-il possible de connaître ces choses et qui possède la vérité les concernant ? Quel est le rôle de la connaissance dans le processus du salut ? Tous ces problèmes, loin d'être exclusifs aux gnostiques, concernent un grand nombre d'écrits, dont les *Pseudo-Clémentines*. Dans ces conditions, nous définissons le terme « gnose », dans le contexte spécifique des gnoséologies chrétiennes anciennes, de manière générale comme une connaissance religieuse. L'emploi de ce mot est justifié puisqu'il existe, comme nous le verrons dans le présent chapitre, un usage spécifiquement chrétien de γνῶσις, qui est un terme technique religieux ; cet emploi acquiert toute sa pertinence, lorsque le terme grec est rencontré, comme dans les *Homélies*, où il devient alors possible de calquer le français « gnose » sur le grec. Notre définition de gnose comme connaissance religieuse en contexte chrétien est donc très large, puisqu'elle ne cherche pas à fixer une typologie ni à soutenir l'existence d'un phénomène donné, mais à rendre compte à la fois de l'intérêt continu des discours anciens pour définir la véritable connaissance et les moyens d'y accéder, et à la fois des spécificités de chaque texte ou auteur qui développe une théorie de la connaissance religieuse : ce n'est pas sur la place accordée à la connaissance que les groupes et tendances se différencient, mais précisément sur le *contenu* de la connaissance, et sur la *frontière identitaire* que cette notion contribue à tracer³⁵⁷. D'autres différences pourront aussi être soulignées, comme les modalités d'acquisition, ou encore la fonction précise de cette connaissance dans le processus du salut.

Dans les *Pseudo-Clémentines*, cette gnose est d'abord une connaissance *philosophique*. Comme nous le détaillerons plus loin, elles établissent comme premier conflit narratif l'incapacité de la philosophie grecque à apporter à Clément des réponses

³⁵⁶ Suivant POIRIER 2004, p. 209-210, qui renvoie à TARDIEU et DUBOIS 1986, p. 21-37 et à PAINCHAUD 1998, qui écrit (p. 477) : « Pour ce qui est de la connaissance comme moyen de salut [dans les textes de Nag Hammadi], elle ne s'y trouve guère plus en évidence qu'ailleurs dans la tradition chrétienne. Certes, ces textes insistent sur la connaissance, mais ceux de Clément d'Alexandrie aussi, sans parler d'Évagre. Et les textes les plus anciens attestent que la connaissance joue un rôle important dans la sotériologie chrétienne en formation ».

³⁵⁷ Voir PAINCHAUD 1998, p. 478.

certaines sur l'existence humaine et ce qui la dépasse : la survie de l'âme après la mort et la manière de vivre en conformité avec la piété. Elles cherchent donc à prendre position contre la philosophie grecque et à octroyer aux lecteurs un savoir supérieur, mais qui n'en demeure pas moins un savoir philosophique. Cette connaissance est *religieuse* en ce qu'elle porte sur ce qui dépasse la simple vie humaine en s'intéressant, par exemple, aux causes premières et à la manière de vivre selon la volonté de la divinité. Cette connaissance est finalement *intellectuelle* et *théorique*, et donc théologique : dans l'Antiquité, la théologie est une discipline de la philosophie, et les discours théoriques sur l'origine du monde, sur la survie de l'âme après la mort et sur les premiers principes relèvent précisément de la philosophie : tout discours théologique est philosophique. En d'autres termes, nous nous intéressons avant tout aux « *conceptions et représentations* (mentales et sociales) du divin »³⁵⁸, même si l'acquisition de ce savoir a nécessairement des implications pratiques, morales ou rituelles. Toutefois, il existe quantités de moyens d'accéder au divin dans l'Antiquité qui ne sont pas des connaissances strictement philosophiques (même si elles interagissent parfois avec la philosophie). En ce sens, nous laissons de côté la divination et la théurgie, l'interprétation des rêves, les cultes à mystères et la consultation des oracles³⁵⁹. Ces modes de connaissance, même s'ils participent aux gnoséologies antiques et attestent des différentes représentations de la possibilité de connaître le divin, ne sont pas de première importance pour l'interprétation de la gnose des *Pseudo-Clémentines*. Nous les avons exclus la présente étude, même s'il est crucial de souligner, comme l'ont fait Athanassiadi et Macris, la profonde interpénétration de la philosophie et du religieux à partir de l'époque hellénistique³⁶⁰.

La notion de révélation divine, toutefois, demeure centrale, non seulement dans nos écrits, mais plus largement en contexte chrétien, voire antique : puisque la gnose est une connaissance dont l'objet est supra-humain, sa source est elle aussi située dans une réalité

³⁵⁸ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 42.

³⁵⁹ L'inscription γνῶθι σαυτὸν à Delphes soulève de fait le lien étroit entre divination et connaissance religieuse, qu'elle soit connaissance de soi, de sa place dans le monde, ou de la distance qui sépare l'humain de la divinité. Divination et philosophie ne sont pas opposées et de nombreux penseurs, de Platon à Jamblique, ont conféré à la divination ou aux pratiques théurgiques une valeur gnoseologique. Pour une discussion récente sur la divination dans le monde gréco-romain, voir ADDEY 2021. Voir aussi le collectif édité par SCHRÖTER, NICKLAS et TÄRRECH 2021 sur le rôle des rêves, visions et de l'imagination dans l'accès à une connaissance religieuse dans le judaïsme et le christianisme ; voir en outre GUILLAUMONT 2006 ; STRUCK 2016.

³⁶⁰ ATHANASSIADI et MACRIS 2013.

supra-humaine³⁶¹. Pour pouvoir y accéder, la révélation divine – ou une aide quelconque de la part du divin – est essentielle. Par exemple, pour les *Pseudo-Clémentines*, le point d'origine de leur gnoseologie est la révélation du vrai Prophète, même si celle-ci n'est pas comprise comme une révélation à laquelle il serait possible d'avoir accès par des pratiques ; la véritable connaissance est celle qu'on trouve dans le texte, transmis selon les mécanismes pseudépigraphiques que nous avons décrits, et dont le contenu demeure définitif. La gnoseologie des *Pseudo-Clémentines*, même si elle prend en compte l'existence d'un monde spirituel et l'impact du surnaturel dans le monde présent, n'est pas tournée vers un contact direct et personnel avec le vrai Prophète ou une ascension noétique vers Dieu. En d'autres mots, la gnose pseudo-clémentine n'est pas mystique³⁶², au sens où elle l'est, par exemple, chez Clément d'Alexandrie³⁶³ ; elle ne souhaite pas non plus rapporter ou détailler des visions célestes, comme dans l'apocalyptique juive³⁶⁴.

Ainsi, pour interpréter la gnose développée dans les *Pseudo-Clémentines*, nous avons dû sélectionner les axes à parcourir, sachant qu'un panorama des théories de la connaissance religieuse dans l'Antiquité, dans le cadre de la présente étude, est impossible. Aussi avons-nous choisi de nous intéresser d'abord à la tradition platonicienne et à l'étroite relation entre philosophie et religieux à partir de la période hellénistique, puis les Écritures juives et leur interprétation chez Philon d'Alexandrie, avant de nous tourner vers le corpus néotestamentaire et ce que nous avons appelé la gnose chrétienne ancienne, c'est-à-dire les considérations chrétiennes sur la connaissance religieuse. C'est avec cet arrière-plan qu'il nous sera possible de situer les *Pseudo-Clémentines* et d'expliquer l'importance qu'elles attribuent, chacune à leur manière, à la

³⁶¹ Suivant la remarque d'ORLOV 2022, p. 19 : « in an ancient epistemological framework, shared both by the Greco-Roman philosophical traditions and Near Eastern mythological milieus, the very source of any true knowledge, including divine knowledge, was always situated in its proper abode – the upper realm ».

³⁶² Voir le collectif dirigé par MIMOUNI et SCOPELLO 2016, qui acceptent la définition du mysticisme de LALANDE 2010, p. 662-663 comme la « croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales ».

³⁶³ Voir JOURDAN 2016 et RIZZERIO 1998.

³⁶⁴ Voir les travaux d'Andrei Orlov, qui s'est intéressé aux théories de la connaissance dans le Proche-Orient et le judaïsme anciens, et plus précisément à l'apocalyptique et à la littérature pseudépigraphique. Dans ORLOV 2022a et 2022b, il étudie la gnoseologie de la présence divine, c'est-à-dire la conception que ceux en qui résident l'image de Dieu (en particulier les patriarches Adam, Hénoch, Jacob et Moïse) se font « the embodiment of knowledge ». Voir en outre ORLOV 2017, ROWLAND et MORRAY-JONES 2009, sans oublier évidemment SCHOLEM 1941 et 1965, dont l'approche est notamment discutée par MIMOUNI 2016. Sur les liens entre l'apocalyptique et la mystique juive, NIHAN 2016 remarque que, si les apocalypses juives présentent les ascensions célestes de figures légendaires, elles ne cherchent pas nécessairement à convaincre les lecteurs de les reproduire : « la révélation associée à ces figures porte plus sur les secrets du monde et de l'histoire que sur des techniques ésotériques qui permettraient d'imiter l'expérience qui les a conduits à obtenir cette révélation » (p. 141).

gnose. Comme mentionné précédemment, nous avons porté une attention particulière aux attestations du terme γνῶσις de manière à éclairer le sens de ce mot-clé dans les *Pseudo-Clémentines*, et plus généralement en contexte chrétien, où il devient un terme technique. Il convient en outre de spécifier que, considérant l'étendue de la documentation mise à contribution pour l'étude de ce thème, nous nous sommes appuyé sur les analyses et synthèses déjà existantes, de manière à condenser plusieurs siècles de réflexions théologiques.

2. Connaître le divin dans la tradition platonicienne

2.1 Penser chez Platon

Les premiers récits grecs sont des récits sur les dieux. Les poèmes homériques et la *Théogonie* d'Hésiode concernent l'origine des dieux, du monde et de l'être humain et effectuent des distinctions entre différents registres de connaissance : le mythe de Prométhée est un exemple de la séparation entre la connaissance humaine et un savoir supérieur, réservé aux dieux. Chez Homère, les dieux ont une acuité plus grande que celle des humains et sont capables d'embrasser de leur esprit davantage d'événements, d'actions et de circonstances, alors que les humains sont généralement incapables de voir au-delà de leur environnement immédiat³⁶⁵.

Même si ces récits ne sont pas philosophiques au sens strict du terme, ils démontrent néanmoins une certaine théorisation de la connaissance, sur la base de laquelle les premiers philosophes élaborent les leurs. De fait, les présocratiques se demandent si l'être humain peut-il arriver à connaître quoi que ce soit, en particulier sur le réel. De manière générale, la recherche a considéré les présocratiques comme des « pessimistes pieux » en matière de gnoséologie, c'est-à-dire qu'ils reprennent cette distinction entre connaissance divine et humaine pour affirmer que l'activité noétique humaine ne peut générer que des opinions³⁶⁶. Par exemple, pour Xénophane, célèbre pour ses critiques des

³⁶⁵ LESHER 2008, p. 462-464.

³⁶⁶ LESHER 2008, p. 459, renvoyant notamment à Héraclite, fragment D74 dans LAKS et MOST 2016, p. 281. Héraclite écrit en outre (fragment D77) : « L'homme le plus sage semblera un singe comparé au dieu pour ce qui est de la sagesse, de la beauté et de tout le reste ». Leshner cherche à nuancer la conception des présocratiques en matière de possibilité de la connaissance. Il écrit (p. 476) : « Although the philosophers retained some trappings of the older outlook, and generally endorsed the basic contrast of divine and human capacities, they often encouraged those in the audiences to seek and understanding of the natural real, near and fact, by means of inquiry and reflection ».

anthropomorphismes des dieux, la véritable divinité suprême n'est en rien semblable aux mortels, puisqu'elle est un intellect pur, stable et immobile³⁶⁷. Il s'interroge aussi sur les limites de la connaissance humaine et affirme l'impossibilité de connaître les dieux³⁶⁸.

Or, pour Platon, la connaissance est possible³⁶⁹. À travers ses dialogues, en particulier le *Ménon*, le *Phédon*, la *République*, le *Théétète* et le *Sophiste*, se dessinent les contours d'une théorie de la connaissance³⁷⁰. Définie par Brisson et Pradeau, la connaissance platonicienne est « la capacité pour l'âme d'entrer en contact avec un objet, et de dire ce qu'il est. [...] La connaissance est une capacité, une puissance de l'âme »³⁷¹. Par la méthode dialectique, qui n'est rien d'autre que la manifestation extérieure du dialogue de l'âme avec elle-même – elle est pensée (διάνοια) lorsqu'elle est intérieure et discours (λόγος) lorsqu'elle est extérieure³⁷² – il devient ainsi possible de « définir ce qu'est dans sa nature spécifique la chose dont on parle, ce qui distingue vraiment cette chose de toutes les autres choses »³⁷³. La capacité pour l'âme, seule ou accompagnée, d'accéder à la vérité se réalise grâce à la théorie de la réminiscence, qui permet d'expliquer comment il est possible de chercher quelque chose qu'on ne connaît pas : pour l'âme, qui a oublié ce qu'elle a vu des réalités intelligibles avant sa venue dans un corps³⁷⁴, la relation dialectique, avec elle-même ou un autre, lui permet de parvenir au souvenir de ce qui « depuis toujours, lui appartient »³⁷⁵.

³⁶⁷ Fragment D16-20 dans LAKS et MOST 2016, p. 225.

³⁶⁸ Fragment D49 dans LAKS et MOST 2016, p. 233. Voir KANY-TURPIN 2021, p. 568-569.

³⁶⁹ LAFRANCE 2014, p. 171 : « Platon n'a pas partagé le pessimisme épistémologique de ses prédécesseurs. Il s'en est dissocié en élaborant à travers ses dialogues une théorie de la connaissance qui met en place les conditions nécessaires auxquelles l'esprit doit se soumettre pour arriver à la science et à la vérité des choses. Cette théorie repose, en effet, sur cette conviction inébranlable, à savoir que l'âme humaine est capable de vérité ».

³⁷⁰ Il est impossible de systématiser Platon et d'harmoniser l'ensemble des dialogues pour en faire une doctrine rigoureusement cohérente, contrairement à ce que ses successeurs ont tenté de faire. Comme pour les traités gnostiques, s'il peut être nécessaire d'interpréter un dialogue à la lumière d'un autre, l'étude doit d'abord prendre appui sur chaque texte en particulier. Ces considérations faites, concernant la gnoséologie platonicienne, certaines thématiques sont développées à travers l'ensemble de son œuvre : voir en particulier, les travaux de Gail Fine : FINE 2003, 2008 et 2021b. Voir en outre WEDGEWOOD 2018 et CORNFORD 1973.

³⁷¹ BRISSON et PRADEAU 2007, p. 31, donnant en référence *République* V, 476e-478d ; *Le Sophiste* 248d-e.

³⁷² *Théétète* 189c-190a ; *Sophiste* 263e-264b ; *Philèbe* 38c-e. Voir DIXSAUT 2000, p. 47-70. Elle note (p. 53) que « Le choix du dialogue comme forme philosophique s'enracine dans la conception de la pensée comme dialogue intérieur ; si la pensée est, par essence, dialogique, son expression naturelle est le dialogue, qui n'est donc pas une simple forme rhétorique, une manière de rendre plus dramatique et plus plaisant ce qui aurait été pensé autrement ».

³⁷³ LAFRANCE 2014, p. 171.

³⁷⁴ *Ménon* 85b-86c ; *Phédon* 72e-74a ; *Phèdre* 249b-c.

³⁷⁵ DIXSAUT 2000, p. 68.

Or, tout type de connaissance ne porte pas sur l'être des choses, sur leur nature et l'essence de leur existence³⁷⁶. Platon distingue plusieurs types de connaissances sur la base de leurs objets et de leurs fonctions³⁷⁷, en différenciant notamment la science (ἐπιστήμη) de la technique (τέχνη)³⁷⁸, ou encore la connaissance théorique (τῆς γνωστικῆς ἐπιστήμης, première attestation connue de l'adjectif γνωστικός dans la littérature grecque)³⁷⁹ de l'architecte de la connaissance pratique des ouvriers³⁸⁰. Platon distingue en ce sens la connaissance des sophistes, qui est en définitive creuse et sans fondement, celle des poètes, qui relève de l'inspiration divine, et celle des artisans, dont le savoir technique a pour objet un art en particulier ; seule la philosophie s'intéresse aux fondements du réel et est en mesure d'atteindre une connaissance complète et stable de ce qui existe.

En ce sens, Platon ne considère pas que tous les savoirs ont la même fiabilité et les classe selon la manière par laquelle la connaissance a été acquise³⁸¹. L'image de la ligne, développée dans la *République* VI, 509d-511e, expose cette hiérarchie des différents types de connaissances³⁸². Cette ligne est d'abord divisée en deux segments qui distinguent la connaissance acquise par les sens (qui porte sur le sensible) de celle acquise par l'intellect (qui porte sur l'intelligible). La connaissance du sensible est à son tour divisée en deux catégories : l'imagination ou conjecture (εἰκασία), qui porte sur les images, et la croyance ou « certitude sensible »³⁸³ (πίστις), qui porte sur les êtres vivants et les objets fabriqués. La connaissance de l'intelligible est à son tour séparée elle aussi en deux : la pensée (διάνοια) porte sur les objets mathématiques, alors que l'intellection (νοῦς, νόησις) est tournée vers les réalités intelligibles pures. L'opposition entre sensible et intelligible permet d'attribuer aux connaissances acquises par les sens une valeur inférieure, de manière à préférer un savoir acquis par la capacité de l'âme seule³⁸⁴. Lafrance souligne en outre qu'à partir de cette opposition entre δόξα et ἐπιστήμη, la

³⁷⁶ *République* V, 477b ; *Charmides* 165c.

³⁷⁷ *République* IV, 428b-d.

³⁷⁸ *Euthydème* 281a ; *Ion* 532c ; *Protagoras* 356d-e. SCHAEERER 1930, p. 189 conclut que « les Grecs appellent ἐπιστήμη la connaissance claire et assurée d'un objet et τέχνη cette connaissance conçue dans ses possibilités de réalisation pratique ».

³⁷⁹ *Politique* 260a.

³⁸⁰ *Politique* 259c-d : τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς.

³⁸¹ Voir par exemple *Philèbe* 38b-e.

³⁸² DIXSAUT 2000, p. 60-65 ; LAFRANCE 2014, p. 178-180 ; BRISSON et PRADEAU 2007, p. 31-33.

³⁸³ LAFRANCE 2014, p. 178.

³⁸⁴ Voir aussi *Philèbe* 38b-d ; *Phédon* 65c : « l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et envoie poliment promener le corps » (trad. DIXSAUT 2011, p. 1181).

gnoséologie platonicienne comprend trois niveaux principaux : la connaissance du sensible, celle des notions mathématiques et celle de l'intelligible³⁸⁵.

En d'autres termes, si l'ignorance porte sur ce qui n'est pas, la connaissance porte sur ce qui est ; l'opinion, située entre les deux, est un mode de connaissance fugace et changeant, qui n'est pas infallible puisqu'il porte sur le sensible³⁸⁶. Cette distinction de modes d'acquisition est aussi décrite dans l'allégorie de la caverne : perçoit-on les objets intelligibles tels qu'ils sont réellement, ne voit-on que des objets sensibles, sujets au changement, ou encore seulement leur ombre et reflet ? L'allégorie représente la progression du savoir acquis par les sens, de l'opinion qui se fonde sur des ombres, jusqu'à la vision intelligible du Bien, sans avoir recours aux images, pour atteindre la forme de connaissance la plus haute, qualifiée de science (ἐπιστήμη) ou d'intellection (νόησις)³⁸⁷. Pour résumer notre propos avec les mots de Lafrance :

L'idée directrice de toutes ces considérations épistémologiques est simple : la philosophie se distingue de tous les autres modes de connaissance en ce sens qu'elle est la science par excellence, celle qui rend l'esprit capable de définir, de se ressouvenir des formes intelligibles, de détacher l'âme de tout le sensible et de la conduire à la vision des formes intelligibles qui donne l'explication ultime de toutes les choses³⁸⁸.

2.2 γνῶσις et ἐπιστήμη chez Platon et dans la langue grecque

La question qui vient ensuite est de déterminer quelles valeurs possède le vocabulaire gnoséologique de Platon : considérant que les termes qu'il utilise renvoient à une activité intellectuelle distincte, qu'en est-il des termes utilisés pour désigner l'action de connaître en elle-même, en particulier γνῶσις et ἐπιστήμη³⁸⁹ ? La question est complexe, puisqu'elle est liée non seulement aux études platoniciennes mais plus largement à la lexicologie grecque, puis encore à une discussion en philosophie moderne sur les différents types de connaissances³⁹⁰. Elle vaut toutefois la peine d'être abordée, ne

³⁸⁵ LAFRANCE 2014, p. 179. Cette analyse des trois modes de connaissance correspond au témoignage d'Aristote, *Métaphysique* 987b sur la tripartition du réel.

³⁸⁶ *République* V, 477b-479a ; *Ménon* 97e-98a ; *Phèdre* 247c.

³⁸⁷ DIXSAUT 2000, p. 60-64. La vision parfaite du Bien, au sens d'une connaissance complète du premier principe du réel, ne semble pas être possible pour Platon : voir CARABINE 1996, p. 31, qui distingue la pensée platonicienne d'un aperçu du Bien par le philosophe à des fins politiques et sociales, et l'interprétation ultérieure d'une vision de l'Un.

³⁸⁸ LAFRANCE 2014, p. 179.

³⁸⁹ LESHNER 1969 ; LYONS 1969 ; MILLS 1980 ; BURNYEAT 2011 ; FINE 2021a.

³⁹⁰ BURNYEAT 2011 nomme « epistemic troika », les trois types de connaissances : *knowledge that*, *knowledge how* et *knowledge by acquaintance*, qu'on pourrait traduire par « savoir que », « savoir

serait-ce que pour nous demander si l'emploi de γνῶσις chez Platon, puis dans la langue grecque en général, pourrait nous aider à déterminer pourquoi γνῶσις fut le mot choisi par les chrétiens pour parler de connaissance véritable au sujet du réel.

Il faut d'abord établir que c'est ἐπιστήμη qui est le terme générique en grec ancien pour désigner la connaissance supposée stable et véridique³⁹¹. Luc Brisson note que « le terme “science (ἐπιστήμη)” doit être réservé chez Platon à la connaissance de la réalité véritable à laquelle seul le philosophe peut parvenir par l'intuition, ce qui l'apparente à la divinité »³⁹². De fait, dans la langue grecque, Pierre Chantraine note que ἐπίσταμαι et ἐπιστήμη renvoient à la connaissance, à la science, mais impliquent la notion de « savoir avec une orientation pratique » et que ἐπιστήμη peut être définie comme « connaissance pratique, capacité »³⁹³. Le Liddell and Scott confirme ce double sens et définit ἐπιστήμη comme « habileté » et « compréhension » d'une discipline, puis connaissance scientifique³⁹⁴. En ce sens, ἐπίσταμαι est « connaître » au sens de « savoir comment faire », « comprendre pour avoir l'expérience »³⁹⁵. Cette connaissance est donc établie comme certaine³⁹⁶.

Chez Platon, et en grec classique plus largement, le terme γνῶσις est rare, note Chantraine, et on le rencontre surtout dans des composés. γνῶσις correspond à une

comment » et « savoir pour avoir été au contact de ». Dans le cas présent, la question est de déterminer si γγνώσκω/γνῶσις et ἐπίσταμαι/ἐπιστήμη réfèrent chacun à différents types de connaissance, l'hypothèse étant que le premier couple relèverait d'un savoir appris par expérience ou par contact (*knowledge by acquaintance*) et ou le second relèverait d'un savoir propositionnel, c'est-à-dire établi, conçu comme factuel et stable (*knowledge that*). Le problème, comme le remarque Burnyeat, est que les textes de Platon résistent à l'application de cette catégorisation moderne. Plus encore, l'application de la notion même de *knowledge by acquaintance* ne doit pas être conçue comme trop rigide, puisqu'elle n'est pas sans poser elle-même problème. FINE 2021a, p. 43 remarque « What [Burnyeat] primarily objects to is both the very notion of knowledge by acquaintance, and also inferring from any linguistic construction that Plato accepts some such notion ».

³⁹¹ BURNYEAT 2011, p. 10.

³⁹² En référant à *République* VI, 511b-d, BRISSON 2014, p. 86 écrit : « Suivant ce principe, la science (ἐπιστήμη) a pour objet la réalité véritable qui est le modèle de toute réalité sensible de même ordre. Cette réalité véritable est perçue par l'intellect (νοῦς). La connaissance qui en résulte, tout de même que le discours qui transmet cette connaissance, est marquée au coin de la certitude, et elle est réservée au philosophe ».

³⁹³ CHANTRAINE 2009, p. 343-344.

³⁹⁴ *LSJ*, p. 660 : « I. acquaintance with a matter, understanding, skill ; 2. professional skill : hence, profession ; II. generally, knowledge ; 2. scientific knowledge, science, opp. δόξα ; ἐπιστήμη skilfully ». Voir aussi le Bailly, qui définit ἐπιστήμη (p. 775) : « science, art, habileté, connaissance » et ἐπιστάμαι (p. 773-774) : « être capable de, apte ou habile à, avoir l'expérience de, être habitué ou exercé à, supposer, penser, connaître ».

³⁹⁵ *LSJ*, p. 658-659 : « I. know how to do, be able to do, capable of doing ; II. understand a matter, know, be versed in or acquainted with ; 2. after Hom., know as a fact, know for certain ».

³⁹⁶ Voir en outre CHANTRAINE 2009, p. 343-344 et PETERS 1967, p. 59-60.

connaissance acquise à la suite d'un effort, d'une enquête³⁹⁷, une recherche que le suffixe en -σκω du verbe γι(γ)νώσκω communique par ailleurs, puisqu'il exprime « la réalisation du procès par efforts répétés »³⁹⁸. Platon n'utilise pas fréquemment le substantif γνῶσις : définir précisément le sens qu'il lui attribue n'est pas simple³⁹⁹, d'autant plus qu'il est souvent interchangeable avec ἐπιστήμη⁴⁰⁰. Dans tous les cas, il n'occupe pas une place importante dans le vocabulaire platonicien et demeure relativement peu usité à la période classique. Ceci n'empêche pas Lesher d'estimer qu'il existe entre γνῶσις et ἐπιστήμη, dans le temps avant Platon mais aussi chez Platon lui-même, une certaine distinction : « Though γνῶσις and ἐπιστήμη are often used interchangeably in the dialogues, there are certain contexts where one of these terms is used almost without exception to the exclusion of the other »⁴⁰¹. Lesher postule que dans ce contexte précis, ἐπιστήμη renvoie à un savoir définitif, alors que γνῶσις est la connaissance acquise au terme d'un processus⁴⁰².

Sur la base de ces considérations, sans aller jusqu'à systématiser une distinction entre les deux mots dans la langue grecque classique et post-classique⁴⁰³, il est possible d'esquisser certaines tendances et de proposer que, sur le plan sémantique, la γνῶσις est quelque chose qui s'acquiert (fréquentatif de γιγνώσκω)⁴⁰⁴ alors qu'ἐπιστήμη (ἐπίσταμαι) est une connaissance qui existe de manière stable et établie (ἴσθημι) : si les deux termes se réfèrent à la connaissance, γνῶσις pourrait insister davantage sur le processus (« ce qui a été appris »), alors que ἐπιστήμη insisterait plus sur le résultat (« ce qui est établi »⁴⁰⁵). Il faut toutefois souligner que cette distinction n'est pas applicable au corpus platonicien dans son ensemble et se garder de confiner l'analyse à la dimension lexicologique ou syntaxique, pour étudier la construction du discours et les contrastes entre les termes et

³⁹⁷ CHANTRAINE 2009, p. 215-216 ; *LSJ*, p. 355.

³⁹⁸ CHANTRAINE 2009, p. 215. Le *LSJ* définit γιγνώσκω (p. 350) « come to know, perceive, and in past tenses, know ».

³⁹⁹ MILLS 1980, p. 3, 18 ; LESHER 1969, p. 72 : « Plato never attempted to clarify meaning of his central philosophical terms ».

⁴⁰⁰ LESHER 1969, p. 77, se référant à *République* V, 477a-480.

⁴⁰¹ LESHER 1969, p. 76.

⁴⁰² LESHER 1969 soutient que, dans le *Théétète*, γνῶσις désigne « *knowledge by acquaintance* », c'est-à-dire une connaissance acquise au contact de l'objet connu, alors que ἐπιστήμη est réservé à « *knowledge that* », une connaissance intellectuelle, c'est-à-dire un savoir que quelque chose est ainsi.

⁴⁰³ LESTER 1969, p. 72.

⁴⁰⁴ PUECH 1978, p. 164 remarque aussi qu'en contexte philosophique, γνῶσις et γιγνώσκω ne sont pas employés « techniquement » et [...] impliquent toujours une démarche dialectique et discursive de l'esprit ».

⁴⁰⁵ Dans le *Ménon* 98a, les connaissances sûres et véritables sont μόνιμοι, stables. Voir WEDGEWOOD 2018, p. 37-38. Il pourrait y avoir chez Platon un jeu sémantique autour de la notion de stabilité, puisque ἐπιστήμη est dérivé de ἴσθημι.

les concepts : les mots employés sont moins importants que le système, les discours et les idées philosophiques qu'ils mettent en place⁴⁰⁶.

2.3 Connaître le divin chez Platon

Ces observations faites, qu'en est-il de la connaissance du divin chez Platon, ou des questions de l'origine du monde ou de la nature de l'être humain ? Il faut d'abord établir que l'étroite relation entre gnoséologie et métaphysique, comme le remarque Silverman⁴⁰⁷, implique que la structure du réel est en elle-même une théorie de la connaissance. Qu'il s'agisse de l'allégorie de la caverne ou de la théorie des Idées, l'origine du monde et la nature de l'être humain impliquent une hiérarchisation des savoirs, puis une méthode heuristique pour accéder au savoir le plus élevé, qui correspond lui-même au niveau de réalité le plus élevé. En d'autres termes, la métaphysique, la cosmologie, l'anthropologie, la psychologie – toute disciplines qui concernent, en définitive, l'ontologie, au sens de connaître la vérité de ce qui est, ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων⁴⁰⁸ – relèvent de la gnoséologie.

Concernant les dieux chez Platon, Carabine note que Platon se garde de donner un exposé systématique de leur nature et que ceux-ci n'ont pas une fonction morale importante : il faut certes les respecter et les honorer, et ils demeurent intéressés par le salut du genre humain⁴⁰⁹, mais ne jouent pas un rôle dans l'ascension de l'âme⁴¹⁰. Dans la hiérarchie des entités au fondement du réel, les dieux sont loin d'occuper la place la plus haute, et il existe plusieurs entités qui participent au divin⁴¹¹ : ils ne sont pas le Démonstrateur, le père et artisan du monde, qu'il est difficile de connaître et encore plus difficile à proclamer au reste du monde (*Timée* 28c-29d) ; ils sont inférieurs aux Formes, qu'ils contemplent sur leur char (*Phèdre* 246b-247e) et auxquelles le Démonstrateur se réfère dans son modelage du monde sensible. Carabine rappelle que Platon n'a identifié aucune

⁴⁰⁶ BURNYEAT 2011, p. 20- 21 ; FINE 2021a, p. 52-53. Voir également WEDGEWOOD 2018, p. 34-36 qui montre comment le sens du vocabulaire de Platon dépend du contexte et des structures sous-jacentes aux concepts, et qui s'efforce de démontrer (p. 51) « the flexible way in which Plato uses his terminology ».

⁴⁰⁷ SILVERMAN 2014, p. 213.

⁴⁰⁸ *Ménon* 86b. Voir aussi *Cratyle* 438d, *Phédon* 90d et 99e.

⁴⁰⁹ Par exemple, c'est Éros qui guide l'individu vers la contemplation du Beau dans *Le Banquet* 210e-211b.

⁴¹⁰ CARABINE 1996, p. 18-20. Voir *Philèbe* 33b ; *République* II, 380-381e ; III, 386a ; *Lois* 885b et 907a.

⁴¹¹ BRISSON et PRADEAU 2007, p. 49 : les démons, les dieux, l'univers lui-même et les astres, comme les humains, sont composés d'un « corps », mais l'intelligible, lui, a pour propriété propre de ne pas posséder de corps, et se situe donc au-delà de ces entités.

de ces réalités divines avec le premier principe transcendant, et que, si les hypothèses au sujet de l'Un dans le *Parménide* ou du Bien dans le *Phèdre* et la *République* ont été repris par la pensée platonicienne plus tardive ou des auteurs chrétiens pour les élever en système théologique, Platon n'élabore pas de système défini⁴¹². En d'autres termes, « There is no transcendent, unknowable God in Plato, but there is a hint of the idea of a transcendent, unknowable God »⁴¹³.

Ces réserves de Platon à expliciter sa pensée sur le premier principe s'expliquent peut-être par trois obstacles auquel l'humain se heurte dans son entreprise pour percer les mystères du réel : connaître l'auteur du monde, affirme-t-il dans le *Timée*, est une opération très difficile, voire impossible ; il faut en outre faire attention à ce que les spéculations sur le divin ne mènent à proférer quelque impiété (*Cratyle* 400d et 407d) ; finalement, Platon est inquiet à l'idée de mettre les détails de sa pensée par écrit, de peur que ses propos soient mal interprétés (*Lettre VII* 341c)⁴¹⁴. Toutefois, même si cette connaissance du divin et de l'intelligible est entravée par le corps, qui gêne les mouvements de l'âme (*Phédon* 65c), elle n'est pas non plus entièrement impossible, puisque l'être humain partage une partie de son essence avec celle des dieux⁴¹⁵ et que son âme « ressemble au divin »⁴¹⁶.

La fonction de ce savoir, qui porte sur les choses telles qu'elles sont, est de « vivre heureusement »⁴¹⁷ ; l'assimilation au divin, le résultat de la contemplation de l'intelligible dans le *Timée*, est compris comme permettant d'« atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et l'avenir »⁴¹⁸. Considérant l'immortalité de l'âme, le sort de celle-ci après la mort du corps doit déjà être préparé ici-bas par l'exercice philosophique⁴¹⁹ ; toutefois, si la gnoséologie platonicienne vise l'élévation de l'individu par la contemplation des intelligibles, elle possède surtout une fonction politique et sociale, puisque le roi-philosophe, grâce à sa connaissance de la

⁴¹² CARABINE 1996, p. 21.

⁴¹³ CARABINE 1996, p. 33. Elle note en outre que le Bien ne peut pas être connu, mais qu'on peut simplement en avoir « a glimpse » (p. 31). Voir aussi LAFRANCE 2006.

⁴¹⁴ CARABINE 1996, p. 28-32.

⁴¹⁵ *Protagoras* 322a.

⁴¹⁶ *Phédon* 80a. Trad. DIXSAUT 2011, p. 1199.

⁴¹⁷ *République* X, 621d : εὖ πράττωμεν.

⁴¹⁸ *Timée* 90d. Trad. BRISSON 2014, p. 2048.

⁴¹⁹ Voir le mythe d'Er dans la *République* et la procession des attelages des âmes et des dieux dans le *Phèdre*.

réalité, possède la plus grande compétence pour conduire la cité⁴²⁰. En somme si la gnoséologie de Platon possède une certaine fonction sotériologique⁴²¹, celle-ci est subordonnée à la fonction éthique du « vivre bien » qui doit mener à un vivre ensemble harmonieux, au sein de la cité gouvernée par ceux qui se sont élevés vers les plus hauts sommets de la connaissance. En d'autres termes, la connaissance religieuse chez Platon est certes tournée vers l'avenir et le monde intelligible, mais elle prend racine dans le présent et le monde sensible.

2.4 La « philosophisation du religieux » à partir de la période hellénistique

Ainsi, s'il existe chez Platon une présence manifeste du divin, il n'existe pas une « science de Dieu » au sens propre ; si cette connaissance recèle une dimension eschatologique et sotériologique, voire mystique, elle a surtout pour but la piété, dans une perspective politique et sociale⁴²². Après Platon, il est possible d'observer une importance croissante de l'intérêt pour la connaissance de Dieu, en particulier à partir de l'époque hellénistique : le divin paraît alors de moins en moins inaccessible. Il est impossible de traiter ici de l'ensemble des théories philosophiques sur le monde et sur Dieu, mais il demeure nécessaire de mettre en évidence les grandes orientations d'une approche philosophique de la théologie dans l'Antiquité.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la théologie est une discipline philosophique. Aristote, dans la *Métaphysique* 1026a 16-23, la qualifie de science théorétique, aux côtés de la physique et des mathématiques, en ce qu'elles ont pour objet les réalités stables et qui ne changent pas : ainsi la théologie s'intéresse aux causes éternelles comme les deux autres, mais concerne spécifiquement l'existence du divin⁴²³. Dans ce contexte, la théologie est liée à la physique, c'est-à-dire aux questions de l'origine et de la nature du

⁴²⁰ Voir CARABINE 1996, p. 31-32.

⁴²¹ Par exemple, dans le mythe d'Er de la *République*, le sort des âmes est directement lié à la manière dont elles ont vécu.

⁴²² CARABINE 1996, p. 32 : « A well-ordered soul, one who has understood even partially the hidden nature of the good or its offsprings, will contribute to a well-ordered state ». C'est pourquoi le prisonnier sorti de la caverne et ayant contemplé le soleil doit retourner aider ses compagnons.

⁴²³ Sur ce passage, et les problèmes liés à son interprétation, voir BERTI 2015, p. 107-113. Voir en outre PELLEGRIN 2007, p. 83-84 qui, sur la base de ce passage, postule l'existence d'une théologie spéculative chez Aristote, qui s'intéresse de fait au premier moteur, aux côtés d'une théologie éthique, concernée par la piété et la vertu.

monde,⁴²⁴ et c'est pour cette raison que Philon d'Alexandrie, quelques siècles plus tard, posera lui aussi la recherche de Dieu comme l'objet de la pensée philosophique⁴²⁵.

Varron propose une triple définition de la théologie, une division qui pourrait remonter à l'ancien stoïcisme : la théologie mythique, qui concerne les poètes, la théologie civile, qui concerne les pratiques cultuelles, et la théologie naturelle qui est l'affaire des philosophes⁴²⁶. Comme le souligne Radice, cette théologie des philosophes est étroitement liée au monde et à la nature, puisque les trois méthodes en philosophie ancienne pour connaître Dieu prennent toutes appui sur le monde matériel d'une manière ou de l'autre : la tradition platonicienne prend pour point de départ le Premier Principe et descend jusqu'au monde sensible⁴²⁷. À l'inverse, la tradition aristotélicienne regarde le monde et en cherche la première cause⁴²⁸. Finalement, entre les deux, le stoïcisme pose le monde (la Nature) et Dieu comme un seul phénomène⁴²⁹. Une quatrième méthode fait son apparition à partir de Philon d'Alexandrie, qui n'adopte en définitive aucune de ces trois approches, puisqu'il se fonde sur le présupposé que Dieu existe et qu'il a créé le monde⁴³⁰ ; cette approche est celle aussi des premiers chrétiens.

C'est à l'époque hellénistique que le religieux se « philosophise », pour reprendre l'expression d'Athanassiadi et Macris : à partir du I^{er} siècle avant notre ère, la philosophie s'immisce dans les sphères secondaires ou négligées de la religion civique, comme l'éthique, la psychologie, l'eschatologie et la sotériologie, l'anthropologie, la cosmologie et cosmogonie, la théologie, la quête des premiers principes et l'union avec eux⁴³¹. En d'autres termes, la philosophie cherche « plus que jamais à inclure la religion dans le

⁴²⁴ Pour le stoïcisme, voir PIÀ COMELLA 2014 ; SELLARS 2006 p. 81-106. Pour le médio-platonisme, voir l'exemple d'Antiochos d'Ascalon décrite par DILLON 1996, p. 81-91.

⁴²⁵ *De specialibus legibus* I, 32 ; *De confusione linguarum* 97.

⁴²⁶ Varron, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* I, fr. 7-9, cité par Augustin, *La Cité de Dieu* VI, 5. Voir PIÀ COMELLA 2014, p. 21-22 ; ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 43-44.

⁴²⁷ RADICE 2009, p. 124-126. Sur l'évolution de la tradition platonicienne, voir DILLON 1996 et ZAMBON 2002.

⁴²⁸ La théologie aristotélicienne est liée d'abord à une compréhension de la nature et du monde, pour en trouver la cause première, le premier moteur immobile. Voir PELLEGRIN 2007, p. 82-84 ; MENN 2012, qui souligne que la théologie d'Aristote ne concerne pas l'étude d'une divinité en particulier, mais des choses divines en général, comprises comme des réalités immobiles : voir BARNES 1995.

⁴²⁹ Comme dans la tradition aristotélicienne, le stoïcisme classe la théologie dans la physique, puisque l'univers est lui-même divin et que la divinité est immanente. Voir PIÀ COMELLA 2014, en particulier p. 35-88 ; SELLARS 2006, p. 81-106. DARAKI 1989 retrace la théorie de la connaissance religieuse chez les stoïciens en exposant d'abord les étapes, qui vont de la représentation à la connaissance (ἐπιστήμη), qui constitue (p. 119) « la science infaillible du Sage ».

⁴³⁰ RADICE 2009, p. 124-125.

⁴³¹ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 45-46.

domaine de ses recherches »⁴³². On voit, par exemple, se confondre différents types de langages pour décrire l'indescriptible : *via negationis*, *analogiae* et *eminentiae* sont autant de modes différents par les médio-platoniciens pour décrire le transcendant⁴³³. La dissolution des grandes écoles philosophiques et la dispersion des maîtres dans le bassin méditerranéen, surtout à Rome et à Alexandrie, contribuent fortement à rendre encore plus perméables les frontières – déjà poreuses – entre les écoles philosophiques, allant jusqu'à l'émergence d'une « synthèse philosophique à dominante platonicienne »⁴³⁴. À partir du milieu du II^e siècle de notre ère, ce « langage théologique commun », cette *koinè*, devient « la grille de lecture de la religion »⁴³⁵ et se répand dans tout l'Empire, touchant exégèse juive, spéculations gnostiques, traités hermétiques, pensée chrétienne et révélations oraculaires⁴³⁶. La tendance commence alors à s'inverser : la philosophie s'étant rapprochée du religieux, c'est alors le religieux qui influence la philosophie, par l'importance grandissante des révélations divines, des recueils de maximes de sagesse et de paroles divines. Les textes hermétiques, les *Oracles chaldaïques*, mais aussi le *Songe de Scipion* de Cicéron ou l'*Âne d'or* d'Apulée ne sont que quelques exemples illustrant cette thématization de l'action des divinités et leur fonction dans la révélation de vérités⁴³⁷. Qu'elle soit consignée dans des écrits ou communiquée lors de l'initiation aux mystères, la révélation divine prend une importance telle dans l'acquisition d'un savoir religieux qu'à l'époque antonine, « ce n'est plus la Philosophie qui sert de *regula*, mais la Révélation divine elle-même »⁴³⁸. De fait, les dieux se font proches et il devient possible de les connaître, une entreprise qui doit mener à la purification de l'âme en vue de l'assimilation à Dieu, l'ὁμοίωσις θεῶν⁴³⁹. Pour résultat, philosophie et théologie sont à

⁴³² KANY-TURPIN 2021, p. 577.

⁴³³ MANSFELD 1988.

⁴³⁴ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 48.

⁴³⁵ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 46.

⁴³⁶ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 58.

⁴³⁷ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 59-60.

⁴³⁸ ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 62.

⁴³⁹ Par exemple, Plutarque, *Isis et Osiris* 1 demande d'accéder à la « connaissance des dieux » (τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης). Voir DILLON 1996, p. 43-44 : l'assimilation à Dieu est le *telos* de la philosophie, sur la base de l'expression en *Théétète* 176b. Voir en outre REYDAMS-SCHILS 2017 ; ZAMBON 2002, p. 47 souligne que « Porphyre a en commun avec Plutarque une conception de la philosophie qui insiste avant tout sur la fonction purificatrice dans le processus de la remontée de l'âme vers Dieu – puisque la purification de l'âme est un processus inséparable de l'acquisition de la connaissance ». L'assimilation à Dieu pourrait toutefois demeurer un idéal inaccessible, du moins chez Plutarque – de même que chez Philon d'Alexandrie – considérant la distance infranchissable entre l'humain et Dieu ; voir ZAMBON 2002, p. 49-50.

ce point liées que, pour le philosophe, « la recherche de la vérité au sujet des dieux représente une tâche plus sainte que toute autre pratique morale et religieuse »⁴⁴⁰.

Cette tendance nous mène aux *Pseudo-Clémentines* ; il n'est pas étonnant que leurs discours théologiques soient intimement liés à la philosophie, nonobstant leur dimension polémique. Toutefois, si la gnoséologie pseudo-clémentine interagit avec la philosophie et la combat, en adoptant les codes et les conventions, son paradigme en matière de connaissance de Dieu est l'héritier des traditions juives et chrétiennes. D'abord, un point distinctif de leurs théories de la connaissance est qu'elles sont fondées sur les Écritures juives, en tant que révélation de Dieu. Ensuite, la spécificité chrétienne, acceptant cette prémisse, est de considérer Jésus comme le révéléteur suprême, le seul qui connaît le Père et qui peut enseigner cette connaissance aux humains.

3. La connaissance religieuse en contexte juif

3.1 Dans les Écritures juives

Si on ne retrouve pas, dans les Écritures juives, un livre spécifique qui systématise une gnoséologie, il est possible de rassembler une série de passages pour y déceler une certaine théorie juive de la connaissance religieuse, qui se définit non pas comme une compréhension théorique de la divinité, ni comme une assimilation avec elle, mais comme une reconnaissance et une confession de Dieu, ainsi qu'une volonté de lui obéir⁴⁴¹. L'expression « connaître YHWH » apparaît environ 150 fois dans la Bible hébraïque, dont presque la moitié dans le livre d'Ezéchiel ; il s'agit d'une formule de reconnaissance de Dieu, ou de jugement à l'endroit des nations païennes⁴⁴². De fait, la connaissance de Dieu dans les Écritures juives est intimement liée à la notion de fidélité à la Loi⁴⁴³ : connaître Dieu, c'est connaître ses commandements et la manière de les mettre en pratique. Ce faisant, la connaissance de Dieu n'est pas

un savoir sur l'être éternel de Dieu, mais sur son interpellation [...] : il s'agit donc du respect et de la reconnaissance obéissante de la puissance de Dieu, de sa grâce et de son exigence. Cela veut dire que la connaissance n'est pas considérée comme un capital de savoir ; on ne la possède que dans la mesure

⁴⁴⁰ ZAMBON 2002, p. 59.

⁴⁴¹ BULTMANN 1967, p. 27.

⁴⁴² VERVENNE 1997, p. 469-470.

⁴⁴³ DUPONT 1960, p. 14-16 qui renvoie à Osée 4,6 et Malachie 2,7.

où on l'exerce, c'est-à-dire où elle s'actualise chaque fois à nouveau dans l'action.⁴⁴⁴

Ainsi, dans la même logique, l'ignorance de Dieu est synonyme de faute, d'impiété et de désobéissance⁴⁴⁵. Suivant l'analyse de Dupont, il s'agit d'un concept employé pour qualifier les nations païennes qui désignent leur stupidité et leur impiété, elles qui, par leurs mœurs déréglées et l'idolâtrie, vivent dans un désordre absolu⁴⁴⁶. Cette notion permet également de différencier les juifs des non-juifs et de marquer une frontière identitaire, sur la base de l'adhésion à sa Loi et le respect des commandements de Dieu⁴⁴⁷. Ainsi, connaître Dieu c'est lui obéir, respecter ses préceptes et agir en conséquence ; de même commettre une impiété, c'est rejeter la connaissance de Dieu⁴⁴⁸.

Le Dieu des Écritures juives est un agent actif dans l'histoire, une figure qui influence le cours des événements en se révélant à des individus – Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, pour ne nommer que ceux-là – et en établissant une alliance avec eux. L'étroite relation entre Dieu et l'humanité est aussi exprimée par la création de l'être humain, à son image et à sa ressemblance⁴⁴⁹. Toutefois, malgré cette proximité, Dieu demeure inaccessible et mystérieux. C'est ainsi que se côtoient théologies apophatique et cataphatique : elle est cataphatique quand Dieu est décrit en des termes anthropomorphiques, apophatique quand il se révèle⁴⁵⁰. Dans ce dernier cas, le texte biblique insiste sur la profonde différence entre Dieu et les humains⁴⁵¹ ou sur le fait qu'il est impossible de le comprendre ou l'appréhender⁴⁵². Carabine soulève à cet effet le paradoxe central dans les Écritures, qui affirment comment ce Dieu caché se révèle, comment il est à la fois transcendant et immanent, absent et présent⁴⁵³ : même la présence de Dieu peut être ressentie par son peuple, alors qu'il ne révèle jamais sa vraie nature. En

⁴⁴⁴ BULTMANN 1967, p. 26.

⁴⁴⁵ BULTMANN 1967, p. 27.

⁴⁴⁶ En Sagesse 14,21-22, l'idolâtrie est le signe de l'ignorance de Dieu.

⁴⁴⁷ DUPONT 1960, p. 2-6.

⁴⁴⁸ Osée 4,6.

⁴⁴⁹ Genèse 1,26.

⁴⁵⁰ CARABINE 1996, p. 202. En Deutéronome 32,39, Isaïe 43,11 et 45,14-15, il est défini en rapport au fait qu'il n'en existe pas d'autres. On retrouve un mélange de description apophatique et cataphatique, par exemple en Isaïe 44,6.

⁴⁵¹ Nombres 23,17-19 ; Isaïe 55,6-9.

⁴⁵² Exode 33,11. C'est tout particulièrement dans le livre de Job que cette distance insurmontable est thématifiée : voir CARABINE 1996, p. 198-199. Voir en outre LEGASPI 2018, p. 82-108. Sur la connaissance de Dieu dans Job, en relation avec l'apocalyptique juive, voir HARDING 2012.

⁴⁵³ CARABINE 1996, p. 202.

somme, si l'existence de Dieu peut être connue, son essence demeure inconnaissable, une notion qui sera largement développée par Philon d'Alexandrie⁴⁵⁴.

Pour une compréhension complète des gnoséologies bibliques, une analyse séparée de la Bible hébraïque et de la Septante serait souhaitable, accompagnée d'une comparaison minutieuse entre les textes grec et hébreu, tout en prenant en considération les multiples couches rédactionnelles⁴⁵⁵. Si un tel travail dépasse le cadre de la présente étude, il convient néanmoins d'offrir certaines observations générales, accompagnées de quelques exemples pour illustrer les mécanismes gnoséologiques à l'œuvre dans les Écritures juives, avec une attention particulière sur la Septante. Legaspi souligne qu'en hébreu, les mots de la racine נָטַח , « connaître », peuvent se voir conférer plusieurs sens : ils peuvent à la fois décrire le processus à partir duquel on apprend de nouvelles choses, l'état de celui ou de celle qui a acquis une information, le fait d'être familier avec une personne, un savoir-faire ou habileté, ou encore une relation sexuelle⁴⁵⁶. Dans la traduction grecque, ces différents sens peuvent être rendus autant par $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ / $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\kappa\omega$, $\omicron\tilde{\iota}\delta\alpha$ ou $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tilde{\tau}\eta\mu\eta$ / $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$. À cet effet, la Septante préfère largement $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\kappa\omega$ à $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$. Pour donner un ordre de grandeur, on trouve plus de 800 occurrences de $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\kappa\omega$ contre 70 pour $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$; on retrouve également $\omicron\tilde{\iota}\delta\alpha$, avec plus de 300 occurrences⁴⁵⁷. Parmi ces nombreuses occurrences, le cas de « l'arbre de la connaissance (נֶחְמָד) du bien et du mal » mérite d'être mentionné. Le grec traduit נָטַח de deux manières : en Genèse 2,9, $\tau\omicron\ \xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \epsilon\tilde{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \gamma\tilde{\nu}\omega\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\lambda\omicron\tilde{\upsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\tilde{\upsilon}$, « l'arbre qui fait savoir

⁴⁵⁴ Sur cela, voir CARABINE 1996, p. 198-200 (en référence à l'épisode du buisson ardent) et p. 214-215.

⁴⁵⁵ Suivant les travaux de SHEPERD, JOOSTEN et VAN DER MEER 2020 et de BONS, JOOSEN et HUNZIKER-RODEWALD 2015. JOOSTEN 2012 a montré, dans son étude de la vision de Dieu, les complexités inhérentes à l'étude de la théologie de la Septante, en particulier lorsqu'il est question de restituer un système cohérent. La Septante est en effet, contrairement à la légende, une traduction effectuée par plusieurs individus ou équipes, reflétant ainsi différentes orientations théologiques et exégétiques.

⁴⁵⁶ LEGASPI 2018, p. 47. REYMOND 2007, p. 153 montre également les multiples sens de la racine נָטַח , qui peut aller de simplement « connaître » à « se rendre compte de », « noter, faire attention, faire l'expérience de, s'occuper de ». On retrouve ce champ sémantique décrit également dans SANDER et TRENEL 1979, p. 229-230, qui définissent ce mot par « sentir, apercevoir, reconnaître », « savoir, apprendre, connaître », « prévoir, pressentir », mais aussi « soigner, cultiver, adorer », montrant que la connaissance dans le monde hébreu peut avoir une nuance d'implication, d'engagement. Sur cela, voir aussi BULTMANN 1967, p. 27 : « Connaître Dieu ou son nom, c'est le *confesser*, le *reconnaître*, lui rendre gloire, obéir à sa volonté ».

⁴⁵⁷ Dans la langue grecque, $\omicron\tilde{\iota}\delta\alpha$ est le verbe qui a le sens le plus large pour désigner l'action de connaître. CHANTRAINE 2009, p. 751-752 remarque que celui-ci recouvre « en partie le même champ sémantique que $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$, mais s'en distingue en principe, $\epsilon\tilde{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ désignant (sauf exception) une connaissance théorique (cf. le rapport avec $\iota\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ "voir") et $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$ une connaissance pratique [...]. Sur un plan structurel $\epsilon\tilde{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ est le terme le plus général qui embrasse $\epsilon\tilde{\pi}\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ et $\gamma\tilde{\nu}\omega\sigma\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ». Il s'agit donc, en d'autres termes, de connaître au sens de voir par l'œil de l'esprit.

ce que l'on peut connaître du bien et du mal »⁴⁵⁸ ; en 2,17 : τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, « l'arbre de la connaissance du bien et du mal »⁴⁵⁹. La traduction grecque contient le sens du processus d'acquisition avec l'emploi de l'expression τοῦ εἰδέναι γνωστόν, puis l'infinitif substantivé τοῦ γινώσκειν : en accord avec le contenu du texte, qui racontera le passage de l'ignorance à la connaissance par la consommation du fruit de l'arbre, de même les termes grecs choisis soutiennent le sens de γινώσκω comme d'« apprendre à connaître » ou de « connaître pour avoir appris ». Or, cette hypothèse est toutefois affaiblie par d'autres occurrences où la notion d'acquisition est impossible, comme en Genèse 3,5 et 3,22 où il est question qu'Adam et Ève deviennent comme des dieux qui connaissent le bien et le mal. Cette connaissance, surtout quand elle s'applique à Dieu lui-même en 3,22, peut difficilement avoir été acquise : Dieu n'a jamais été ignorant pour devoir apprendre. Plus encore, γινώσκω désigne l'union sexuelle, comme en Genèse 4,1, 4,17 et 4,25. Ainsi, γινώσκω, comme ἕνωσις, possède plusieurs sens et peut être employé dans une variété de contextes ; il semble que la notion d'acquisition puisse être sous-entendue dans certains cas, mais elle est loin d'être présente à tous coups. Au-delà du processus, c'est la notion de *savoir pieux* qui est déterminante : cette connaissance relative à la piété est possédée par Dieu de toute éternité, lui qui la transmet aux êtres humains qui ne l'ont pas d'office. Toute connaissance religieuse est nécessairement acquise, mais Dieu, évidemment, la possède par nature.

En ce qui concerne les substantifs ἐπιστήμη et γνῶσις, dont les sens sont plus précis que celui de leur verbe respectif, il convient d'abord de remarquer que, dans la Septante, ἐπιστήμη est davantage employé que γνῶσις. Le champ sémantique d'ἐπιστήμη est plus large, parce qu'il prend tantôt le sens de connaissance, au sens de science ou d'intelligence⁴⁶⁰, tantôt celui de savoir-faire ou de profession⁴⁶¹. Ce terme a aussi une acception religieuse, puisqu'il est souvent question de la connaissance de Dieu ou de ses œuvres, de l'absence de cette connaissance qu'en ont les païens, donc d'une « science

⁴⁵⁸ HARL 1994, p. 102 note : « Quant à l'arbre de la connaissance, il est désigné ici par une expression plus complexe que celle de 2,17. Les exégètes ont parfois donné un sens restrictif à “ce que l'on peut connaître”, *gnōstón*, le “connaissable” (au sens passif), mais le plus souvent ils n'ont retenu que la formule simple de 2,17, encore abrégée en “arbre de la connaissance” ». Chez Théophile d'Antioche, *À Autolykos* II, 24-25, l'arbre de la connaissance est simplement τὸ τῆς γνώσεως.

⁴⁵⁹ HARL 1994, p. 104.

⁴⁶⁰ Deutéronome 32,28 ; Judith 11,8 ; 4 Maccabées 1,2 ; Ézéchiël 28,3-7 ; Daniel 1,17.

⁴⁶¹ Exode 31,3 ; 35,31 ; 36,1-2 ; 4 Maccabées 5,4 ; Jérémie 3,15 ; Siracide 26,13.

pieuse »⁴⁶², qui concerne l'observation de la Loi⁴⁶³ ; cette science est parente de la sagesse et de la compréhension, et elle est enseignée par Dieu⁴⁶⁴.

Le substantif γνῶσις n'apparaît pas dans le Pentateuque. On le retrouve pour la première fois en LXX 1 Règnes 2,3 (= TM 1 Samuel) où il désigne le Seigneur comme dieu de connaissance (ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος). L'emploi de γνῶσις dans la Septante, bien que peu fréquent, paraît exclusivement théologique⁴⁶⁵ : γνῶσις se trouve surtout employé dans la littérature sapientale, à savoir les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Siracide, dans lesquelles Dieu est établi comme l'origine de cette connaissance⁴⁶⁶, ainsi que son objet⁴⁶⁷ ; γνῶσις est une connaissance religieuse, comprise comme une fidélité à Dieu⁴⁶⁸. Le livre des Proverbes développe cette idée d'une connaissance des choses saintes que le juste possède et qui le distingue de l'impie, qui ne la possède pas⁴⁶⁹. Elle est précisément une connaissance pieuse qu'il est possible de trouver auprès de Dieu⁴⁷⁰. Le livre de la Sagesse et l'Ecclésiastique poursuivent cette thématique de la γνῶσις en la situant en étroite relation avec la sagesse (σοφία)⁴⁷¹.

En somme, à travers la Septante, la connaissance religieuse est tantôt γνῶσις⁴⁷² tantôt ἐπιστήμη⁴⁷³ et leurs champs sémantiques se recoupent. Certains livres, comme les Psaumes et les Proverbes, n'emploient jamais ἐπιστήμη, alors que d'autres livres, comme Job, l'utilisent exclusivement ; d'autres encore, comme le Siracide et l'Ecclésiaste, font

⁴⁶² 4 Maccabées 11,21 : εὐσεβῆς ἐπιστήμη. Voir aussi Nombres 24,16 ; 2 Esdras 8,7 ; 18,8 ; Sagesse 8,4 ; Siracide 25-26 ; Psaume 2,33 ; Isaïe 33,6.

⁴⁶³ 4 Maccabées 3,35 : νομοθεσίας ἐπιστήμη.

⁴⁶⁴ Job 21,22 ; 22,2. ἐπιστήμη n'a pas un sens seulement religieux dans ce livre, puisqu'il est aussi question de savoir-faire en Job 38,36 et 39,26.

⁴⁶⁵ Suivant BULTMANN 1967, p. 31-33.

⁴⁶⁶ 1 Règnes 2,3 ; Psaumes 93,10 ; 118,66 ; Proverbes 2,6 ; Sagesse 2,13 : γνῶσιν [...] θεοῦ.

⁴⁶⁷ Sagesse 2,13 ; 14,22 (περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν). Sur la révélation et la connaissance de Dieu dans l'Exode, la Sagesse et les Psaumes, dans la Septante, voir CIMOSA 2017.

⁴⁶⁸ Osée 4,6 ; 10,12 ; Malachie 2,7 ; Isaïe 11,2.

⁴⁶⁹ Proverbes 30,3 : γνῶσιν ἁγίων. Voir aussi 2 Maccabées 6,30 : τὴν ἁγίαν γνῶσιν, et Sagesse 10,10 : γνῶσιν ἁγίων. Expression utilisée par Clément d'Alexandrie, Origène, et d'autres pères de l'Église. ἐπιστήμη n'est jamais ἁγία, sauf exception chez Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 11, 68 : ἡ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγάπη, et chez Ériphane de Salamine, *Ancoratus* 102, 2.

⁴⁷⁰ Proverbes 16,8. Voir entre autres 8,12 ; 13,19 ; 22,21.

⁴⁷¹ Sagesse 1,6-7 ; 6,22 ; Ecclésiaste 1,17 ; 9,10. Voir aussi Daniel 1,4 et 4 Maccabées 1,16, qui définit la sagesse comme la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes (σοφία δὴ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν). On retrouve la même définition chez Cicéron, *Tusculanes* IV, 57 ; V, 7. Cette formulation est aussi celle des stoïciens : voir DILLON 1996, p. 272. Sur la relation à la fois étroite entre γνῶσις et σοφία, mais aussi sur leur distinction, voir LEGASPI 2018, p. 46-81, en particulier p. 48.

⁴⁷² TM 1 Sam 2,3=LXX 1 Règnes 2,3 ; Psaumes de Salomon 9,3 ; Siracide 33,8 (ἐν γνώσει κυρίου).

⁴⁷³ Nombres 24,16 ; Siracide 33,11.

un usage mixte⁴⁷⁴. Une tendance se dessine à travers ces exemples : l'usage de γνῶσις est majoritairement théologique et son sens est beaucoup plus précis et limité : si ἐπιστήμη et γνῶσις peuvent tous deux désigner une connaissance pieuse, le champ sémantique du premier est plus large, alors que le second possède la plupart du temps une acception religieuse⁴⁷⁵. Ce sens semble apparaître dans la Septante, puisqu'elle pourrait être le premier texte à attester l'expression « γνῶσις τοῦ θεοῦ »⁴⁷⁶. C'est donc en contexte biblique que γνῶσις acquiert un sens religieux.

3.2 Philon d'Alexandrie et la connaissance de Dieu

Au confluent de la philosophie grecque et du judaïsme hellénistique⁴⁷⁷, Philon d'Alexandrie, pour autant qu'il soit possible de restituer sa théologie parfois difficile à systématiser⁴⁷⁸, affirme que la recherche de Dieu est une noble activité à poursuivre et la vision de Dieu, son accomplissement le plus sublime⁴⁷⁹. Elle est toutefois un long processus : la *visio Dei* ne saurait être possible à tout le monde, si toutefois elle est possible⁴⁸⁰. Elle doit commencer par la connaissance de soi et la prise de conscience de sa propre incapacité à accéder au divin⁴⁸¹ : il s'agit de la première étape d'un processus

⁴⁷⁴ Par exemple Siracide 1,19. En Sagesse 8,4, la sagesse possède τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης. Voir aussi Ecclésiastes 1,16-17 : « J'ai parlé, moi, dans mon cœur, disant : Voici que je suis devenu un grand, et j'ai acquis plus de sagesse que tous ceux qui ont existé avant moi à Jérusalem, et mon cœur a vu beaucoup de choses, sagesse et connaissance (σοφίαν καὶ γνῶσιν). Et j'ai adonné mon cœur à connaître sagesse et connaissance (καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γνῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν) ; paraboles et science, je les ai connus (παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ἔγνων) » (tard. VINEL 2002, p. 108).

⁴⁷⁵ Une exception se trouve en 3 Rois 7, 2 avec l'emploi d'ἐπίγνωσις pour désigner un savoir-faire.

⁴⁷⁶ Sagesse 2,13. Cette expression se trouve également dans le fragment 964, 8 de Chrysippe : ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. La Septante atteste également l'expression ἐπίγνωσις θεοῦ en Proverbes 2,5 et Osée 4,1 ; 6,6.

⁴⁷⁷ CALABI 2007 ; DILLON 1996, p. 139-183 ; ΝΙΚΙΠΡΩΕΤΖΚΥ 1977, p. 97-116. Si Philon est platonicien, le stoïcisme et le scepticisme ont sans aucun doute laissé leur marque sur sa pensée. Sur le scepticisme, voir particulièrement LÉVY 1986 ; LÉVY 2008 ; sur le stoïcisme, voir RACIDE 2009 ; NIEHOFF 2018, p. 96-102 ; WEISSER 2017. Pour ATHANASSIADI et MACRIS 2013, p. 72, Philon « exemplifie avec une enviable clarté l'application à un héritage religieux des principes de la *koinè* philosophique de son temps ».

⁴⁷⁸ RUNIA 1988, p. 69-71. Ces difficultés peuvent être expliquées en partie par la chronologie des traités de Philon, dont la rédaction s'étale sur toute sa vie, et sur les lectorats visés : certains écrits, comme les *Commentaires allégoriques*, sont visiblement destinés à un public plus avancé, alors que les *Expositions de la Loi* semblent viser un public plus large.

⁴⁷⁹ *De Abrahamo* 58 ; 119-132.

⁴⁸⁰ *De confusione linguarum* 97, où Philon décrit différents types de personnes qui vont atteindre différents degrés dans la connaissance de Dieu. Sur la vision de Dieu chez Philon, voir MACKIE 2009, qui montre comment chez Philon la *visio Dei* est seulement possible pour « the highest category of mystic philosopher » (p. 45).

⁴⁸¹ RYU 2015, p. 55-62.

pour accéder à la connaissance de Dieu, qui débute par le renoncement à soi et mène à la constatation de l'insurmontable distance qui existe entre l'être humain et Dieu⁴⁸².

Dans ces conditions, est-il possible de connaître Dieu⁴⁸³ ? Dans le *De specialibus legibus* I, 32-50, Philon examine de fait deux problèmes philosophiques concernant la divinité : est-il possible d'en établir l'existence et peut-on appréhender son essence ? À la première question, Philon répond par l'affirmative : quantité de moyens permettent de réaliser son existence, comme la contemplation de la création⁴⁸⁴. Or, au-delà de toute démonstration, Philon pose la révélation divine comme prémisses de sa gnoséologie et se distingue des autres approches philosophiques antiques en ce sens, puisque sa démarche intellectuelle a pour point de départ le présupposé de l'existence de Dieu et de la véracité des Écritures⁴⁸⁵. Ceci ne l'empêche pas de puiser dans la tradition platonicienne pour interpréter les Écritures. Par exemple, en conformité avec Platon, la divinité est juste et la connaître est la marque de l'homme sage⁴⁸⁶ ; la qualification de Dieu comme créateur et père (*Timée* 28c) apparaît 41 fois dans le corpus philonien⁴⁸⁷. Or, pour Philon, il est absolument nécessaire de construire tout discours précisément sur les Écritures, dont la cohérence est totale, même si cette contrainte l'empêche de composer librement ses traités, en suivant, par exemple, un thème philosophique⁴⁸⁸. En définitive, le texte biblique est le socle de la gnoséologie philonienne⁴⁸⁹ : il n'interprète pas les Écritures à la lumière de Platon, mais montre plutôt comment Platon enseigne ce qui se trouve déjà dans les Écritures. Dans ce contexte, c'est précisément Dieu qui est la source de toute connaissance religieuse et philosophique et les Écritures, son agent⁴⁹⁰ : toute

⁴⁸² En *De Somniis* I, 56-60, Philon met en parallèle Tharé et Socrate, puis décrit Abraham comme modèle de la connaissance de soi. Voir BOICHÉ 2018, p. 443-444 ; KAHN 1973 ; WEISSER 2017, p. 51-54.

⁴⁸³ Pour des études récentes sur la connaissance de Dieu chez Philon, voir RYU 2015 et CALABI 2008.

⁴⁸⁴ *De confusione linguarum* 97 ; *De Abrahamo* 69-71 ; CALABI 2008, p. 39-40 cite quantité de passages chez Philon où divers moyens d'apprendre l'existence de Dieu sont énoncés, comme l'appréhension du Logos et des puissances divines, la pratique de la vertu, l'initiation aux mystères, l'éducation, ou encore la reconnaissance de ses propres limites.

⁴⁸⁵ RADICE 2009, p. 124-125.

⁴⁸⁶ *De fuga et inventione* 82.

⁴⁸⁷ RUNIA 1986, p. 108.

⁴⁸⁸ RUNIA 1988, p. 73 ; RADICE 2009, p. 144 ; NIKIPROWETZKY 1977, p. 7 et 239 qui évoque cette « contrainte exégétique » de Philon.

⁴⁸⁹ RYU 2015 ; NIKIPROWETZKY 1977 ; RUNIA 1988, p. 71-72.

⁴⁹⁰ Voir 2009, p. 125. RYU 2015, p. 219 souligne que : « Philo consistently maintains that the God of Moses, as both Father and Maker of the cosmos, is the one who endows human beings with the cognitive ability (reason) and linguistic means (speech) to both conceive and speak of immaterial realities ».

connaissance sur le monde et l'être humain doit tirer son origine des Écritures, même s'il est requis de les interpréter allégoriquement pour la déceler⁴⁹¹.

Quant à la deuxième question, à savoir s'il est possible de saisir l'essence de Dieu, Philon est catégorique : cela est impossible. Dieu est au-delà de toute compréhension humaine⁴⁹². La première difficulté est la nature même de la chair, qui est une embûche de taille sur la voie sacrée qui mène à Dieu⁴⁹³ ; l'esprit humain lui-même n'est pas en mesure d'appréhender ce qui est incorporel, comme la grandeur de Dieu⁴⁹⁴. Même pour le plus sage, il est impossible de voir l'essence de Dieu, malgré les métaphores de Philon sur la vision de Dieu⁴⁹⁵ et son insistance sur la quête intelligible de Dieu⁴⁹⁶ : celui-ci demeure inconnaissable et incompréhensible⁴⁹⁷ et son nom reste ineffable⁴⁹⁸. Commentant Exode 33,13-20, Philon rappelle que même Moïse, le plus grand parmi les amis de Dieu, n'a pas pu le voir en face au Sinaï, mais seulement de dos⁴⁹⁹. Philon interprète ce passage comme l'impossibilité pour l'être humain de concevoir Dieu et la nécessité de se connaître soi-même, puisqu'il s'agit d'un savoir accessible⁵⁰⁰. En définitive, s'il est impossible de contempler l'essence de Dieu, son existence, elle, peut être perçue⁵⁰¹. Ainsi, même si cette entreprise ne pourra jamais atteindre son but, l'être humain doit se lancer à la recherche de Dieu, « Car la poursuite, même sans la découverte, est en soi des plus désirables »⁵⁰².

Dans ce contexte, cette double conception de la connaissance de Dieu – accessible mais inaccessible – explique l'alliage entre le vocabulaire apophatique et cataphatique, et

⁴⁹¹ Par exemple, Philon ne procède pas à une exposition systématique de son anthropologie, mais effectue une interprétation platonicienne du récit de la création d'Adam et Ève, où le premier représente la partie rationnelle de l'âme, la seconde la partie irrationnelle. Voir en outre TERMINI 2009, p. 103-106. Sur la création du monde dans le *De opificio mundi*, voir RADICE 2009, p. 131-135.

⁴⁹² WEISSER 2017, p. 37-41 souligne ce paradoxe chez Philon, pour qui Dieu est à la fois le *telos* de la connaissance et en même temps complètement hors de portée. Pour Weisser (p. 38-39) « the most obvious answer to this question is that by limiting the possibility for human beings to know God, Philo aims to preserve God's supreme transcendence ». L'existence de Dieu, en tant que première cause, est une évidence et demeure le fondement de sa gnoséologie.

⁴⁹³ *Quod Deus si immutabilis* 142-143.

⁴⁹⁴ Voir RYU 2015, p. 219, qui conclut à ce sujet que l'incorporalité de Dieu, qui implique que les esprits humains ne peuvent le saisir, est un principe au fondement de la gnoséologie de Philon.

⁴⁹⁵ *De Abrahamo* 58 ; *De posteritate Caini* 167-169.

⁴⁹⁶ Sur l'ascension noétique vers Dieu, voir RYU 2015, p. 34-55 ; CARABINE 1996, p. 211-213.

⁴⁹⁷ Par exemple, *De mutatione nominum* 15 ; voir RYU 2015, p. 71-149 ; CALABI 2008, p. 39-69 et en particulier p. 16, où l'auteure énumère différents qualificatifs (positifs et négatifs) donnés à Dieu par Philon.

⁴⁹⁸ *De mutatione nominum* 12 ; *De somniis* I, 67, 230 ; *De Abrahamo* 51 ; *De vita Mosis* I, 75 ; *Quis rerum devinarum heres sit* 170. Sur l'ineffabilité du nom de Dieu chez Philon, voir RUNIA 1988 ; DILLON 1996, p. 155 ; CARABINE 1996, p. 208-209.

⁴⁹⁹ *De fuga* 164-165 ; *De mutatione nominum* 7-11.

⁵⁰⁰ *De specialibus legibus* I, 43-44.

⁵⁰¹ *De posteritate Caini* 169.

⁵⁰² *De specialibus legibus* I, 40. Trad. DANIEL 1975.

c'est pour cette raison que Philon est parfois considéré comme le père de la théologie négative. Encore une fois, Philon use autant des Écritures que de la tradition philosophique dans sa représentation de Dieu : si l'altérité et l'inconnaissabilité de Dieu auraient pour fondements scripturaires Nombres 23,19 et Isaïe 55, 8-9⁵⁰³, la description apophatique de Dieu que lui permet la philosophie platonicienne et pythagoricienne permet de contrebalancer les anthropomorphismes des Écritures juives⁵⁰⁴. La description cataphatique de Dieu prend aussi appui autant sur les traditions platoniciennes et pythagoriciennes que sur les Écritures juives : Dieu est un⁵⁰⁵, τὸ ὄν, « celui qui est »⁵⁰⁶.

Le contact avec Dieu est rendu possible grâce aux réalités intermédiaires que sont son Logos et les puissances ; ces pouvoirs – qui ne sont pas des entités indépendantes, mais des fonctions ou des attributs personnifiés⁵⁰⁷ – permettent de réconcilier la tension entre le fait que Dieu peut être connu et ne peut pas être connu⁵⁰⁸. Par exemple, Dieu est révélé et l'être humain est à son image, mais surtout l'image du Logos, qui est lui-même l'image de Dieu⁵⁰⁹. L'être humain est donc l'image de l'image, ce qui permet d'accroître la distance entre Dieu et ses créatures tout en conservant le lien entre la divinité et sa création. Dans ces conditions, les multiples niveaux de hiérarchie de puissances correspondent à la capacité humaine de connaître Dieu⁵¹⁰. Les puissances chez Philon, écrit Termini, forment un fil continu qui nous conduit aux multiples aspects des actions de Dieu, du niveau cosmique, historique, et humain jusqu'aux confins du mystère divin : de fait, la représentation des puissances divines qu'en fait Philon, loin de rendre Dieu plus accessible, est précisément un instrument pour le garder entièrement autre, et ce, même en présence de la révélation⁵¹¹.

Quelques mots pour finir sur l'usage de γνῶσις et ἐπιστήμη chez Philon. En bon philosophe, c'est le terme ἐπιστήμη qu'on retrouve majoritairement utilisé, à savoir 322

⁵⁰³ CARABINE 1996, p. 198. Voir aussi RADICE 2009, p. 126-127.

⁵⁰⁴ CARABINE 1996, p. 205.

⁵⁰⁵ Voir *De specialibus legibus* II, 164-165.

⁵⁰⁶ Sur la base d'Exode 3,14. Voir, par exemple *De mutatione nominum* 7-11 ; *De vita Mosis* I, 75, *Legum allegoriae* I, 44 ; *Legum allegoriae* III, 82 ; *De specialibus legibus* I, 307-309 ; *De virtutibus* 215. Voir CARABINE 1996, p. 202-203 ; RADICE 2009, p. 126-131 ; MACKIE 2009 ; WEISSER 2017 p. 33-37.

⁵⁰⁷ TERMINI 2009, p. 99. Voir en outre CALABI *et al.* 2015.

⁵⁰⁸ Par exemple en *Quis rerum devinarum heres sit* 170, où Philon affirme que les puissances, à l'inverse de Dieu, peuvent être nommées. Sur le Logos et les puissances chez Philon, voir entre autres RADICE 2009, p. 135-144 ; TERMINI 2009, p. 97-103 ; MACKIE 2009. Sur la relation entre Dieu et le Logos dans la création du monde, voir CALABI *et al.* 2015 ; CALABI 2008, p. 21-31.

⁵⁰⁹ *Legum allegoriae* III, 96.

⁵¹⁰ *De confusione linguarum* 97. Voir CARABINE 1996, p. 215.

⁵¹¹ TERMINI 2009, p. 101.

fois ; γνῶσις n'est présent que 17 fois⁵¹², parfois aux côtés d'ἐπιστήμη⁵¹³, ou le plus souvent dans des listes de vertus ou de qualités, comme la connaissance de la piété⁵¹⁴. Il n'est toutefois pas possible, dans un si petit inventaire, de conclure autre chose que la préférence de Philon pour le vocabulaire philosophique. L'importance de Philon dans notre démonstration réside dans l'attitude complètement différente que les *Pseudo-Clémentines* adopteront en matière de gnoséologie : acceptant les paradigmes platoniciens de la recherche de la connaissance, elles délaissent toute référence explicite au platonisme⁵¹⁵.

4. La gnose chrétienne ancienne

4.1 Dans le corpus néotestamentaire

Dans le corpus néotestamentaire, les développements sur la connaissance religieuse prennent une nouvelle tangente, qui s'exprime notamment par la terminologie employée. À la différence de la philosophie grecque et du judaïsme hellénistique de Philon d'Alexandrie, les textes du corpus néotestamentaire n'emploient jamais ἐπιστήμη et se réservent seulement 14 occurrences du verbe ἐπίσταμαι, préférant largement γινώσκω et ses dérivés, dont γνῶσις. D'autres termes de la connaissance sont évidemment employés, mais, comme Porter le souligne dans son étude du vocabulaire de la connaissance dans les épîtres pauliniennes, les mots de la racine γνο ont une telle importance qu'ils semblent désigner à certains endroits un type spécifique de connaissance⁵¹⁶. Certes, tous les emplois

⁵¹² *Legum allegoriae* III, 126 ; *Quod Deus sit immutabilis* 143 ; *De migratione Abrahami* 42 ; *Quis rerum divinarum heres sit* 91 ; *De fuga* 82 (citation du *Théétète* 176c) ; *De somniis* I, 60 (connaissance de soi) ; *De Abrahamo* 268 ; *De vita Mosis* II, 218 ; *De decalogo* 147, 149 ; *De specialibus legibus* IV, 63, 64, 70, 189 ; *De virtutibus* 178 ; *Quaestiones in Genesim* IV, fragment 9 ; *De Deo* 40 (passage lacunaire).

⁵¹³ *Legum allegoriae* III, 126 ; *Quod Deus sit immutabilis* 143.

⁵¹⁴ *De Abrahamo* 268 : γνῶσις εὐσεβείας. *Quis rerum divinarum heres sit* 91 ; *De migratione Abrahami* 42 ; *De virtutibus* 178. relevons en outre le passage en *Quaestiones in Genesim* IV, fragment 9, où Philon écrit que l'achèvement de la connaissance réside dans le seul Dieu : Τὸ δὲ τέλος τῆς γνώσεως ἀνάκειται μόνῳ θεῷ.

⁵¹⁵ Voir DE VOS 2022. À cet égard, il serait pertinent de comparer les gnoséologies des *Pseudo-Clémentines*, qui demeure ancrées dans le judaïsme, avec celles des sources rabbiniques.

⁵¹⁶ PORTER 2016, p. 15. Voir p. 10-14 où il effectue une analyse du vocabulaire gnoséologique dans les épîtres pauliniennes et relève 307 emplois de mots désignant la connaissance ou l'action de connaître dont οἶδα (103 occurrences), σύννοια (1 occurrence) et συνείδησις (19 occurrences) ; σοφία (28 occurrences) et σοφός (16 occurrences) ; en ce qui concerne la racine γνο, il relève γινώσκω (50 occurrences), γνωρίζω (18 occurrences), γνῶσις (23 occurrences), ἐπιγινώσκω (12 occurrences), ἐπίγνωσις (15 occurrences) et προγινώσκω (2 occurrences). Porter souligne que c'est dans 1 Corinthiens qu'on retrouve la plus grande fréquence de ces termes, suivi par Philippiens et 1 Thessaloniciens. Il conclut (p. 17) que le problème de la connaissance est au cœur de la correspondance corinthienne, en particulier 1 Corinthiens. Voir en outre THISELTON 2000 et SINGER 2004, p. 73-78.

de γινώσκω ne renvoient pas non plus à une connaissance religieuse, puisqu'il s'agit du verbe principal, avec οἶδα, pour désigner l'action de connaître au sens large⁵¹⁷. Singer note toutefois que dans Romains et 1 Corinthiens, les termes de la famille de γινώσκω apparaissent « massivement » en contexte religieux ; Singer désigne cette connaissance comme « théologique » puisque ses objets, malgré leur diversité, se ramènent toujours d'une manière ou d'une autre à la connaissance de Dieu⁵¹⁸. Ainsi, les termes de la famille de γινώσκω révèlent l'existence de problèmes gnoséologiques au cœur de la littérature paulinienne, qui ne concernent non pas tout type de connaissance, mais bien la connaissance religieuse.

En ce qui a trait à la connaissance religieuse, les textes du Nouveau Testament, et tout particulièrement les lettres pauliniennes, demeurent en continuité avec le judaïsme, en ayant hérité de la conception de la connaissance qu'on trouve dans les Écritures juives. Comme dans la Septante, γινῶσις n'est pas un savoir théorique – ou du moins pas seulement théorique⁵¹⁹ – mais concerne avant tout la véritable connaissance de Dieu que recherche le croyant⁵²⁰ : l'acquérir signifie se convertir et reconnaître la grandeur du seul vrai Dieu⁵²¹. Dupont, qui a mené une étude étendue de la notion de connaissance religieuse dans les lettres pauliennes, souligne à cet effet l'origine juive – c'est-à-dire biblique – de plusieurs notions et expressions, comme « connaître Dieu »⁵²² et « être connu de Dieu »⁵²³ ; concernant ces deux expressions, il remarque que « posséder la γινῶσις signifie alors avoir adhéré au Dieu unique en se détournant de l'idolâtrie si bien que c'est à partir de l'idée de “connaître Dieu” que saint Paul passe à celle “d'être connu de lui” »⁵²⁴. En conformité avec les Écritures juives, connaissance et respect des

⁵¹⁷ Pour une étude du vocabulaire de la connaissance chez Paul, voir SCOTT 2006, p. 89-156, qui en arrive à distinguer quatre types : la connaissance mondaine, théologique, éthique et par expérience.

⁵¹⁸ SINGER 2004, p. 73-74. Nous avons préféré l'expression « connaissance religieuse » puisqu'elle nous paraît plus large.

⁵¹⁹ BULTMANN 1967, p. 47-48. Il écrit que la dimension théorique est certes présente dans les emplois chrétiens d'ἐπιγνώσις mais que (p. 48) « partout la connaissance chrétienne implique une conduite morale correspondante ».

⁵²⁰ PETERS 2005, 1967.

⁵²¹ DUPONT 1960, p. 11. Bultmann p. 49 remarque également cette « conception proprement chrétienne de la connaissance, fortement déterminée par l'Ancien Testament, dans laquelle une acceptation obéissante et reconnaissante de l'action et de l'exigence de Dieu est liée à un savoir sur Dieu ».

⁵²² DUPONT 1960, p. 1-50. Voir Romains 11,33 : γνώσεως θεοῦ (la connaissance que Dieu possède) ; 1,28 : τὸν θεὸν ἔξειν ἐν ἐπιγνώσει ; 2 Corinthiens 10,5 : κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ ; Colossiens 1,10 : τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ ; Éphésiens 4,13 : τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ; Colossiens 2,2 : εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ ; 2 Pierre 1,2 : ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

⁵²³ DUPONT 1960, p. 51-104. 1 Corinthiens 8,3 ; Galates 4,9. Voir SINGER 2004. On retrouve aussi ce couple « connaître/être connu » en Jean 10,14-15.

⁵²⁴ DUPONT 1960, p. 54. Il définit l'expression « être connu de Dieu » comme (p. 81) « jouir de la faveur de Dieu, être admis dans sa familiarité, être dans ses bonnes grâces ».

commandements de Dieu vont de pair, et la possession de la connaissance de Dieu permet de tracer une frontière identitaire entre les membres de la communauté et les païens, pécheurs et idolâtres, qui ignorent Dieu⁵²⁵. Ainsi, encore plus que dans la Septante, les substantifs γνῶσις et ἐπίγνωσις constituent des termes techniques religieux et sont spécifiquement employés pour désigner la doctrine chrétienne⁵²⁶. Dupont étudie plusieurs exemples notables d'emplois religieux de γνῶσις, pour désigner la connaissance de Dieu⁵²⁷, de sa volonté⁵²⁸, de la vérité⁵²⁹, qui explicitent que garder la connaissance de Dieu signifie adopter un mode de vie conforme à la vertu et à la piété⁵³⁰.

En définitive, comme le souligne Scott dans son étude de la gnoséologie implicite des lettres de Paul, la connaissance religieuse n'est pas strictement intellectuelle, mais implique une relation affective, une familiarité avec Dieu et le Christ⁵³¹. À cet effet, les deux occurrences de γνῶσις dans les évangiles canoniques confirment cette conception de la connaissance religieuse comme une connaissance vécue. Luc 1,77 évoque la « connaissance du salut » (γνῶσιν σωτηρίας), une connaissance qui relie l'être humain à Dieu et qui n'est pas strictement théorique, mais relève de l'expérience⁵³². En Luc 11,52 est mentionnée, de manière quelque peu cryptique, la « clé de la connaissance » (τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως) possédée par les maîtres de la loi. Quelle est cette connaissance ? Pour Luc, la connaissance concerne le dessein de Dieu dans l'histoire et le message du Christ : pour Bovon, elle est l'intelligence de la foi et la sagesse de la conversion⁵³³. Ce verset atteste surtout du lien étroit entre connaissance religieuse et connaissance de la Loi mosaïque, comme nous l'avons remarqué dans la Septante⁵³⁴. Ce sens peut rejoindre

⁵²⁵ Dupont relève 1 Thessaloniens 4,5 ; 2 Thessaloniens 1,7-8 ; Galates 4,8 ; Éphésiens 4,17-19. Il est possible d'ajouter Romains 1,18-32 et Colossiens 4,5.

⁵²⁶ PETERS 1967, p. 74 remarque que ce nouveau sens semble être apparu peu avant le début de l'ère chrétienne. LACHELIER 2010 relève que le terme γνῶσις possède, dans le contexte de la controverse gnostique, un sens technique où il renvoie à une connaissance supérieure, secrète et nécessaire au salut, tout comme le *LSJ*, qui définit γνῶσις en contexte chrétien comme « higher, esoteric knowledge », citant 1 Corinthien 8,7 ; 8,10 ; Éphésiens 3,19. Nous reviendrons sur la nature secrète de la gnose, mais il convient de souligner qu'il existe une définition spécifiquement chrétienne de γνῶσις. Voir aussi BULTMANN 1967, p. 47, qui est aussi d'avis qu'ἐπίγνωσις acquiert dans le Nouveau Testament un sens technique.

⁵²⁷ L'expression γνῶσις θεοῦ est rare dans le Nouveau Testament : en Romains 11,33 il s'agit de la connaissance que Dieu possède; en 2 Corinthiens 10,5, les impies s'opposent à la connaissance de Dieu.

⁵²⁸ Actes 22,14 ; Romains 2,17-29 ; Colossiens 1,9.

⁵²⁹ 1 Timothée 2,4 ; 2 Timothée 3,7 ; Hébreux 10,26 ; Tite 1,1.

⁵³⁰ Romains 1,28.

⁵³¹ SCOTT 2006, p. 155.

⁵³² BOVON 1991, p. 108. En Jean 8,32, connaître la vérité (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν) rend libre.

⁵³³ BOVON 1996, p. 214.

⁵³⁴ DUPONT 1960, p. 15, note 1 relève que « le contexte immédiat montre qu'il faut établir une relation entre l'idée de *gnosis* et l'enseignement des νομικοί concernant la Loi ». De même, CRÉGHEUR 2016, p. 547

l'affirmation de Bovon, en ce qu'en contexte chrétien, c'est le message du Christ qui remplace (ou accomplit) la Loi, tout en conservant la même fonction de connaissance pieuse. Dans ces conditions, elle est ancrée dans le vécu de l'individu et a des implications sur le plan de la morale et de la piété⁵³⁵.

Comment accéder à la connaissance ? Dans le Nouveau Testament, la révélation du Christ est présentée comme l'unique moyen d'y parvenir, puisque c'est seulement par le Christ que le Père peut être connu⁵³⁶. Pour désigner ce rôle d'intermédiaire entre les humains et Dieu, Bovon affirme que la connaissance de Dieu, en contexte chrétien comme juif, est acquise « par délégation » : alors que dans le judaïsme, c'est par la Loi qu'il est possible d'accéder à la révélation, c'est Jésus-Christ qui devient pour les chrétiens le moyen de parvenir au salut⁵³⁷. Les évangiles mettent Jésus en scène de manière à rendre « manifeste l'indispensable médiation christologique »⁵³⁸, une médiation rendue nécessaire pour quatre raisons : Dieu demeure inaccessible ; la raison humaine a été obscurcie par le péché ; le désir porte les humains à s'attacher à d'autres biens ; Dieu procède lentement et se garde de toute précipitation⁵³⁹. Pour le connaître, il faut donc attendre l'initiative de Dieu lui-même⁵⁴⁰, qui consiste en l'incarnation de son Fils ; dans ce contexte, l'action de l'Esprit Saint entre, elle aussi, en jeu dans l'acquisition humaine de la connaissance divine⁵⁴¹. Ainsi, comme dans les Écritures juives, l'acte de connaître le divin ne peut se faire par conjecture et dialectique, mais requiert impérativement un mouvement de la part de Dieu, qui se fait alors connaître. La spécificité chrétienne est donc le rôle central du Christ en tant que le révélateur et l'agent de la connaissance, le visage du mystère de Dieu⁵⁴². Selon les écrits du Nouveau Testament, trois temps ou modalités peuvent être distingués dans son activité gnoséologique : lors de son ministère public, dans ses entretiens privés (de son vivant ou après la résurrection), et par révélation directe, comme c'est le cas pour Paul⁵⁴³. Ainsi, toute personne voulant connaître le Christ,

écrit : « Il semble bien que, pour Jésus, l'étude des Écritures mène à la connaissance ("gnose"), qui, elle, donne accès au salut ».

⁵³⁵ SCOTT 2006, p. 278 : « this theological knowledge (and the ethics which are derived from it) is aimed at bringing human beings into [an] intimate devotion to God and Christ which constitutes their salvation ». Voir Tite 1,1 : ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν.

⁵³⁶ Matthieu 11,27 ; Jean 6,46.

⁵³⁷ BOVON 1993, p. 166.

⁵³⁸ BOVON 1993, p. 168.

⁵³⁹ BOVON 1993, p. 168-169.

⁵⁴⁰ Romains 1,19.

⁵⁴¹ Par exemple, 1 Corinthiens 2 ; 12. Voir SCOTT 2006 ; DUPONT 1960, p. 187-263.

⁵⁴² 2 Corinthiens 4,6.

⁵⁴³ 1 Corinthiens 3,10 ; 2 Corinthiens 12 ; Éphésiens 3.

doit passer ou par les canaux de transmission de la révélation qu'est la tradition apostolique, dépositaire de cette connaissance⁵⁴⁴, ou se réclamer de son enseignement, ou encore invoquer soit une apparition divine, soit l'inspiration de l'Esprit.

Le Christ n'est pas seulement l'agent de la connaissance, il en est aussi l'objet : le Christ est le mystère de Dieu en qui sont cachés les trésors de la sagesse et de la connaissance⁵⁴⁵ et, en définitive, Jésus-Christ crucifié et ressuscité est la seule chose à connaître, selon la tradition paulinienne⁵⁴⁶. La connaissance de Dieu et du Christ sont étroitement mis en relation, souligne Koperski, puisque les deux mènent à la reconnaissance de la puissance salvatrice de Dieu qui a ressuscité le Christ⁵⁴⁷. Ce n'est pas simplement la possession intellectuelle de cette connaissance qui sauve : elle est salvatrice quand elle est reconnaissance de Dieu, c'est-à-dire quand elle mène à la conversion. Comme dans les Écritures juives, la connaissance n'est pas strictement théorique : elle désigne le mode de vie conforme à la piété, auquel sont liées différentes pratiques et attitudes, et qui implique ainsi une différenciation identitaire d'avec les païens et les idolâtres.

Dans les épîtres pauliniennes, c'est la foi en Christ qui sauve : si le premier commandement est d'aimer son prochain et de ne lui faire aucun tort⁵⁴⁸, ainsi la connaissance est inférieure à l'amour en ce qu'elle peut causer du tort au prochain. Connaître peut en effet engendrer des problèmes et des déviances, juge Paul dans la controverse des idolothytes. Ceux qui mangent la viande sacrifiée aux idoles, sachant que les dieux auxquels elle est offerte n'existent pas, peuvent en manger librement : la nourriture n'a en elle-même aucun impact sur le salut d'une personne. Or, en agissant ainsi, ces personnes troublent ceux qui sont moins avancés dans la connaissance et

⁵⁴⁴ Voir par exemple Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 42, 1 : « Les apôtres ont reçu pour nous du Seigneur Jésus Christ la bonne nouvelle, tandis que Jésus Christ a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, et les apôtres, du Christ » (trad. CASSIN 2016, p. 60). Ici est exprimée avec clarté toute la chaîne de vérité que constitue la tradition apostolique, et toute l'importance pour les auteurs chrétiens de s'y rattacher d'une manière ou d'une autre.

⁵⁴⁵ Colossiens 2,2-3

⁵⁴⁶ 1 Corinthiens 2,2 ; 2 Corinthiens 5,16 ; Éphésiens 3,19 ; Philippiens 3,7-11. Voir KOPESKI 1996.

⁵⁴⁷ KOPESKI 1996, p. 388-396, où sont analysés 1 Corinthiens 2,14-16 ; 8,7 ; 2 Corinthiens 2,14-16 et 2 Corinthiens 4,6 (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ).

⁵⁴⁸ Romains 13,8-10.

blesent leur conscience⁵⁴⁹. Paul préfère donc s'abstenir de cette viande⁵⁵⁰ et insiste sur l'amour, qui demeure la vertu cardinale, à laquelle toutes les autres sont soumises⁵⁵¹. C'est dans ce contexte que Paul fait la distinction entre sagesse divine et sagesse humaine⁵⁵², pour rappeler que la connaissance de Dieu ne s'acquiert pas par soi-même, mais par la parole du Christ et l'inspiration de l'Esprit. La tradition paulinienne fonctionne ici avec un cadre gnoséologique différent de la tradition platonicienne, qui, sans refuser aux dieux la possibilité de se révéler pour octroyer un savoir aux humains, prévoit une certaine capacité de l'être humain à acquérir la vérité sur le réel. La connaissance conserve son importance, mais deux types sont distingués, celle qui vient de Dieu et celle qui vient du monde, comme la connaissance philosophique, qui est le produit d'une « intelligence charnelle »⁵⁵³ et qui est une « creuse duperie de la tradition des hommes »⁵⁵⁴. En définitive, la véritable connaissance religieuse, dans la tradition paulinienne, est une connaissance du Christ, donnée par le Christ, qui mène vers une vie communautaire dans l'unité de la foi⁵⁵⁵, en vue de la résurrection d'entre les morts dans la vie future. Elle fonctionne de la même manière que dans les Écritures juives : la gnoséologie paulinienne est axée sur une différenciation d'avec les païens et centrée sur un mode de vie à adopter pour suivre les commandements de Dieu.

L'exemple des idolothytes met en lumière une dimension importante de la connaissance religieuse : puisqu'elle n'est à la portée de personne sans la révélation du Christ, elle doit être acquise. Or, cette acquisition est un processus et n'est donc pas

⁵⁴⁹ La discussion sur la connaissance dans les épîtres de Paul a souvent été liée à l'identification de ses adversaires dans la correspondance corinthienne en tant que gnostiques, ou de manière plus générale à la présence d'éléments gnostiques ou proto-gnostiques dans le corpus paulinien. Nous renvoyons à SEVRIN 1996 pour un portait succinct mais limpide du débat. Nous adoptons en outre ses positions : il est impossible de qualifier les opposants de Paul de gnostiques. Sevrin relève le danger d'interpréter ainsi une source du milieu du premier siècle, alors que les premières sources attestant l'existence des gnostiques datent du milieu du II^e siècle. Il écrit (p. 130) : « l'hypothèse gnostique ne peut être retenue pour rendre compte des lettres de Paul et des situations corinthiennes, que si le texte l'impose d'une manière contraignante, et en l'absence de toute autre explication plus économique ». Il convient de souligner la pertinence méthodologique de l'approche de Sevrin, qui, dans une perspective similaire à la nôtre, pose la question de critères discriminants pour établir si un texte ou un concept est gnostique. Ceci est d'autant plus complexe dans le cas d'autres écrits polémiques, comme 3 Corinthiens. JOHNSTON 2007 dans son étude de la lettre relève que le texte incorpore différentes conceptions gnostiques et jugées hérétiques, ce qui rend impossible de désigner un groupe en particulier, même si des éléments sont identifiables çà et là.

⁵⁵⁰ 1 Corinthiens 8.

⁵⁵¹ 1 Corinthiens 13,13.

⁵⁵² 1 Corinthiens 1,18-2,16. SINGER 2004, p. 74-78 relève en outre ce thème en Romains 11,33, 1 Corinthiens 8,3 et 13,12 ainsi qu'en Galates 4,9.

⁵⁵³ Colossiens 2,18.

⁵⁵⁴ Colossiens 2,8. Voir aussi 1 Corinthiens 2,14.

⁵⁵⁵ Par exemple en Éphésiens 4,13, où Paul établit le but de sa prédication comme « l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu ».

immédiate : il existe plusieurs niveaux. En Matthieu 13,10-11, Jésus explique qu'il parle en paraboles aux foules car celles-ci, contrairement aux disciples, n'ont pas la connaissance des mystères du Royaume des cieux. Cette thématique de différents types de croyants, qui ont atteint différents stades dans leur apprentissage, implique de fait une idée de progression ou d'évolution. Ce concept est exprimé par la distinction entre les charnels et les spirituels⁵⁵⁶ ou les faibles et les forts⁵⁵⁷ ; il est aussi question d'être ou de devenir parfaits (de τέλειος, qui se traduit aussi par « mature » ou « accompli »)⁵⁵⁸. Or, elle ne paraît jamais totalement acquise : Dupont souligne que la connaissance de Dieu n'est pas quelque chose qu'on possède une fois pour toutes, mais qu'elle doit « toujours être possédée à nouveau, se renouveler et se renforcer de plus en plus »⁵⁵⁹. Dans ce contexte, le choix de γινῶσις plutôt qu'ἐπιστήμη est cohérent. Il s'agit d'une extension de la Septante, où γινῶσις a un sens religieux ; dans ces conditions, il convient de rappeler que γινῶσις et γινώσκω ont, sur le plan sémantique, une valeur d'acquisition et renvoient au résultat d'un processus. S'il n'est pas évident de déterminer dans quelle mesure les auteurs des textes du corpus néotestamentaires avaient en tête cette nuance, sur le plan thématique, il est clair que ce sens peut être déduit sans difficulté. La connaissance religieuse chrétienne est une conversion, qui est elle-même conçue comme un processus continu. Les textes néotestamentaires, en particulier le corpus paulinien, font état de nombreuses reprises de la nécessité de progresser dans la foi : par exemple, la communauté corinthienne est composée de croyantes et de croyants ayant différents niveaux d'avancement dans la connaissance, mais même les plus avancés doivent prendre garde de ne pas chuter, ni de faire chuter leurs semblables. La connaissance n'acquiert jamais une stabilité définitive, ce qui, en ce sens, la distingue de l'ἐπιστήμη platonicienne.

Toutes considérations faites, la gnoséologie du Nouveau Testament fonctionne selon un paradigme biblique et se démarque entièrement de celle de Philon d'Alexandrie, qui est plus ou moins contemporain des plus anciennes lettres de Paul. Scott rappelle en effet que ni Paul, ni les premiers chrétiens, ne sont des philosophes aguerris. Certains possèdent certainement une éducation grecque, mais ils n'entrent pas en dialogue avec

⁵⁵⁶ 1 Corinthiens 3,1.

⁵⁵⁷ Romains 14-15 ; 1 Corinthiens 9,22 ; 2 Corinthiens 13,9.

⁵⁵⁸ Matthieu 19,21 ; Romains 12,2 ; 1 Corinthiens 2,6 ; 14,20 ; Éphésiens 4,13 ; Philippiens 3,12-15 ; Jacques 1,4 ; 3,2.

⁵⁵⁹ DUPONT, p. 13-14 (ici 14). Il écrit plus loin (p. 29) que la connaissance de Dieu « comporte un engagement religieux de toute la vie ». De même BULTMANN p. 49 note que la connaissance chrétienne n'est pas « une propriété acquise une fois pour toutes », puisqu'elle exige « un effort d'obéissance constante et de réflexion permanente dans la vie du chrétien ».

les réflexions des écoles philosophiques de leur temps, qu'elles soient platoniciennes, stoïciennes ou sceptiques⁵⁶⁰. Si on retrouve chez Paul des éléments d'une gnoséologie, il ne théorise jamais lui-même la connaissance et demeure opposée à toute gnoséologie fondée sur une intelligence seulement humaine. Il n'est donc pas étonnant de ne pas y trouver ἐπιστήμη.

En définitive, nous rejoignons l'analyse des lettres pauliniennes de Dupont : la conception de la connaissance comme γνῶσις dans le Nouveau Testament est à situer dans la continuité de la Bible grecque, et ne peut pas être rattachée à la philosophie grecque : « L'emploi le plus précis de *gnosis* dans la langue philosophique », rappelle Dupont, « se rattache au précepte delphique : γνῶθι σαυτόν ; dans le contexte de l'idée de se connaître soi-même, on emploie tout naturellement le verbe γινώσκω. En dehors de ce cas, la philosophie a un terme propre pour désigner la connaissance qu'elle se propose : ἐπιστήμη »⁵⁶¹. Dans ces conditions, comme nous l'avons déjà souligné pour la Septante, cette connaissance est d'abord orientée vers la conversion, la foi et l'unité de la communauté plutôt que vers l'acquisition d'un capital de savoir.

4.2 Tendances dans le christianisme primitif

Il convient, pour finir, d'esquisser brièvement les tendances dans les théories chrétiennes de la connaissance ; nous aurons l'occasion, dans le reste de la présente dissertation, de revenir en détail sur chacun des points traités ici. Il est particulièrement important de nous pencher sur les tout premiers siècles, puisque c'est à ce moment que se fixent les paramètres de base de la gnoséologie chrétienne, alors en pleine formation. Le point fondamental à souligner pour notre démonstration est que la connaissance religieuse continue d'intéresser les premiers chrétiens suivant les tendances esquissées dans la Septante et les écrits du Nouveau Testament. Puisqu'elle est sujette à de nombreux développements, la connaissance religieuse – dont le terme par excellence en contexte chrétien est γνῶσις⁵⁶² – ne saurait être un élément discriminant pour affirmer qu'un écrit

⁵⁶⁰ SCOTT 2006.

⁵⁶¹ DUPONT 1960, p. 530.

⁵⁶² CRÉGHEUR 2016, p. 547 rappelle que γνῶσις est un terme « couramment utilisé par les auteurs chrétiens des deux premiers siècles pour désigner une connaissance religieuse approfondie des mystères de la foi, connaissance qui donnait, du même coup, accès au salut ».

ou auteur trahit des tendances « gnosticisantes », voire gnostiques, tel que nous l'avons déjà mentionné.

Les premiers chrétiens traitent de la connaissance de Dieu selon les mêmes paramètres que les gnoseologies des textes du corpus néotestamentaire⁵⁶³, et se fondent ainsi sur les Écritures juives : la connaissance est conçue comme une confession de foi et un rejet du culte des idoles⁵⁶⁴ ; ignorer ou oublier Dieu est le fait des impies⁵⁶⁵. Dans sa lettre aux Corinthiens, Clément de Rome s'exprime en des termes désormais familiers : la connaissance et l'oubli de Dieu sont les deux pôles qui correspondent à la piété et à l'impiété⁵⁶⁶. Que sa conception de la connaissance de Dieu s'appuie sur les traditions juives est rendue évidente par les nombreuses références au texte biblique ; toutefois, comme dans la tradition paulinienne – ce qui devient dès lors la spécificité chrétienne – c'est le Christ qui prodigue la « connaissance immortelle » (τῆς ἀθανάτου γνώσεως)⁵⁶⁷, selon la volonté de Dieu. Les apôtres ont reçu du Christ la « connaissance parfaite de l'avenir » (τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν τελείαν)⁵⁶⁸, une connaissance qui vient de Dieu lui-même⁵⁶⁹ et qu'ils ont transmise ensuite à des individus qu'ils ont désignés comme dignes de confiance⁵⁷⁰.

Plusieurs éléments aux fondements des théories de la connaissance religieuse chrétienne sont présents dans cette lettre : le terme γνῶσις, en continuité avec les textes du corpus néotestamentaire, désigne la connaissance religieuse, dont Dieu est l'origine et

⁵⁶³ Tel que remarqué aussi par CRÉGHEUR 2016, p. 574.

⁵⁶⁴ Pseudo-Clément, *Seconde épître aux Corinthiens* 17, 1 ; Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 17, 2 : la θεοῦ γνῶσις est Jésus-Christ, et demande que les fidèles ne succombent pas aux souillures du monde présent ; Aristide d'Athènes, *Apologie à Hadrien* 15-16 (version syriaque) montre bien comment le savoir théorique de l'existence de Dieu en tant que créateur du monde a surtout des implications morales, puisqu'il faut lui obéir et suivre ses commandements.

⁵⁶⁵ *Le Pasteur* 62, 2 et 64, 1 (Parabole 4) défend les croyants d'oublier Dieu et ses commandements ; Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 6, 2 ; Aristide d'Athènes, *Apologie à Hadrien* 17, 2 ; Justin, *Première apologie* 7, 5 ; 12, 11 ; Tatien, *Aux Grecs* 19, 4.

⁵⁶⁶ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 1, 2 : τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν ; 35, 11 ; cette idée trouve sa correspondance dans Pseudo-Clément, *Seconde épître aux Corinthiens* 3, 1 où une opposition est établie entre le fait de connaître Dieu (ἡ γνῶσις) et de le confesser d'une part, et l'idolâtrie et le rejet de ses commandements d'autre part.

⁵⁶⁷ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 36, 2. Cette expression est très rare. VAN EIJK 1974, p. 59 la rapproche des prières eucharistiques en *Didachè* 9, 3 et 10, 2-3, où on retrouve des combinaisons de mots similaires. Voir Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 17, 110, 2 qui cite ce passage de la lettre de Clément.

⁵⁶⁸ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 44, 2.

⁵⁶⁹ Dans la *Seconde épître aux Corinthiens* 9, 9, Dieu est προγνώστης, c'est-à-dire qu'il possède la prescience. Ce terme fait son apparition chez les auteurs chrétiens : voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* 16, 3 ; 23, 2 ; 92, 2 ; *Première apologie* 44, 11 ; Théophile d'Antioche, *À Autolykos* II, 15 ; II, 28 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 14. Ce terme est aussi appliqué à Jésus chez Justin, *Dialogue avec Tryphon* 82, 1.

⁵⁷⁰ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 42-43.

le Christ l'agent, et qui concerne la volonté de Dieu. Cette connaissance est ensuite transmise aux apôtres et demeure fondée sur les Écritures ; elle a généralement pour objet des pratiques morales ou rituelles (baptême et eucharistie) et concerne la vie en communauté et la hiérarchie ecclésiale, sans que des considérations métaphysiques soient entièrement absentes. Des dynamiques similaires se trouvent dans *Le Pasteur* : Hermas demande de fait à de nombreuses reprises de connaître la signification des visions qu'il reçoit⁵⁷¹. Ces explications se rapportent, non pas à des considérations métaphysiques ou ontologiques sur la structure du réel⁵⁷², mais bien à des commandements moraux (même s'ils impliquent une certaine conception du monde).

C'est dans ce contexte qu'apparaît un enjeu de légitimité crucial dans le christianisme ancien : le rattachement à la tradition apostolique. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, tout discours chrétien à caractère normatif doit impérativement prouver qu'il est en continuité avec celle-ci, de manière à pouvoir remonter jusqu'au Christ, qui est lui-même le Verbe de Dieu. Pour ce faire, il est parfois nécessaire d'avoir recours à la discipline de l'arcane, au procédé d'ésotérisme, pour justifier l'apparition récente d'un savoir supposé ancien. Or, celle-ci n'est pas toujours suffisante pour générer et justifier un nouveau contenu : il n'est pas rare que les écrits aient recours à d'autres dispositifs, comme la révélation directe dans *Le Pasteur* d'Hermas, ou l'action prophétique par l'Esprit Saint, sur laquelle Justin écrit abondamment⁵⁷³. Une autre manière de produire de la connaissance est de montrer comment elle se trouve déjà dans les Écritures, moyennant la méthode d'interprétation appropriée ; c'est le cas notamment de la *Lettre à Flora*, qui pose le Christ comme celui qui a enseigné comment bien lire les Écritures. Dans tous les cas, la connaissance religieuse ne peut pas être le produit d'un esprit humain, mais doit tirer son origine de Dieu.

⁵⁷¹ Voir, par exemple, *Le Pasteur* 6 (Vision 2) et 14 (Vision 3).

⁵⁷² Dans *Le Pasteur* 52-53 (Paraboles 3 et 4), la vision des arbres révèle la place des justes dans le monde présent et le monde à venir, et le châtement que recevront les pécheurs dans le monde à venir : il ne s'agit pas ici d'un exposé cosmologique sur deux niveaux de réalités (même si de fait ceux-ci sont présents), mais d'un discours eschatologique et sotériologique invitant Hermas à « porter du fruit » et à se garder de commettre la moindre faute.

⁵⁷³ Voir Justin, *Première apologie* 30-40. La démonstration de la prophétie permet d'accomplir plusieurs objectifs : démontrer que Jésus est le Fils de Dieu sur la base des prophéties contenues dans les Écritures. En *Première apologie* 11, 9-10, tous les événements prédits par le Christ se sont réalisés et sont la preuve de sa nature divine, et donc de l'absolue véracité de ses enseignements. L'entreprise de Justin vise donc la légitimation de la doctrine chrétienne. *Le Pasteur* 63 (Commandement 11) affirme en ce sens que certains possèdent l'Esprit divin et profèrent des paroles inspirées. Voir aussi *Didachè* 11.

Sur quoi porte la connaissance religieuse en contexte chrétien ancien ? Nous aurons l'occasion, dans les prochains chapitres, de la détailler en profondeur grâce à notre analyse des *Pseudo-Clémentines*. Pour l'heure, il convient de souligner les principales tendances. Il faut d'abord établir que, dans la première littérature chrétienne, comme la *Didachè*, les lettres clémentines aux Corinthiens, *Le Pasteur* d'Hermas et la correspondance ignacienne, des éléments d'une gnoséologie chrétienne sont développés, sans qu'ils soient institués en systèmes théoriques complets. L'accent est mis la définition du mode de vie conforme à la piété, qui comprend deux principales dimensions, morale et communautaire : les textes cherchent à fixer les normes de la vie chrétienne. Par exemple, la *Didachè*, dans son exposé sur les deux voies, établit les commandements d'amour de Matthieu 7,12 et 22,37-39 comme le fondement de cette vie, et élabore ensuite une série de prescriptions sur les bonnes actions à poser et le juste comportement à adopter (*Didachè* 1-4) avant de mettre en garde le lecteur contre la « voie de la mort » (5-6), c'est-à-dire de poser différentes actions jugées contraires à la piété. Le texte poursuit avec des indications sur la liturgie baptismale et eucharistique (7-10) avant de terminer avec des indications disciplinaires, en mettant en garde contre les faux prophètes et en exposant d'autres paramètres de la vie en communauté. Ces indications sur les pratiques morales, rituelles et ecclésiales forment le socle des premières gnoséologies chrétiennes : elles sont davantage thématiques dans *Le Pasteur*, et sont présentes dans les lettres ignaciennes et la *Première apologie* de Justin⁵⁷⁴. En somme, ces textes considèrent la connaissance religieuse – l'enseignement du Christ – comme permettant d'adopter un mode de vie jugé conforme à la piété et à la vertu⁵⁷⁵, le tout tourné vers le salut dans le monde à venir. Ce mode de vie est certes fondé sur un certain capital de connaissance – unicité de Dieu, christologie, eschatologie, sotériologie – mais ces éléments ne font pas l'objet d'exposés systématiques, comme on le trouvera dans la littérature apologétique, qui entreprend de systématiser une théorie de la connaissance chrétienne face à leurs adversaires, les intellectuels et philosophes grecs. Par exemple, la notion de l'inconnaissabilité de Dieu, qui sera surtout développée à partir des Cappadociens au IV^e siècle, est théorisée par les apologistes Aristide d'Athènes, Justin, Théophile d'Antioche et Tertullien⁵⁷⁶ ; ils

⁵⁷⁴ Voir par exemple Justin, *Première apologie* 14-17.

⁵⁷⁵ GUILLAUMONT 1987, p. 197 remarque que le modèle du gnostique chez Clément d'Alexandrie et Évagre le Pontique passe avant tout par la pratique des vertus.

⁵⁷⁶ Aristide d'Athènes, *Apologie à Hadrien* 1, 2 ; Justin, *Première apologie* 63 ; Théophile d'Antioche, *À Autolykos* I, 3-5, qui mélange théologie apophatique et cataphatique ; Tertullien, *Apologétique* 17. Voir CARABINE 1996, p. 226-233.

développent en outre l'idée déjà présente chez Philon, mais plus globalement dans la philosophie, que l'observation du monde conduit à l'existence de Dieu⁵⁷⁷. En outre, pour affirmer la possibilité de la connaissance, les premiers chrétiens lient la transcendance de Dieu à l'incarnation du Fils, qui vient révéler le Père et dont il est l'image⁵⁷⁸ : c'est le Christ qui est l'intermédiaire entre Dieu et les êtres humains, la source et le révélateur de la connaissance⁵⁷⁹, le didascale⁵⁸⁰, de même que l'objet même de la connaissance⁵⁸¹. Les apologistes montrent que, sur la base de la révélation et de l'incarnation du Christ, tout autre système de connaissance, qu'il soit grec ou juif, est partiel et déficient, et que seuls les chrétiens sont en possession de la totalité de la connaissance religieuse véritable⁵⁸² ; de fait, le Christ, en tant que « principe rationnel intégral »⁵⁸³ est celui qui, présent tout au long de l'histoire, a donné la connaissance aux patriarches et aux philosophes⁵⁸⁴. Il est l'agent, non seulement de la connaissance chrétienne, mais de toute connaissance quelle qu'elle soit : toute vérité vient nécessairement du Christ.

À ces considérations théologiques et morales sont jointes des considérations herméneutiques : la correcte interprétation des Écritures est un enjeu fondamental, puisque la sélection des péripécies est une opération essentielle pour soutenir toute gnoseologie⁵⁸⁵. Dans l'*Épître de Barnabé*, note Boulnois, « la connaissance parfaite passe par la compréhension de l'écriture et de la volonté de Dieu »⁵⁸⁶. De fait, en tant que textes inspirés, les Écritures conservent la parole du Verbe, et les prophéties qu'elles contiennent permettent d'éclairer le sens de l'histoire, en plus de prouver la supériorité du christianisme par rapport aux autres religions et systèmes de pensée.

⁵⁷⁷ Aristide d'Athènes, *Apologie à Hadrien* 1, 1 ; Théophile d'Antioche, *À Autolykos* I, 67.

⁵⁷⁸ CARABINE 1996 p, 227-228. Justin cite Mathieu 11,27 pour soutenir cette affirmation dans la *Première apologie* 63, 3.

⁵⁷⁹ *Épître de Barnabé* 1, 3 ; Justin, *Première apologie* 63 ; Justin, *Seconde apologie* 10, 6-7 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon* 69, 6 ; Tatien, *Discours aux Grecs* 13, 1-2.

⁵⁸⁰ Par exemple Justin, *Première apologie* 4, 7 ; 9, 9.

⁵⁸¹ Ignace d'Antioche, *Lettres aux Éphésiens* 17. De manière générale, comme dans les lettres pauliniennes, il s'agit de reconnaître le Christ comme Verbe et Fils de Dieu.

⁵⁸² Aristide d'Athènes, *Apologie à Hadrien*, 15 (version syriaque).

⁵⁸³ Justin, *Seconde apologie* 10, 1 : τὸ λογικὸν τὸ ὅλον. Trad. BOBICHON 2016, p. 394.

⁵⁸⁴ *Épître de Barnabé* 9-12 ; Justin invoque deux moyens par lesquels les Grecs ont reçu cette connaissance : le célèbre thème du larcin des Grecs (*Première apologie* 59) et la connaissance partielle du Logos (*Seconde apologie* 10). Ceci lui permet de conclure (*Première apologie* 60, 10) : « Ce n'est donc pas nous qui avons les mêmes doctrines que les autres, mais tous ceux qui parlent en imitant les nôtres ». Trad. BOBICHON 2016, p. 376.

⁵⁸⁵ Le *Dialogue avec Tryphon* est largement consacré à ce problème. Voir par exemple la discussion sur l'interprétation des Écritures, qui annoncent le Christ en 30-43.

⁵⁸⁶ BOULNOIS 2016, p. 1358, note 3.

Quel est le rôle de la connaissance dans le salut ? La connaissance chrétienne n'est pas strictement théorique, puisqu'acquérir la connaissance implique de pratiquer les vertus, de respecter les commandements de Dieu et de recevoir le baptême (rappelons-le : connaître Dieu et le Christ, c'est se soumettre à leur volonté). Justin rappelle que toute personne, de quelque origine, qui « a la connaissance de Dieu et de son Christ, et observe la justice éternelle, est circoncis de la belle et bonne circoncision, et il est l'ami de Dieu »⁵⁸⁷. De fait, Justin affirme que le baptême est « le bain de la pénitence et de la connaissance de Dieu »⁵⁸⁸. Il y a donc un lien étroit entre posséder la connaissance et agir en conséquence : la connaissance joue certes un rôle crucial dans le processus du salut, mais elle doit être accompagnée des pratiques rituelles adéquates et d'un mode de vie vertueux⁵⁸⁹. Par conséquent, comme le souligne Painchaud, cette connaissance permet de marquer les frontières d'une communauté en séparant ceux qui possèdent les moyens du salut et ceux qui ne les possèdent pas : dans le cas de la *Didachè*, remarque-t-il, cette connaissance sert à différencier le juif du chrétien. Ainsi, la connaissance salvifique est liée à la création d'une identité spécifique en plus d'être « un élément constitutif de l'identité chrétienne dès les origines »⁵⁹⁰, et donc un mécanisme largement répandu dans le christianisme ancien.

La création d'une gnoséologie chrétienne proprement philosophique, c'est-à-dire construite sur des fondements théoriques pour élaborer en détail une ontologie, advient grâce au concours des apologistes, mais il ne faut pas oublier l'apport crucial des gnostiques, dont les valentiniens, qui furent les premiers à systématiser la pensée chrétienne. Nous aurons largement l'occasion de revenir sur ce point dans les prochains chapitres, mais il convient de rappeler qu'en tant que chrétiens, leurs théories de la connaissance fonctionnent selon les mêmes schémas que ceux de leurs contemporains : la divinité suprême est entièrement inconnaissable, mais le concours d'entités intermédiaires permet une certaine connaissance ; les Écritures demeurent une voie d'accès privilégiée, qui demande toutefois à être nettoyée des additions secondaires et des mauvaises interprétations. Chez les valentiniens, comme dans les autres textes chrétiens,

⁵⁸⁷ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 28, 4, Trad. POUDERON 2016, p. 433. Dans *Le Pasteur* 41, 1 (Parabole 6), suivre les commandements reçus permet de sauver l'âme humaine.

⁵⁸⁸ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 14, 1. Trad. POUDERON 2016, p. 416.

⁵⁸⁹ Pour citer un autre exemple, Tatien termine le *Discours aux Grecs* en liant clairement la connaissance de Dieu et le mode de vie qui en découle : « connaissant désormais qui est Dieu et ce qu'est sa création, je me tiens à votre disposition pour l'examen de mes doctrines, mais je ne renierai pas mon mode de vie conforme à Dieu » (*Discours aux Grecs* 62, 2. Trad. GRELIER DENEUX 2016, p. 626).

⁵⁹⁰ PAINCHAUD 1998, p. 478.

Jésus est l'agent de la connaissance, celui qui a montré comment lire les Écritures⁵⁹¹ en tant qu'être participant au monde divin⁵⁹². C'est en réaction à leur système de pensée qu'Irénée de Lyon, après avoir effectué sa réfutation, élabore le sien, selon des paramètres gnoséologiques similaires : la connaissance religieuse véritable prend appui sur les Écritures, les enseignements du Christ et la tradition apostolique. Le point de désaccord n'est jamais la valeur ou la représentation de la gnose, mais bien son *contenu*.

Dans ces conditions, un aspect fondamental, pour ne pas dire distinctif, de la gnoséologie chrétienne est sa dimension polémique et identitaire : les textes établissent leur gnoséologie de manière *positive*, en en décrivant les paramètres, mais aussi de manière *négative*, en dénonçant ce qu'elle n'est pas et qui sont ceux qui prétendent faussement la posséder. Dans ces conditions, la polémique est à la fois interne et externe, car elle cherche d'une part à relever la déficience de tous les autres systèmes de pensée – qu'ils soient philosophiques ou juifs –, et d'autre part à isoler des individus dissidents au sein même des communautés. Dans tous les cas, comme dans les Écritures juives, elle sert à poser les normes de la piété et à définir le contenu de la vraie connaissance : ainsi est tracée une frontière identitaire entre les fidèles et les impies.

Dans les premiers écrits chrétiens, ces individus dissidents ne sont pas nommés : il est question de ceux qui possèdent une fausse connaissance, des faux enseignants et des faux prophètes, et des différentes manières de les identifier⁵⁹³. L'idée qu'il existe une vraie et une fausse connaissance est déjà présente en 1 Timothée 6,20 (τῆς ψευδωνόμου γνώσεως), avec la notion sous-jacente que, puisque connaissance et piété sont intimement liées, posséder la mauvaise connaissance, c'est s'égarer dans la foi. Les appels de Paul à l'unité renferment cette idée d'une même connaissance dans le Christ, une idée qu'on

⁵⁹¹ Ptolémée, *Lettre à Flora* 3, 5 ; 3, 8 ; 4, 4 ; 5, 7 ; 5, 10. Pour Ptolémée, les apôtres ont également donné des indications en ce sens : *Lettre à Flora* 3, 6 ; 5, 15 ; 6, 6. Dans le *Livre des secrets de Jean*, texte non-valentinien, Jésus donne aussi des indications sur comment lire correctement les Écritures en corrigeant Moïse. Voir, dans la recension brève, BG 45,8-10 ; 58,16-20 ; 59,17-18 ; dans la recension longue, NH II 13,19-20 ; 22,22-23 ; 23,3.

⁵⁹² Voir par exemple *Évangile selon Philippe* 52, 35-53, 13 (Logion 9) ; 54, 31-55,5 (logion 15) ; Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* 23.

⁵⁹³ Matthieu 7,15. Voir Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 9, où il dénonce des mauvais enseignements. Il revient sur ces doctrines dissidentes (qui concernent principalement la question de savoir si le Christ a souffert réellement ou en apparence) dans la *Lettre aux Magnésiens* 8 et 11, la *Lettre aux Tralliens* 6-11 et la *Lettre aux Smyrniotes*, 2. Alors que *Didachè* 11-13 et 16, 3 mentionne des faux enseignants, *Le Pasteur* 63 (commandement 11) met en garde contre des faux prophètes, de même que Justin, *Dialogue avec Tryphon* 82 dénonce des enseignements frauduleux.

trouve par ailleurs chez Ignace d'Antioche⁵⁹⁴: un seul Christ, une seule foi, une seule doctrine.

À partir de Justin, Simon, Marcion et Ménandre apparaissent et sont accusés de porter frauduleusement le nom de chrétiens, de la même manière que sont nommées « philosophies » toutes sortes d'opinions contraires⁵⁹⁵. C'est toutefois chez Irénée de Lyon et ses épigones que cette attaque prend toute son ampleur : la littérature hérésiologique aura pour objectif de dénoncer la *ψευδώνυμος γνῶσις*, et d'identifier ceux qui prêcheraient une fausse connaissance. Cette fausse gnose tirerait son origine de Simon le magicien, qui la tirerait lui-même du diable et des démons qui ne cessent de pervertir l'action de la vraie gnose, donnée par Dieu à travers le Christ. Cette double généalogie, du mensonge et de la vérité, ne doit évidemment pas être acceptée telle quelle : la polémique ne repose pas sur des revendications illégitimes, mais sur des divergences de pensée ou de doctrine, qui engendrent ensuite, sous la plume des hérésiologues, la création de généalogies artificielles, construites précisément dans le but de discréditer les adversaires en affirmant que leurs enseignements ne viennent pas du Christ⁵⁹⁶. L'existence d'une « fausse gnose » implique nécessairement l'existence d'une vraie gnose, et la polémique contre la première sous-entend toujours une définition de la seconde. Pour reprendre les mots de Crégheur : « l'usage répété d'expressions comme “fausse” ou “pseudo-gnose”, “gnostiques au nom menteur”, “ceux qu'on nomme abusivement gnostiques” ou “mal nommés gnostiques”, est un indice que ces auteurs ne remettaient pas tant en cause la validité de la catégorie que la légitimité de son usage dans des cercles “hérétiques” »⁵⁹⁷.

Ce qui ressort de ce panorama est donc cette polémique sur la nature du contenu de la connaissance religieuse : la connaissance elle-même, la *γνῶσις*, est toujours présentée comme quelque chose de positif, un bien à rechercher et à posséder. Pour prendre un autre exemple, Théophile d'Antioche, dans son commentaire de Genèse 2,15-17, estime que ce n'est pas dans la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance que réside le péché,

⁵⁹⁴ Par exemple, il écrit dans sa *Lettre aux Éphésiens* 4, 1 : « C'est pourquoi il convient que vous meniez la course en accord avec la pensée de votre évêque, ce que vous faites précisément » et de conclure en 4, 2 : « il est donc utile que vous soyez dans une unité sans tache, afin de toujours rendre part à Dieu » (trad. BROU-SCHMEZER 2016, p. 192).

⁵⁹⁵ Justin, *Première apologie* 26, 6 ; voir aussi 56.

⁵⁹⁶ Sur les généalogies des hérésies comme procédés hérésiologiques, voir ROSÉ 2023, chapitre 4.

⁵⁹⁷ CRÉGHEUR 2016, p. 586-587.

mais dans la désobéissance : « La science (ἡ γνῶσις) est bonne quand on en use convenablement. Mais, par son âge réel, Adam était encore un petit enfant. C'est pourquoi il ne pouvait encore recevoir la science de façon correcte »⁵⁹⁸. La *Lettre à Diognète* 12 donne une interprétation similaire des deux arbres du Paradis et affirme également que ce n'est pas la connaissance (γνῶσις) qui est mauvaise, mais la désobéissance : « Dieu, dès le commencement, a planté l'arbre de la connaissance (ξύλον γνώσεως) et celui de la vie au milieu du jardin, pour montrer que la vie passe par la connaissance [...]. Pas de vie sans connaissance ni de connaissance sûre sans la vraie vie (οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλῆς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς) : voilà pourquoi les deux arbres ont été plantés l'un près de l'autre »⁵⁹⁹. Or, cette connaissance a été utilisée de manière impure par les premiers humains à l'instigation du serpent, raison pour laquelle ils se sont retrouvés nus. Le fait que, selon ces auteurs, certains fassent un usage dénaturé de cette gnose, ou qu'ils présentent des mensonges sous couvert de vraie connaissance, révèle un enjeu gnoséologique et polémique : qui a le droit de proclamer posséder la vraie connaissance, et quel en est le contenu.

Dans ce contexte, il apparaît encore plus clairement que le terme γνῶσις acquiert une valeur technique et devient une marque distinctive de la gnoséologie chrétienne : dès les lettres pauliniennes, γνῶσις et ses composés et dérivés sont utilisés pour désigner une connaissance religieuse considérée comme véritable. Les occurrences d'ἐπιστήμη révèlent à cet effet cette particularité chrétienne : ce terme apparaît d'abord dans l'*Épître de Barnabé*, dans une liste d'aptitudes qui fait écho à celles de la Septante, puis quelques fois chez Justin, où il demeure étroitement lié à la philosophie⁶⁰⁰. C'est à partir de Clément d'Alexandrie et d'Origène qu'on retrouve la présence conjointe de γνῶσις et ἐπιστήμη. Clément d'Alexandrie définit ἐπιστήμη comme « une disposition stable à savoir, qui permet le fait de savoir »⁶⁰¹ et la γνῶσις comme « la science de l'être lui-même ou la science adaptée aux contingents »⁶⁰². Plus précisément, Clément d'Alexandrie conçoit la

⁵⁹⁸ Théophile d'Antioche, À *Autolykos* II, 25. Trad. CALVET-SÉBASTI 2016, p. 741.

⁵⁹⁹ *Lettre à Diognète* 12, 3-4. Trad. SALAMITO 2016, p. 820. Mentionnons en outre Justin, *Première apologie* 44, 12 : τῶν καλῶν γνῶσιν, la connaissance du bien.

⁶⁰⁰ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 2, 1 ; 3, 4-7, où il fait référence aux philosophies et il prend le sens de « science », c'est-à-dire de discipline scientifique.

⁶⁰¹ Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 17, 76, 1 : Ὡς οὖν ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητική ἐστιν ἕξις, ἀφ' ἧς τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει. Trad. MONDÉSERT et CAMELOT 1954, p. 94.

⁶⁰² Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 17, 76, 3 : γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις. Trad. MONDÉSERT et CAMELOT 1954, p. 94.

γνώσις en des termes certes plus développés que ses prédécesseurs, mais qui confirment la conception de gnose comme connaissance religieuse :

La connaissance n'est pas une simple affaire de mots : c'est une science venue de Dieu, cette lumière née en notre âme de l'obéissance aux commandements, qui révèle en pleine clarté tout ce qui dépend de la génération, dispose l'homme à se connaître lui-même, et lui enseigne comment atteindre Dieu⁶⁰³.

Ici, on retrouve les principaux éléments décrits dans le présent chapitre : la gnose vient de Dieu et permet de tendre vers lui dans la mesure du possible ; dans tous les cas elle est connaissance de soi et se définit comme un respect des commandements de Dieu. La gnose est certes théorique, mais elle doit mener avant tout vers un mode de vie pieux.

Une étude approfondie de la gnoséologie de Clément d'Alexandrie dépasserait le cadre de la présente étude, mais il convient de souligner que le cas de Clément est des plus pertinents pour l'étude des théories de la connaissance en contexte chrétien ancien puisqu'il permet de contrôler la qualité des conceptions modernes. En effet, puisque Clément élabore lui aussi un discours sur le gnostique en tant que chrétien parfait, et que la gnose joue un rôle central dans sa pensée, ses réflexions agissent à titre de garde-fous en ce qu'elles préviennent un cloisonnement trop rigide⁶⁰⁴. De fait, la controverse gnostique nous apprend que le terme grec γνωστικός est employé pour la première fois par des chrétiens en tant qu'auto-désignation positive : cette innovation chrétienne, attestée par Irénée de Lyon et le philosophe Celse⁶⁰⁵, a ses répercussions chez Clément d'Alexandrie, Évagre le Pontique et Pachôme, et atteste de l'éminence de ce terme pour ces auteurs, même si se développe, à la suite de celle-ci et en parallèle, une tradition où cette désignation est largement diabolisée⁶⁰⁶. En ce sens, l'histoire du terme γνωστικός révèle moins l'existence d'un courant « gnostique » que la revendication polémique de ce qualificatif et l'importance du terme γνώσις dans ce contexte⁶⁰⁷.

⁶⁰³ Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 5, 44, 3 : οὐ γὰρ λόγον ψιλὸν εἶναι τὴν γνώσιν φαμεν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην θεῖαν καὶ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς τὸ πάντα κατὰδηλα ποιοῦν τὰ τε ἐν γενέσει αὐτόν τε τὸν ἄνθρωπον ἑαυτόν τε γινώσκειν παρασκευάζον καὶ τοῦ θεοῦ ἐπήβολον καθίστασθαι διδάσκον. Trad. CASTER *et al.* 2020, p. 167-168.

⁶⁰⁴ Voir CRÉGHEUR 2016, p. 579-582 ; JOURDAN 2016 ; GUILLAUMONT 1987.

⁶⁰⁵ CRÉGHEUR 2016, p. 573-579, qui note que si Irénée est le premier chrétien à attester de l'usage de ce mot, son contemporain Celse est lui aussi témoin de cette désignation. Sur γνωστικός, voir BRAKKE 2010 ; LAYTON 1995 ; TARDIEU et DUBOIS 1986 ; SMITH 1985.

⁶⁰⁶ CRÉGHEUR 2016.

⁶⁰⁷ CRÉGHEUR 2016 estime que les témoignages hérésiologiques prouvent moins l'existence d'un groupe spécifique de chrétiens nommés « les Gnostiques » (avec un G majuscule) que l'emploi par des chrétiens

Cette gnose, d'abord conçue en contexte juif et dans le christianisme primitif comme une fidélité à Dieu et à ses commandements, se voit devenir connaissance théorique : les gnostiques, puis les apologistes et surtout Clément d'Alexandrie, vont entreprendre de systématiser la doctrine chrétienne, en particulier au contact de la philosophie grecque⁶⁰⁸. Dans ce contexte, il ne s'agit plus simplement de connaître la volonté de Dieu dans une perspective morale, mais de connaître Dieu sur le plan intellectuel, autant que cela soit possible. Or, comme nous l'avons vu, la connaissance de Dieu n'est pas à la portée de tous, d'autant plus que Dieu se révèle de manière mystérieuse, et soulève le problème de la légitimité de tout discours sur le divin. Toute gnoseologie chrétienne doit en ce sens être fondée sur les deux piliers que sont les Écritures juives et les enseignements de Jésus (en incluant la littérature paulinienne). Or, puisque ceux-ci sont précisément des écrits non-philosophiques, les théoriciens chrétiens de la gnose usent de différents mécanismes pour justifier leurs interprétations de ces traditions et créer une philosophie chrétienne.

Parmi ceux-ci, sera développée la notion de connaissance secrète : les Écritures ont un sens caché qu'il faut déceler, ou encore Jésus a donné des enseignements qui demeurent inconnus du grand public. De fait, Lachelier remarque que les occurrences de γνῶσις / γινώσκω peuvent conduire à deux types d'interprétations : en 1 Corinthiens 8,1, 8,7, 8,10 et 8,11, de même qu'en Éphésiens 3,19, γνῶσις désigne la croyance et « n'a donc dans ces passages aucun sens occulte », alors que le γινῶναι de Matthieu 13,11 peut mener à « mettre en avant l'idée d'une sorte de christianisme ésotérique et inaccessible à la foule »⁶⁰⁹. Perkins soutient à cet effet que l'idée de l'existence d'un enseignement ésotérique trouve son fondement autant dans les évangiles, où Jésus dispense des enseignements en privé à ses disciples – pendant son vivant ou après la résurrection – que dans le témoignage de Paul, dont la connaissance lui est parvenue par révélation directe⁶¹⁰. En d'autres termes, la gnose chrétienne se voit définie par deux dimensions ou

de l'épithète gnostique « pour se démarquer de leurs frères chrétiens, ce qui, bien entendu, a pu – et a effectivement été – jugé abusif par certains pasteurs ou polémistes » (p. 589).

⁶⁰⁸ Cette entreprise avait certes déjà été entamée par Philon d'Alexandrie, mais il semble que les écrits des premiers siècles chrétiens n'aient pas connu la littérature philonienne. RUNIA 1993, p. 63-118 et RUNIA 2009 montre que les points qu'ont en commun Philon et ces écrits sont généralement la conséquence de l'arrière-plan judéo-hellénistique commun. Ce n'est qu'à partir de Clément d'Alexandrie qu'il est possible d'attester sans ambiguïté la réception chrétienne de Philon.

⁶⁰⁹ LACHELIER 2010, p. 387.

⁶¹⁰ PERKINS 2019 p. 96 : « The canonical gospels acknowledge the possibility of an oral teaching not represented in writing (Jn 20:30 ; 21:25). Jesus teaches the disciples in private (Mark 4:33-4) or promises a post-resurrection enlightenment to correct their deficient understanding (Jn 14:25-6) or engages in

conceptions, qui sont complémentaires : elle peut désigner la théologie chrétienne au sens large, ou comporter une dimension secrète. Ce secret peut concerner son origine, sa transmission et son accès : l'origine secrète de la connaissance renvoie aux circonstances dans lesquelles elle a été produite, généralement par le Christ ; sa transmission, comme nous l'avons déjà vu, concerne les mécanismes par lesquels elle a été préservée ; son accès se rapporte au processus d'acquisition, qui peut être plus ou moins sélectif, mais qui se définit toujours comme un apprentissage et une progression. Le secret peut être exigé par la nécessité de générer de la nouvelle connaissance et de faire remonter cette connaissance (ou sa méthode d'acquisition, c'est-à-dire la manière d'interpréter les Écritures) au Christ. Là où Philon d'Alexandrie était libre de procéder à son aise dans son interprétation des Écritures, les premiers chrétiens ne peuvent se dispenser de se rattacher au Christ, moyennant le postulat de l'existence d'enseignements secrets. C'est dans ce contexte que le terme *γνῶσις* déploie toutes ses nuances sémantiques. En effet, en tant que résultat d'une enquête (qui porte sur le divin), les mots de la famille de *γνῶσις* / *γινώσκω* prévoient une progression de la part de l'individu qui la cherche ; les gnoséologies chrétiennes seraient fondées en partie sur la notion que la connaissance de Dieu n'est pas accessible à tout le monde, nécessitant non seulement un apprentissage, mais aussi un cheminement continu, dû notamment à la dimension morale de la gnoséologie chrétienne (mais également celle de la philosophie grecque), qui exige de conserver un mode de vie pieux⁶¹¹. En définitive, qu'elle soit secrète ou non, théorique ou morale, la *γνῶσις* est le terme technique pour désigner la théorie chrétienne de la connaissance religieuse⁶¹².

teaching about the Kingdom after Easter (Acts 1:3). [...] When pressured by other alleged apostles to defend his credentials, Paul appeals to his own heavenly vision and audition of words which cannot be spoken (2 Cor 12:1-6) ».

⁶¹¹ Sur la progression du croyant dans la quête de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, voir JOURDAN 2016 et RIZZERIO 1998.

⁶¹² Pace POUDERON 2016b, qui estime que cette relation entre connaissance et salut est signe de « tendances gnosticisantes » chez Tatien. En se référant au *Discours aux Grecs* 12, 7 ; 13, 1 ; 19, 3, Pouderon relève que ces tendances sont perceptibles par (p. 599) : « la possession de la “gnose” au détriment de la révélation, de la passion rédemptrice du Sauveur, de la grâce divine et des œuvres individuelles ». Sans nous prononcer sur les liens entre l'influence valentinienne et la pensée de Tatien, il est erroné de lier Tatien au gnosticisme sur la base de la connaissance. La gnose est en effet une notion largement répandue en contexte chrétien, qui n'est jamais indépendante des œuvres ni de la révélation, même s'il est vrai qu'elle ne semble pas entretenir d'office de rapport avec la Passion et la notion de grâce divine. Comme nous l'avons déjà établi, et comme nous le redirons maintes fois, gnose n'est pas synonyme de gnosticisme, et les expressions relatives à la gnose relevées par Pouderon n'impliquent pas que Tatien a été influencé par les valentiniens. Par ailleurs, la pertinence heuristique du terme « gnosticisant » est loin d'être évidente.

5. Conclusion

Nous arrivons au terme de ce panorama des théories de la connaissance religieuse dans l'Antiquité. Ce tour d'horizon, inévitablement trop bref et superficiel, nous a néanmoins permis de mettre en lumière les principales tendances et innovations en matière de gnoséologie religieuse, de telle sorte qu'il nous est désormais possible d'identifier cette gnose recherchée par les *Pseudo-Clémentines*, tout en la situant dans un contexte philosophique et théologique plus global.

Il apparaît d'abord que, dès l'époque des présocratiques, une distinction est effectuée entre connaissance divine et connaissance humaine, et qu'une réflexion a lieu au sujet de la possibilité pour l'être humain d'accéder au divin. La tradition platonicienne affirme, malgré la difficulté de l'entreprise et le petit nombre de personnes qui pourront y accéder, que l'esprit humain est capable d'appréhender la vérité, que ce soit par la dialectique et la réminiscence ou par l'influence des dieux eux-mêmes, notamment dans le contexte de révélations oraculaires. Dans tous les cas, l'être humain, par ses propres forces ou des forces conjointes, peut prendre possession d'un savoir sur le réel. Dans ces conditions, la recherche de vérités sur la réalité concerne différentes disciplines, comme les mathématiques, la cosmologie et la physique. C'est aux côtés de ces disciplines philosophiques qu'il faut inclure la théologie, puisqu'elle est une recherche des premiers principes au fondement de la réalité.

Dans les Écritures juives, la dimension théorique de la théologie est diminuée au profit de la morale, de la piété et de la définition de l'identité religieuse : connaître Dieu signifie respecter ses commandements et adopter les bonnes pratiques morales et pieuses, des pratiques qui sont des marques distinctives d'une identité spécifique, en opposition aux Nations qui ne connaissent pas Dieu. Dans ce contexte, la spécificité des théories juives de la connaissance religieuse réside dans l'origine de cette connaissance : sans la révélation divine, contenue dans les Écritures, il est rigoureusement impossible de connaître quoi que ce soit sur Dieu, le monde ou l'être humain. Les Écritures sont également le point de départ des gnoséologies chrétiennes, avec cette différence importante du rôle central du Christ, qui devient « le médiateur indispensable de la connaissance de Dieu »⁶¹³. Il faut néanmoins rappeler que la recherche de la vertu est aussi une activité philosophique et que la recherche d'un capital de savoir n'est jamais

⁶¹³ BOVON 1993, p. 177.

totallement indépendante d'un mode de vie conforme à la piété – même si les représentations et définitions de cette piété varient.

Or, malgré tout, Dieu demeure toujours inconnaissable. Les différentes traditions grecques, juives et chrétiennes poseront différentes limites à la connaissance, ou spéculeront sur des entités intermédiaires, mais la divinité suprême demeure toujours inaccessible. Dans ces conditions, les gnoséologies juives et chrétiennes se construisent par médiation : chez Philon, c'est par le Logos et les puissances que Dieu est partiellement accessible. La doctrine chrétienne de l'incarnation fonctionne aussi selon ce paradigme : si le Dieu inconnaissable se fait connaître par Jésus en tant que Christ, dès lors Jésus-Christ est le seul moyen de connaître le Dieu inconnaissable. Les théories chrétiennes de la connaissance doivent donc trouver une manière de se rattacher au Christ, que ce soit en se reliant à la tradition apostolique, en invoquant une apparition divine ou une inspiration de l'Esprit Saint.

Dans le christianisme, l'enjeu sous-jacent est d'attribuer au discours sa légitimité afin de mettre en place des « mécanismes de régulation doctrinale qui définiront une orthodoxie »⁶¹⁴. En effet, le débat pour déterminer qui a le droit de revendiquer et développer la gnose révèle un contexte polémique dont l'enjeu est « le contrôle de cette "connaissance", de son contenu et de sa transmission » plutôt que « son existence comme telle »⁶¹⁵. De fait, la gnose est toujours positive et le fait de la posséder devient, comme le remarque Painchaud, la marque d'une identité chrétienne spécifique ; de même dans les Écritures juives, ce sont les fidèles qui connaissent Dieu, alors que les ignorants sont ou bien les impies, ou bien ceux qui se sont détournés de la vérité, ayant oublié Dieu. Piété et connaissance vont de pair, tout comme ignorance et impiété. Le mensonge, distinct de l'ignorance, est la marque d'individus qui, au sein des communautés, troubleraient les fidèles par leur fausse gnose dans le but de les perdre. En somme, les ennemis sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, et les textes déploient tout un appareil polémique dans le but d'établir les fondements normatifs de la gnoséologie chrétienne : les communautés doivent d'abord prendre position par rapport à la philosophie grecque et montrer comment elles lui sont supérieures sur tous les plans, mais en même temps établir des directives théorétiques (c'est-à-dire une orthodoxie) dans

⁶¹⁴ PAINCHAUD 1998, p. 478.

⁶¹⁵ PAINCHAUD 1998, p. 478.

un contexte où les modèles créés par la première pensée chrétienne sont en compétition les uns avec les autres. L'enjeu est de donner une légitimité intellectuelle et théologique à la spécificité chrétienne, de définir précisément quel est le contenu de la gnose chrétienne ainsi que la bonne manière de l'acquérir.

Nous avons observé que cette gnose – définie en tant que connaissance religieuse – peut avoir plusieurs fonctions : elle peut être théorique, au sens où elle se déploie dans un système cohérent et complet ; elle peut avoir des implications pratiques, au sens d'actions à poser ou de comportements à adopter, dans une perspective socio-politique comme chez Platon, ou plutôt morales comme dans le judaïsme et le premier christianisme, voire ecclésiales et disciplinaires ; cette connaissance peut finalement avoir une fonction herméneutique, en indiquant aux lecteurs la bonne manière de lire un texte canonisé, qu'il s'agisse des Écritures juives, des Évangiles ou du corpus platonicien. Dans tous les cas, elle délimite les normes d'un mode de vie jugé conforme à la piété, tourné vers deux moments : maintenant, à savoir la vie présente, puis après la mort. Connaître ce qui attend l'humain dans l'au-delà permet de s'y préparer ici et d'établir la meilleure manière de vivre. Ces considérations peuvent mener vers des spéculations mystiques, c'est-à-dire tournées vers un contact personnel et direct avec le divin, mais ceci est loin d'être systématique : toute connaissance religieuse n'est pas mystique. Dans tous les cas, la connaissance est religieuse autant en regard de sa fonction (morale, sotériologique, ecclésiologique, herméneutique, etc.) que de son contenu ; aussi théorique soit-elle, elle implique des pratiques, même si la nature de ces pratiques varie grandement selon les contextes.

Une analyse lexicale de deux mots grecs pour désigner la connaissance, γνῶσις et ἐπιστήμη, nous a conduit à postuler une distinction sémantique entre les deux termes, une distinction qui porterait sur le statut de la connaissance : ἐπιστήμη pourrait renvoyer à un savoir établi et certain, qui fait office de science, alors que γνῶσις insisterait davantage sur le processus qui a mené à l'acquisition de la connaissance. Sans chercher à systématiser ces emplois, il nous est apparu qu'en contexte chrétien γνῶσις devient le terme technique pour désigner la connaissance religieuse. Sur la base de la conception de la γνῶσις dans la Septante, la gnose chrétienne comporte un engagement personnel et moral de la croyante et du croyant, qui pourrait être exprimé par la notion de processus de γνῶσις : de fait, la connaissance chrétienne est le résultat d'une recherche, dont l'objet

n'est jamais complètement atteint, puisqu'il trouve sa réalisation dans le monde à venir. En tant que *savoir pieux*, la gnose est possédée entièrement et complètement par Dieu lui-même : c'est lui qui possède le monopole de la piété. Or, puisqu'il demeure en définitive inconnaissable, la connaissance religieuse doit être révélée par lui au moyen d'une médiation (le Christ ou les Écritures). Ainsi, par définition, la gnose ne peut être qu'acquise et elle est nécessairement le résultat d'un processus, qui peut être rendu par les mots de la famille de γινώσκω.

Depuis Platon et son image de la Ligne dans la *République* jusqu'aux *Pseudo-Clémentines*, le passage de l'ignorance à la connaissance est théorisé de manière à prendre en considération que connaître Dieu est une opération des plus ardues ; seuls certains individus pourront parvenir aux enseignements les plus avancés. C'est dans ces conditions que la gnose possède toujours un certain statut particulier : Poirier souligne à cet effet que « l'accès à une connaissance réputée supérieure, qu'elle soit d'ordre religieux, philosophique ou même ésotérique, est une caractéristique que partagent [durant l'Antiquité tardive] chrétiens, juifs, philosophes, théurges et alchimistes »⁶¹⁶. Dans un contexte polémique, où la transmission de la gnose en secret est invoquée pour lui conférer autorité et authenticité, cette stratégie est régulièrement utilisée, engendrant ainsi un débat sur la valeur de ces secrets : les auteurs doivent justifier pourquoi leurs secrets sont meilleurs que ceux de leurs adversaires. Ainsi, loin d'être la marque d'une « tendance gnosticisante », les discours sur la gnose, secrète ou non, sont présents dans les premiers écrits chrétiens et sa fonction sotériologique est établie déjà dans le christianisme primitif, même s'il est vrai que certains textes insistent plus que d'autres sur la notion de connaissance⁶¹⁷.

Pour revenir à la proposition de Messine, qui définissait la gnose comme la « connaissance des mystères divins réservée à une élite », sans vouloir rouvrir un débat déjà clos, mais plutôt pour mettre en contraste nos propres positions, notre définition de la gnose ne se réfère pas spécifiquement à un type de connaissance réservée à une classe précise, mais de fait à tout discours sur la connaissance religieuse en contexte chrétien. Puisque c'est γινῶσις qui est employé pour la désigner, qu'elle concerne autant des mystères divins que les bases de la moralité que toute personne doit posséder, et qu'une

⁶¹⁶ POIRIER 2004, p. 209.

⁶¹⁷ PAINCHAUD 1998, p. 477.

progression est prévue, du « charnel » au « spirituel » pour reprendre le vocabulaire paulinien, une définition comme celle de Messine – à la fois trop large et trop étroite – ne permet pas de rendre compte de ces dynamiques. De fait, comme tout type de connaissance, une partie de celle-ci peut être destinée à certains en particulier qui seraient plus avancés⁶¹⁸. Ainsi, nous avons nommé ces développements chrétiens sur la connaissance « gnose chrétienne ancienne », de manière à rendre compte de la spécificité chrétienne tout en évitant le cloisonnement qu'impliquent certaines conceptions traditionnelles de la « gnose ». Pour ces raisons, comme nous l'avons déjà énoncé en introduction, il est capital de ne jamais faire de « gnostique » l'adjectif de gnose ; le terme « gnose » ne doit pas non plus être employé comme un synonyme de gnosticisme, comme on l'a parfois compris : elle est une notion large et importante du christianisme des premiers siècles et ne saurait être circonscrite à un seul groupe ou une seule tradition.

Au terme de ce chapitre, dans le continuum qui va de Platon jusqu'aux *Pseudo-Clémentines*, il apparaît que le terme « gnose » acquiert le sens de connaissance religieuse et de philosophie supposée vraie par les personnes qui la possèdent. La gnoséologie des premiers chrétiens fonctionne d'abord selon un paradigme juif : la connaissance de Dieu conçue comme fidélité à ses commandements, reconnaissance du seul vrai Dieu contre les cultes des idoles. Il n'est d'abord pas question, comme chez Philon, de créer un système théologique ; les gnostiques et les apologistes sont à cet effet les premiers à systématiser la pensée chrétienne, et des siècles de réflexions et de polémiques vont fixer les paramètres principaux avec lesquels établir une théorie chrétienne de la connaissance religieuse : le rôle du Christ comme révélateur et l'objet de la connaissance, la continuité avec la tradition apostolique, les codes de conduite à adopter, les conditions du salut, l'interprétation correcte des Écritures. En ce qui concerne le contenu de la connaissance, il touche de manière générale à Dieu (avec le Christ), au monde et à l'être humain et peut inclure des considérations herméneutiques et ecclésiologiques.

⁶¹⁸ Nous n'avons pas pu aborder Clément d'Alexandrie, mais sa conception de la gnose correspond à ce paradigme. Voir JOURDAN 2016 et RIZZERIO 1998.

CHAPITRE 4 : LA NARRATION D'UNE QUÊTE DE CONNAISSANCE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE VÉRITABLE

Au terme de ce parcours dans les gnoséologies antiques, il devient désormais possible de situer les discours sur la connaissance religieuse dans les *Pseudo-Clémentines* dans leur contexte, en mettant en valeur les continuités comme leurs spécificités. Il convient d'abord de souligner que, malgré leur intention de créer une identité religieuse en continuité avec le judaïsme, leur gnoséologie opère selon des paramètres chrétiens, en acceptant le rôle du Christ comme unique médiateur et en se situant dans la lignée de la tradition apostolique. Elles ont également intégré la conception grecque de la théologie comme discipline philosophique, en créant un système théorique et métaphysique, accompagnant leur discours sur la piété de considérations cosmologiques et anthropologiques. Nous avons en outre établi que l'emploi du terme γνῶσις par les *Homélie*s ne trahit aucunement leur appartenance à une mouvance gnostique, ou à une « gnose » au sens d'un phénomène ésotérique : il s'agit du terme privilégié en contexte chrétien pour désigner la connaissance religieuse. Celle-ci peut être définie de différentes manières, mais qui se présente toujours comme tirant son origine de Dieu, qu'il révèle par un agent (généralement le Christ). Cette connaissance porte sur les principes au fondement du réel et a des implications concrètes sur le mode de vie, que ce soit au niveau moral, ecclésial ou rituel. Par ailleurs, comme nous l'avons vu au chapitre 2, le caractère secret de la gnose pseudo-clémentine ne doit pas être pris au premier degré, mais intégré à l'appareil rhétorique qui cherche à persuader les lecteurs de la véracité du contenu et à prendre position dans un contexte donné.

Dans les chapitres qui suivront, nous étudierons comment les *Pseudo-Clémentines* racontent une quête de connaissance religieuse véritable et procéderons à une comparaison avec certains écrits gnostiques dans lesquelles une telle narration est effectuée, en particulier le *Livre des secrets de Jean et Zostrien*. Nous avons nommé « narration gnoséologique » ce mode discursif par lequel ces textes racontent les tribulations d'un protagoniste en quête d'une connaissance philosophique et religieuse. Dans ces récits, le personnage principal est souvent angoissé et tourmenté par des questions qui l'obsèdent ; il est confronté à des obstacles, qui sont parfois représentés par des individus qui l'entravent dans sa quête. Sans se faire attendre longtemps, un révélateur survient et lui octroie ce qu'il cherchait ; ce révélateur peut apparaître directement au protagoniste ou agir par dépositaire interposé, comme dans les *Pseudo-Clémentines*, où

Pierre est l'intermédiaire entre Clément et le vrai Prophète. Finalement, le récit est généralement intégré à un cadre pseudépigraphique pour en établir l'authenticité et l'autorité, ou du moins en énoncer l'origine, comment nous l'avons détaillé au chapitre 2.

Dans ce chapitre, nous aborderons la figure du protagoniste à la recherche de la gnose : ayant déjà défini ce qu'elle est, nous nous tournons à présent vers la représentation du chercheur. Nous détaillerons comment chacune des versions des *Pseudo-Clémentines* présente Clément, les obstacles qu'il rencontre et ses angoisses. Une fois sa quête détaillée, nous retracerons le passage de l'ignorance à la connaissance dans le chapitre 5, puis la figure du révélateur au chapitre 6. Ensemble, les quatre chapitres de cette partie incluent tous les paramètres de la narration gnoséologique : la gnose comme objet de la recherche, le chercheur, l'acquisition de la connaissance et le révélateur. Une fois ces paramètres établis, il devient possible d'énoncer le contenu de la gnose, qui concerne l'être humain, le monde et Dieu.

1. La gnose comme attente de lecture

1.1 Clément et ses questionnements

Comme nous l'évoquions au chapitre 2, le récit-cadre possède des fonctions déterminantes pour établir l'origine et l'autorité du texte, et annoncer aux lecteurs son contenu. De fait, le début d'un texte ancien, qu'il comporte un récit-cadre ou non, est le lieu privilégié pour établir les attentes de lectures. Guez remarque que, dans le contexte des romans de Chariton, Xénophon et Achille Tatius, les débuts ont une fonction capitale, en ce qu'ils énoncent aux lecteurs les paramètres d'énonciation :

L'incipit d'une œuvre offre par nature un point de vue privilégié sur le genre auquel elle appartient, par la fonction codifiante qui lui est dévolue : le début d'une œuvre doit nécessairement renvoyer le lecteur à des modèles connus, pour lui permettre de savoir dans quel horizon, dans quel contexte générique il doit lire le texte. Cette vertu fonctionne dans les deux sens, que *l'incipit* se conforme au code ou qu'il le renouvelle⁶¹⁹.

Dans les *Pseudo-Clémentines*, c'est la gnose, en tant que connaissance religieuse et philosophique véritable, qui est l'accroche et qui donne aux lecteurs la clé de

⁶¹⁹ GUEZ 2008, p. 335.

compréhension de chacune des deux versions⁶²⁰. Le cadre narratif n'est pas initialement composé d'éléments de type romanesque, mais plutôt par la promesse d'une connaissance religieuse supérieure à la philosophie grecque. Dans les *Homélies*, ces attentes sont thématiques davantage, à travers les documents liminaires : c'est l'authentique enseignement de Pierre, conservé soigneusement depuis les temps apostoliques, qui cherche à susciter l'intérêt des lecteurs⁶²¹. On retrouve dans les *Reconnaisances* latines et syriaques des vestiges de cette attente, puisque l'*Épître de Clément à Jacques* paraît devoir être restituée pour éclairer certains passages obscurs⁶²². Dans tous les cas, si le cadre pseudépigraphique et épistolaire est moins élaboré dans ces dernières, il n'en reste pas moins qu'il n'est pas exact de résumer la trame narrative du roman pseudo-clémentin par les retrouvailles familiales⁶²³, puisque les lecteurs ne rencontrent le récit de séparation et de retrouvailles qu'au milieu du récit ; rien ne laisse présager, dans les premières pages, qu'il sera question d'une intrigue de reconnaissances. Notre objectif est de démontrer que la gnose est le cœur des *Homélies*, puisque tous les éléments littéraires, rhétoriques, narratifs et doctrinaux servent à mettre en valeur leur gnoséologie respective. Toutefois, il apparaît que cet enjeu est définitivement moins bien thématiqué dans les *Reconnaisances*, malgré la présence de thèmes et motifs gnoseologiques similaires.

Laissant de côté les documents liminaires, tournons-nous vers le récit autobiographique de Clément, par lequel s'amorce la construction d'une théorie de la connaissance. Celui-ci décrit ses angoisses existentielles et relate sa fréquentation insatisfaisante des écoles philosophiques « en vue d'acquérir quelque connaissance sûre »⁶²⁴ au sujet du sort de l'âme après la mort⁶²⁵, souhaitant que l'âme soit immortelle⁶²⁶, mais ne parvenant pas à obtenir de preuve formelle⁶²⁷. La question de la survie de l'âme après la mort est directement liée à la question de la « justice qui plaît à Dieu »⁶²⁸, puisqu'il faut déterminer la nature du jugement et du châtement éventuel pour

⁶²⁰ CÔTÉ 2001 ; KELLEY 2006 ; VÄHÄKANGAS 2012 ; DUNCAN 2017 ; REED 2018a.

⁶²¹ Suivant DUNCAN 2017, p. 24.

⁶²² Comme mentionné dans le chapitre 2, il semble qu'il faille restituer l'*Épître de Clément à Jacques* aux *Reconnaisances* syriaques, sans laquelle l'interpellation à la deuxième personne en *Rec. syr.* I, 17, 3 demeure incompréhensible ; Rufin a peut-être ajouté le nom de Jacques dans sa traduction latine.

⁶²³ Par exemple, PERVO 1996, p. 707 commence le résumé du roman par l'intrigue romanesque. Même chose chez GEOLTRAIN 2001, p. 32 et HORN 2010, p. 170.

⁶²⁴ *Hom.* I, 3, 1 : χάριν τοῦ μαθεῖν τι βέβαιον. *Rec.* I, 3, 1.

⁶²⁵ *Hom.* I, 5, 2 ; *Rec.* I, 2-3.

⁶²⁶ *Hom.* I, 3, 2 ; *Rec.* I, 3, 2.

⁶²⁷ *Hom.* I, 4-5 ; *Rec.* I, 4-5.

⁶²⁸ *Hom.* I, 4, 6 : δίκαιον ἀρέσκον θεῷ ; *Hom.* I, 17, 3 : δίκαιον [ῆ] ἀρέσκον θεῷ ; *Rec.* I, 4,6 : *ipsa iustitia, quae deo placeat* ; *Rec.* I, 14, 3 : *iustitia, quae deo placeat*.

En dressant cette liste de questions, les *Pseudo-Clémentines* annoncent leur objectif en établissant une sorte de table des matières des points qu'elles développeront. Elles génèrent des attentes de lecture concernant cette véritable connaissance philosophique et religieuse, en procédant de deux manières : d'abord par l'énonciation des questions, annonçant explicitement un contenu à venir, puis par la description des échecs de Clément à trouver ses réponses auprès des écoles philosophiques. Celles-ci sont alors établies non seulement comme des adversaires au sein du récit, mais aussi sur le plan méta-textuel comme les gnoséologies concurrentes à écraser. Ainsi, avant d'en venir aux développements sur la nature et le contenu de la connaissance, le texte définit, de manière négative, ce que la gnose n'est pas, et identifie des adversaires qui prétendent, à tort, la posséder. L'attente sera donc de découvrir quelle est cette connaissance supérieure à la philosophie. Cette tension sera résolue assez rapidement, au moment où Clément est introduit auprès de l'apôtre Pierre, qui lui révèle l'authentique révélation de Jésus, le vrai Prophète⁶³³.

En somme, au conflit interne à Clément (à savoir ses angoisses existentielles), qui est établi comme la première source de tension narrative, s'ajoute un conflit externe avec les écoles philosophiques. Le récit autobiographique cherche à établir les attentes de lecture, en évoquant les questions précises qui seront abordées, de même que la position adoptée dans un contexte intellectuel donné. Ceci apparaît encore plus explicitement lorsqu'on remarque que ces attentes ne concernent pas la conversion de Clément, contrairement à des textes comme l'*Octavius* ou le *Dialogue avec Tryphon*, dans lesquels les lecteurs sont censés se demander si tel personnage deviendra chrétien à la fin du récit, ou du moins s'il donnera son assentiment à la doctrine chrétienne. Les *Pseudo-Clémentines* débutent alors que les lecteurs connaissent déjà la fin du parcours de Clément : sa conversion est mentionnée au tout début de son récit, un témoignage composé, dans la fiction pseudépigraphique, par le Clément évêque de Rome⁶³⁴. Par ailleurs, l'*Épître de Clément à Jacques* se présente elle aussi comme le prologue du récit principal et mentionne sa conversion. D'un point de vue narratif, il ne s'agit pas de savoir si Clément trouvera réponse à ses questions, mais précisément quelles seront les réponses

⁶³³ *Hom.* I, 18 ; *Rec.* I, 15.

⁶³⁴ *Hom.* I, 2, 2 : « Et j'en étais accablé, n'étant pas conscient que j'avais pour compagnon un noble souci, devenu pour moi une cause excellente d'immortalité, comme plus tard l'expérience me l'a fait reconnaître – et j'en ai rendu grâce à Dieu, Maître de toutes choses » ; *Rec.* I, 2, 3 : « En effet, comme la suite des événements me l'a appris et comme la grâce du Dieu tout-puissant me l'a montré, cette aspiration de mon esprit m'a amené à la recherche de la vérité et à la connaissance de la vraie lumière ».

qui lui seront apportées, dans quelles circonstances il les obtiendra, et auprès de qui. Il est de fait établi dès le début que les réponses que Clément obtiendra sont les plus sûres et vraies, les seules capables d'apaiser ses angoisses et de réussir là où la tradition philosophique grecque a échoué ; la victoire de la gnoséologie pseudo-clémentine est proclamée dès les premières lignes.

Il s'agit, en termes contemporains, d'une *origin story*⁶³⁵. Le chemin de Clément est parsemé d'embûches, peut-être par souci de vraisemblance, mais surtout pour retarder la satisfaction des lecteurs : les affaires à régler⁶³⁶, les vents contraires qui le poussent à Alexandrie⁶³⁷, le calme plat qui l'empêche de progresser en Judée⁶³⁸, la somme d'argent à collecter⁶³⁹ sont autant d'éléments qui servent à rendre plus intéressante une histoire dont la fin est déjà connue. Plus encore, dans les *Homélie*s, ces détours et retards pourraient servir à expliquer pourquoi Clément arrive en Judée après le ministère du Christ et doit trouver l'enseignement auprès de Pierre, et non pas auprès du vrai Prophète lui-même. En effet, le départ pour la Judée est grandement retardé⁶⁴⁰ : un grand laps de temps semble s'être écoulé, lorsqu'il rencontre Barnabé, lui qui a entendu et vu les faits et gestes du Fils de Dieu, qui *était* apparu⁶⁴¹. Les lecteurs n'ont pas l'impression que, dans le temps du récit, pendant que Barnabé parle, Jésus se trouve au même moment en Judée⁶⁴².

À l'inverse, ceci semble être le cas dans les *Reconnaisances*, dont la chronologie est plus confuse. Clément entend parler du Christ, qui a « commencé au printemps à prêcher aux Juifs le royaume de Dieu »⁶⁴³ et le discours de Barnabé (à Rome), qui survient

⁶³⁵ Il pourrait être opportun de comparer le récit de Clément aux histoires de super-héros que le cinéma a rendues populaires dans les dernières années, en particulier celles de Marvel et de DC Comics. L'exemple de *Batman Begins* (NOLAN 2005) est éloquent, puisque le titre lui-même annonce la transformation de Bruce Wayne en Batman. L'intérêt pour le public n'est pas de savoir si Bruce Wayne deviendra ou non Batman, mais d'apprendre les circonstances dans lesquelles cette transformation s'est produite, les obstacles rencontrés et surmontés.

⁶³⁶ *Hom.* I, 8, 2.

⁶³⁷ *Hom.* I, 8, 3.

⁶³⁸ *Hom.* I, 8, 4.

⁶³⁹ *Hom.* I, 14, 6 ; *Rec.* 11, 6.

⁶⁴⁰ *Hom.* I, 8, 1.

⁶⁴¹ *Hom.* I, 9, 2 : « il exposait avec ingénuité et sans apprêt ce qu'il avait entendu et vu faire ou dire au Fils de Dieu qui était apparu ». En grec : ἐκτιθέμενον ἃ τε ἤκουσεν καὶ εἶρακεν τὸν τοῦ θεοῦ φανέντα υἱὸν πεποικέναι τε καὶ εἰρηκέναι.

⁶⁴² Clément reçoit un enseignement préliminaire de la part de Barnabé, sans que les lecteurs en sachent le contenu : *Hom.* I, 13, 3. Ce passage n'a pas d'équivalent dans les *Reconnaisances*.

⁶⁴³ *Rec.* I, 6, 2 : *qui sumpto a tempore veris exordio, regnum dei evangelizaret Iudaeis*. Les *Reconnaisances* donnent l'impression qu'il s'agit du printemps de l'année même, alors que les *Homélie*s affirment que la prédication du Christ a commencé au printemps, sans que l'indication soit claire. En *Hom.*

la même année⁶⁴⁴, est au présent : le Fils de Dieu *est* en Judée⁶⁴⁵. Il n'est question que de la somme d'argent à collecter, une tâche qui ne prend que quelques jours⁶⁴⁶. Les *Reconnaisances* sautent en bonne partie les péripéties qui servaient précisément, dans les *Homélie*s, à ralentir le cheminement de Clément, à des fins narratives, mais aussi à expliquer pourquoi il arrive en Judée après la Passion : malgré tout, en *Rec.* I, 43, 3, il est dit que sept ans se sont écoulés depuis la Passion du Seigneur. Si dans les deux versions du Roman, les lecteurs sont sujets aux mêmes attentes de lecture concernant la véritable connaissance philosophique et religieuse, les *Homélie*s ont décuplé les étapes dans le cheminement de Clément, en plus de présenter un cadre pseudépigraphique plus étoffé. Le chemin est plus direct et plus rapide dans les *Reconnaisances*, aux dépens d'une chronologie plus claire. Dans tous les cas, les attentes de lecture sont rapidement satisfaites, puisque, dès son arrivée à Césarée, Clément est accueilli par Pierre, qui débute alors son instruction⁶⁴⁷.

1.2 Les attentes au sujet de la connaissance dans les écrits gnostiques

Si la gnose est également une attente de lecture dans plusieurs écrits gnostiques, il est d'autant plus frappant que certains textes, comme les *Pseudo-Clémentines*, la mettent en scène selon des paramètres similaires. Des parallèles sont particulièrement clairs dans le *Livre des secrets de Jean*. Dans ses deux recensions, ce traité présente un protagoniste tourmenté, Jean fils de Zébédée⁶⁴⁸. Après un conflit avec un pharisien, qui lui reproche sévèrement d'avoir suivi à tort les enseignements du Christ, Jean s'éloigne du Temple et, s'étant retiré sur une montagne, sombre dans l'angoisse en se posant différentes questions

I, 6 2, il « a commencé un jour, au tournant du printemps » (τίς ποτε ἐν Ἰουδαίᾳ, ἐξ ἑαρινῆς τροπῆς λαβὼν τὴν ἀρχήν).

⁶⁴⁴ *Rec.* I, 7, 2 : *sub eodem anno*. En *Hom.* I, 7, 1, le discours du prédicateur anonyme survient aussi la même année.

⁶⁴⁵ *Rec.* I, 7, 3 : *filius dei in partibus adest Iudaeae, promittens omnibus volentibus audire se vitam aeternam, si quis tamen secundum voluntatem eius, a quo missus est dei patris, actus suos direxerit*.

⁶⁴⁶ *Rec.* I, 11, 6-12, 1.

⁶⁴⁷ Le récit sera, à partir de ce moment, composé essentiellement d'exposés théologiques privés et publics, et la quête de connaissance de Clément se transforme en une progression vers le baptême, qui lui aussi est retardé. En *Hom.* III, 73 et *Rec.* III, 72, Pierre dispense de nombreux baptêmes, sans que Clément ne soit inclus, même s'il fait déjà partie du cercle de Pierre. Ceci est peut-être pour insister sur la nécessité de l'apprentissage et de la formation avant de vivre ce rituel d'une importance capitale. Il serait aussi possible d'envisager ce retard pour des raisons narratives : en retardant autant le baptême de Clément, le récit pourrait ainsi chercher à garder l'attention des lecteurs, qui de fait savent que ce moment surviendra tôt ou tard.

⁶⁴⁸ Sur la prise de position que permet le cadre narratif du *Livre des secrets de Jean*, voir RASIMUS 2009, p. 271-272 ; ADAMSON 2016 ; JOHNSTON 2021, p. 380-381.

au sujet du Christ, de la signification de son ministère, de l'identité de son père et sur la nature de la réalité :

Lorsque j'entendis ces propos, je me détournai du Temple, (me dirigeant) vers la Montagne, vers un lieu désert. Je m'affligeais beaucoup et je disais : « Comment le Sauveur a-t-il donc été mandaté ? Pourquoi a-t-il été envoyé dans le monde par son père qui l'a envoyé ? Qui est son père ? Et de quelle nature est cet éon vers lequel nous irons ? Il nous a dit que cet éon (où nous sommes) avait reçu la figure de cet éon incorruptible (où nous irons), mais ne nous a pas instruits de ce dernier en nous disant de quelle nature il était ? »⁶⁴⁹

Ces questions, comme dans les *Pseudo-Clémentines*, annoncent aux lecteurs les points de doctrines qui seront abordés dans le traité. De même, le conflit avec le pharisien Arimanius / Arimanius et l'éloignement du Temple révèlent une prise de position contre la tradition mosaïque, ce que le texte confirmera plusieurs fois par la suite en énonçant des désaccords avec Moïse⁶⁵⁰, mais surtout par la diabolisation de YHVH, qui devient l'Archonte maléfique Yaldabaoth-Saklas⁶⁵¹. Le récit-cadre met donc en place une attente positive concernant un capital de connaissance, et négative concernant une prise de position contre la tradition mosaïque. De même dans *Zostrien*, le récit débute par un prologue où un protagoniste tourmenté, Zostrien, est en quête d'une connaissance religieuse véritable au sujet de Dieu et des principes aux fondements du réel⁶⁵² :

(Voici ce que) je recherchais : le père [mâ]le de toute (réalité), le conceptuel et le sensible, le spécifique et le générique, le [par]tiel et le total, le contenant et le contenu, le corporel et l'incorpo[rel], le substantiel et le matériel et tout ce qui en relève. Et c'est l'existence [qui] leur est inhérente avec le Dieu de cet <Enfant parfait>, le Caché inengendré et leur puissance [à] tous. En ce qui a trait à l'existence, comment ceux qui sont — parce qu'ils sont hors de l'éon des (réalités) existantes par l'entremise de l'Esprit invisible et non divisé, autogène — étant triples d'[aspect] et inengendrés, possèdent-ils un principe supérieur à l'existence ? Et préexistent-ils [à toutes choses] tout en étant venus à l'existence dans le [monde] ? Comment ceux qui lui sont face à face et to[us] ceux [.] b)on celui [.] . [.] et caus[e]. M]ais quel [est son] lieu ? Quel est son principe ? Et de quelle façon celui qui provient de lui lui appartient-il, ainsi que toutes (choses) ? Comment, bien qu'il soit unité simple, est-il différent [de lui]-même, alors qu'il est e[xisten]ce, forme et béatitude, et qu'il donne puissance, [v]ivant de (sa) vie ?

⁶⁴⁹ BG 20,4-20,18. Trad. BARC et FUNK 2007, p. 217-218.

⁶⁵⁰ BG 45,8-10 ; 58,16-20 ; 59,17-18 ; dans la recension longue, NH II 13,19-20 ; 22,22-23 ; 23,3. Voir ADAMSON 2016, p. 40.

⁶⁵¹ JOHNSTON 2021, p. 323-382.

⁶⁵² Voir VAN DEN KERCHOVE 2019.

Comment l'e[x]istence qui n'est pas (encore) est-elle apparue à la vie dans une puissance qui est ?⁶⁵³

La quête de Zostrien n'est pas entravée par un personnage en particulier, mais par les coutumes religieuses de ses ancêtres, qui ne parviennent pas à lui octroyer la connaissance qu'il cherche⁶⁵⁴. On retrouve aussi cette double attente, positive et négative, dans des textes où le cadre narratif est moins élaboré, ou tout simplement absent. L'*Apocalypse d'Adam* ne présente pas de récit de quête de connaissance au sens strict du terme, mais annonce aussi une connaissance transmise par Ève à Adam (non pas sous la forme de questions, toutefois), révélant leur nature supérieure aux puissances qui dominent le monde :

Écoute mes paroles, mon fils Seth : lorsque dieu m'eut créé de la terre avec Ève, ta mère, je marchais avec elle dans la gloire qu'elle avait vue sortant de l'Éon dont nous sommes issus. Elle me fit connaître une parole de Gnose, concernant Dieu l'Éternel, à savoir que nous ressemblions aux Grands Anges éternels, car nous étions supérieurs au dieu qui nous a créés et aux puissances qui sont avec lui, elles que nous ne connaissions pas. Alors dans sa colère, le dieu, l'archonte des éons et des puissances, nous imposa une limite et nous devînmes deux éons. Et la gloire qui était dans notre cœur nous abandonna, moi et ta mère Ève, ainsi que la Gnose première qui soufflait en nous⁶⁵⁵.

L'antagoniste est, comme dans le *Livre des secrets de Jean*, la figure de l'Archonte, qui représente une gnoséologie de type mosaïque, contre laquelle le traité se dresse⁶⁵⁶. Ainsi cette double attente est aussi présente dans l'*Apocalypse d'Adam*, qui cherche à attirer le lecteur avec la promesse d'une connaissance religieuse concernant le Dieu éternel, tout en lui stipulant qu'elle n'est pas celle de la tradition mosaïque et que, précisément, ce Dieu éternel n'est pas YHVH.

Dans la *Lettre à Flora*, Ptolémée commence par énoncer le sujet de son discours, la Loi donnée par Moïse, et mentionne des individus qui prétendent l'avoir compris, mais qui, selon l'opinion de Ptolémée, font entièrement fausse route. Ces adversaires sont ceux qui pensent que la loi a été établie par Dieu le Père (les proto-orthodoxes, les juifs) ainsi que ceux qui pensent qu'elle a été établie par le diable (peut-être des gnostiques de la

⁶⁵³ Zostrien 2,13-3,13. Trad. BARRY 2007, p. 1260-1261.

⁶⁵⁴ Zostrien 3,20-28.

⁶⁵⁵ *Apocalypse d'Adam* 64,5-28. Trad. MORARD 2007, p. 789-790.

⁶⁵⁶ La construction de la figure de l'Archonte ne sert pas seulement à prendre position contre les traditions juives, mais polémique également contre les interprétations chrétiennes des Écritures, suivant JOHNSTON 2021, p. 381 et ses remarques sur le *Livre des secrets de Jean*.

tradition du *Livre des secrets de Jean* qui diabolisent YHVH). Ptolémée prend position contre ces deux interprétations et affirme qu'il occupe une voie médiane. Ptolémée annonce également que son enseignement est soutenu par les paroles du Christ, de qui il tient ses enseignements⁶⁵⁷. Cette prise de position a aussi été étudiée par Vähäkangas, dans sa comparaison des *Reconnaisances* et d'*Eugnoste*⁶⁵⁸. Les premières lignes d'*Eugnoste* établissent sans attendre une définition négative de la gnose, puisque « tous les humains qui furent engendrés depuis la fondation du monde jusqu'à aujourd'hui sont poussière »⁶⁵⁹. En effet, aucun sage ni philosophe n'est parvenu à atteindre la vérité sur Dieu – mais ceci est sur le point de changer, selon le traité, puisque celui-ci s'apprête à la révéler aux lecteurs.

Ces exemples montrent que la gnose, dans ce cadre, est définie positivement et négativement : le contenu du texte est annoncé dès les premières lignes, parfois sous forme de questions, et le conflit énoncé avec quelle(s) tradition(s) le même texte se situe en opposition. Les traités répondront aux attentes ainsi générées et polémiquent à l'encontre de traditions incapables d'y parvenir, une polémique qui peut être représentée par des antagonistes qui barrent la route du protagoniste, mais qui est également soutenue par une figure révélatrice, qui n'apparaît pas toujours dans le prologue (comme Ève dans *l'Apocalypse d'Adam*), mais qui survient tôt dans le récit. Dans tous les cas, cette définition négative permet à l'écrivain de se hisser au-dessus de la masse et de proclamer haut et fort, sur les sommets déserts de leur autorité auto-proclamée, que leur modèle gnoséologique est résolument le seul qui soit valide et valable.

En d'autres termes, le début d'un texte est un endroit crucial pour établir les paramètres généraux de la théorie de la connaissance, une théorie qui sera développée dans le reste de l'écrit. Plus encore, établir la gnose comme attente conditionne toute la lecture : dans le cas d'un récit narratif, les personnages et les événements doivent être compris comme des éléments contribuant à la construction de la gnoséologie. Dans ce contexte, les oppositions rencontrées par les protagonistes doivent être étudiées plus précisément, puisqu'elles représentent les gnoséologies concurrentes.

⁶⁵⁷ *Lettre à Flora* 3.

⁶⁵⁸ VÄHÄKANGAS 2012, p. 76 : « Philosophical schools were players on the same field with Christian groups: they offered a specific way of life combined with a set of doctrines, and their goal was salvation. *Eugnostos* and *Recognitions* as well as apologists refuted philosophers with similar arguments ».

⁶⁵⁹ *Eugnoste* (NH III) 70,3-6. Trad. PASQUIER 2007, p. 591.

2. Les obstacles à l'acquisition de la connaissance

Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, les gnoséologies chrétiennes comportent un fort aspect polémique, elles qui s'en prennent autant à des adversaires non-chrétiens qu'à des individus au sein même de la communauté, qu'il faut extraire. Considérant que les chrétiens affirment posséder une connaissance nouvelle, présentée comme véritable, mais étant restée inconnue (totalement ou partiellement) du reste du monde, cette polémique permet aux gnoséologies chrétiennes de prendre position sur la scène intellectuelle antique et de proclamer leur légitimité.

Dans ce contexte, la gnose est un marqueur important pour tracer les frontières identitaires entre ceux qui font partie de la communauté, et ceux qui n'en font pas partie. Ainsi, ces modèles théoriques doivent négocier un passage étroit : d'un côté, présenter la seule connaissance qui puisse être vraie, et ainsi exposer en quoi toutes les autres gnoséologies sont fausses ; de l'autre côté, expliquer pourquoi seule la ou les communautés derrière les écrits en sont les uniques dépositaires. Ces problèmes impliquent donc deux opérations : décrédibiliser les gnoséologies concurrentes et justifier la présence d'obstacles dans l'acquisition de la gnose.

2.1 *L'hellénisme comme origine de l'erreur*

Le récit pseudo-clémentin met en place, à travers le témoignage de Clément, depuis ses angoisses à Rome jusqu'à sa rencontre avec Pierre à Césarée, un passage de l'ignorance à la connaissance. Le texte insiste en effet à plusieurs reprises sur l'état d'ignorance de Clément, un état dont il veut se libérer de manière à faire taire ces questions qui sans cesse le taraudent⁶⁶⁰. Nous avons mentionné précédemment l'objet de la connaissance qu'il cherche : il s'agit d'une connaissance religieuse, qui porte sur l'immortalité de l'âme, la nature du monde et la justice qui plaît à Dieu. Or, Clément ne peut par lui-même parvenir à obtenir les réponses à ses questions⁶⁶¹ et en vient, au comble du désespoir, à l'idée d'avoir recours à la nécromancie pour obtenir d'une âme défunte des réponses⁶⁶².

⁶⁶⁰ οὐκ οἶδα : *Hom.* I, 1, 2 ; 2, 1 ; 2, 2 ; 2, 4 ; 3, 4 ; 11, 2 ; διὰ ἄγνοιαν : I, 2, 4 ; γινώσκω οὔτε : I, 4, 6-7. *Rec.* I, 1, 2 ; 2, 1 ; 2, 4 ; 3, 4.

⁶⁶¹ *Hom.* I, 4, 6-7 ; *Rec.* I, 4, 6-7.

⁶⁶² *Hom.* I, 5 ; *Rec.* I, 5.

Cette incapacité de Clément à obtenir la vérité de lui-même correspond au paradigme juif et chrétien de la connaissance religieuse : sans la révélation divine, impossible de connaître quoi que ce soit⁶⁶³. Nous avons vu au chapitre précédent que la tradition philosophique ancienne acceptait sans problème l'intervention divine comme mode de connaissance, mais qu'elle accordait à l'intellect humain une certaine capacité réflexive. Or, dans les *Pseudo-Clémentines*, c'est précisément ce point qui fait l'objet du conflit et de l'accusation la plus sérieuse : les philosophes prétendent posséder la gnose, mais en définitive leurs discours ne peuvent dissimuler leur profonde ignorance⁶⁶⁴. Établis comme les premiers antagonistes du récit, les philosophes sont accusés par Pierre d'errer gravement, pensant pouvoir trouver la vérité au sujet des réalités invisibles par eux-mêmes, sur la base d'observations du monde sensible :

Partant de conjectures qu'ils appliquaient aux choses visibles, ils se sont prononcés sur les invisibles et ont tenu pour vrai ce qui, de quelque manière que ce soit, se présentait à leur esprit. Comme [si les philosophes grecs] connaissaient la vérité (εἰδότες ἀλήθειαν), alors qu'ils la cherchent encore, ils rejettent certaines des conceptions qui se présentent à eux et en confirment d'autres comme s'ils savaient (ὡσπερ εἰδότες), alors qu'ils ne savent pas (μὴ εἰδότες), lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses. Ils décident de la vérité, eux qui sont à sa recherche, sans savoir que celui qui cherche la vérité ne peut l'apprendre (μαθεῖν) de sa propre erreur ; comme je l'ai dit, il ne peut en effet reconnaître la vérité (ἐπιγινῶναι) qui se présente à lui, puisqu'il ne la connaît pas (ἀγνοεῖ)⁶⁶⁵.

La polémique contre la philosophie révèle que les *Pseudo-Clémentines* sont opposées à toute dialectique qui rendrait la vérité accessible aux humains par une démarche discursive de leur propre pensée. Prisonniers de leur propre ignorance et de

⁶⁶³ Voir *Hom.* XV, 5, 3, où Clément s'adresse à son père, qu'il cherche à convaincre des thèses théologiques de Pierre et de la vacuité de la philosophie : « Il y a une grande différence, père, entre les préceptes de la religion et ceux de la philosophie. La doctrine de la vérité tire en effet sa démonstration de la prophétie, celle de la philosophie, à l'aide de beau langage, semble avancer des preuves d'après des conjectures ». Voir aussi *Rec.* IX, 1, 5 : « C'est de ce dessein et de cette volonté de Dieu que j'ai dit qu'ils ne pouvaient être découverts par les hommes, parce qu'aucun homme ne saurait, par ses conjectures et son appréciation, saisir la pensée de Dieu, à moins qu'un prophète ne soit envoyé par lui pour la révéler ».

⁶⁶⁴ *Hom.* II, 6, 2 : « Lis et tu trouveras que tous ceux qui ont pensé avoir découvert la vérité par eux-mêmes [ont été pris au piège] » (Restitution des éditeurs et traducteurs, sur la base du ἐνηδρεύθησαν de *Hom.* II, 7, 1 : p. 1253).

⁶⁶⁵ *Hom.* II, 7, 2-4 : ἐκ στοχασμῶν γὰρ ἐπιβάλλοντες τοῖς ὁρατοῖς περὶ τῶν ἀδήλων ἀπεφάναντο, τὸ ὁπίσωπτε παραστὰν αὐτοῖς, τοῦτο ἀληθές εἶναι νομίσαντες. ὡς γὰρ εἰδότες ἀλήθειαν οἱ ἀλήθειαν ἐτι ζητοῦντες τῶν παρισταμένων αὐτοῖς ὑπολήψεων ἃ μὲν ἀποδοκιμάζουσιν, ἃ δὲ κρατύνουσιν ὡσπερ εἰδότες, μὴ εἰδότες ποῖα μὲν ἐστὶν ἀληθῆ, ποῖα δὲ ψευδῆ. καὶ δογματίζουσιν περὶ ἀληθείας οἱ ἀλήθειαν ἐπιζητοῦντες, οὐκ εἰδότες ὅτι ὁ ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς αὐτοῦ πλάνης μαθεῖν αὐτὴν οὐ δύναται. οὔτε γὰρ (ὡς ἔφη) παρεστηκυῖαν αὐτὴν ἐπιγινῶναι δύναται, ἦν ἀγνοεῖ. Voir aussi VII, 8, 3 : « Ils ont pensé que l'enchaînement particulier de leurs hypothèses était la vérité, ignorant (οὐκ εἰδότες) qu'en posant eux-mêmes de faux principes ils parvenaient à une conclusion qui s'accordait avec le point de départ ».

leurs beaux discours, les prétendus amis de la sagesse ne sont en réalité que des amis de la parole⁶⁶⁶. Dans ce contexte, l'image de la Ligne dans la *République* de Platon est ici détournée et reconfigurée : l'ἐπιστήμη philosophique, censée être le type de connaissance le plus stable et le plus sûr, est ici déplacée au rang de δόξα, précisément selon la définition platonicienne. Les conjectures des philosophes sont des opinions instables, changeantes et sophistiques⁶⁶⁷. Dans ce contexte, la figure de Clément se construit comme un jeune Socrate : prenant conscience de sa propre ignorance, il est confronté aux philosophes qui, tels les sophistes, ne savent pas qu'ils ne savent pas. En ce sens, la gnose qu'il cherche est certes l'authentique connaissance philosophique, qui ne peut pas être acquise par la philosophie elle-même, mais qui doit être donnée par la révélation du Christ. Il s'agit, comme l'a déjà montré Kelley, de remplacer un mode de connaissance par un autre, de supplanter la philosophie au profit du savoir prophétique⁶⁶⁸. Comme le décrit Kelley, il nous faut toutefois insister sur le fait que c'est bien le *mode* de connaissance qui est ici en jeu, et non pas la connaissance elle-même : la connaissance *de la* philosophie (c'est-à-dire acquise par les techniques de la philosophie, à savoir la dialectique, la rhétorique, etc.) n'est pas la même chose que la *connaissance philosophique*. Les *Pseudo-Clémentines* affirment qu'elles seules peuvent donner accès à cette connaissance véritablement philosophique, puisque les philosophes eux-mêmes ne sont pas amis de la sagesse (sans pour autant qualifier Pierre et Clément de philosophe⁶⁶⁹). En d'autres termes, la gnose – en tant que connaissance philosophique – ne se trouve pas dans la philosophie, mais auprès du vrai Prophète⁶⁷⁰.

C'est donc dans ce contexte que la philosophie, et plus largement la culture grecque, est présentée comme l'antagoniste du récit. Certains personnages deviennent les avatars des ennemis combattus par les rédacteurs pseudo-clémentins. Les philosophes, dont Simon le magicien⁶⁷¹ et son compagnon Appion, sont les représentants de l'hellénisme, l'ennemi de la connaissance véritable. De fait, malgré ce désaccord entre les *Pseudo-Clémentines* et la tradition platonicienne sur la possibilité pour l'être humain d'accéder par lui-même à la vérité, et malgré la polémique contre la philosophie elle-même, l'enjeu

⁶⁶⁶ *Hom.* II, 8, 3 : διὰ τοῦτο καὶ οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόλογοι (οὐ φιλόσοφοι) διὰ στοχασμῶν τοῖς πράγμασιν ἐπιβάλλοντες πολλὰ καὶ διάφορα ἐδογμάτισαν ; I, 11, 7 : φιλόλογοί ἐστε καὶ οὐ φιλαλήθεις φιλόσοφοι ; *Rec.* I, 9, 7 : *versutis et callidis*.

⁶⁶⁷ *Hom.* I, 1, 3 : αἱ δόξαι.

⁶⁶⁸ KELLEY 2006, p. 146.

⁶⁶⁹ KELLEY 2006, p. 42.

⁶⁷⁰ KELLEY 2006, p. 27-29.

⁶⁷¹ Sur la construction de la figure de Simon le magicien comme philosophe éristique, voir DE VOS 2024.

demeure l'acquisition d'une connaissance philosophique, au sens d'un savoir stable sur le réel. Encore une fois, la gnose est un bien, et l'enjeu est de déterminer qui a le droit d'affirmer la posséder et par quels canaux il est possible de l'acquérir. Les *Pseudo-Clémentines* s'efforcent certes de convaincre que la philosophie est sans valeur, mais elles ne peuvent dissimuler la profonde influence de la culture et de la pensée grecque sur leur propre projet littéraire⁶⁷².

2.2 La possibilité de la connaissance dans un monde d'ignorance

Malgré cette polémique contre la philosophie, les *Pseudo-Clémentines* s'intéressent aux problèmes centraux des gnoséologies anciennes : comment connaître quoi que ce soit sur le réel ? Pourquoi est-il si difficile de connaître quoi que ce soit sur le réel ? L'ontologie platonicienne avait synthétisé ce problème par l'allégorie de la caverne : le monde matériel n'est que le reflet des réalités éternelles et une démarche est nécessaire de la part de chaque individu pour accéder à la contemplation des véritables objets. Les *Pseudo-Clémentines* ont leur propre version de l'allégorie de la caverne, qu'elles ont toutefois expurgée de toute référence explicite à Platon⁶⁷³ : le monde, telle une maison remplie de fumée, est plongé dans une profonde obscurité à travers laquelle personne ne peut décerner la vérité⁶⁷⁴. Or, à la différence de Platon, il n'est pas question de sortir de la maison, mais de faire intervenir quelqu'un de l'extérieur pour révéler au genre humain comment les choses sont réellement.

Cette fumée qui emplit le monde empêche toute entreprise véritablement philosophique – en tant que recherche de la sagesse – d'aboutir et explique pourquoi une intervention divine est nécessaire pour éclairer le genre humain dans sa quête de vérité. Par conséquent, l'ignorance est reine et le monde dans lequel vivent les êtres humains, même s'il est l'œuvre de Dieu, est un lieu obscur plongé dans une profonde erreur⁶⁷⁵. De fait, le monde matériel et corruptible⁶⁷⁶, décrit comme une mer hostile⁶⁷⁷, est sujet à toutes

⁶⁷² Voir DE VOS 2022.

⁶⁷³ DE VOS 2022, p. 277-236 a mis en lumière l'arrière-plan platonicien de cette image et les étroits parallèles qu'il est possible de déceler entre la maison remplie de fumée et l'allégorie de la caverne.

⁶⁷⁴ *Hom.* I, 18 ; *Rec.* I, 15-16.

⁶⁷⁵ *Hom.* XI, 19, 1 ; *Rec.* II, 35, 3 ; III, 49, 4 ; III, 65, 2 ; dans l'*Épître de Clément à Jacques* 5, 3, « Les affaires du monde présent » sont opposées aux nobles tâches de l'évêque.

⁶⁷⁶ *Rec.* V, 22, 5.

⁶⁷⁷ *Épître de Clément à Jacques* 14.

sortes de puissances néfastes : des hordes de démons cherchent constamment à investir de pauvres âmes, qui ignorent les moyens de leur échapper⁶⁷⁸. Les démons ont en effet institué les cultes païens comme moyens de dominer le genre humain. Faux prophètes et fausses croyances masquent l'accès à la vérité, et Simon le magicien s'affaire sans repos à tromper et à troubler le plus de gens possible. Plus encore, le monde présent a été attribué au mauvais roi, le Malin ou Mauvais, qui cherche activement à perdre les êtres humains et à faire souffrir ceux qui auraient le malheur de se laisser égarer⁶⁷⁹. Dans les *Homélies*, ce principe d'erreur est représenté par la fausse prophétie, ou prophétie féminine, qui est un principe opposé à la vraie prophétie, ou prophétie masculine⁶⁸⁰. Cette prophétie féminine n'existe que dans le but de répandre mensonges et erreurs, rendant encore plus épaisse la fumée qui obscurcit la lumière de vérité. Elle commande certes au monde présent, mais elle a été créée par Dieu et est utile en ce qu'elle permet d'éprouver le genre humain, séparant ainsi le bon grain de l'ivraie. Comme les mensonges dans les Écritures⁶⁸¹ ou les phénomènes naturels⁶⁸² servent à distinguer les pieux des impies, la présence des démons, de la corruption et de l'ignorance dans le monde permet aux humains d'être mis à l'épreuve en vue d'accéder aux réalités à venir. La discussion sur les origines du Mauvais dans les *Homélies* se conclut en effet par l'affirmation que si le mauvais est méchant, il obéit à Dieu en punissant les impies⁶⁸³.

Malgré cette représentation plutôt négative du monde présent et matériel, les *Pseudo-Clémentines* se gardent bien d'en avoir une vision totalement pessimiste. La création est certes corrompue, car les êtres humains, par un mauvais exercice du libre arbitre, c'est-à-dire « une initiation déficiente, une éducation en mauvaise compagnie, des relations vicieuses, de mauvaises fréquentations, des préjugés pervers »⁶⁸⁴, ont rendu opaque la perception de la vérité et de la piété véritable⁶⁸⁵ et sont responsables de leur propre perte. En conséquence de leur ignorance, ils se placent eux-mêmes sous la

⁶⁷⁸ Voir chapitres 7 et 8.

⁶⁷⁹ *Épître de Clément à Jacques* 1, 5 ; *Hom.* VIII, 21 (tentation du Christ au désert) ; XV, 6-7 ; XX, 2, 1 ; *Rec.* IX 3, 3.

⁶⁸⁰ Voir chapitre 7.

⁶⁸¹ Sur la doctrine des fausses péricopes, voir le point 1 au chapitre 8.

⁶⁸² *Rec.* VIII, 52.

⁶⁸³ *Hom.* XIX, 3, 5 ; XX, 3, 4.

⁶⁸⁴ *Hom* II, 18, 1. Voir aussi *Rec.* I, 15 : « La volonté et le projet de Dieu sont demeurés cachés aux hommes pour de multiples raisons : tout d'abord la mauvaise instruction, les compagnies détestables, les habitudes pernicieuses, les conversations oiseuses et les préjugés sans fondement ».

⁶⁸⁵ *Rec.* IV, 26 : « Ainsi, après avoir soustrait la lumière de la piété, ils remplirent le monde entier d'une fumée d'impiété, comme extraite d'une fournaise et d'un atelier du mal ».

domination des démons⁶⁸⁶. Toutefois, l'humanité n'est pas vouée à rester l'artisan de sa propre déchéance. Le monde demeure l'œuvre bonne de Dieu⁶⁸⁷, qui l'habite⁶⁸⁸ et qui le gouverne grâce à sa Providence⁶⁸⁹. Si le mal n'a pas été créé par Dieu, il le tolère pour de justes desseins, et la « vérité est son don élevé et incomparable dans le monde présent »⁶⁹⁰. Pour ces raisons, dans ce monde où se mêlent fumée et lumière, si l'intelligence humaine ne peut pas parvenir à la vérité par elle-même, elle peut néanmoins exercer ses facultés cognitives pour prendre conscience de l'existence de la fumée, de manière à amorcer une quête de connaissance. La première étape est ainsi la reconnaissance de l'ignorance : c'est le cas de Clément, qui, même s'il ne peut pas arriver à la vérité par lui-même, reconnaît sans peine que la philosophie ne repose sur aucun fondement solide et que la doctrine prêchée par Barnabé, puis par Pierre, est cette véritable connaissance qu'il cherchait. Dans les *Homélie*s, c'est l'idée du raisonnable qui est développée pour affirmer que si la connaissance des secrets demeure inaccessible sans la révélation du vrai Prophète, certaines notions sont évidentes et à la portée de toute personne ayant un esprit droit :

Comment en effet celui qui cherche la vérité pourrait-il la tirer de sa propre ignorance ? Même s'il la trouvait, ne la connaissant pas, il passerait outre sans la voir, comme si elle n'existait pas. Ce n'est pas non plus par les soins d'un autre, proclamant posséder une connaissance qu'il tire lui aussi de son ignorance, qu'il pourra s'emparer de la vérité, excepté ce qui seul peut être connu du fait de son caractère raisonnable (τὸ εὐλογον) – je veux dire, la vie qu'on mène et ce qui la concerne, qui inspire à chacun, désireux de ne pas subir l'injustice, de ne pas la commettre envers autrui⁶⁹¹.

Dans les *Reconnaisances*, c'est plutôt la notion de l'avantageux qui sert de principe de base : si de fait la connaissance des secrets a été dissimulée aux yeux des humains par

⁶⁸⁶ Voir chapitres 7 et 8.

⁶⁸⁷ *Hom.* II, 45.

⁶⁸⁸ *Rec.* VIII, 62, 4 : « C'est aussi pour lui, en effet, que Dieu a créé le monde, et le monde est plein de lui, ce qui fait qu'il est partout proche de ceux qui le cherchent, quand bien même on le chercherait dans les derniers confins de la terre ».

⁶⁸⁹ *Hom.* II, 36, 1 : « L'homme qui présume que le monde est gouverné par la bonne providence de Dieu n'est pas accablé par les événements qui surviennent ». Voir aussi XI, 34, 2 ; *Rec.* I, 21, 4.

⁶⁹⁰ *Hom.* III, 30, 2.

⁶⁹¹ *Hom.* II, 6, 3-4 : ὁ γὰρ τὴν ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας λαβεῖν πῶς ἂν δύναίτο; κἄν γὰρ εὖρη, οὐκ εἰδῶς αὐτὴν ὡς οὐκ οἶσαν παρέρχεται. οὐτ' αὖ παρ' ἐτέρου (τοῦ ὁμοίως ἐξ ἀγνωσίας γνῶσιν ἔχειν ἐπαγγελλομένου) ἀληθείας κρατεῖν δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταῦτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὐλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἐκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν. Voir aussi III, 71, 1 : « Cependant, frères, il ne faut pas vous attendre à ce qu'on vous dise certaines choses, mais c'est à votre propre intelligence de songer à ce qui est raisonnable (τὸ εὐλογον) ».

Dieu, chacun doit se mettre en route à la recherche de ce qui est avantageux⁶⁹². Dans les deux cas, ces deux principes, le raisonnable et l'avantageux, permettent de prendre conscience de l'immoralité des mythes grecs et que le culte des idoles est une vaste supercherie que toute personne sensée peut mettre au jour. Les bases élémentaires de la piété – ou du moins la reconnaissance de l'impiété des cultes et mythes gréco-romains – sont accessibles à toutes et à tous, d'autant plus que l'opposition entre ignorance et connaissance, entre piété et impiété, est posée aux fondements mêmes du réel. Dans les *Homélies*, cette opposition acquiert une dimension cosmologique à travers la règle des syzygies, qui structure l'ensemble de la création par couples d'opposés, et institue une progression de l'ignorance vers la connaissance⁶⁹³. Dans les *Reconnaisances*, ces oppositions sont également présentes, mais concernent plutôt les phénomènes naturels, ceux qui apportent des bienfaits et ceux qui détruisent⁶⁹⁴. Dans tous les cas, même si la vérité est inaccessible, l'ignorance est le lot commun de l'humanité, ce qui implique que chaque personne peut prendre conscience de la vacuité des modèles gnoséologiques mondains et se mettre à la recherche du savoir véritable. Nous reviendrons sur ces considérations sur la connaissance et le salut au chapitre 8.

Ainsi, dans le contexte de l'étude de la narration gnoséologique, ces discours sur les obstacles à la connaissance dans le monde permettent de construire un cadre discursif qui pourra ensuite soutenir les prétentions des textes à apporter la vraie connaissance : puisque tout ce qui se trouve dans le monde est faux, il devient impossible de trouver par soi-même la vérité. Pour reprendre l'image de la maison remplie de fumée, les habitants ne peuvent pas voir la lumière sans intervention extérieure, contrairement à l'allégorie de la caverne où c'est par ses propres forces que le prisonnier réussit à s'échapper. C'est dans ce cadre que les *Pseudo-Clémentines* s'instituent être capables d'éclairer le monde de la divine gnose. Ensuite, par la thématization des principes d'erreur, les *Pseudo-Clémentines* prennent position contre des adversaires. Ceci se situe non seulement au niveau du récit, établissant les philosophes comme les antagonistes (après lesquels suivront Simon le magicien et sa cour, eux-mêmes produits de l'hellénisme), mais aussi,

⁶⁹² *Rec.* III, 53 ; III, 65, 2 « En effet les occasions de chute ne manqueront jamais dans ce monde, aussi longtemps qu'il est permis à l'ennemi d'agir selon sa volonté, en sorte que tous ceux qui sont prudents et comprennent ses ruses triomphent dans les luttes qu'il suscite contre eux, mais que ceux qui négligent d'apprendre ce qui a trait au salut de leur âme soient à juste titre les victimes de ses tromperies ».

⁶⁹³ Voir THERRIEN 2019 et 2022. Nous reviendrons sur cette notion au chapitre 5.

⁶⁹⁴ *Rec.* VIII, 52.

et surtout, au niveau gnoséologique, puisqu'il s'agit de désigner les théories de la connaissance concurrentes pour mieux pouvoir s'opposer à elles.

En somme, dans le théâtre du monde, ignorance, mensonges et apparences trompeuses sont permis par Dieu de manière à éprouver chacun. Si les détails précis de la gnose demeurent accessibles à une minorité seulement, ses paramètres généraux se trouvent déjà à la portée de tous par l'observation du monde ou l'absurdité du culte des idoles qui doivent nécessairement mener à la conclusion de l'existence d'un seul premier principe. C'est là où intervient la notion du raisonnable ou de l'avantageux, qui permet de négocier l'étroit passage entre une connaissance inaccessible et un savoir évident : l'objet suprême de la connaissance, à savoir la monarchie divine, peut être trouvé par toute personne de bonne volonté, mais les spécificités sont réservées aux plus avancés. Nous reviendrons sur cette distinction au chapitre 8.

2.3 Prises de position et fonction du monde dans les gnoséologies gnostiques

Du côté de Nag Hammadi, la construction du discours sur la gnose est accompagnée d'une attente, celle de découvrir quelles sont les traditions intellectuelles et religieuses déficientes. Ceci sert en vérité à montrer pourquoi tout dans le monde n'est que mensonge et opinion fausse, et surtout pourquoi le texte est le seul qui puisse offrir la vraie connaissance, supérieure à toute autre. Le *Livre des secrets de Jean* se situe en rupture avec une interprétation mosaïque de la Loi juive. En conflit avec le pharisien et se « détournant du Temple », Jean reçoit la visite du Christ qui lui octroie un savoir qui supprime cette tradition mosaïque, qui n'a pas percé les mystères du monde. Il faut la corriger, et même la remplacer : la diabolisation de YHVH dans la figure de l'Archonte crée une polémique contre un certain type de judaïsme sur la base du statut inférieur de Yaldabaôth. YHVH n'est pas le vrai Dieu et s'il a bien créé le monde matériel, son œuvre est à son image, c'est-à-dire pervertie et imparfaite⁶⁹⁵. De fait, comme dans les *Pseudo-Clémentines*, le monde est un endroit enténébré par l'ignorance, et l'activité bienfaitrice d'une entité divine extérieure au monde matériel est requise pour permettre l'accès à la gnose. Dans le *Livre des secrets de Jean*, plusieurs figures font incursion depuis le monde divin dans le sensible pour s'opposer à la folie et à l'ignorance de l'Archonte, qui cherche

⁶⁹⁵ Sur ces enjeux, voir ADAMSON 2016 ; JOHNSTON 2021.

à asservir l'humanité. Tout d'abord, les Luminaires le piègent en le convainquant d'insuffler en Adam, alors inerte, la puissance spirituelle qu'il a volée à sa mère Sophia⁶⁹⁶. De fait, lors de son engendrement, Yaldabaôth dérobe à Sophia une partie de sa puissance, qui lui permet de mettre en forme le monde matériel. Yaldabaôth est alors dépossédé de cette puissance, qui est alors transférée à Adam, et ainsi à tout le genre humain. Aussitôt, Adam devient plus sage que la cour archontique : celle-ci, par jalousie et méchanceté, emprisonne Adam dans un corps matériel. Or, celui-ci est secouru par Épinoia, envoyée par Barbelô pour le secourir. Épinoia, identifiée à Ève, est une figure importante de la mythologie gnostique classique, puisqu'elle est la révélatrice de la connaissance⁶⁹⁷. Une fois la connaissance qui sommeille en Adam éveillée, celle-ci est transmise à Seth et à sa descendance, dans l'attente que toute la puissance dérobée à Sophia par Yaldabaôth retourne à son origine⁶⁹⁸. Dans ce contexte, le monde matériel et les mécanismes inventés par l'Archonte pour asservir l'humanité, comme la sexualité et la Fatalité⁶⁹⁹, sont tolérés précisément parce qu'ils participent à l'économie divine. Ainsi, par l'activité de figures de révélation, la profonde obscurité qui règne sur le monde peut être percée par la lumière de la connaissance. La diabolisation de YHVH sert à prendre position contre les interprétations juives et chrétiennes de la Loi : le monde matériel imparfait ne peut pas avoir été créé par un Dieu parfait.

Dans le *Traité tripartite*, le réel est composé de trois substances, les substances spirituelles, psychiques et hyliques, auxquels correspondent des catégories d'êtres humains. La chute du Logos engendre la création de deux ordres : ceux issus de l'imitation, générés par l'oubli et la pensée présomptueuse, et ceux issus de la conversion, générés par le souvenir, supérieurs aux imitations⁷⁰⁰. Ces « deux ordres », les hyliques et les psychiques, sont engendrés avant la formation du monde matériel, et sont déjà unis l'un à l'autre lors de la création de l'Archonte, identifié au démiurge platonicien et au Dieu-créateur des Écritures juives, créé par le Logos⁷⁰¹. Celui-là n'est certes pas aussi démoniaque que dans les textes gnostiques classiques : la tradition valentinienne le dépeint volontiers comme un être ignorant et inférieur, mais juste et bon, autant qu'il le

⁶⁹⁶ BG 38,13-17 ; 51,1-52,11.

⁶⁹⁷ Dans l'*Hypostase des archontes*, l'*Écrit sans titre* et l'*Apocalypse d'Adam*. Voir RASIMUS 2009, p. 129-158.

⁶⁹⁸ BG 66,13-72,12. Voir LUTTIKHUIZEN 2003.

⁶⁹⁹ BG 55,19-57,8 ; 58,1-7 ; 71,3-72,12.

⁷⁰⁰ *Traité tripartite* 78,28-80,25 ; 83,34-85,15 ; 97,27-99,11.

⁷⁰¹ *Traité tripartite* 100,18-101,15.

peut. Donc, après la création du monde visible, le mélange entre les deux ordres s'intensifie, de sorte qu'un grand nombre de théories et d'opinions contraires circulent dans le monde⁷⁰² : les sages grecs et barbares qui ont accédé à la compréhension des choses issues des puissances hyliques n'ont généré qu'« imitation, présomption et pensée fantasque »⁷⁰³. Des Hébreux ont reproduit ces illusions, mais pas tous, car certains prophètes ont parlé sous l'inspiration, non pas de la puissance hylique ou psychique, mais d'une troisième puissance, la substance spirituelle, qui a déposé une pensée qui est « la semence du salut et un Logos illuminateur »⁷⁰⁴ et qui est la seule qui soit véritable. Comme le note Thomassen, l'opposition dans ce contexte réside entre les Écritures, considérées comme harmonieuses, et la philosophie et les autres sciences, présentées comme contradictoires et factices⁷⁰⁵. En somme, de la cosmologie découle l'anthropologie par la génération des trois substances, qui sont associées elles-mêmes à trois types d'êtres humains selon leur capacité à accéder à la vérité ou à ne produire que des ombres.

Par une description du monde comme lieu d'ignorance et par la présentation des ennemis de la connaissance véritable – la gnose –, les *Pseudo-Clémentines*, comme les écrits gnostiques, prennent position vis-à-vis de l'une ou de plusieurs traditions (la philosophie, le judaïsme mosaïque, les autres courants chrétiens) en stipulant qu'elles affirment la posséder sans la posséder vraiment. Par cette définition négative, chaque écrit s'institue comme l'instrument par lequel peut être révélée, acquise et transmise la vraie gnose, c'est-à-dire une connaissance philosophique qui porte sur les principes aux fondements du réel et sur le mode de vie à adopter afin de vivre en conformité avec la piété, une gnose qui est toutefois révélée et non pas acquise par des capacités humaines.

Entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, la conception du monde est similaire : le théâtre du monde est certes un endroit lugubre et obscur, peuplé de faux prophètes, de menteurs et de sages à la vaine gloire, mais la lumière de la vérité peut émerger et dénoncer ces beaux parleurs, pour ensuite éclairer la scène du dévoilement de la gnose. Ceci permet aux écrits de renforcer leurs prétentions à s'instituer comme les dépositaires du seul modèle gnoséologique valable. Dans tous les cas, cette conception

⁷⁰² *Traité tripartite* 108,13-113,5.

⁷⁰³ *Traité tripartite* 109, 32-34. Trad. PAINCHAUD et THOMASSEN 2007, p. 180.

⁷⁰⁴ *Traité tripartite* 111,29-30. Trad. PAINCHAUD et THOMASSEN 2007, p. 181.

⁷⁰⁵ PAINCHAUD et THOMASSEN 1989, p. 416.

du monde permet une prise de position à l'encontre de traditions concurrentes. Si les modalités précises selon lesquelles se déroulent ces retournements varient grandement d'un écrit à l'autre, l'articulation entre cosmologie et gnoséologie est évidente et témoigne d'un contexte philosophique commun. Comme nous l'avons vu chez Platon, la gnoséologie est un reflet de la cosmologie, puisque la théorie de la connaissance est élaborée sur une conception du monde qui montre comment accéder à la véritable connaissance et pourquoi l'ignorance vient en premier.

3. Le type du chercheur tourmenté

Dans ce monde torturé et corrompu, un héros survient : en quête de la vérité, son entreprise est entravée par des adversaires qui lui font essuyer revers et défaites. Ces reculs sont autant d'épreuves à surmonter pour établir l'ethos du héros et pour préparer sa victoire. En effet, dans la narration gnoséologique, le passage d'une définition négative à une définition positive de la connaissance est rendu possible grâce au protagoniste en quête de cette connaissance, dont la recherche est d'abord sans succès. Dans les *Pseudo-Clémentines*, c'est par la confrontation à ses adversaires philosophes que la figure de Clément se construit. En dénonçant les artifices de la philosophie et l'immoralité des mythes grecs, méprisant de manière globale la culture grecque largement déficiente en matière de piété, mais aussi en matière de gnoséologie, Clément révèle sa qualité de « righteous Gentile »⁷⁰⁶, ayant la sagesse d'un Socrate, capable de réaliser son ignorance. Plus encore, sa bonne éducation le rend maître des arts littéraires et oratoires, et fait de lui un expert en matière de philosophie, de rhétorique et de mythologie, que ce soit dans les *Homélies*, dans le contexte de la discussion avec Appion, ou, dans les *Reconnaisances*, dans l'entretien final avec son père sur la Fatalité. Même s'il lui manque les indications précises du mode de vie conforme à la piété, victime des divergences des écoles philosophiques, incapables de lui indiquer comment bien vivre, il adopte toutefois un mode de vie vertueux : préoccupé par les questions relatives à la piété, il demeure chaste, habité par un noble souci, « cause d'excellente immortalité »⁷⁰⁷, ou simplement par désir d'immortalité et de recherche⁷⁰⁸, mais surtout par crainte de

⁷⁰⁶ REED 2018a, p. 79.

⁷⁰⁷ *Hom.* I, 2, 2 : οὐκ εἰδὼς σύνοικον καλὴν ἔχων ἔννοιαν, ἀθανασίας ἀγαθὴν αἰτίαν μοι γενομένην.

⁷⁰⁸ *Rec.* I, 2, 2 : *immortalitatis cupido* ; I, 3, 4 : *desiderium requirendi*.

commettre quelque faute⁷⁰⁹. Tout ceci sert à convaincre les lecteurs qu'il est digne de confiance, une personne à qui Pierre pourra confier sans réserve la révélation de la vérité. De fait, même si l'angoisse le pousse à envisager une action aussi extrême qu'impie – avoir recours à la nécromancie – il ne passe pas à l'acte et conserve ainsi son aura de noblesse : ceci devient plutôt une marque de sa force de volonté et de son dévouement total dans sa quête de vérité, lui qui est prêt à tout pour y parvenir.

C'est ainsi que la construction de la figure de Clément, autant dans les *Homélies* que dans les *Reconnaisances*, s'effectue dans la lignée d'un type, celui de l'intellectuel pieux en quête de vérité, mais frustré par ses tentatives infructueuses pour y parvenir. Le texte reprend une formule qui existe déjà en contexte chrétien chez Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, et aussi chez Tatien, à savoir le récit autobiographique de la conversion, qui détaille les déceptions rencontrées auprès des écoles philosophiques⁷¹⁰. En effet, Justin se remémore sa conversion et évoque le rôle de la philosophie dans ce processus⁷¹¹. Il relate sa fréquentation des différentes écoles philosophiques, qui le déçoivent toutes : pour Justin, ce n'est pas tellement la philosophie elle-même qui est à blâmer plutôt que les philosophes, qui, par leur caractère ou leur faiblesse, ne peuvent lui permettre d'accéder à la vérité. De fait, Justin affirme que « la philosophie est un très grand bien, le plus précieux aux yeux de Dieu »⁷¹² en plus d'être « la science de l'être et la connaissance du vrai »⁷¹³, et son rôle dans sa conversion au christianisme est déterminant, puisque c'est elle qui l'a conduit dans sa recherche de Dieu⁷¹⁴. Ainsi, l'enjeu du témoignage de Justin, comme le souligne Gemeinhardt, n'est pas tellement d'affirmer qu'il faut être bien éduqué pour devenir chrétien, mais plutôt que les chrétiens sont les philosophes les plus fiables⁷¹⁵.

⁷⁰⁹ Ses angoisses annihilent tout désir sexuel (*Hom.* I, 1,1). Cette causalité est moins claire dans en *Rec.* I, 1, 1, où Clément est décrit comme ayant dès son plus jeune âge « le goût de la pureté » (*ex prima aetate pudicitiae studium*). Clément semble tout de même avoir besoin de réponses claires au sujet de la justice et de la récompense qui l'attend pour être en mesure de se rendre « maître des plaisirs du corps » (*Hom.* I, 4, 5 : Πῶς δυνήσομαι, τοῦ δικαίου χάριν εἰς ἄδηλον ἐλπίδα ἀφορῶν, τῶν τοῦ σώματος κρατεῖν ἡδονῶν ;) et pour s'« abstenir de la volupté du péché » (*Rec.* I, 4, 5 : *Quomodo possim sub incerto iustitiae praemio a peccati me libidine continere ?*). Ceci annonce déjà les positions à venir concernant la sexualité et le mariage, tout en établissant d'entrée en quoi Clément a toujours vécu selon les principes de la piété.

⁷¹⁰ Voir GEORGES 2014.

⁷¹¹ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 2-8.

⁷¹² Justin, *Dialogue avec Tryphon* 2, 1. Trad. POUDERON 2016a, p. 401.

⁷¹³ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 3, 4. Trad. POUDERON 2016a, p. 404.

⁷¹⁴ Sur le récit de conversion de Justin, voir GEMEINHARDT 2012, p. 90-92 et les références en note 10.

⁷¹⁵ GEMEINHARDT 2012, p. 92.

Le récit de Tatien, dans le *Discours aux Grecs* 29-30 et 35, est plus sévère à l'égard de la culture grecque que celui de Justin. Consterné devant l'immoralité des mythes et des pratiques religieuses, il cherche de quelle manière parvenir à la vérité. Comme Justin et Clément, Tatien a fréquenté l'ensemble des écoles philosophiques de son temps et est devenu maître en la matière : « J'ai parcouru une grande partie du monde, j'ai enseigné vos disciplines comme sophiste, j'ai été versé dans vos arts et vos théories »⁷¹⁶. C'est donc en parfaite connaissance de cause, en chercheur honnête mais exigeant, qu'il a donné son assentiment à la doctrine chrétienne, de loin supérieure aux autres.

Tatien, Justin et Clément sont passés maîtres dans les disciplines philosophiques et leur insatisfaction met en contraste d'une part le chaos des dissensions et des futilités de la pensée grecque et d'autre part, après leur conversion, la supériorité de la doctrine chrétienne. Toutefois, si les témoignages de Justin et de Tatien instituent le christianisme comme l'authentique philosophie et exposent comment l'éducation grecque s'est avérée une étape cruciale dans leur conversion⁷¹⁷, les *Pseudo-Clémentines* affirment précisément l'inverse. Il n'est pas question de montrer comment leur gnoséologie serait l'aboutissement de la philosophie : elles cherchent plutôt à montrer que celle-ci est entièrement fautive et mauvaise, que religion et philosophie sont opposées⁷¹⁸. En d'autres termes, si l'enjeu est d'abord de montrer comment les protagonistes ont parcouru exhaustivement l'ensemble des options disponibles en matière de connaissance religieuse et n'ont su donner à aucune d'entre elles leur assentiment, c'est précisément la valeur propédeutique de la philosophie, ou plus généralement de la *παιδεία*, qui est sujette à débat⁷¹⁹. Georges souligne que chez Justin, et surtout chez Tatien, si la philosophie chrétienne et grecque sont différentes, cette dernière est une étape nécessaire pour atteindre la première⁷²⁰. À l'inverse, dans les *Pseudo-Clémentines*, si Clément et ses frères ont reçu une éducation grecque, celle-ci n'a, en elle-même, aucune valeur. Pierre n'a reçu aucune éducation et la doctrine du vrai Prophète n'est pas qualifiée de

⁷¹⁶ Tatien, *Discours aux Grecs* 35, 1. Trad. GRELIER DENEUX 2016, p. 621.

⁷¹⁷ GEORGES 2014.

⁷¹⁸ *Hom.* XV, 5, 3.

⁷¹⁹ GEMEINHARDT 2012, p. 95.

⁷²⁰ GEORGES 2014, p. 283 écrit : « While Justin is emphasizing only philosophy, for Tatian, the whole of *paideia* seems to have played a major role, while it still culminated, also for him, in philosophy. On the other hand, it can be stated that Tatian, after his conversion, is stressing the differences between pagan and Christian philosophy and education much more than Justin, thereby certainly also showing how important pagan learning was on his path to Christianity ».

« philosophie »⁷²¹. Clément, contrairement à Justin et Tatien, ne présente pas sa fréquentation des écoles philosophiques comme une étape nécessaire dans sa conversion. Clément n'en garde rien, sinon son habileté rhétorique, qui lui permet de mettre en forme la doctrine de Pierre et de la diffuser⁷²². Comme le remarque Gemeinhardt, si Justin et les *Pseudo-Clémentines* sont d'accord pour affirmer que la conversion est le résultat d'une éducation appropriée, c'est la nature même de cette éducation qui est à déterminer : pour les *Pseudo-Clémentines*, « education is a spiritual affair, not a matter of schooling »⁷²³. En définitive, malgré ces divergences, l'argument qui est développé chez Justin et Tatien, ainsi que dans les *Pseudo-Clémentines*, est que la prétention de la philosophie grecque à apporter une connaissance sûre au sujet de Dieu est erronée : seule la doctrine chrétienne peut y parvenir, et par conséquent, seule la gnose chrétienne est la véritable connaissance philosophique.

Pour en revenir au thème du chercheur tourmenté, certains écrits gnostiques – ceux qui présentent un cadre narratif – usent des mêmes mécanismes dans la présentation de leurs protagonistes : c'est surtout dans le *Livre des secrets de Jean* et dans *Zostrien* qu'on trouve les meilleures correspondances. Leurs prologues ont pour but également de construire la crédibilité du personnage principal et thématiser la quête de la connaissance religieuse véritable, la gnose. Comme Clément, Jean et Zostrien sont en proie à des angoisses profondes au sujet de questions philosophiques et théologiques concernant les fondements du réel. Leur crédibilité est établie : Jean est un apôtre et Zostrien pourrait être, selon l'analyse de Crégheur, le grand-père de Zoroastre⁷²⁴. À l'instar des exemples évoqués, les traditions dans lesquelles ils évoluent sont incapables de leur fournir la vérité : il s'agit du judaïsme mosaïque dans le *Livre des secrets de Jean* et des religions traditionnelles dans *Zostrien*. Malgré ces obstacles, les protagonistes reçoivent de la part d'un révélateur – ou du représentant autorisé de ce révélateur – la gnose tant convoitée. En somme, comme dans les *Pseudo-Clémentines*, le *Livre des secrets de Jean* et *Zostrien* présente d'emblée, au sein d'un cadre pseudépigraphique, le protagoniste, ses opposants, ses questionnements et sa détresse, plaçant ainsi la connaissance comme attente de

⁷²¹ GEORGES 2014, p. 284-285 : « Certainly, like between Justin and Tatian, there are considerable differences among the apologists in stressing continuity or difference between pagan and Christian philosophy. But they all claim the traditional term “philosophy” for their own thinking ». Georges cite Tertullien, *De Pallio* 6, 2, qui affirme que : « le christianisme est la meilleure philosophie ».

⁷²² *Hom.* XIII, 7, 3-4.

⁷²³ GEORGES 2014, p. 94.

⁷²⁴ CRÉGHEUR 2018.

lecture, une attente qui est presque aussitôt satisfaite, puisque l'intention du texte n'est pas de décrire les tribulations du personnage principal (comme dans l'*Âne d'or* d'Apulée), mais bien de divulguer la connaissance recherchée.

Ce *topos* n'est évidemment pas exclusivement chrétien et se trouve bien attesté dans la littérature antique. De Vos et Kelley ont déjà relevé le thème du *dissensus philosophorum*, dans le cadre duquel un protagoniste est confronté aux positions divergentes des différentes écoles de pensée⁷²⁵. Ils relèvent la présence de ce thème chez Justin, comme nous l'avons vu, mais aussi chez Flavius Josèphe et Philostrate, en plus d'être parodié par Lucien (et Apulée)⁷²⁶. Cette thématique du personnage en recherche d'une sagesse ou connaissance religieuse a aussi été analysée par Moyer et surtout par Harland, qui s'est intéressé au thème du voyage en vue d'obtenir une sagesse divine⁷²⁷. Au cœur de leurs travaux se trouve une lettre d'introduction à un traité pharmacologique et astrologique datant du I^{er} ou II^e siècle, intitulé *Thessalos le Philosophe sur les vertus des herbes*⁷²⁸. Dans cette lettre, Thessalos s'adresse à l'empereur et raconte son voyage en Égypte à la recherche de connaissances médicales efficaces. Érudit accompli, fin grammairien et rhétoricien, il est en effet confronté à un problème qui l'accable : étant venu à posséder un traité médical attribué au roi Nechepso, il ne peut comprendre pourquoi, malgré une application stricte de la méthode de préparation des remèdes, ses traitements demeurent sans effet. Il entreprend donc un voyage qui devra se solder ou bien par l'acquisition de la connaissance médicale qui lui manque, ou bien par son suicide. Finalement, il trouve secours auprès d'un prêtre qui l'accompagne dans une préparation rituelle qui culmine par une révélation du dieu Asklepios lui-même. Ce dernier lui révèle le savoir médical qu'il recherchait, à savoir le traité médical qui suit la lettre.

Pour Moyer et Harland, *Thessalos* témoigne de l'existence, au début de notre ère, de motifs narratifs établis, concernant les tribulations d'un héros, passant d'une sagesse à

⁷²⁵ KELLEY 2006, p. 58 ; DE VOS 2021, p. 505.

⁷²⁶ Flavius Josèphe, *Autobiographie* 8-12 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* I, 7-8.

⁷²⁷ HARLAND 2011 et HARLAND 2013 a étudié le récit du passage de Flavius Josèphe dans les écoles juives, les rencontres de Justin avec l'école philosophique, la quête de Clément dans les *Pseudo-Clémentines*, mais aussi l'*Âne d'or* d'Apulée, le *Philopseudès* de Lucien et la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate. Voir en outre MOYER 2003 qui attire l'attention sur un papyrus démotique, le P. Cairo 30646 de la période ptolémaïque.

⁷²⁸ Nous sommes redevable à Eduard Iricinschi pour avoir signalé cette source, et pour sa comparaison avec *Zostrien*, qu'il a présentées dans une communication intitulée « "I did not cease seeking a place" (*Zostrianos*, 3.20-21) : Ascent to Heavens as Rituals of Resilience in Platonizing Sethian Treatises » dans le cadre du panel « Resilient Gnosis » organisé par Francesco Berno et Andrea Annesse dans le cadre du congrès de l'*European Academy for the Study of Religion*, à Pise en 2021.

l'autre avant d'atteindre son but⁷²⁹ ; ce thème est assez répandu dans la littérature ancienne, suffisamment pour que Lucien l'intègre dans ses satires⁷³⁰. De fait, de nombreux écrits présentent un schéma similaire : de Plutarque aux *Pseudo-Clémentines* en passant par Flavius Josèphe et Justin, il apparaît que les auteurs grecs de l'époque romaine avaient des attentes communes quant à la manière d'accéder à une véritable sagesse provenant de sources divines. Le récit autobiographique de Thessalos décrit, d'après Harland, ce qu'un auteur grec bien éduqué aurait pu imaginer se déroulant dans un pays lointain, au terme de voyages parfois frustrants à la recherche de la sagesse. Pour Harland, le thème du voyage joue un rôle central dans ces histoires et propose une typologie de ce qu'il nomme le « journey pattern » :

Seeking out answers to life's problems as a boy, youth, or young adult ; failing to find answers from various teachers in various places ; experiencing thoughts of despair or suicide ; traveling to a foreign land or place in the East (e.g. Egypt, Babylon, Palestine) for education, or gaining access to such foreign wisdom in some other way ; meeting a foreign holy or wise man ; encountering some reluctance on the part of the holy man ; gaining the confidence of the holy man ; gaining knowledge of the holy man's secrets that provide access to wisdom or powers from the gods⁷³¹.

Le « journey pattern » d'Harland est d'une grande importance pour notre propre modèle de la narration gnoséologique. La typologie d'Harland permet de mettre en lumière des similitudes entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques et de mettre au jour qu'elles ne sont ni accidentelles ni volontaires, mais qu'elles témoignent d'un contexte littéraire plus large, dans lequel il existe des attentes et des conventions.

La différence principale entre le « journey pattern » et notre narration gnoséologique est que le premier insiste sur le voyage du protagoniste, alors que la deuxième s'intéresse à la quête de connaissance au sens large, indépendamment du parcours géographique. Les deux modèles ne sont donc pas concurrents, mais complémentaires : ce sont deux théories littéraires qu'il est possible d'utiliser pour aborder les mêmes écrits. À cet effet, le témoignage de Justin ne contient pas de voyage, même s'il est un apport important pour les récits de recherche de connaissance véritable⁷³². Dans ces conditions, la typologie d'Harland ne permet pas de recouvrir

⁷²⁹ MOYER 2003, p. 41.

⁷³⁰ HARLAND 2011, p. 127.

⁷³¹ HARLAND 2011, p. 127.

⁷³² HARLAND 2011, p. 131.

parfaitement nos écrits, mais leur correspond en grande partie et met en lumière les similitudes frappantes qui existent entre eux, surtout dans la présentation du personnage principal et de sa quête : l'ethos du protagoniste comme intellectuel accompli ; le fait que la vérité n'a été atteinte par personne auparavant ; le désespoir rencontré face à cet obstacle ; une crise, où le protagoniste envisage de commettre le pire ; la connaissance finalement obtenue auprès d'un homme saint ou par la révélation de la divinité.

Comme nous l'avons déjà abordé, la présentation du personnage principal a une fonction de légitimation⁷³³ : le protagoniste est une figure dont la réputation est déjà établie, que ce soit par son existence historique (Thessalos), son rapport au Christ (Jean), aux apôtres (Clément), ou par son importance dans l'histoire biblique (Adam, Seth) ou philosophique et religieuse antique (Zostrien). Tout dépend du contexte d'énonciation, c'est-à-dire du contexte intellectuel dans lequel le texte se situe et dans lequel le protagoniste est une figure d'autorité pertinente. L'utilisation de la pseudépigraphie est alors cruciale, car elle apporte aux textes une crédibilité dans leurs prétentions à transmettre un savoir authentique. Dans ce contexte, le recours à la narration à la première personne permet de renforcer l'autorité du protagoniste, et ainsi solidifier la prétention à octroyer aux lecteurs un récit authentique. Au sujet de *Zostrien*, Van den Kerchove écrit que

le recours à une narration à la première personne du singulier serait avant tout un élément rhétorique en vue de persuader : nous aurions une biographie d'un « sage divin » écrite par un anonyme, exprimée à la première personne afin d'asseoir un fondement historique au contenu et de permettre une adhésion de la part du destinataire, laquelle est d'autant plus importante qu'ici la transmission de la connaissance a un but explicitement salvateur⁷³⁴.

Cette description du prologue de *Zostrien* par Van den Kerchove s'applique sans difficulté aux *Pseudo-Clémentines* dont la présentation de Clément et de son récit autobiographique sert précisément à établir l'autorité du protagoniste dans le but spécifique de soutenir et renforcer leur gnoseologie, et ainsi persuader les lecteurs de l'adopter ; il est en outre possible de l'étendre à *Thessalos* et au *Livre des secrets de Jean*. En somme, le point commun de ces exemples est la construction de l'ethos du protagoniste comme un maître intellectuel, qui plane au-dessus des syllogismes et artifices rhétoriques, et dont la haute exigence en matière doctrinale le pousse à ne jamais

⁷³³ HARLAND 2011, p. 131.

⁷³⁴ VAN DEN KERCHOVE 2019, p. 291.

être satisfait avant d'avoir trouvé la vérité. Son jugement est alors entièrement digne de confiance, autant dans son assentiment à la doctrine sur laquelle son choix s'arrête que dans sa condamnation des opinions contradictoires de ses opposants. Ce portrait est d'autant plus percutant qu'il est attribué à une figure que les lecteurs sont déjà censés connaître et révéler.

La spécificité des écrits gnostiques et pseudo-clémentins, et des gnoséologies chrétiennes en général, semble résider dans leur dimension polémique. Si Thessalos mentionne que lui seul est parvenu à accomplir des actions incroyables, surpassant les limites humaines⁷³⁵, il ne s'en prend pas directement à une tradition spécifique. La représentation initialement négative du roi Nechepso est atténuée : Asklépios révèle à Thessalos que Nechepso avait réellement observé la sympathie des plantes et des pierres avec les étoiles, mais qu'il lui manquait une information, à savoir la connaissance relative au moment précis auquel prélever les plantes⁷³⁶. La noblesse de ce roi est donc que partiellement atteinte, et il n'est pas question de le déprécier ou de le condamner mais plutôt de justifier pourquoi les traditions antérieures ne permettent pas de produire des remèdes efficaces. À l'inverse, les gnoséologies chrétiennes comportent généralement une polémique beaucoup plus abrasive et développée. Ceci s'explique probablement parce qu'on se situe à différentes étapes d'évolution des *topoi* étudiée par Harland et Moyer. Les besoins ne sont plus les mêmes, et en contexte chrétien, la dimension polémique et persuasive est plus importante.

4. Conclusion

Dans le présent chapitre, nous avons détaillé certains des paramètres principaux de notre modèle de la narration gnoséologique. Nous avons d'abord défini celle-ci comme la mise en intrigue d'une quête de connaissance philosophique et religieuse. Dans ce contexte, l'écrit déployant une narration gnoséologique annonce dès les premières lignes ses intentions en établissant cette connaissance comme attente de lecture. Ces attentes sont d'abord négatives : l'écrit établit pourquoi la vérité est demeurée inconnue du reste de l'humanité, ce qui peut engendrer une polémique contre des traditions concurrentes, selon le contexte. Cette définition négative de la connaissance peut engendrer une certaine

⁷³⁵ *Thessalos* 1-2.

⁷³⁶ *Thessalos* 27.

dépréciation du monde, conçu comme lieu obscur et corrompu : ceci permet d'expliquer, comme dans l'allégorie de la caverne, pourquoi la véritable connaissance n'est pas accessible d'office par tous.

C'est dans ces conditions que les attentes de lecture sont également établies par la caractérisation d'un protagoniste en quête de connaissance. Ce héros est tourmenté puisque la vérité qu'il cherche n'est pas facilement accessible. Il énonce parfois explicitement ses questions, qui agissent à titre de table des matières, révélant aux lecteurs les points précis auxquels le texte répondra. L'autorité de ce héros est généralement établie de deux manières : il s'agit d'une figure que le lectorat visé connaît déjà, une figure célèbre dont la réputation n'est plus à faire ; ceci n'empêche pas le texte de broser un portrait de ce héros en intellectuel accompli, modèle de piété et amoureux de la vertu. Une fois ces attentes générées et le protagoniste établi, le texte pourra ensuite se consacrer à définir et détailler précisément le contenu de la gnose.

Ce mode discursif, la narration gnoséologique, s'est révélé à nous à partir d'une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et certains écrits gnostiques, principalement le *Livre des secrets de Jean et Zostrien* (sans que certains de ces aspects soient absents d'autres écrits comme l'*Apocalypse d'Adam* et *Eugnoste*). Dans ces écrits, un protagoniste raconte, à la première personne et dans un cadre pseudépigraphique, ses angoisses dans sa quête de vérité et les obstacles rencontrés, qui peuvent parfois être représentés par des ennemis ; le désespoir du héros le pousse à considérer une action extrême et à se déplacer vers un endroit étranger (selon l'analyse d'Harland) pour y recevoir la révélation de la connaissance, directement par une entité divine ou par un intermédiaire. Dans tous les cas, cette narration prend peu de place dans le récit global et agit à titre de prologue autobiographique servant à susciter l'intérêt des lecteurs et conférer au reste de l'écrit autorité et crédibilité : le texte passe ensuite à la description du contenu de la connaissance, car il s'agit du plus important.

Comme nous l'avons vu, ce schéma reprend des éléments déjà bien établis dans la littérature ancienne. Tel que mentionné, la narration gnoséologique n'est pas un genre littéraire, mais un mode discursif dont les paramètres peuvent se rencontrer dans une variété d'écrits. Pour étayer ce modèle, et mettre en lumière d'autres tendances ou paramètres, il serait pertinent de mettre à contribution davantage de documentation, en particulier les textes hermétiques et apocalyptiques juifs, qui se présentent précisément

comme des révélations d'un savoir divin. Si l'étude de ces sources dépasse le cadre fixé par la présente recherche, elles mériteraient d'être mise à contribution pour préciser notre compréhension des modalités par lesquelles des théories de la connaissance étaient intégrées à une narration.

Pour en revenir aux *Pseudo-Clémentines* et aux écrits gnostiques, les similitudes qui les rapprochent ne sauraient impliquer quelque relation entre eux. Plus encore, si nos deux corpus mettent en valeur leur gnoséologie avec des paramètres semblables, un point de rupture majeur réside dans le contenu de la connaissance. Dans un même ordre d'idée, la conception plus négative du monde, sans que ce dernier soit totalement mauvais, est une conséquence de la narration gnoséologique, puisqu'il faut prouver que la vérité n'a pas pu être atteinte auparavant par qui que ce soit, mais en même temps qu'elle a pu se manifester au protagoniste, c'est-à-dire aux auteurs et rédacteurs des écrits. Le monde sensible ne peut donc pas être entièrement confiné dans l'erreur, puisqu'une ouverture doit demeurer pour laisser entrer la lumière.

Le fait de définir la gnose négativement – en accusant des adversaires de prétendre faussement la posséder – révèle un enjeu polémique particulièrement important dans le christianisme ancien, où des gnoséologies concurrentes s'affrontent entre elles, tout en devant se positionner face à des traditions mieux établies, comme la philosophie. Or, l'enjeu de la narration gnoséologique n'est pas tellement la réfutation que le rejet des adversaires pour mettre en valeur leur propre système. Dans les *Pseudo-Clémentines*, la polémique contre le paganisme et l'hellénisme comprend certes une dimension de réfutation, mais elle est surtout un tremplin qui permet, dans la suite du récit, de définir la connaissance véritable. Ceci révèle, comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, ce combat pour la gnose qui traverse le christianisme ancien et qui est présent dans les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, et qui consiste à établir qui a le droit de proclamer posséder la gnose, et qui n'en a pas le droit.

CHAPITRE 5 : DE L'IGNORANCE À LA CONNAISSANCE. LES DÉFINITIONS DE LA GNOSE DANS LES *PSEUDO-CLÉMENTINES* ET LES MODALITÉS DE SON ACQUISITION

Une caractéristique des narrations gnoséologiques est d'offrir au protagoniste, et de fait aux lecteurs, la connaissance assez tôt dans le texte⁷³⁷. La quête de connaissance n'est pas l'objet du récit, mais son accroche : le succès de cette quête survient rapidement, pour laisser la place à des exposés théologiques sur le contenu de la connaissance. De fait, les *Pseudo-Clémentines* et certains écrits gnostiques, comme le *Livre des secrets de Jean* et *Zostrien*, décrivent une situation conflictuelle dans un monde où règne l'ignorance, pour promptement révéler la connaissance véritable. Ainsi, nous nous intéresserons dans le présent chapitre à ce passage de l'ignorance à la connaissance, au moment où notre héros atteint finalement cette gnose tant convoitée⁷³⁸ : comment s'effectue l'acquisition de la connaissance ? Quelles sont sa nature et ses modalités ? Comment la gnose est-elle conceptualisée, et quel est son rapport avec les autres types de connaissance, quelle en est l'origine, et quelles en sont les limites ? Ces paramètres sont théorisés en détail dans les *Pseudo-Clémentines*, davantage que dans les écrits gnostiques : dans les premières, et surtout dans les *Homélies*, la règle des syzygies joue un rôle crucial dans l'articulation de la gnoséologie et du cadre narratif, en particulier l'intrigue de reconnaissances.

1. L'accès à la véritable connaissance dans les *Pseudo-Clémentines*

1.1 La reconnaissance de la vérité

À la suite de rumeurs qui se répandent graduellement dans l'Empire au sujet de cet homme en Judée qui proclamerait l'avènement du Royaume de Dieu, Clément assiste à la prédication d'un de ses disciples. Dans les *Homélies*, c'est d'abord un prédicateur anonyme qui vient à Rome, poussant Clément à se rendre en Judée pour voir de lui-même cet homme ; or, des vents contraires le mènent à Alexandrie, où il rencontre Barnabé⁷³⁹. Dans les *Reconnaisances*, les deux épisodes sont combinés : c'est Barnabé qui est à Rome, et Clément n'effectue pas de détour par Alexandrie. Dans tous les cas, le premier élément à convaincre Clément d'accorder confiance à ces rumeurs est le nombre de

⁷³⁷ Ce chapitre a fait l'objet d'une publication, dans THERRIEN 2022. Elle est ici revue et augmentée.

⁷³⁸ Il convient, à toutes fins utiles, de rappeler que nous définissons la gnose comme une connaissance religieuse de type théorique dont l'objet porte sur ce qui est au-delà de l'humain, principalement la divinité et les structures du réel (par exemple, le monde et son origine, sa structure et sa destinée, et la nature de l'être humain).

⁷³⁹ *Hom.* I, 7-14.

témoins qui confirment les miracles produits par cet homme⁷⁴⁰ : de plus en plus d'individus, revenant de voyage en Palestine, attestent que ces événements sont véritablement survenus. Les prédicateurs eux-mêmes sont des disciples de cet homme, qui ont vu ses prodiges et peuvent les attester⁷⁴¹.

Ces miracles sont d'une grande importance, car ils confirment à leur tour les paroles de l'homme en question – Jésus – au sujet de la venue du Royaume de Dieu et de la nécessité de suivre ses enseignements en vue du salut après la mort⁷⁴². Cette importance des prodiges comme signes d'un vrai prophète est développée plus tard dans le récit par Pierre : il affirme que, si quelqu'un produit des miracles utiles aux êtres humains – des guérisons, exorcismes et résurrections – alors celui-ci est envoyé de Dieu et sa parole est conforme à la vérité. Toutefois, si celui-ci, comme Simon le magicien, opère des prodiges certes impressionnants, mais sans utilité, alors il n'est pas un vrai prophète⁷⁴³. Dans les *Reconnaisances*, ce critère de l'utilité est également mentionné, avec l'explication que le Malin ne peut pas accomplir de guérisons et autres bienfaits⁷⁴⁴ ; les miracles opérés par Jésus sont par ailleurs la confirmation qu'il est celui annoncé par Moïse⁷⁴⁵. Ainsi les miracles et prodiges (mais aussi leur qualité) sont la marque de la vérité et ont un rôle central dans la gnoséologie des *Pseudo-Clémentines*⁷⁴⁶.

⁷⁴⁰ *Hom.* I, 6, 5 ; *Rec.* I, 6, 5 ; en *Rec.* I, 7, 15, Barnabé peut confirmer ses propos grâce à de nombreux témoins.

⁷⁴¹ *Hom.* I, 9, 3 ; *Rec.* I, 7, 14.

⁷⁴² *Rec.* I, 6, 3 : « Et pour qu'on se persuadât que son discours était digne de foi et rempli de la divinité, il opérait, disait-on, par le seul effet de son commandement, de nombreux miracles, signes et prodiges étonnants ».

⁷⁴³ *Hom.* II, 33-34.

⁷⁴⁴ *Rec.* III, 59, 11-60, 5. En I, 57, 5-58, 3, est évoquée la distinction entre les prodiges opérés par un magicien et par un prophète, sans que cette idée soit présente.

⁷⁴⁵ *Rec.* I, 41 ; I, 57, 5-58, 3. La discussion sur les miracles en tant que preuve que Jésus est un prophète n'intervient que dans cette section (*Rec.* I, 27-72). Il convient de mentionner déjà une divergence majeure entre les *Homélies* et les *Reconnaisances*, sur laquelle nous reviendrons au prochain chapitre : pour les *Homélies*, Moïse et Jésus sont tous deux le vrai Prophète, alors que dans les *Reconnaisances*, Moïse annonce la venue de Jésus, l'unique vrai Prophète.

⁷⁴⁶ Cette discussion sur les prophètes et les prodiges nous paraît curieuse. Le fait d'identifier les vrais prophètes sur la base de leur prédication et de leurs miracles, utiles aux êtres humains, n'a pas d'implication concrète sur la théorie de la connaissance : ces vrais prophètes ne créent pas de nouveau contenu, d'autant plus que le vrai Prophète a déjà révélé tout ce qu'il faut savoir. Leurs prédications sont théoriques : ni Pierre lui-même, ni aucun autre personnage, ne sont prophète. Sur le plan narratif, ces considérations servent surtout à condamner Simon le magicien. Si on semble accepter que des nouveaux prophètes puissent survenir et générer de la nouvelle connaissance, en même temps, les textes insistent sur la nécessité de se fonder sur le vrai Prophète et la tradition apostolique, qui a su conserver les enseignements du vrai Prophète. Ceci confirme l'observation de BAZZANA 2012b, p. 309, qui remarque que les prophéties appartiennent au passé. Il semble donc qu'il faille situer cette discussion dans une condamnation des faux prophètes.

Finalement, Clément est frappé par la simplicité du discours de Barnabé⁷⁴⁷, prononcé dans un langage sans artifice ni ornement dialectique⁷⁴⁸. Ce ne sont pas les arguments qui prouvent la véracité de ses propos et des miracles qu'il rapporte, mais, encore une fois, les témoins qu'il produit⁷⁴⁹ ; la simplicité du discours devient l'apanage des disciples du vrai Prophète et vient s'opposer aux discours « artificieux et subtils »⁷⁵⁰ de la tradition grecque, qui sont alors surclassés par la parole de la vérité, simple et évidente, permettant à tous de recevoir les commandements de Dieu⁷⁵¹. C'est pour cette raison en outre que les prophéties de Jésus sont claires et univoques, et n'ont pas besoin d'être interprétées ou expliquées : elles sont les marques de l'esprit de prescience qui l'habite⁷⁵². La gnose du vrai Prophète est si évidente qu'elle est à la portée de tous et elle est reconnue facilement par toute personne bien disposée à la recevoir⁷⁵³. De fait, les philosophes sont insensés de ne pas prendre le parti de Clément au sujet de la nécessité de recevoir les propos de Barnabé. Ceci est certainement à interpréter selon la notion du raisonnable dans les *Homélies* et de l'avantageux dans les *Reconnaisances*, deux notions qui stipulent que, même si la connaissance véritable est impossible à acquérir sans l'intervention du vrai Prophète, il est possible, et même requis, pour chaque personne de se mettre en quête de celle-ci puisque certaines notions de base sont accessibles à l'intellect humain⁷⁵⁴. Il n'y a guère de contradiction entre l'existence d'une connaissance secrète et la nécessité de se mettre à sa recherche : d'une part toute personne qui cherche est destinée à trouver⁷⁵⁵, d'autant plus que la paresse, la difficulté et l'ignorance ne peuvent pas être invoquées pour justifier de ne pas l'avoir cherchée⁷⁵⁶. En effet, il ne faut pas être prophète pour réaliser la supercherie de la religion traditionnelle gréco-romaine⁷⁵⁷.

⁷⁴⁷ Clément ne commente pas la forme du discours du prédicateur anonyme des *Homélies*. C'est son message qui retient son attention, et plus spécifiquement le double sort des âmes, à savoir le salut ou le châtement éternel.

⁷⁴⁸ *Hom.* I, 9, 2 ; *Rec.* I, 8, 1 ; VIII, 61, 2-3.

⁷⁴⁹ *Hom.* I, 9, 3 ; *Rec.* I, 7, 15.

⁷⁵⁰ *Rec.* I, 9, 7 : *versutis et callidis*.

⁷⁵¹ *Hom.* I, 11, 4 ; II, 9, 1-2 ; *Rec.* I, 9, 4.

⁷⁵² *Hom.* III, 12, 3.

⁷⁵³ *Hom.* I, 20, 1 ; *Rec.* I, 17, 1.

⁷⁵⁴ Nous reviendrons sur ces deux notions au chapitre 8.

⁷⁵⁵ *Rec.* III, 53. Clément représente ce chercheur, lui qui est parti à la recherche de ces choses et les a trouvées. *Hom.* I, 2, 3 : εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ζήτησιν καὶ εὕρεσιν ἠναγκάσθη ἐλθεῖν.

⁷⁵⁶ Voir le point 2.2 du chapitre 4. Nous reviendrons sur ces deux notions au chapitre 8.

⁷⁵⁷ *Hom.* XI, 21, 4 : « Même s'il vous était difficile de connaître ce que Dieu est, du moins vous ne pouviez pas ne pas savoir ce que Dieu n'est pas, pour en conclure que Dieu n'est ni du bois, ni de la pierre, ni du bronze, ni rien d'autre qui soit fait d'une matière corruptible ».

De fait, comme nous l'avons montré au précédent chapitre, Clément relate comment, sans parvenir à la connaissance par ses propres moyens, il était néanmoins capable de constater que les doctrines philosophiques ne sont pas conformes à la vérité. De la même manière, dès qu'il entend le discours de Barnabé, il est pleinement convaincu de la parole qu'il prêche, au point de rejoindre Pierre à Césarée. L'acquisition de la connaissance est de fait une reconnaissance, puisque Clément est apte à distinguer le vrai du faux : s'il ne peut pas parvenir par lui-même à la vérité, il l'identifie dès qu'il l'entend des disciples du Christ, principalement de Barnabé, puis de Pierre.

En définitive, la représentation prosopographique de la recherche de la vérité permet de thématiser davantage l'opposition avec la culture grecque. Dans le contexte de la narration gnoséologique, ces interactions entre Clément, Barnabé et les philosophes mettent en contraste les différentes positions : Clément, le chercheur tourmenté mais honnête ; Barnabé, le barbare au langage simple mais vrai ; les philosophes, « insensés »⁷⁵⁸ et « insolents et stupides »⁷⁵⁹ qui couvrent Barnabé de ridicule par des railleries et des moqueries, et qui rejettent la vérité alors qu'elle se manifeste à eux. Toutefois, tous ne sont pas aussi bornés, car certains se joignent à Clément dans sa défense de Barnabé, ou sont d'utile conseil à Clément⁷⁶⁰, évoquant la possibilité pour tous de reconnaître sa propre ignorance et, se conformant à la raison (plus spécifiquement, au raisonnable dans les *Homélie*s, et à l'avantageux dans les *Reconnaisances*), de donner son assentiment à la doctrine de la vérité.

Dans les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, comme nous l'avons évoqué précédemment, la conversion de Clément s'effectue tôt dans le récit : déjà convaincu par la prédication de Barnabé, c'est dès son arrivée à Césarée et son entretien avec Pierre que Clément reconnaît l'évidence de la vérité du vrai Prophète. Étrangement, ni les *Homélie*s, ni les *Reconnaisances* n'exposent les arguments déterminants dans le discours de Pierre : elles se contentent d'énoncer à quel point Pierre énonça clairement la vérité du vrai Prophète, et comment celle-ci se révèle facilement à toute personne qui la cherche⁷⁶¹. S'il faut peut-être en conclure que ces éléments ne sont pas cruciaux pour la compréhension du texte pour les lecteurs implicites, on trouve ici la notion de l'évidence de la vérité que

⁷⁵⁸ *Hom.* I, 13, 1 : ἡλίθοι.

⁷⁵⁹ *Rec.* I, 10, 1 : *petulantes et stolidi*.

⁷⁶⁰ En *Hom.* I, 5 et *Rec.* I, 5, un ami philosophe de Clément lui recommande fortement d'abandonner son projet d'avoir recours à la nécromancie.

⁷⁶¹ *Hom.* I, 20, 1 ; *Rec.* I, 17, 1.

nous avons développée précédemment : si on ne peut accéder à la connaissance par soi-même, il est possible de reconnaître facilement autant son état d'ignorance que la vérité, lorsqu'elle se manifeste à nous⁷⁶².

1.2 Pierre, dépositaire des enseignements du vrai Prophète

Si Pierre est celui par qui Clément peut obtenir la gnose, il n'est pas l'agent de la gnose. En effet, il est avant tout le dépositaire des enseignements du vrai Prophète et, ne disant rien de lui-même, s'assure de les préserver de la corruption. Sa valeur de dépositaire, de gardien de la connaissance, repose sur le fait qu'il est le plus sage en matière de doctrine divine⁷⁶³ en plus d'être « le disciple le plus estimé de l'homme apparu en Judée »⁷⁶⁴. Comme son maître, il opère prodiges et guérisons de manière à confirmer la véracité de ses discours. Toutefois, Pierre lui-même n'est pas un prophète⁷⁶⁵, au sens strict du terme, même s'il participe au combat entre vraie et fausse prophétie en tant que héraut de la première. De fait, dans le combat contre l'erreur de l'hellénisme, Pierre est le champion fervent de la vérité, puisqu'il n'a jamais été en contact avec la παιδεία. Toutefois, cette ignorance des arts grecs n'est nullement un obstacle, puisque la reconnaissance de la prophétie est aisée : Dieu souhaite que tous puissent recevoir ses commandements⁷⁶⁶.

Si Jésus le vrai Prophète est l'agent de la connaissance, c'est-à-dire le seul à pouvoir la dispenser, c'est uniquement auprès de Pierre qu'elle peut être acquise. En effet, sa mémoire est telle qu'il peut se remémorer parfaitement les enseignements de son

⁷⁶² *Rec.* I, 18, 6 : « Tout homme qui entendra parler du vrai Prophète doit nécessairement être saisi aussitôt du désir de la vérité elle-même et ne s'exposera plus à des égarements divers dans sa quête de la vérité ».

⁷⁶³ *Hom.* I, 15, 6 : Οὗτός ἐστιν Πέτρος, ὃν μέγιστον ἐπὶ τῆ τοῦ θεοῦ σοφία ἐπηγγελλόμεν σοι ; *Rec.* I, 12, 6 : *Hic est, inquit, Petrus, quem tibi maximum esse in dei sapientia dicebam.*

⁷⁶⁴ *Hom.* I, 15, 2 : ὁ δοκιμώτατος ὑπάρχων μαθητής ; *Rec.* I, 12, 2 : *discipulus probatissimus.*

⁷⁶⁵ Dans l'*Épître de Pierre à Jacques* 2, 2, et en *Hom.* XVIII, 7, 6, Pierre affirme lui-même ne pas être prophète ; il est plutôt le disciple du vrai Prophète. En *Rec.* III, 45, Simon fait mine de reconnaître Pierre comme prophète, mais ce dernier dément cette affirmation. Voir par exemple *Hom.* VII, 11, 3 : « Mais moi, je suis le serviteur du Dieu qui a fait toutes choses, le disciple de son Prophète droit. Aussi, puisque je suis l'apôtre de celui-ci, dis-je la vérité ». Voir également *Rec.* IV, 35, 3 : « Il n'y a en effet qu'un seul vrai Prophète, dont nous autres, les douze apôtres, prêchons la parole ».

⁷⁶⁶ *Hom.* II, 9, 1-2 : « Nous pouvons tous juger de sa qualité de prophète, même si nous sommes tout à fait ignorants (ἀμαθεῖς), étrangers à la sophistique, sans expérience de la géométrie et profanes en musique. Car Dieu, qui prend soin de tous, a facilité pour tous la découverte concernant le vrai Prophète ». Voir *Rec.* X, 15, 1, où il est en mesure de parler des Grecs sans avoir jamais été souillé par eux et de discourir sur les mythes, ce qui n'empêche pas Clément de lui offrir son aide, lui qui les connaît mieux.

maître⁷⁶⁷ : quand Pierre parle, c'est le vrai Prophète qui parle à travers lui. Dès lors, si quelqu'un est en désaccord avec Pierre, c'est en réalité à Jésus lui-même que celui-là s'oppose. Si Jésus, le vrai Prophète, est le seul capable de dire « comment sont les choses dans la réalité », sans qui « il est impossible qu'aucune certitude arrive à la portée des hommes »⁷⁶⁸, et si Pierre est le meilleur disciple de Jésus et celui qui peut se rappeler avec le plus de précision ses enseignements, dès lors toute personne qui est en désaccord avec Pierre est en réalité en désaccord avec Jésus⁷⁶⁹. Cette position est d'autant plus renforcée par la primauté de la connaissance directe de Jésus : il faut avoir connu Jésus de son vivant pour avoir toute légitimité à rapporter ses enseignements⁷⁷⁰. De fait, le vrai Prophète a transmis la connaissance oralement, et c'est ce mode de transmission qui est le plus sûr. Pour connaître ses enseignements, il faut les recevoir de quelqu'un qui l'a connu directement, ou sinon de quelqu'un qui en est le dépositaire autorisé. De fait, la mise par écrit est nécessaire mais dangereuse, car à cette étape, le contenu peut être falsifié, ou alors l'écrit peut tomber entre de mauvaises mains⁷⁷¹. La prétention des *Pseudo-Clémentines* est donc de s'instituer comme les dépositaires du seul modèle gnoséologique valable, ce qui transparait également, comme nous l'avons vu, par l'usage de la pseudépigraphie et de la discipline de l'arcane, mais aussi par le fait qu'il soit impossible de trouver la vérité par soi-même.

Une comparaison des *Pseudo-Clémentines* avec les autres narrations gnoséologiques – autant dans les écrits gnostiques que dans d'autres textes comme *Thessalos* – permet de constater que la révélation obtenue par Clément n'est jamais octroyée par le Christ lui-même. En effet, dans les récits de quête de connaissance, le protagoniste reçoit généralement la gnose de la part d'une entité divine qui se révèle à

⁷⁶⁷ *Hom.* I, 15, 2 ; IV, 5, 2 ; XVII, 18 ; Pierre se souvient des paroles de Jésus : *Hom.* III, 50, 1 ; VIII, 4, 1 ; XVII, 7, 1 ; XX, 9, 2. Sur la mémoire de Pierre dans les *Reconnaisances*, voir *Rec.* I, 22-23 et KELLEY 2006, p. 160-168.

⁷⁶⁸ *Hom.* I, 19, 3-8. Voir aussi II, 54, 1 : « Aussi est-il impossible, sans son enseignement, de parvenir à la vérité qui sauve, même si l'on passe cet âge à chercher là où l'objet cherché n'est pas. Or il était et il est dans la parole de notre Jésus ».

⁷⁶⁹ DUNCAN 2017, p. 27-33 ; en ce qui concerne les *Reconnaisances*, KELLEY 2006, p. 168 soulève : « Secure knowledge is *impossible* for those without access to Jesus and the prophetic truth he imparts, and hence *impossible* for those who disagree with the protagonists' understanding of God, the world, and human events ».

⁷⁷⁰ Clément demande à Barnabé de lui rapporter les paroles qu'il a lui-même, personnellement, « entendues de la bouche de cet homme qui est apparu » (*Hom.* I, 14, 1). Il est intéressant de souligner que cette connaissance directe de Jésus est aussi invoquée par Pierre dans la polémique contre les visions, alors que Simon prétend avoir reçu des apparitions du Christ (*Hom.* XVII, 16-19).

⁷⁷¹ Sur les problèmes liés à la transmission écrite, et la préférence de la transmission orale, voir AMSLER 2013 ; DUNCAN 2017, p. 92 ; REED 2018a, p. 279-281.

lui ; la littérature chrétienne est également plus que familière avec les apparitions et les révélations, que ce soit dans l'Apocalypse de Jean, *Le Pasteur* d'Hermas, ou des écrits gnostiques comme le *Livre des secrets de Jean* ou la *Sagesse de Jésus-Christ*. Or les *Pseudo-Clémentines* rejettent fermement ce mode de connaissance et insistent sur la médiation pétrinienne comme seule manière d'accéder aux enseignements du Christ. La gnose, telle que définie par les *Pseudo-Clémentines*, est intellectuelle et doit mener à la piété, mais demeure ancrée dans le monde sensible et ne saurait impliquer, pour le commun des mortels, quelque contact direct avec le divin.

1.3 Le passage de l'ignorance à la connaissance dans les Homélies à travers le vocabulaire grec

Pour thématiser le passage de l'ignorance à la connaissance, les *Homélies* font un usage maîtrisé des nuances de la langue grecque. Lorsque Clément rejoint Pierre, il lui dit qu'il cherche à être rassuré au sujet de la vérité, à connaître⁷⁷² et apprendre⁷⁷³ la destinée de l'âme, ce qui plaît à Dieu et la nature du monde. Pierre s'empresse de répondre qu'il lui donnera « la connaissance de ce qui est »⁷⁷⁴. Dans ce contexte, γνώσκω et ses composés jouent un rôle central, eux dont les emplois sont intimement liés à la quête de la gnose. C'est par le verbe ἐπιγινώσκω que Clément annonce, au début de son récit, sa conversion, conçue comme une reconnaissance de Dieu⁷⁷⁵. Toutefois, le parcours de Clément a débuté par l'ignorance (ἀγνοέω, ἄγνοια, οὐκ οἶδα), la sienne mais également celle des philosophes, et fut suivi d'un apprentissage nécessaire (μανθάνω). C'est donc dans ce contexte, et suivant les considérations que nous avons données au chapitre 3, que γνώσις et les mots de la même famille expriment le parcours de Clément, le processus de son enquête, depuis l'ignorance jusqu'à l'acquisition de la connaissance. Dans ces conditions, étayant notre hypothèse du chapitre précédent, la gnose est ce qu'on obtient après l'apprentissage, le verbe μανθάνω désignant précisément le fait d'apprendre par la

⁷⁷² *Hom.* I, 17, 2 : γνῶ.

⁷⁷³ *Hom.* I, 17, 4 : μαθεῖν.

⁷⁷⁴ *Hom.* I, 17, 5 : τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν.

⁷⁷⁵ *Hom.* I, 2, 2. Les contextes dans lesquels γνώσκω sont employés au début du récit révèlent toujours quelque rapport avec l'âme (*Hom.* I, 1, 3 ; 4, 6 ; 5, 2), la connaissance de Dieu (I, 2, 2 ; 7, 4) ou l'ignorance de Dieu (I, 10, 9 : ἀγνοοῦσι θεόν).

pratique⁷⁷⁶ ; la première occurrence du terme γνῶσις, en *Hom.* I, 17, 5, vient ainsi illustrer ce processus.

Lorsque Pierre enseigne à Clément la doctrine du vrai Prophète, sa première indication est la nécessité de soumettre tout prophète à un examen, puis, si cet examen est concluant, de le reconnaître comme vrai pour ne plus le remettre en question⁷⁷⁷. Après son discours, Pierre se déclare satisfait que Clément ait reconnu la grandeur de la prophétie⁷⁷⁸, puisque ce n'est qu'en reconnaissant le vrai Prophète qu'on peut accéder à la connaissance des choses telles qu'elles sont⁷⁷⁹. En somme, les *Homélie*s font un usage conscient des verbes γινώσκω et surtout ἐπιγινώσκω, de même que es substantifs γνῶσις et ἐπίγνωσις, ce qui permet de mettre au jour comment la gnose est le résultat de la quête de Clément, une gnose que seul Pierre possède.

De fait, les substantifs γνῶσις et ἐπίγνωσις constituent des termes techniques pour référer à cette connaissance religieuse véritable révélée par le vrai Prophète⁷⁸⁰. Ces mots sont employés de manière absolue⁷⁸¹, mais aussi dans des constructions avec un génitif, pour référer à la doctrine du vrai Prophète : il est question de la connaissance de ce qui est⁷⁸², des réalités éternelles et du royaume éternel⁷⁸³, du bien⁷⁸⁴ et de Dieu lui-même⁷⁸⁵. La gnose, c'est-à-dire la connaissance des secrets⁷⁸⁶ est la clé du royaume des cieux⁷⁸⁷.

⁷⁷⁶ CHANTRAINE 2009, p. 639. Voir aussi l'entrée dans le *LSJ*. Les termes παιδεύω et παιδεία concernent l'éducation grecque, abhorrée par les *Homélie*s, et sont à juste titre peu attestés, et jamais dans une acception positive. παιδεύω : IV, 15, 2 ; 19, 2 ; 19, 4 ; XII, 9, 1 ; XIV, 7, 4. Simon le magicien éduque les deux frères de Clément (II, 20, 3). παιδεία : l'éducation et culture grecque : I, 10, 1 ; IV, 7, 3 ; 12, 1 ; 15, 2 ; 17, 1 ; 18, 1 ; V, 9, 5 ; VI, 1, 1 ; XIII, 7, 3-4. La formation grecque de Simon est mentionnée en II, 22, 3.

⁷⁷⁷ *Hom.* I, 9, 5 : ἐπιγνόντα ἀληθῆ.

⁷⁷⁸ *Hom.* I, 22, 1 : ἐπέγνωσ τί ποτ' ἔστιν προφητείας μέγεθος.

⁷⁷⁹ *Hom.* II, 5, 2-3 : οὐκ ἄλλως ἔστιν αὐτὸ κτήσασθαι, μὴ πρότερον γνόντα τὰ ὄντα ὡς ἔστιν· τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῶ. En effet, tous ceux qui n'ont pas bénéficié de l'enseignement du vrai Prophète sont des ignorants, car seule la prescience peut mettre la connaissance à la disposition des ignorants (*Hom.* II, 11, 2 : ἡ πρόγνωσις τοῖς ἀγνοοῦσιν παρέχει τὴν γνῶσιν).

⁷⁸⁰ Le substantif ἐπιστήμη n'est pas employé pour renvoyer à la connaissance du vrai Prophète, mais plutôt à une connaissance pratique, comme celle d'un art en particulier : on le retrouve surtout dans le cadre de la discussion avec Appion (IV, 6, 2 ; VI, 2, 1 ; VI, 19, 5) et une seule fois dans le reste des *Homélie*s, pour désigner la science de l'astrologie (XIV, 12, 1). Voir CHANTRAINE 2009, p. 343-344 et PETERS 1967, p. 59-60.

⁷⁸¹ *Hom.* II, 5, 3 ; II, 6, 4 ; II, 11, 2 ; II, 15, 3 ; II, 17, 3 ; II, 33, 2.

⁷⁸² *Hom.* I, 17, 5 : τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν.

⁷⁸³ *Hom.* II, 15, 4 : αἰωνίων τὴν γνῶσιν ; *Hom.* XIII, 4, 1 : αἰωνίου βασιλείας ἔλαβεν τὴν ἐπίγνωσιν.

⁷⁸⁴ *Hom.* III, 31, 4 ; III, 39, 1 ; VII, 7, 6.

⁷⁸⁵ *Hom.* X, 25, 3 : διὰ τῆς εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν ἐπιγνώσεως.

⁷⁸⁶ *Hom.* XVIII, 15, 7 : ἡ γνῶσις τῶν ἀπορρήτων.

⁷⁸⁷ *Hom.* III, 18, 2-3 : αὐτῶν δὲ εἶπεν ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἔστιν γνῶσις, ἡ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοίξει δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστιν.

De manière générale, on en revient à la conception de la gnose comme connaissance théorique, qui doit être acquise. Les occurrences de γνῶσις et ἐπίγνωσις nous révèlent la conception de la connaissance religieuse : elle porte sur Dieu, le monde et la piété. Dans les *Homélies*, le passage de l'ignorance à la connaissance se fait précisément par l'acquisition de la gnose, révélée par le vrai Prophète et détenue seulement par Pierre et ses disciples, les seuls qui la possèdent et qui la conservent intacte.

1.4 Les registres de la gnose révélée par le vrai Prophète

Les *Pseudo-Clémentines* établissent, comme dans la tradition platonicienne, une distinction entre différents types ou registres de savoir : d'abord le champ de compétence du vrai Prophète concerne la connaissance « des choses divines et éternelles »⁷⁸⁸ et n'est pas sujet aux opinions et aux syllogismes⁷⁸⁹. À l'inverse de Platon, c'est la connaissance prophétique qui est placée au sommet de la hiérarchie des savoirs, aux dépens d'une connaissance philosophique acquise par l'intellect humain⁷⁹⁰. De fait, la connaissance acquise par la philosophie est inférieure non seulement parce qu'elle est le produit de l'esprit humain seul, mais surtout parce que tout ne repose que sur les opinions, et que la mise en forme dialectique est le seul critère pour juger de leur exactitude⁷⁹¹ ; seul le savoir prophétique est au contraire rigoureusement fiable puisqu'il vient directement de Dieu par l'inspiration prophétique⁷⁹². Comme nous l'avons déjà affirmé au chapitre précédent, la gnose du vrai Prophète est la véritable connaissance philosophique, qui doit être distinguée de la connaissance de la philosophie. Dans ces conditions, Bazzana relève que la prophétie surpasse, en termes d'autorité, les Écritures, mais cette prophétie est conçue comme appartenant au passé : « the prophetic source is crystallized and virtually muted, since it cannot introduce any new element in a doctrinal deposit that has been entrusted once and for all by Jesus to his closest disciples »⁷⁹³.

La connaissance technique ou empirique est également thématifiée et pourrait se situer, en termes de valeur, entre la connaissance prophétique et la connaissance de la

⁷⁸⁸ *Rec. I, 16, 2 : de rebus divinis aeternis.*

⁷⁸⁹ *Rec. I, 16, 2 ; 18, 5.*

⁷⁹⁰ KELLEY 2006, p. 146 ; JEDAN 2010.

⁷⁹¹ *Hom. I, 3 ; II, 8, 1 ; Rec. I, 16, 2-3.*

⁷⁹² *Rec. X, 51, 3 : non ergo haec coniecturis et opinionibus colligenda sunt, in quibus valde falluntur homines, sed fide propheticae veritatis, sicut se habet haec nostra doctrina.*

⁷⁹³ BAZZANA 2012b, p. 309. Voir aussi SHUVE 2008, p. 440-441.

philosophie. Dans les *Homélies*, Pierre prend l'exemple du médecin qui acquiert sa connaissance sur la base d'observations des phénomènes corporels, ou encore l'exemple du devin qui interprète le vol des oiseaux ou la dépouille des victimes⁷⁹⁴. Leur connaissance n'est pas du même registre que celle du vrai Prophète, puisque celui-ci possède la prescience : la connaissance empirique renseigne seulement sur le présent, alors que la prescience « de celui qui seul est véridique ne sait pas uniquement le présent, elle étend sa prophétie à l'infini, jusqu'à l'âge à venir lui-même »⁷⁹⁵. Dans les *Reconnaisances*, un développement analogue établit la compétence des arts et des sciences, qui sont certes pratiqués par les êtres humains, mais qui ne relèvent pas de la prophétie et ont donc une portée limitée⁷⁹⁶ : toute personne, sans être prophète, peut les apprendre, mais ces disciplines ne permettent pas de « saisir la pensée de Dieu »⁷⁹⁷. En définitive, dans les *Pseudo-Clémentines*, d'autres types de connaissances peuvent avoir une certaine valeur, mais seule la révélation permet d'acquérir la connaissance religieuse.

Il existe finalement de faux savoirs, comme l'astrologie dont la valeur est nulle, justement parce qu'elle ne repose pas sur une connaissance de type prophétique⁷⁹⁸. La connaissance par des visions ou des apparitions est aussi sévèrement dénoncée dans les *Homélies*. Simon le magicien affirme en effet avoir reçu une apparition du Christ et tirer sa connaissance de lui de cet événement ; Pierre lui rétorque qu'un tel phénomène est la conséquence de la colère de Dieu, qui cherche à semoncer ainsi les impies, et non pas à instruire des disciples légitimes⁷⁹⁹. Nous avons évoqué précédemment l'importance du témoignage dans le récit de Clément, c'est-à-dire le rôle des témoins du Christ dans la conversion de Clément : c'est en partie grâce à ces témoignages que les discours des prédicateurs sont reçus par Clément comme valables. Les textes insistent sur le fait que ces prédicateurs ont côtoyé Jésus, qu'ils l'ont fréquenté et qu'ils l'ont connu directement⁸⁰⁰ : ils sont ses disciples, et leur statut de familiers de Jésus confère à leurs paroles crédibilité et authenticité.

⁷⁹⁴ *Hom.* III, 11-12.

⁷⁹⁵ *Hom.* III, 12, 3 : ἡ δὲ τοῦ μόνου καὶ ἀληθοῦς πρόγνωσις οὐ μόνον τὰ παρόντα ἐπίσταται, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ <τοῦ> μέλλοντος αἰῶνος ἀπέραντον ἐκτείνει τὴν προφητείαν.

⁷⁹⁶ *Rec.* IX, 1, 5-6.

⁷⁹⁷ *Rec.* IX, 1, 5 : *nemo hominum potest sensum dei coniecturis et aestimatione colligere.*

⁷⁹⁸ *Rec.* IX, 12.

⁷⁹⁹ *Hom.* XVII, 17-18.

⁸⁰⁰ *Hom.* I, 9 ; en I, 9, 3, Barnabé produit de nombreux témoins qui confirment ses affirmations.

En somme, les *Pseudo-Clémentines* établissent donc une hiérarchie, avec à son apex la vraie gnose, c'est-à-dire la connaissance prophétique, ensuite le savoir empirique, puis la connaissance de la philosophie (acquise par l'esprit humain seul et sujet aux goûts personnels) et des faux savoirs, comme l'astrologie⁸⁰¹. La modalité d'acquisition est aussi fondamentale, puisqu'on distingue la révélation divine, l'activité humaine seule et d'autres modes, comme la connaissance acquise par les visions, qui n'est nullement recevable.

1.5 Origines et limites de la connaissance

L'origine de la connaissance véritable est donc un point de dissension important entre les *Pseudo-Clémentines* et la philosophie – mais aussi les écrits gnostiques. En effet, les *Pseudo-Clémentines* rejettent catégoriquement les deux modes de connaissance que sont la dialectique et la révélation directe. D'où vient donc la connaissance ? Il faut d'abord établir que le vrai savoir vient de Dieu et se trouvait, au commencement, dans la création. Le faux savoir est le résultat de la perversion de la création, due à l'activité des démons et au mauvais usage du libre arbitre : c'est à cause de l'impiété humaine que la fumée est entrée dans la maison. Malgré tout, les fondements de la vérité demeurent évidents pour qui exerce correctement son discernement, et l'existence de la monarchie divine est la seule conclusion logique à toute réflexion théologique. En ce sens, puisque l'être humain est libre de ses choix, il peut déterminer quelle doctrine est préférable ; or, le seul bon choix est de reconnaître cette monarchie divine, et toute option alternative est la conséquence du mauvais exercice du libre arbitre.

Dès lors, comme nous l'avons démontré, les *Pseudo-Clémentines* énoncent qu'il est facile de prendre conscience de sa propre erreur et de se tourner vers le seul vrai Dieu. Mais au-delà de cela, la gnose demeure difficilement accessible. Dieu a donc envoyé son vrai Prophète pour la donner au genre humain. Dans ces conditions, c'est uniquement auprès de ce vrai Prophète qu'il est possible de déterminer comment vivre pieusement. Nous traiterons de cette doctrine centrale aux *Pseudo-Clémentines* dans le prochain

⁸⁰¹ Voir VĀHĀKANGAS 2012, p.187-193, qui distingue trois types de connaissances dans les *Reconnaisances*, à savoir le savoir acquis par la philosophie et la science, le savoir astrologique et la prescience prophétique. Il nous semble toutefois qu'il faille séparer la connaissance de la philosophie de celle des sciences.

chapitre, mais il convient d'insister d'ores et déjà sur l'autorité absolue du vrai Prophète en matière de connaissance : sans le vrai Prophète, la connaissance n'est pas possible.

Qu'en est-il des Écritures ? Nous avons vu en effet que celles-ci demeuraient pour les auteurs juifs et chrétiens le lieu privilégié pour recevoir la révélation divine. Or, dans les *Homélies*, les Écritures ont une autorité, mais elles doivent être lues selon les directives du vrai Prophète, puisqu'on y trouve tout et n'importe quoi⁸⁰². Les *Homélies* sont catégoriques : il est interdit de pratiquer l'interprétation allégorique pour adoucir les aspérités du texte biblique. Pour ce faire, il importe d'établir comme première prémisse la monarchie divine, et il faut faire concorder les Écritures avec ce principe, selon ce que le vrai Prophète a dit. Il s'agit de la doctrine des fausses péripécies, qui explique comment des passages mensongers ont été introduits dans les Écritures lors du passage de la Loi orale à la Loi écrite : ces ajouts frauduleux ont été faits par le diable et ont été permis par Dieu afin d'éprouver la piété des êtres humains. De fait, quiconque croit que Dieu a des passions humaines (qu'il est ignorant, qu'il est jaloux, etc.) est victime des machinations diaboliques⁸⁰³.

Dans les *Reconnaisances*, la question de l'interprétation des Écritures n'est pas traitée avec la même application. Évidemment, dans les *Homélies* comme dans les *Reconnaisances*, la controverse avec Simon est le théâtre de débats sur l'interprétation des Écritures et sur l'identité du Dieu-créateur, mais ces débats prennent beaucoup plus de place dans les *Homélies*. Les *Reconnaisances* ne se prononcent pas sur l'interprétation allégorique⁸⁰⁴, et globalement le statut des Écritures est plus élevé, puisque leur autorité est incontestable et il n'est pas question d'y trouver des mensonges, ou des passages aux degrés de fiabilité variables, comme dans les *Homélies*. Pierre émet toutefois des mises en garde contre une lecture trop personnelle des Écritures : il faut les lire conformément à la tradition des anciens et non pas selon des idées préconçues⁸⁰⁵. Sans être aussi développée, la problématique concernant l'interprétation des Écritures n'est donc pas inconnue des *Reconnaisances*.

⁸⁰² *Hom.* III, 10, 4.

⁸⁰³ Sur la doctrine des fausses péripécies, voir le chapitre 8.

⁸⁰⁴ La lecture allégorique n'est dénoncée que dans le contexte de l'interprétation des mythes grecs. Voir le chapitre 8.

⁸⁰⁵ *Rec.* X, 42, 1-4.

En somme, en continuité avec la pensée juive et chrétienne, la gnose vient de la révélation. Des restrictions doivent toutefois être imposées : d'abord pour résoudre les passages ambigus et les contradictions des Écritures, il est interdit de les lire telles quelles ou, à l'inverse, de les interpréter allégoriquement. Ensuite, le Christ, le vrai Prophète, est certes le révélateur, mais il n'est jamais question de recevoir de lui une apparition : ce qu'il a dit de son vivant est suffisant et aucun enseignement post-résurrectionnel ou révélation personnelle ne sont invoqués ni même permis⁸⁰⁶. Les *Pseudo-Clémentines* acceptent ainsi les principes de bases des gnoséologies juives et chrétiennes, mais en leur apportant des précisions. La réserve la plus importante concerne en définitive l'origine de la gnose : tout ce qu'a dit le vrai Prophète de son vivant est suffisant pour atteindre le salut. De fait, non seulement la révélation du vrai Prophète est la seule source de connaissance véritable, mais celui-ci a dit tout ce qui était nécessaire : « Il y a pourtant une seule chose que nous déclarons : nous savons ce que nous avons appris du vrai Prophète ; or ce que le vrai Prophète nous a transmis, c'est ce qu'il a estimé suffisant pour le savoir humain »⁸⁰⁷. C'est donc le vrai Prophète qui a établi les limites de la connaissance humaine. Les *Reconnaisances*, plus que les *Homélies*, énoncent à plusieurs reprises des avertissements à l'égard de ceux qui voudraient tout connaître, ou posent l'impossibilité pour les êtres humains de tout savoir au sujet, par exemple, de l'origine et de la fin du monde⁸⁰⁸. Dans les *Homélies*, Pierre s'oppose à tout discours théologique qui ne se fonderait pas sur les Écritures, même si, sous la pression de Simon, il est amené à enfreindre ce principe, en spéculant sur les origines du mal et la nature de Dieu⁸⁰⁹. Dans les deux cas, des limites strictes sont imposées au savoir humain : puisqu'il dépend de la révélation pour connaître, et comme aucune connaissance ne peut être acquise par ses forces seules, le genre humain doit se contenter de ce que le vrai Prophète a dit, et ne pas chercher à compléter sa prédication.

Si les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques s'accordent sur ces points – l'impossibilité d'accéder à la connaissance par soi-même, la philosophie comme ennemie de la vérité⁸¹⁰, la gnoséologie intégrée dans la cosmologie – un point de désaccord majeur

⁸⁰⁶ Sur les absences des mentions de la résurrection, voir THERRIEN, à paraître A.

⁸⁰⁷ *Rec. X*, 14, 4 : *hoc tamen unum profitemur ae nos scire, quae a vero propheta didicimus ; ea autem a vero propheta nobis esse tradita, quae sifficere humanae scientiae iudicavit*. Voir aussi I, 48, 1.

⁸⁰⁸ *Rec. I*, 51, 4 ; III, 7, 3 ; III, 37 ; VIII, 60, 1.

⁸⁰⁹ *Hom. XIX*, 3, 2-6.

⁸¹⁰ DUNDERBERG 2008, p. 183-185 a remarqué que le *Traité tripartite* et les *Homélies* s'accordaient sur l'idée que la philosophie grecque était inspirée par les puissances inférieures. Voir aussi VÄHÄKANGAS 2012.

est de fait la limite de la connaissance. Chacune des deux versions des *Pseudo-Clémentines* thématise différemment cette limite, mais il en ressort que tout ne peut pas être connu. Dans les écrits gnostiques, il existe aussi une limite : la divinité suprême demeure, en définitive, inconnaissable, et seule la théologie négative nous permet de l'appréhender. Toutefois, pour les *Pseudo-Clémentines*, la limite de la connaissance est plus contraignante : le séjour divin n'est jamais décrit ni même abordé. Dans les *Reconnaisances*, il faut se contenter des paroles du vrai Prophète et ne pas chercher à en savoir plus. Dans les *Homélie*s, comme nous l'avons montré, avec l'énoncé qu'il n'est pas souhaitable de chercher à connaître quoi que ce soit en dehors de ce qui est contenu dans les Écritures : seul Pierre, le meilleur disciple du vrai Prophète, peut dépasser ce cadre.

Concernant l'origine de la connaissance, les *Homélie*s et des textes comme le *Livre des secrets de Jean* et le *Traité tripartite* s'accordent pour affirmer qu'il existe une connaissance dans les Écritures, mais que celles-ci doivent être épurées ou corrigées pour y accéder. Il ne fait aucun doute que ces textes gnostiques se fondent sur les textes bibliques, mais le type d'interprétation pratiqué ouvre la porte à davantage de développements sur la structure du monde intelligible, des développements auxquels non seulement l'herméneutique pseudo-clémentine n'est pas intéressée, mais qu'elle interdit. Tous ces écrits reconnaissent la valeur des Écritures et des révélations qu'elles contiennent, mais sont en profond désaccord au sujet de l'objet de la révélation elle-même, ainsi que des procédés herméneutiques déployés pour l'obtenir⁸¹¹.

2. La règle des syzygies comme cadre gnoséologique

Si, dans les deux versions du récit pseudo-clémentin le parcours de Clément, de Rome jusqu'à Césarée, se construit à partir des principaux paramètres gnoséologiques, qui sont développés de manière similaire, les divergences sont notables et génèrent, en définitive, deux modèles gnoséologiques différents. De fait, à l'inverse des *Reconnaisances*, les *Homélie*s thématisent en profondeur le passage de l'ignorance à la connaissance à travers une doctrine complexe, aux nombreuses ramifications : la règle des syzygies. Dans les *Reconnaisances*, elle est certes présente, mais joue un rôle

⁸¹¹ Nous reviendrons sur les enjeux herméneutiques aux chapitres 8 et 9.

secondaire et est thématisée différemment. Dans les *Homélies*, elle reçoit une grande attention et peut se décliner en cinq aspects : elle structure le monde (aspect cosmologique), elle énonce une liste de représentants de la vérité dans les Écritures (aspect herméneutique), elle révèle la composition de l'être humain (aspect anthropologique), elle établit comment l'être humain peut acquérir la gnose (aspect gnoséologique) et gère les transformations identitaires des personnages (aspect narratif). Nous aurons l'occasion de détailler chacun de ces aspects dans les chapitres suivants, mais il convient dès maintenant d'en brosser un portrait sommaire, et d'insister sur les aspects gnoséologiques et narratifs, qui sont intimement liés⁸¹².

2.1 La règle des syzygies et les différents types de reconnaissance

Pierre définit la règle des syzygies comme le principe que Dieu a instauré au fondement du réel dans son activité démiurgique : tout se présente sous une forme double et opposée. Ainsi sont le ciel et la terre, le jour et la nuit, le soleil et la lune. La règle a une dimension cosmologique puisqu'elle décrit comment l'univers est organisé, mais aussi cosmogonique, puisqu'elle explique comment Dieu a créé le monde : la règle est en fait une relecture du premier chapitre de la Genèse dans une tentative de créer un système à résonance philosophique⁸¹³. De là, Pierre peut l'étendre à d'autres passages des Écritures et créer une règle de succession prophétique. La règle est ainsi employée pour soutenir une ligne interprétative bien précise, révélant son aspect herméneutique⁸¹⁴. Cette configuration binaire est aussi au cœur de l'être humain, dont l'âme est formée de deux « pâtes »⁸¹⁵, et confère donc à la règle une dimension anthropologique⁸¹⁶.

Mais surtout, la règle des syzygies remplit une fonction gnoséologique majeure, puisqu'elle permet d'expliquer comment, pour les êtres humains, s'effectue l'acquisition de toute connaissance. Exposée en II, 15-17 et II, 33, tout de suite après la doctrine du vrai Prophète, l'affirmation de la monarchie divine et de l'immortalité des âmes, elle s'institue comme le cadre de la recherche de la connaissance véritable. Son principe

⁸¹² Voir notre étude de la règle des syzygies dans les *Homélies* dans THERRIEN 2019.

⁸¹³ Voir chapitre 7 et THERRIEN 2019. Ce thème est déjà présent dans la littérature chrétienne : voir Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 54, 2.

⁸¹⁴ Voir le chapitre 8.

⁸¹⁵ *Hom.* XX, 2, 2-3.

⁸¹⁶ Voir le chapitre 6.

fondamental est que tout se présente sous une forme double et opposée⁸¹⁷ : comme la maladie précède la guérison, ainsi l'ignorance précède la connaissance⁸¹⁸. Cette progression est voulue par Dieu, puisque c'est ainsi qu'il enseigne aux êtres humains la vérité des êtres⁸¹⁹. Pour ce faire, Dieu a lui-même structuré le monde en couples d'opposés, à travers lesquels s'affrontent depuis la première génération humaine la fausse prophétie féminine et la vraie prophétie masculine⁸²⁰ pour la victoire de ceux qui appartiennent à la seconde, les « fils de l'âge à venir », les seuls qui peuvent transmettre « la connaissance des réalités éternelles »⁸²¹ : c'est cette structure double de la réalité qui permet aux êtres humains de progresser des petites choses vers les grandes, de l'ignorance vers la connaissance.

Après avoir établi l'immortalité de l'âme, la monarchie divine, ainsi que la source de la vraie connaissance et la piété, les *Homélies* exposent la règle des syzygies et satisfont ainsi les attentes de lecture concernant la nature de la réalité. Aux questions initiales de Clément, la règle des syzygies vient répondre que le monde matériel a été créé par Dieu. Ce monde est toutefois temporaire, puisqu'un autre âge, éternel celui-là, est la destination vers laquelle tous les êtres humains se dirigent⁸²². Dans ce contexte, la règle des syzygies vient s'établir non seulement comme cadre de la quête de la connaissance, mais aussi comme son objet, puisque ceux qui ignorent la règle se laissent duper par Simon⁸²³. De fait, même si elle est un mystère⁸²⁴ dont les détails ne sont réservés qu'aux intimes de Pierre, celui-ci mentionne les aspects centraux lors de ses enseignements publics⁸²⁵. Ses ramifications sont importantes et majeures à travers tous les aspects des *Homélies*, et tout repose sur la base de ce principe de priorité de l'ignorance sur la connaissance.

⁸¹⁷ *Hom.* II, 15, 1 : διχῶς καὶ ἐναντίως ; II, 33, 1 : δυικῶς καὶ ἐναντίως.

⁸¹⁸ *Hom.* II, 15, 3 : πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις ; II, 33, 2 : πρῶτον ἄγνοια, εἶτα γνῶσις.

⁸¹⁹ *Hom.* II, 15, 1 : τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, faisant écho à l'expression employée par Pierre en I, 17, 5 : τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν.

⁸²⁰ *Hom.* III, 22-28.

⁸²¹ *Hom.* II, 15, 4 : αἰωνίων τὴν γνῶσιν.

⁸²² *Hom.* I, 1, 4 : « et le monde est-il devenu un jour, et avant de devenir, qu'était-il donc ? (car s'il était depuis toujours, il subsistera, mais s'il est devenu, il sera dissous), et après sa dissolution, que pourrait-il y avoir d'autre, si ce n'est le silence et l'oubli ? Ou alors il y aura quelque chose qu'il n'est pas possible de concevoir aujourd'hui ».

⁸²³ *Hom.* II, 18, 1.

⁸²⁴ *Hom.* III, 29,1.

⁸²⁵ Voir CÔTÉ 2001, p. 31-32 ; THERRIEN 2019, p. 65-72.

En posant l'arrivée de la connaissance en second, la règle des syzygies contribue également à élaborer une méta-narration, qui met en scène les *Homélies* elles-mêmes dans leur contexte polémique syriaque du IV^e siècle⁸²⁶. En effet, le procédé de la discipline de l'arcane n'est pas le seul mécanisme employé pour justifier la venue récente d'un savoir authentique : la règle des syzygies, par sa dimension cosmologique, c'est-à-dire en tant que principe structurant du réel, permet d'expliquer comment ce savoir récent est meilleur qu'un savoir ancien. En employant la notion de champs de Bourdieu, Kelley a habilement montré comment les *Reconnaisances* étaient des nouveaux venus dans le champ de la connaissance et du salut, un champ dominé par la pensée grecque, mais aussi par d'autres courants religieux issus du christianisme et du judaïsme. Ainsi, elles doivent à la fois adopter et renverser les règles de ce champ, si elles veulent remporter le combat pour la gnose⁸²⁷. Plus spécifiquement, la règle de syzygies vient justifier en quoi les traditions antérieures ou concurrentes – quelles qu'elles soient – sont en réalité fausses, permettant aux « newcomers » Pierre et Clément (derrière lesquels se cachent en réalité les rédacteurs des *Homélies*) de se proclamer seuls maîtres en matière de gnoséologie. Pour reprendre les mots de Reed :

Peter's exposition of the Rule of Syzygy makes clear that this is only one in a series of battles between truth and error. In this sense, the rule represents the *Homilies'* distinctive articulation of the notion of twin lines of apostolic and "heretical" succession – a concern that fits with well within a fourth-century context marked by Christian efforts to delineate "orthodoxy" from "heresy" by means of public debates no less than treatises and councils⁸²⁸.

Il s'agit, en d'autres termes, d'avancer un modèle gnoséologique alternatif à celui de la philosophie, mais en définitive à tout autre système de pensée, quel qu'il soit⁸²⁹. Le

⁸²⁶ Cette polémique est également entretenue par la discussion entre Clément et Appion, comme l'a remarqué REED 2018a, p. 137 : « When read in context of the rest of the *Homilies*, the debate between Clement and Appion becomes an exemplar of the same conflict between true and false prophecy, now transposed onto a different defining dichotomy, namely : Judaism and Hellenism ».

⁸²⁷ KELLEY 2006, p. 88 : « Since Peter and his followers – the "newcomers" in the field – want to appropriate precisely this kind of knowledge possessed by the more established competitor [i.e. specialized, esoteric, and widely accepted knowledge about the universe and its workings], they must once again show that they have just as much specialized training as their opponents ».

⁸²⁸ REED 2018a, p. 158-159. Ce chapitre de l'ouvrage de Reed (p. 143-174) met en évidence les mécanismes employés par les *Homélies* en matière d'hérésiologie, dans leur lutte pour définir l'orthodoxie.

⁸²⁹ La polémique est dirigée contre d'autres mouvements chrétiens, certainement les marcionites, mais aussi probablement les gnostiques, voire aussi les chrétiens de la Grande Église. Pour résumer ce dossier complexe, citons LE BOULLUEC 2016, p. 158-159, qui explicite comment l'édifice du vrai Prophète, la doctrine des fausses péripécies et la proclamation de la monarchie divine révèlent une polémique qui « vise les marcionites, qui distinguent le Dieu créateur, Dieu de la Loi, et le Dieu bon, transcendant, étranger au monde, ainsi que les gnostiques, et peut-être aussi les chrétiens de la Grande Église, qui croient en la divinité du Fils, le Logos préexistant ».

programme gnoséologique tel que mis en place par la règle des syzygies trouve son illustration dans les différentes intrigues du récit. Tout d'abord, la règle des syzygies décrit précisément le parcours de Clément, qui s'est vu présenter les erreurs des philosophes avant la vérité du vrai Prophète. La discussion entre Clément et Appion correspond aussi à ce principe, puisqu'il s'agit de discuter de la valeur des traditions reçues et de renverser le principe d'ancienneté, qui sert à juger la valeur d'une tradition. La règle des syzygies vient renverser cette conception en affirmant que c'est plutôt le *plus récent* qui a de la valeur, puisque ce qui est inférieur, voire mauvais, se présente en premier.

L'exposition de la règle constitue en effet un point de basculement dans le récit, puisque les lecteurs sont en mesure d'appliquer à rebours ces paramètres à la quête de connaissance de Clément, une quête qui a débuté précisément par un état d'ignorance, suivie de son apprentissage auprès de Pierre. Dès lors, si la règle des syzygies a son importance pour la suite du récit, en posant le cadre de l'affrontement des deux types de prophéties, qui se manifeste dans la confrontation entre Pierre et Simon le magicien⁸³⁰, elle assure de manière générale toute la régie narrative de la gnoséologie des *Homélie*s⁸³¹.

Elle sert en effet de cadre au conflit entre Pierre et Simon, comme l'a montré Côté. Simon va au-devant de Pierre, qui survient en deuxième, comme la guérison survient après la maladie :

Étant au service du bien, je chasse même les maladies ; car j'ai été envoyé en second lieu ; puisque la maladie précède et que la guérison suit, vous avez été rendus malades par le moyen de ce magicien malfaisant pour ne pas avoir cru en Dieu, mais si vous croyez en lui, c'est par mon intermédiaire que vous serez guéris. Et ainsi, ayant fait l'expérience de l'action du Puissant, engagés dans la bonne conduite, puissiez-vous recouvrer aussi le salut de vos âmes⁸³².

Ainsi, sur le plan gnoséologique, la règle des syzygies est une loi fondamentale qui montre comment les êtres humains accèdent à la connaissance tout en renforçant, sur le plan méta-narratif, la prise de position contre des traditions mieux établies. Sur le plan narratif aussi elle joue un rôle important, puisqu'elle est illustrée par le parcours de Clément. Ses ramifications narratives nous paraissent encore aller plus loin : une étude

⁸³⁰ CÔTÉ 2001, p. 29-32.

⁸³¹ Comme l'a remarqué REED 2018a p. 158 : « much of the overarching narrative of the novel can also be read as a narrative embodiment and illustration of the Rule of Syzygy ».

⁸³² *Hom.* VII, 11, 4.

du vocabulaire grec révèle le lien entre la reconnaissance de Dieu et la reconnaissance aristotélicienne, et met au jour l'étroite relation entre la trame doctrinale et l'intrigue romanesque, ce qui a par ailleurs déjà été analysé finement par la recherche⁸³³. De fait, les retrouvailles des membres de la famille de Clément sont accompagnées de leur conversion, que ce soit au sein du récit lui-même⁸³⁴ ou dans un temps antérieur au récit⁸³⁵. Les *Reconnaisances* sont donc l'occasion de faire triompher la connaissance que Pierre a reçue du vrai Prophète, en exposant le passage de Clément et de sa famille vers la vérité à partir de l'erreur.

Nous voudrions insister davantage sur cette union entre le *Bildungsroman* et le *Familiensroman* en proposant que le programme gnoséologique, structuré par la règle des syzygies, soit indissociable de la forme littéraire du roman de reconnaissances. Les deux trames, narrative et doctrinale, ont en commun la notion de reconnaissance (ἐπίγνωσις) conçue comme un passage de l'ignorance (ἄγνοια) à la connaissance (γνώσις). Aristote définit précisément la reconnaissance (ἀναγνώρισις) comme un passage de l'ignorance à la connaissance :

La reconnaissance (ἀναγνώρισις), comme d'ailleurs le nom l'indique, est un passage de l'ignorance à la connaissance (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνώσιν μεταβολή), amenant un passage ou bien de la haine à l'amitié ou bien de l'amitié à la haine chez les personnages destinés au bonheur ou au malheur⁸³⁶.

Dans les *Homélies*, le terme grec ἀναγνώρισις est absent, et ἀναγνωρισμός est employé à quelques reprises pour renvoyer à la reconnaissance des membres de la famille de Clément⁸³⁷. Toutefois, c'est ἐπίγνωσις qui est le plus utilisé⁸³⁸. Ceci vient mettre en évidence la dimension profondément théologique de l'intrigue de reconnaissances

⁸³³ COOPER 2000 ; JONES 2001 ; AMSLER 2003 ; AMSLER 2005b ; BOULHOL 2008 ; HORN 2010 ; DUNCAN 2017 ; REED 2018a.

⁸³⁴ Clément est baptisé en *Hom.* XI, 35 ; sa mère, en XVI, 1 ; bien que le père de Clément adhère aux thèses de Pierre en XIX, 24, le récit de son baptême n'est pas rapporté, contrairement à *Rec.* X, 72.

⁸³⁵ Le récit débute alors que les frères de Clément font déjà partie de l'entourage de Pierre. Leur formation à la philosophie, leur fréquentation du cercle de Simon le magicien et leur conversion sont racontées en *Hom.* II, 20-32 et XIII, 7-8.

⁸³⁶ Aristote, *Poétique* 1452a 29-32 : ἀναγνώρισις δέ, ὡσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνώσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων.

⁸³⁷ *Hom.* XII, 23, 8 ; XIII, 11, 1 ; XIV, 12, 4. ἀναγνώσκω est employé exclusivement dans le sens de « lire » : *Engagement solennel* 1, 1 ; *Hom.* II, 6, 2 ; V, 9, 5 ; VIII, 10, 3. On retrouve en outre, dans ce contexte, τοῦ γνωρίσαι ἡμᾶς (XIII, 11, 4) et ὁμολογέω (XIII, 3, 4 ; XX, 15, 5).

⁸³⁸ *Hom.* XIII, 1, 5 ; 5, 3 ; 11, 3 ; XV, 4, 4 ; XV, 4, 5 ; XX, 15, 2. La recherche a souvent étudié le terme ἀναγνωρισμός dans le contexte des reconnaissances familiales (voir par exemple BOLYKI 2010 et HORN 2010), mais c'est faire l'impasse sur le fait que c'est surtout ἐπίγνωσις qui est utilisé, à savoir six fois dans ce contexte.

familiales, qui correspond donc aux paramètres établis par la règle des syzygies en matière de connaissance : les retrouvailles de Clément et sa famille sont un passage de l'ignorance à la connaissance, autant sur le plan narratif, selon la définition d'Aristote, que théologique, puisque cette reconnaissance mène inévitablement à la conversion et au culte du seul vrai Dieu, ainsi qu'à la reconnaissance de la Providence divine, comme l'énonce Pierre à Faustus :

Pour ma part, je dis que tout est gouverné par la providence de Dieu d'après ce qui a été dit à ton sujet – le fait que tu as connu pendant tant d'années la séparation d'avec les tiens. En effet, puisqu'ils n'auraient peut-être pas prêté l'oreille aux paroles de la religion (τῶν τῆς θεοσεβείας λόγων) s'ils avaient été avec toi, il a été prévu qu'ils partent à l'étranger avec leur mère, qu'il y ait aussi un naufrage et une mort supposée, et que, de plus, ils soient instruits des doctrines athées des Grecs – afin que cette connaissance (εἰδότες) leur donne la possibilité de les réfuter encore mieux –, qu'en outre ils aiment la parole de la religion (τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον) et qu'ils puissent se joindre à moi pour m'assister dans ma prédication, mais encore que se joigne à eux leur frère Clément, et qu'ainsi leur mère ait été reconnue puis pleinement convaincue de la divinité par sa guérison, et que, peu de temps après, les enfants jumeaux soient reconnus (ἐπιγνωσθέντα), la reconnaissent (ἐπιγνόντα), te rencontrent le jour suivant et que tu retrouves les tiens. Je ne pense donc pas qu'une convergence aussi rapide d'événements concourant de toute part vers un seul but soit sans préméditation⁸³⁹.

En somme, la règle des syzygies est implicitement le principe au fondement de la gnoséologie des *Homélies*, et gère autant l'aspect théorique que l'aspect narratif. Comme Duncan l'a déjà mis en évidence, peu importe comment les différentes composantes du récit – le débat entre Pierre et Simon, l'intrigue de reconnaissances – ont été assemblées dans l'histoire de sa composition, « they are so completely integrated in the *Klementina* that one can scarcely be well appreciated without the other »⁸⁴⁰.

2.2 Gnoséologies et ontologies dans les écrits gnostiques

Comme dans les *Homélies*, les écrits gnostiques établissent leurs théories de la connaissance sur une cosmologie, ou plus largement sur une ontologie : la structure du réel implique elle-même un processus pour parvenir à la connaissance véritable. Comme

⁸³⁹ *Hom.* XV, 4,1-6. Comparer à *Rec.* IX, 36, où le résumé par Pierre de l'histoire de la famille de Clément à Faustinianus ne contient aucune référence à la Providence.

⁸⁴⁰ DUNCAN 2017, p. 159.

nous l'avons vu au chapitre précédent, le monde est un lieu oppressant où il est difficile d'accéder à la vérité : il faut trouver un moyen de contourner ou dépasser les limites du sensible pour parvenir à la vérité. Les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques sont d'accord pour affirmer que la véritable gnose provient de Dieu et doit être révélée par un agent, qui la transmet à un dépositaire responsable de la préserver et de la communiquer aux individus éprouvés. Ce révélateur survient parce que les traditions antérieures sont incapables de fournir des réponses solides aux questions au sujet du monde, de l'être humain et de Dieu.

Dans ces conditions, alors que les *Homélies* ont élaboré la règle des syzygies comme principe gnoséologique de base, principe ontologique et cosmologique, certains écrits gnostiques exposent aussi comment les modalités d'acquisition de la connaissance reflètent les structures ontologiques. Dans le *Livre des secrets de Jean*, alors que la gnose est révélée à Adam par Épinoia, l'Archonte et sa cour façonnent un Esprit contrefait, qui, à l'instar de la prophétie féminine dans les *Homélies*, est responsable de garder l'humanité dans l'erreur et l'ignorance⁸⁴¹. Vérité et mensonge sont donc côte à côte dans le monde, et les êtres humains doivent rechercher la gnose qui leur permettra d'échapper aux griffes de l'Archonte.

Chez les valentiniens, comme nous l'avons vu au point 2.3 du chapitre 4, la doctrine des trois substances correspond à la capacité de chacun à accéder à la vérité. Le *Traité tripartite* institue, en effet, différentes substances qui impliquent différents types d'êtres humains, et ainsi différents types de connaissance. Le tout est ancré dans la cosmogonie, puisque c'est lors de l'engendrement des substances par le Logos, utilisées ensuite pour la création du monde sensible, que ces mécanismes se mettent en place⁸⁴². Ceci n'est pas différent du développement dans le *Livre des secrets de Jean* sur les différents types d'âmes, qui s'éveillent plus ou moins rapidement⁸⁴³, une catégorisation qui reflète la structure même de l'intelligible⁸⁴⁴.

C'est un point commun entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques que de fonder la gnoséologie sur une ontologie, mais ceci est, de manière plus générale, déjà présent dans le platonisme. Par ailleurs, si ces deux traités gnostiques, le *Livre des secrets*

⁸⁴¹ BG 51,1-52,11.

⁸⁴² *Traité tripartite* 78,28-80,25.

⁸⁴³ BG 64,14-70,8.

⁸⁴⁴ BG 35,20-36,15.

de Jean et le *Traité tripartite*, établissent que les entités divines qui peuplent le monde intelligible sont unies par couple, par syzygies⁸⁴⁵. Les syzygies gnostiques n'ont pas de fonction gnoséologique : il s'agit d'une relation entre les éons, qui les mènent à l'unité et à la perfection dans le Plérôme, et cette relation conjugale ne joue aucun rôle dans l'acquisition de la gnose pour les êtres humains, ni dans la structure du monde sensible.

2.3 Conversion, adhésion, reconnaissance : les changements d'identité

Les reconnaissances mènent à la conversion des personnages, lesquels illustrent comment les *Homélies* estiment qu'il faut atteindre la religion et la piété véritable⁸⁴⁶. Il est particulièrement notable de souligner que, pour rejoindre cette piété, certains personnages doivent changer d'identité : Clément, ses parents et ses frères sont tous issus de l'hellénisme et doivent abandonner leurs croyances et coutumes pour adopter les enseignements du vrai Prophète. Inversement, l'identité des personnages juifs reste stable : ils sont ou bien déjà dans le cercle de Pierre, comme Barnabé, ou leur rôle dans l'histoire est rigoureusement positif, comme Justa. Cela illustre bien comment la règle des syzygies, à travers l'intrigue de reconnaissances, conçoit l'ignorance comme l'hellénisme en général, et la connaissance comme déjà possédée par les juifs. En d'autres termes, les *Homélies* ont une préoccupation relative à l'origine ethnique et culturelle, quand il s'agit d'une origine grecque, mais n'en ont pas quand il s'agit d'une origine juive, laquelle ne demande en définitive aucun changement : ce sont les Grecs qui doivent être amenés à la piété. Dans ce contexte, suivant l'opinion de Amsler et de Duncan, la définition de la piété pourrait révéler l'ouverture de la communauté derrière la rédaction des *Homélies* aux fidèles issus de la Gentilité, telle qu'illustrée par la famille de Clément⁸⁴⁷.

⁸⁴⁵ Voir THOMASSEN 2006, p. 428.

⁸⁴⁶ REED 2018a, p. 151-152 remarque de fait que l'intrigue se présente comme « a series of recognition scenes in which masked identities are revealed, thereby serving as a narrativized lesson in the pressing need to recognize truth in a world of misleading appearances ».

⁸⁴⁷ AMSLER 2005b, p. 350 ; DUNCAN 2017, p. 134-135: « When examined closely, the details of the family story yield quite a bit of insight into the nature of the piety toward which Mattidia and the reader alike are summoned. In fact, numerous aspects of the family drama would seem to train the attention of the reader on that singular boundary line between the Two Kingdoms separating the *theosebeis* of Peter's group from the pagan world. In the family account, we get a clearer picture of exactly where the line is, what kind of lawful *politeia* is practiced by worshippers of the one God, and exactly how a Gentile may cross over to join them ».

Plus spécifiquement dans le récit, c'est l'histoire de Clément qui permet d'établir les principaux paramètres gnoséologiques, c'est-à-dire, comment quelqu'un issu des Nations peut, selon les *Homélies*, acquérir la connaissance. Au moment où l'intrigue de reconnaissances advient, à partir du livre XII, les lecteurs ont déjà bien assimilé les paramètres de la gnoséologie des *Homélies*. Les reconnaissances se déroulent en effet après les premiers enseignements de Pierre à Clément, le premier débat entre Pierre et Simon, la discussion sur la culture grecque entre Clément et Appion, les discours publics de Pierre aux foules païennes et finalement le baptême de Clément, qui survient à la toute fin du livre XI. À ce moment, il est établi que la règle des syzygies est l'instrument de changement identitaire qui permet le passage de l'ignorance grecque à la piété juive.

De la mère au père de Clément, en passant par ses frères, leurs conversions sont plus une reconnaissance de la vérité, qu'un changement de vie : tous les membres de la famille de Clément, pour différentes raisons, sont chastes et pratiquent déjà un mode de vie vertueux. Dans ces conditions, chaque élément constitutif des *Homélies* – les attentes de lecture, le récit de Clément, les débats entre Pierre et Simon, la controverse avec Appion, et finalement l'intrigue de reconnaissances⁸⁴⁸ –, qu'il provienne d'une source plus ancienne ou non, a été soigneusement agencé dans l'ensemble pour travailler à cet objectif, à savoir la mise en valeur du modèle gnoséologique. Par ailleurs, la fin du récit n'est pas marquée par la résolution du conflit avec Simon, ni même par la réunification heureuse des membres de la famille de Clément, mais elle survient précisément lorsqu'ont été détaillés tous les aspects de la gnose – avec le sujet le plus difficile, les origines du mal⁸⁴⁹ –, que les attentes de lecture initiales ont toutes été satisfaites, et qu'il est devenu évident, à travers les exposés doctrinaux et l'intrigue de reconnaissances, que c'est la Providence qui guide l'acquisition de la connaissance⁸⁵⁰. Un élément fondamental de cette connaissance est la manière pour les Grecs et les juifs de vivre harmonieusement, les uns suivant les enseignements de Jésus, les autres conservant la Loi de Moïse. La règle des syzygies (dans son principe gnoséologique de passage de l'erreur à la vérité) ne

⁸⁴⁸ Ceci s'applique également aux *Reconnaissances*, même si leur gnoséologie est moins élaborée. Pour KELLEY 2007, p. 339-340 : « The conclusion of the romance of recognitions makes it clear, then, that the philosophical and astrological doctrines articulated by Faustinianus are absolutely incorrect. Moreover, such doctrines are no match for the knowledge passed down from the True Prophet to Peter and his followers, which is centered on the concept of divine providence. Just as providence triumphs over fate, so also Peter's understanding of the world prevails over that of his opponent ».

⁸⁴⁹ Voir DUNCAN 2017, p. 171-172 ; LE BOULLUEC 2015, p. 437-460.

⁸⁵⁰ KELLEY 2006, p. 64-65 ; KELLEY 2005 p. 325 : « In other words, the romantic story line – much like the debates and sermons embedded in the narrative – is used by the *Recognitions* to highlight Peter's authority, which is directly contingent on his possession of prophetic knowledge ».

semble toutefois concerner que les païens, puisque les juifs n'ont jamais vécu dans l'ignorance, pour avoir de tout temps obéi à la Loi de Moïse ; de fait, les récits de conversions, comme nous l'avons mentionné, ne concernent que des non-juifs⁸⁵¹.

Dans les *Homélies*, la doctrine du vrai Prophète, que nous détaillerons au prochain chapitre, est construite de manière à renforcer cette conception de la piété comme deux voies parallèles qui mènent au salut : les juifs sous Moïse et les Nations sous Jésus. Les travaux de Reed ont de fait mis en lumière que les *Homélies* cherchaient à recomposer les oppositions binaires pour refaire le monde et l'histoire :

The authors / redactors, in other words, seem strikingly *unconcerned* with mapping “Christianity” and “Judaism” – the difference so pressing for some other Syrians, such as Ignatius before them and John Chrysostom contemporaneous with them. Their concern, rather, appears to have been with promoting piety in a world in which the choice between “Jew” and “Greek” was imagined to be a choice between the divine and the demonic [...]⁸⁵².

C'est donc dans ces conditions que l'intrigue de reconnaissances est soumise à la narration gnoséologique, et n'existe pas simplement pour rendre plus agréable la lecture⁸⁵³. C'est peut-être pour cette raison que l'intrigue de retrouvailles ne survient qu'au milieu du texte, après avoir fermement établi l'intention gnoséologique et polémique du texte. Le choix de la reconnaissance ne semble pas motivé par une volonté de jouer avec la nature fictionnelle du roman, mais plutôt par la conception aristotélicienne du passage de l'ignorance à la connaissance.

2.4 Les séthites, ou ce qui arrive lorsque l'ignorance n'arrive pas en premier

Nous voudrions prendre l'exemple de l'un de ces discours publics pour montrer comment une tradition, celle des séthites⁸⁵⁴, fut récupérée et transformée dans la

⁸⁵¹ C'est par ailleurs le cas de l'astrologue Annubion en *Hom.* XX, 16-21, qui quitte le camp de Simon pour rejoindre Pierre, au contraire d'Appion et d'Athénagore, qui cherchent à rester auprès de Simon (XX, 22, 6). De même, en II, 19-20, l'épisode de la syro-phénicienne (Matthieu 15,21-28) est employé pour montrer comment les Gentils, s'ils s'attachent à la vraie piété, peuvent être guéris et sauvés.

⁸⁵² REED 2018a, p. 79.

⁸⁵³ Pace MANNIS 2003, p. 176 : « Si l'auteur (les auteurs) se rattache à la mode littéraire des “reconnaisances”, c'est avant tout pour mieux diffuser ses idées ».

⁸⁵⁴ Sans mentionner explicitement qu'il s'agit ici de la descendance de Seth, le troisième fils d'Adam et Ève (Genèse 4,25 ; 5,3), certains indices révèlent que les *Homélies* emploient des traditions les concernant. Ce récit sur le passé primordial du genre humain (qui peut comprendre un état de béatitude, une chute, la venue des Veilleurs, la naissance des Géants et le déluge) présente des parallèles avec les récits sur les séthites et les caïnites dans le livre des *Jubilés* V, 1-3 et *1 Hénoch* LXXXVI. Flavius Josèphe (*Antiquités Juives* I, 68-73) est le premier témoin de la tradition du déclin des séthites, dans les générations entre Seth

perspective d'exposer la nécessité pour l'être humain de se voir présenter « d'abord de petites choses, puis de grandes en second lieu »⁸⁵⁵. En effet, cherchant à instruire les foules païennes au sujet de la piété, Pierre raconte comment les premiers êtres humains vivaient dans la plus grande félicité, jouissant des biens de la terre et d'une condition parfaite (VIII, 10-11). En effet, ils avaient appris d'Adam lui-même les actes à poser pour plaire à Dieu. Or, comme ils n'avaient pas fait auparavant l'expérience de la maladie, de la souffrance ni de quelque mal, ils commencèrent à tenir ces biens pour acquis et devinrent ingrats envers le créateur qui les leur octroyait. Ils négligèrent la Loi et se mirent à croire qu'il n'existait pas de Providence, puisqu'ils obtenaient tout ce qu'ils voulaient sans effort. À cause de cette grave impiété, ils perdirent aussitôt leur vie de béatitude, pour être plongés dans « des maux qui leur seraient salutaires »⁸⁵⁶.

Dans ce passage, les traditions sur les séthites sont instrumentalisées de manière à exposer le principe de base de la règle des syzygies, et ce, à deux niveaux: premièrement, ce passage décrit la nécessité du cadre gnoséologique ignorance-apprentissage-connaissance pour l'acquisition de la piété, comme le récit de Clément l'a initialement décrit, de peur que l'être humain ne devienne impie. Puis, il situe « historiquement » la mise en place effective de ce cadre gnoséologique visant à sauver l'être humain de sa propre ignorance, grâce à la venue, en second lieu, du vrai Prophète⁸⁵⁷.

et Noé : après un temps où ils vivent dans la plus complète félicité, ils se détournent de Dieu et s'unissent aux anges. Dans le christianisme syriaque, cette tradition de la béatitude et du déclin des séthites se retrouve dans la *Caverne des trésors* 6,21-17,22, chez Aphraate (*Exposé 18. De la virginité et de la sainteté* 9) et chez Éphrem (*Commentaire de la Genèse* V, 1,2 ; VI, 3 ; *Hymnes sur le Paradis* 1,11 ; *Hymnes contre les hérésies* VII, 6-7 ; XIX, 5-6 ; *Hymnes sur la foi* 46, 8). La chute des séthites est habituellement associée à la perte de leur chasteté, ou à leur union avec les filles de Caïn, voire aux anges. Les *Homélie*s, qui connaissent manifestement ces traditions, passent sous silence à quelle génération sont situés ces premiers humains, mentionnant seulement qu'ils sont les descendants immédiats d'Adam (VIII, 10,2). La cause de leur chute n'est également pas de nature sexuelle, mais concerne plutôt leur impiété. En ce sens, les *Homélie*s sont plus proches de la littérature rabbinique, qui situe cette dégénérescence à partir de la génération d'Énosh, à cause de l'introduction du polythéisme et de l'idolâtrie. Voir Genèse 4,26 dans *Targum du Pseudo-Jonathan* ; *Targum Onqelos* ; *Midrash Rabbah* XXIII, 6 ; voir en outre FRAADE 1984, p. 109-178 et THERRIEN 2024a.

⁸⁵⁵ *Hom.* II, 15, 2.

⁸⁵⁶ *Hom.* VIII, 11, 3.

⁸⁵⁷ *Hom.* X, 4. Il est ici question du récit de l'ingratitude des premiers êtres humains. Même si Pierre parle de l'homme à la troisième personne du singulier, il ne peut pas être question ici d'Adam, puisque Pierre précise que ce péché a fait l'objet de discours « hier et la veille » (*Hom.* X, 41), à savoir aux livres VIII et IX.

2.5 Les vestiges de la règle des syzygies dans les *Reconnaisances*

Cette articulation est moins évidente dans les *Reconnaisances*, où la règle des syzygies n'a que très peu d'impact sur le récit et sur le modèle gnoséologique : la théorie des paires antagonistes n'a pas d'implications gnoséologiques très profondes. Elle sert à établir Jésus comme le vrai Prophète, mais la progression du plus petit au plus grand qui est au cœur de la gnoséologie des *Homélies* est effacée. Comme l'a analysé Côté, elle n'encadre pas le conflit avec Simon puisque la discussion sur la règle survient après le débat, et non pas avant comme dans les *Homélies* : « le schéma binaire du principe syzygique, si déterminant pour la compréhension du rapport Pierre / Simon dans les *Homélies*, ne compte ici que très peu »⁸⁵⁸. Il est certes possible de déceler quelques parallèles et échos, mais son importance est grandement diminuée. Sur le plan gnoséologique, les *Reconnaisances* présentent elles aussi une théorie de type binaire, qui fait écho à la règle des syzygies des *Homélies*, mais le ton est plus philosophique et plus naturel, et définitivement moins cosmologique⁸⁵⁹. La notion de passage de l'ignorance à la connaissance est absente des *Reconnaisances*, ce qui rend moins évidents les liens entre leur théorie de la connaissance et le parcours de Clément, encore moins les retrouvailles familiales. En somme, les *Homélies* et les *Reconnaisances* fonctionnent avec des matériaux communs, mais en tirent des modèles différents et des conclusions divergentes. Dès lors, vu son importance structurelle et structurante dans les *Homélies*, il semble plus plausible qu'on soit passé de la version plus élaborée telle qu'on la trouve dans les *Homélies* à la forme simplifiée des *Reconnaisances*, plutôt que l'inverse⁸⁶⁰.

3. Conclusion

Au terme de ces deux chapitres, nous avons traité des paramètres constitutifs de la narration gnoséologique. La comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques explicite à quel point les premières développent ces paramètres, et encore plus dans les *Homélies*, où la narration gnoséologique s'exprime à son plein potentiel. De fait, les *topoi* romanesques sont ainsi soumis au programme théologique des *Homélies*, puisqu'ils participent à son exécution ; le projet littéraire est cohérent et chaque élément

⁸⁵⁸ CÔTÉ 2001, p. 69.

⁸⁵⁹ En particulier en *Rec.* VIII, 52, où est énoncée l'existence de phénomènes naturels opposés.

⁸⁶⁰ CÔTÉ 2001, p. 93 se demande si la doctrine des paires antagonistes des *Reconnaisances* pourrait être une tentative d'épurer un concept jugé trop peu orthodoxe.

narratif travaille à satisfaire l'attente de lecture, établie dès les premières lignes comme la quête d'une connaissance religieuse véritable : il apparaît sans difficulté, comme le notaient les traducteurs de la Pléiade, que « la connaissance, ou gnose, est donc un concept central de l'enseignement des *Homélies*, au cœur de l'initiation, de la piété, de l'éthique et de la théologie »⁸⁶¹, et ajouterions-nous, de la narration. En utilisant le récit de Clément comme exemple narratif de son application, puis en y revenant au livre XII avec le récit des reconnaissances, nous avons montré comment la règle des syzygies régit le programme gnoséologique des *Homélies*, suivant la définition aristotélicienne de la reconnaissance. Ceci met en lumière l'étroite relation entre la forme et le fond, c'est-à-dire, que l'intrigue de reconnaissances est mise au service du propos théologique. Cette mécanique est absente des *Reconnaisances*, où la règle des syzygies ne joue aucun rôle structurel.

Dans le cas de certains écrits gnostiques, comme le *Livre des secrets de Jean*, *Zostrien* et l'*Apocalypse d'Adam*, sans oublier des textes où le cadre narratif est moins présent, voir absent, comme *Eugnoste*, la *Sagesse de Jésus-Christ* et le *Traité tripartite*, les mêmes paramètres gnoséologiques sont développés : origine et limite de la connaissance, identité de ceux qui la possèdent et des adversaires qui prétendent à tort la posséder. De fait, il est intéressant de constater que les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques mentionnés, chacun à leur manière, présentent les paramètres de la même façon. La gnoséologie est incluse dans la cosmologie, que ce soit par la règle des syzygies, par l'opposition avec l'Esprit contrefait ou par la doctrine des trois substances. Ces similitudes nous paraissent toutefois être expliquées à l'aune de la gnose chrétienne ancienne et des traditions anciennes sur la connaissance religieuse : la gnose est toujours un bien à rechercher, et les paramètres avec laquelle elle est présentée et définie respectent certaines conventions littéraires et théologiques, que nous avons exposées au chapitre 3. La spécificité de chaque tradition ne réside donc pas dans la valeur de la gnose, ni dans sa présentation, mais dans son contenu, et dans sa manière de délimiter une identité spécifique.

De même, des divergences importantes résident dans la conception du mode privilégié d'acquisition de la connaissance et sur ses limites. Chacune des deux versions des *Pseudo-Clémentines*, confinent la gnose au monde sensible, alors que les écrits

⁸⁶¹ CALVET *et al.* 2005, p. 1255-1256, note 11-12.

gnostiques, de manière générale, établissent des discours beaucoup plus élaborés sur l'origine du monde sensible et la structure du monde intelligible. Les différences s'expriment aussi par la règle des syzygies, qui n'est pas gnostique ; la fonction gnoséologique de cette doctrine dans les *Homélies* est centrale et ne correspond pas à la notion gnostique de la syzygie. Comme nous le verrons au chapitre 7, et comme nous l'avons déjà établi ailleurs⁸⁶², les *Homélies*, à travers cette règle, cherchent à construire, conformément à la tradition philosophique ancienne, un discours sur le monde et les lois qui le gouvernent.

Avant de terminer cette partie sur la narration gnoséologique, il nous reste un aspect crucial à étudier : nous avons vu au précédent chapitre que la gnose, en tant qu'objet recherché par le protagoniste, est insaisissable et le resterait sans l'intervention d'un agent qui vient la lui révéler. Cet agent est une figure centrale dans la narration gnoséologique et fera l'objet du chapitre 6. Il s'agit, dans les *Pseudo-Clémentines*, de la doctrine du vrai Prophète.

⁸⁶² THERRIEN 2019.

1. Jésus, vrai Prophète, révélateur de la connaissance religieuse véritable

L'agent de la connaissance est une figure fondamentale de la narration gnoséologique. C'est grâce à lui que la connaissance sur le monde matériel et spirituel peut être acquise par ceux qui en sont dignes, y compris lecteurs. Cette révélation survient tôt dans le récit, puisque l'objectif de l'écrit est d'en détailler le contenu, et non pas de suivre les tribulations incessantes du protagoniste. Cette gnose doit impérativement être obtenue par les êtres humains. Or, en tant que connaissance détenue par Dieu, elle doit être révélée par une entité intermédiaire qui fait le pont entre le monde divin et le monde humain, dans lequel la véritable connaissance ne demeure pas d'office. C'est grâce à cet agent de la connaissance que le salut devient possible, puisqu'il indique au genre humain comment briser les liens de l'ignorance et comment adopter la véritable piété. En contexte chrétien, c'est Jésus, la plupart du temps, qui est cet agent, mais d'autres figures peuvent également recevoir cette fonction, comme dans *Le Pasteur d'Herma*s, ou encore, du côté de Nag Hammadi, dans l'*Apocalypse d'Adam* et *Zostrien*.

Dans les *Pseudo-Clémentines*, c'est par la doctrine du vrai Prophète que Jésus est établi comme l'agent de la gnose. Cette doctrine est un thème central dans chacune des deux versions des *Pseudo-Clémentines*, non seulement sur le plan gnoséologique, mais aussi théologique et christologique⁸⁶³. Adhérer à la prédication du vrai Prophète est un marqueur identitaire, puisque c'est en le reconnaissant qu'un individu peut accéder à la connaissance, et ainsi au salut. Plus encore, chacune des deux versions de la doctrine propose un modèle pour composer avec l'héritage juif, déterminer sa valeur, désigner qui doit se convertir pour adhérer à la vraie religion, et comment. Dans ce contexte, les *Homélie*s et les *Reconnais*sances donnent au vrai Prophète des attributs similaires : il s'agit de Jésus, qui connaît tout en tout temps ; ses prophéties sont véridiques et lui seul peut donner accès à la connaissance véritable. Malgré ces similitudes, il existe toutefois des différences dans la composition de la figure du vrai Prophète, qui génèrent deux modèles théologiques divergents, voire concurrents. Comme pour la règle des syzygies au chapitre précédent, nous verrons que les *Homélie*s et les *Reconnais*sances usent de thèmes et motifs similaires pour établir l'autorité absolue du vrai Prophète, mais qu'il

⁸⁶³ Cette doctrine a reçu beaucoup d'attention : voir DRIJVERS 1990 ; MIMOUNI 2005 ; KELLEY 2006, p. 135-178 ; Le BOULLUEC 2009 ; BURNS 2012 ; VÄHÄKANGAS 2012, p. 193-210 ; LE BOULLUEC 2016 ; CÔTÉ 2018a ; MIMOUNI 2018.

n'est pas possible d'harmoniser les deux modèles christologiques pour restituer une seule et même doctrine sous-jacente.

Dans les écrits gnostiques, Jésus est généralement celui qui révèle comme dans la *Sagesse de Jésus-Christ*, mais d'autres figures jouent également un rôle de révélation important, comme Ève dans le *Livre des secrets de Jean* et l'*Apocalypse d'Adam*, l'ange Youel dans *Zostrien*, ou Seth dans les traditions séthites⁸⁶⁴. Comme pour les *Pseudo-Clémentines*, la figure choisie pour agir à titre d'agent de la gnose est déterminante pour définir l'identité d'une communauté, ou pour situer l'écrit dans son contexte. Dans ce cadre, cette conception d'un révéléateur d'une gnose secrète a amené certains chercheurs à postuler l'existence de liens entre les écrits gnostiques et le modèle du vrai Prophète. Après avoir examiné les différentes représentations des révéléateurs dans nos écrits, nous étudierons cette question.

1.1 Le vrai Prophète, seul agent de la gnose

Comme nous l'avons déjà démontré, la stratégie des *Pseudo-Clémentines* est d'établir, chacune à leur manière, qu'elles sont les dépositaires du seul modèle gnoséologique valable. Dans ce contexte, un élément central de cette stratégie est la christologie du vrai Prophète, établi comme le seul capable de dispenser la connaissance religieuse véritable⁸⁶⁵, c'est-à-dire celle qui concerne les réalités divines et éternelles : sans lui, « il est impossible qu'aucune certitude arrive à la portée des hommes »⁸⁶⁶. Ceci s'inscrit dans la stratégie pseudépigraphique des *Pseudo-Clémentines*, qui consiste à établir que la chaîne de transmission de la connaissance est limitée. Dans les *Homélies*, elle ne concerne que Pierre, Jacques de Jérusalem et Clément, qui assurent aux lecteurs que le contenu de l'écrit est conforme à la parole de l'unique révéléateur, Jésus, le vrai Prophète. Pour les *Reconnaisances*, cet énoncé s'applique également, même si cette chaîne est moins restrictive puisqu'elles attribuent aux douze apôtres un certain rôle, au

⁸⁶⁴ Sur Seth, voir notre étude dans THERRIEN 2024a.

⁸⁶⁵ *Hom.* II, 6, 1 : « Il est exempt de faute et plein de piété: à lui seul a été confié le soin d'indiquer le chemin de la vérité » ; *Rec.* I, 16, 1-2 : « le vrai Prophète, qui seul peut illuminer les âmes des hommes pour qu'ils voient clairement de leurs yeux le chemin du salut ; car, autrement, il est impossible de connaître les choses divines et éternelles, à moins de les apprendre de la bouche de ce vrai Prophète ».

⁸⁶⁶ *Hom.* I, 19,3-8. Voir aussi II, 54,1 : « Aussi est-il impossible, sans son enseignement, de parvenir à la vérité qui sauve, même si l'on passe cet âge à chercher là où l'objet cherché n'est pas. Or il était et il est dans la parole de notre Jésus ». Ce point est aussi fondamental dans les *Reconnaisances* : *Rec.* I, 16, 1-2 ; 16, 8 ; I, 45, 5 : « il est impossible, sans le vrai Prophète, de connaître (*noscere*) ce qui plaît à Dieu ».

contraire des *Homélies*. Dans tous les cas, la gnose est un trésor à chercher et à trouver en marge des traditions déjà établies⁸⁶⁷.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le champ de compétence du vrai Prophète n'est pas étendu à tous les types de connaissance, mais spécifiquement à ce qui se rapporte à la piété⁸⁶⁸. Dans un monde d'ignorance, où règnent fausses sciences, prophéties mensongères et apparences de vérité, le vrai Prophète est celui qui vient de l'extérieur dans la maison remplie de fumée avec la connaissance des réalités éternelles⁸⁶⁹. Si une personne détient ce savoir, c'est parce qu'il l'a reçue directement du vrai Prophète, ou d'un de ses disciples⁸⁷⁰, puisqu'il est impossible de l'acquérir par quelque autre canal que ce soit. Les *Homélies* insistent grandement sur la manière par laquelle il est possible d'accéder aux enseignements du vrai Prophète : seul Pierre, en tant que son disciple le mieux éprouvé, a conservé intact ses paroles, du fait qu'il l'a connu de son vivant. Durant la controverse avec Simon le magicien, Pierre établit le contact direct avec le vrai Prophète, durant son ministère public, comme le mode par excellence pour connaître le vrai Prophète et sa doctrine : les visions qu'aurait eues Simon de Jésus ne sont d'aucune valeur et ne permettent en aucune manière d'établir une quelconque crédibilité.

Dans les *Reconnaisances*, le vrai Prophète est également le socle de la théorie de la connaissance et l'unique révélateur, mais accéder à son enseignement semble moins difficile que dans les *Homélies* : la recherche de l'avantageux permet nécessairement de trouver la vérité et d'atteindre la révélation du vrai Prophète, d'autant plus qu'il demeure en chacun :

Et c'est pourquoi, à tous les sages, et non seulement à eux, mais à tous les hommes qui ont le désir de connaître ce qui leur est avantageux, je conseille de rechercher le vrai Prophète, car lui seul connaît toutes choses et sait ce que chacun cherche, et de quelle manière il cherche. Il réside en effet à l'intérieur de l'âme de chacun de nous, mais chez ceux qui n'ont aucun désir de connaître Dieu et sa justice, il reste inactif, tandis que chez ceux qui cherchent ce qui

⁸⁶⁷ Suivant CÔTÉ 2015a.

⁸⁶⁸ *Hom.* I, 19, 4 ; *Rec.* I, 16, 4.

⁸⁶⁹ *Hom.* I, 19 ; *Rec.* I, 16.

⁸⁷⁰ *Hom.* II, 12 1.

est avantageux pour leur âme, il agit et allume le flambeau de la connaissance⁸⁷¹.

Si les *Reconnaisances* insistent, comme les *Homélies*, sur le fait qu'il n'y a qu'un seul vrai Prophète et qu'il ne faut accorder sa confiance à personne d'autre, elles ouvrent les possibilités pour le trouver en affirmant qu'il est accessible à tous. Ainsi, la recherche de la vérité est grandement facilitée, d'autant plus qu'il se révèle à toute personne de bonne volonté⁸⁷². Dans les *Homélies*, à l'inverse, il est rigoureusement impossible de le trouver en dehors de la transmission apostolique. Plus encore, alors que les douze apôtres ne sont jamais mentionnés dans les *Homélies*, les *Reconnaisances* affirment que ceux-ci prêchent la parole du vrai Prophète, aux côtés de Pierre et de Jacques de Jérusalem⁸⁷³. Si les paramètres généraux de la doctrine du vrai Prophète sont semblables à ceux des *Homélies*, en affirmant qu'il est le seul agent de la gnose, les *Reconnaisances* offrent davantage de moyens pour accéder au vrai Prophète. On constate donc que les *Homélies* ont une position gnoséologique plus restrictive, alors que les *Reconnaisances* ouvrent davantage les possibilités, et ce, même si les deux écrits font usage des mêmes thèmes.

Dans les deux cas, le vrai Prophète est la seule voie vers la connaissance véritable, qui mène au salut : « Aussi est-il impossible, sans son enseignement, de parvenir à la vérité qui sauve, même si l'on passe cet âge à chercher là où l'objet cherché n'est pas. Or il était et il est dans la parole de notre Jésus »⁸⁷⁴. Le vrai Prophète est envoyé dans le monde par Dieu pour combattre l'erreur et offrir le salut au genre humain par la connaissance de ce qui plaît à Dieu⁸⁷⁵. Nous reviendrons sur les détails du contenu de la révélation du vrai Prophète dans les chapitres suivants, mais il convient d'ores et déjà d'en résumer le contenu : « Voici sa pensée et sa prédication véritable : il y a un seul

⁸⁷¹ *Rec.* VIII, 59, 2-3 : *et ideo non solum sapientibus, sed et omnibus hominibus qui desiderium gerunt agnoscendi quod sibi expedit, suadeo ut requirant verum prophetam, quia ipse solus est, qui novit omnia et scit quid et quomodo unusquisque quaerat. inest enim intra uniuscuiusque nostrum mentem, sed <in> illis quidem, qui desiderium dei agnitionis et iustitiae eius nullum gerunt, otatur, in his vero qui quod animae suae expedit quaerunt, operatur et scientiae lumen accendit.*

⁸⁷² *Rec.* VIII, 59, 5.

⁸⁷³ *Rec.* I, 44-69 ; IV, 35, 2.

⁸⁷⁴ *Hom.* III, 54, 1 ; voir *Rec.* V, 5, 3.

⁸⁷⁵ *Hom.* XI, 19, 1. Ne pas reconnaître le vrai Prophète est une faute : voir *Rec.* IV, 36, 1. En *Rec.* V, 5-6 : si l'être humain est libre de recevoir ou non la parole du vrai Prophète, la seule manière d'exercer judicieusement son libre arbitre est de reconnaître ce qui est avantageux, qui est précisément la connaissance du vrai Prophète.

Dieu, le monde est son ouvrage ; ce Dieu est juste et, un jour, rendra très certainement à chacun selon ses actes. Dieu est juste et les âmes sont immortelles »⁸⁷⁶.

De fait, la gnose correspond précisément aux enseignements du vrai Prophète : dans les *Homélies*, nous avons vu que γνῶσις et ἐπίγνωσις sont des termes techniques employés pour se référer à la connaissance religieuse véritable. Celle-ci correspond très exactement à sa doctrine, qui est la clé du royaume des cieux⁸⁷⁷ puisqu'elle concerne les secrets⁸⁷⁸. La gnose est en effet un trésor et n'est pas accessible à tous : elle est réservée à quiconque « a été jugé digne de connaître (ἐπιγνῶναι) les deux maîtres en comprenant qu'ils proclament l'un et l'autre le même enseignement, [et il] compte comme un homme riche devant Dieu, parce qu'il a compris que l'ancien est récent dans le temps, et que le nouveau est antique »⁸⁷⁹. Ces deux maîtres sont Moïse et Jésus, tous deux le vrai Prophète, et la gnose qu'ils ont révélée est la même ; ceci met en outre en évidence qu'il existe deux niveaux d'enseignement : les connaissances de base, que Pierre révèle au monde entier ou qu'il est possible d'acquérir en cherchant ce qui est raisonnable ou avantageux⁸⁸⁰, et la connaissance spécifique des rouages du monde, réservée aux initiés⁸⁸¹. Cette « juste gnose »⁸⁸² prend appui sur les Écritures, que le vrai Prophète a montré comment lire⁸⁸³ ; une correcte interprétation permet de fait de reconnaître que Jésus est celui annoncé par les Écritures⁸⁸⁴.

⁸⁷⁶ *Hom.* II, 12 3. Un passage semble remplir la même fonction en *Rec.* I, 24, 25 (annoncé en *Rec.* I, 7, 1 dans la prédication de Barnabé). Clément résume ce qu'il a appris et mentionne des éléments similaires : unicité et justice de Dieu, création du monde par lui, jugement de l'humanité. Ce passage est crucial dans les deux versions puisqu'il permet, après avoir établi la primauté du vrai prophète et de Pierre son disciple, de résumer le contenu de la connaissance et d'apporter rapidement les réponses aux attentes de lecture telles que générées par les questions initiales de Clément ; le reste du récit permettra de détailler les différentes doctrines spécifiques aux *Homélies* et aux *Reconnaisances*.

⁸⁷⁷ *Hom.* III, 18, 2-3 : αὐτῶν δὲ εἶπεν ὡς τὴν κλειδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἐστὶν γνῶσις, ἡ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοίξει δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστιν.

⁸⁷⁸ *Hom.* XVIII, 15, 7 : ἡ γνῶσις τῶν ἀπορρήτων.

⁸⁷⁹ *Hom.* VIII, 7, 5 : πλὴν εἴ τις καταξιοθεῖ τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.

⁸⁸⁰ Voir les points 1.2 et 2 du chapitre 8.

⁸⁸¹ Voir le chapitre 8 et CARLSON 2013, p. 145.

⁸⁸² *Hom.* IX, 19, 2 : ἀγαθῆς γνώσεως.

⁸⁸³ *Hom.* III, 54, 2 ; XVI, 2,4.

⁸⁸⁴ *Hom.* III, 49, 2 : ἐπιγνῶναι. Ce thème est beaucoup plus important dans les *Reconnaisances*, où il est crucial que les juifs reconnaissent que Jésus est celui annoncé par Moïse : voir *Rec.* I, 39-60 ; II, 48, 1.

1.2 Le vrai Prophète, détenteur de la prescience⁸⁸⁵

Dans les *Homélies*, l'autorité du vrai Prophète vient du fait qu'il est le seul à posséder la prescience, c'est-à-dire l'esprit prophétique qui lui permet de tout connaître en tout temps : « Or le Prophète véridique est celui qui connaît tout toujours, et même les pensées de tous, d'un savoir infaillible, car il est pleinement informé du jugement de Dieu »⁸⁸⁶. Cette capacité à tout savoir est rendue possible grâce à « l'esprit divin qui est en lui »⁸⁸⁷, qui a permis à Jésus de prédire la destruction du Temple⁸⁸⁸. Ce don prophétique ne fait pas de Jésus un être divin : il était un homme⁸⁸⁹ qui « connaissait tout toujours grâce à l'Esprit inné et perpétuel »⁸⁹⁰.

Les *Homélies* font usage de toutes les subtilités de la langue grecque pour décrire l'activité noétique du vrai Prophète. Pour signaler aux lecteurs que son intellect fonctionne différemment de l'esprit humain, elles emploient le verbe οἶδα. Son sens, dans la langue grecque, est large et comprend ἐπίσταμαι et γινώσκω, et sa proximité avec le verbe ἰδεῖν permet de le définir comme connaître au sens de voir par l'œil de l'esprit⁸⁹¹. De nombreuses occurrences de ce verbe se trouvent dans les *Homélies*, selon son sens général de « savoir ». Toutefois, il joue un rôle certain dans la doctrine du vrai Prophète, en qui réside l'esprit de prescience (πρόγνωσις) et qui possède en tout temps la connaissance de toute chose⁸⁹². De fait, l'emploi de οἶδα permet de faire contraste avec la connaissance humaine, qui est un processus (γινώσκω), et la connaissance divine, qui est immanente : « Si donc, mon cher Clément, tu veux connaître (γινῶναι) ce qui importe à Dieu, c'est de ce Prophète seul que tu peux l'apprendre (μαθεῖν), parce qu'il est le seul à connaître (οἶδεν) la vérité »⁸⁹³. Le vrai Prophète n'a jamais été ignorant, ni n'a acquis la connaissance par un effort ou un apprentissage, car il sait comme il voit. Et s'il a la connaissance, c'est qu'il a avant tout la prescience, c'est-à-dire la pré-connaissance⁸⁹⁴.

⁸⁸⁵ Cette section a été publiée dans THERRIEN 2022.

⁸⁸⁶ *Hom.* II, 11, 2 : προφήτης δὲ ἀληθὴς ἐστὶν ὁ πάντα πάντοτε εἰδῶς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος, ὡς περὶ θεοῦ κρίσεως πεπληρορημένος.

⁸⁸⁷ *Hom.* II, 10, 3 : τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ πνεύματος θεϊότητα.

⁸⁸⁸ *Hom.* III, 15.

⁸⁸⁹ Comme Jésus, Moïse est un homme qui a reçu l'esprit de prescience : *Hom.* II, 49, 2-50, 2.

⁸⁹⁰ *Hom.* III 12, 3 : ἀεννάω πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο.

⁸⁹¹ CHANTRAINE 2009, p. 751.

⁸⁹² *Hom.* II, 6,1 : προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδῶς.

⁸⁹³ *Hom.* II, 12, 1-2. Voir III, 11, 2 : « Or le Prophète véridique est celui qui connaît tout toujours (ὁ πάντα πάντοτε εἰδῶς), et même les pensées de tous, d'un savoir infaillible, car il est pleinement informé du jugement de Dieu » ; VIII, 10,1 : « [...] l'être ainsi créé, respirant la divinité de son créateur, Prophète vrai et omniscient (εἰδῶς τὰ ὅλα) [...] ».

⁸⁹⁴ *Hom.* II, 10,1 : οὐ μόνον ὡς γινώσκοντι, ἀλλὰ καὶ προγινώσκοντι. Il est curieux, comme le remarque aussi DUNCAN 2017, p. 59, note 5, que les *Homélies* n'établissent jamais en quoi le vrai Prophète est

Dès lors, toute la prédication de Pierre au sujet de la piété est fondée sur les révélations du vrai Prophète : seule la prophétie peut dépasser les limites humaines pour accéder aux connaissances sûres : « Car l'ignorance n'est pas bon juge de la connaissance, de même que la connaissance ne peut, par nature, juger véritablement la prescience, mais c'est la prescience qui met la connaissance à la disposition des ignorants »⁸⁹⁵.

2. La christologie du vrai Prophète : implications théologiques et gnoséologiques dans les *Homélie*s et les *Reconnaisances*

Nous avons démontré que les *Homélie*s comme les *Reconnaisances* développent la doctrine du vrai Prophète, en tant qu'agent de la véritable connaissance, en usant de thématiques similaires, sans toutefois que les deux modèles ne se correspondent parfaitement. Ceci s'explique par la visée théologique spécifique de chacune des deux versions du récit pseudo-clémentin : les deux doctrines du vrai Prophète mènent à deux modèles théologique et christologique divergents, qui conçoivent différemment la cohabitation des juifs et des non-juifs au sein de la piété.

*2.1 Dans les Homélie*s : une double voie vers le salut

Dans les *Homélie*s, il est d'abord question d'un homme, dont Clément entend parler à Rome. Comme le remarque Le Boulluec, l'apparition de « l'homme en Judée » est liée aux angoisses de Clément, puisque c'est à partir de ce moment que celui-ci se met à porter attention à la prédication de cet homme mystérieux, qui est d'autant plus fascinant qu'il accomplit des signes prodigieux⁸⁹⁶. Cet homme est « rempli de la divinité » et est appelé « Fils de Dieu ». Quand Clément rejoint Pierre, il apprend que cet homme est Jésus, dont Pierre est le meilleur disciple, et le discours sur le vrai Prophète est l'élément décisif qui fait se dissiper le brouillard du doute et de l'angoisse.

L'appellation « vrai Prophète » n'est pas simplement un titre, ni une fonction qui est réservé à Jésus seul : le vrai Prophète désigne celui en qui réside l'esprit divin de

crédible. Dans le premier discours sur le vrai Prophète, Clément affirme seulement que Pierre lui donna ces preuves, sans lui-même les rapporter (I, 20,1).

⁸⁹⁵ *Hom.* II, 11, 3 : ἄγνοια γὰρ γνῶσιν οὐκ ὀρθῶς κρίνει (ἅτε δὴ οὔτε γνῶσις πρόγνωσιν ἀληθῶς κρίνειν πέφυκεν), ἀλλὰ ἡ πρόγνωσις τοῖς ἀγνοοῦσιν παρέχει τὴν γνῶσιν. Voir aussi *Rec.* IX, 2, 3 ; *Rec.* X 51, 3-4.

⁸⁹⁶LE BOULLUEC 2006, p. 366-367.

prescience. À plusieurs reprises à travers l'histoire humaine, le vrai Prophète est apparu et s'est manifesté en plusieurs personnes, arborant différents noms⁸⁹⁷. Adam est le premier en qui a habité cet esprit de prescience, lui qui possédait « l'esprit saint du Christ »⁸⁹⁸ : enfanté des mains mêmes de Dieu, il était parfait et connaissait tout⁸⁹⁹. Ainsi, si l'esprit de prescience résidait en Adam, il est exclu qu'il commette quelque faute. C'est pour cette raison que le péché originel est nié dans les *Homélie*s, qui expliquent les origines du mal d'autres manières⁹⁰⁰. Cet esprit prophétique s'est ensuite manifesté en Moïse, qui est aussi le vrai Prophète grâce à la prescience divine qui résidait en lui⁹⁰¹, pour finalement advenir en Jésus. Il existe donc trois manifestations du vrai Prophète, Adam, Moïse et Jésus, qui marquent trois temps dans l'histoire : d'Adam à Moïse, la Loi demeurait orale ; puis de Moïse à Jésus, la Loi fut mise par écrit ; finalement à partir de Jésus, la Loi écrite fut corrigée⁹⁰².

Il existe un débat dans la recherche au sujet des autres manifestations du vrai Prophète. S'il est évident qu'il est Adam, Moïse et Jésus, certains chercheurs estiment que le vrai Prophète s'est manifesté dans d'autres figures bibliques, sur la base des « sept colonnes »⁹⁰³ mentionnées en *Hom.* XVIII, 13-14. Gieschen, qui a étudié les différentes listes de colonnes, a établi l'identité de celles-ci : Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et Moïse⁹⁰⁴. Gieschen conclut qu'il existe un rapport étroit entre ces figures et le vrai Prophète, sans que ceux-ci, en dehors d'Adam, ne soient eux-mêmes des manifestations du vrai Prophète⁹⁰⁵. Puisque les *Homélie*s établissent que ce dernier est présent tout au long de l'histoire, lui qui « revêt des formes différentes en changeant aussi de noms et traverse ainsi cet âge »⁹⁰⁶, certains chercheurs ont proposé que l'ensemble des patriarches cités en étaient des manifestations⁹⁰⁷ ; d'autres, toutefois, les limitent à Adam,

⁸⁹⁷ *Hom.* III, 20, 2 : « depuis le commencement de l'âge présent, [il] revêt des formes différentes en changeant aussi de noms et traverse ainsi cet âge jusqu'à ce que, parvenu aux temps qui sont les siens, après avoir été oint par la miséricorde de Dieu en raison de ses peines, il possède pour toujours le repos ».

⁸⁹⁸ *Hom.* III, 20, 1 : τὸ ἅγιον Χριστοῦ [...] πνεῦμα. La notice d'Épiphane sur les ébionites évoque des thèmes similaires : voir *Panarion* XXX, 3, 3-6. La notice est toutefois confuse et en dehors de l'association entre Adam et le Christ, ce que dit Épiphane ne correspond pas aux *Homélie*s.

⁸⁹⁹ Voir ORLOV 2022, p. 24-26, qui souligne qu'Adam dans la *Vie d'Adam et Ève* est « the embodiment of divine knowledge » parce qu'il possède l'image et la ressemblance de Dieu.

⁹⁰⁰ Voir Chapitre 7. AMSLER 2014, p. 195-210 ; COBLENTZ BAUTCH 2015.

⁹⁰¹ *Hom.* III, 44 ; III, 47. Voir aussi X, 3, 3, où Moïse est clairement identifié au vrai Prophète.

⁹⁰² *Hom.* XVIII, 3, 1-2.

⁹⁰³ Voir GIESCHEN 1994, p. 43-54, qui lie cette notion à Proverbes 9,1.

⁹⁰⁴ GIESCHEN 1994, p. 54-57.

⁹⁰⁵ GIESCHEN 1994, p. 73-75.

⁹⁰⁶ *Hom.* III, 20, 2.

⁹⁰⁷ CULLMANN 1930, p. 207 ; GEOLTRAIN 2005, p. 1184. LE BOULLUEC 2009 p. 372 semble aussi adhérer à cette idée.

Moïse et Jésus⁹⁰⁸. Si nous sommes d'accord qu'Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et Moïse sont des agents de la révélation, il ne nous apparaît pas que ceux-ci soient nécessairement tous des manifestations du vrai Prophète. Il faut admettre que le texte est ambigu sur la différence entre le vrai Prophète, un véritable prophète, et un individu appartenant, en tant que « fils de l'âge à venir », à la vraie prophétie, dite « masculine »⁹⁰⁹. La règle des syzygies inclut de fait des individus des trois catégories : le vrai Prophète fut associé, lors de ses manifestations en Adam, Moïse et Jésus, à Ève, Aaron et Jean Baptiste respectivement. Or, d'autres figures ne sont pas des prophètes au sens strict du terme, comme la colombe et le corbeau. Même Pierre, dont la prédication est soumise à la règle, n'est pas prophète, si bien que, même s'il a accès à une certaine révélation⁹¹⁰, il ne possède pas la prescience, puisqu'il est incapable de savoir l'avenir et ne perce pas toujours les mensonges qui lui sont adressés⁹¹¹. En somme, un individu peut être prophète ou représenter la vraie prophétie sans être le vrai Prophète.

Pour revenir à ce que le texte énonce clairement, le vrai Prophète s'est manifesté en trois individus qui, grâce à l'esprit de prescience qui était en eux, savaient toute chose en tout temps et ont été en mesure d'établir les lois de la piété : il s'agit d'Adam, de Moïse et de Jésus. Cette affirmation entraîne des conséquences herméneutiques majeures : elle nécessite de supposer l'existence de mensonges dans les Écritures, comme le péché originel et meurtre commis par Moïse (il s'agit de la doctrine des fausses péripécies, sur laquelle nous reviendrons au chapitre 8). De même, elle engendre des conséquences théologiques, puisque Moïse et Jésus sont tous deux la manifestation du même esprit divin de prescience, et qu'ainsi leurs enseignements sont parfaitement équivalents. Cette position est détaillée en *Hom.* VIII, 5-7, alors que Pierre affirme que les juifs peuvent continuer de suivre Moïse sans avoir à reconnaître Jésus, pour autant qu'ils ne le haïssent pas : de même, les Gentils doivent suivre Jésus, sans qu'il leur soit imposé de se convertir au judaïsme et de reconnaître Moïse, pour autant qu'ils ne le haïssent pas non plus. Ainsi, comme le démontrent les travaux de Reed, les *Homélies* cherchent à définir l'orthodoxie

⁹⁰⁸ MIMOUNI 2005, p. 170. DUNCAN 2017, p. 77-81 ; CÔTÉ 2018a.

⁹⁰⁹ De même, DUNCAN 2017, p. 79 souligne cette ambiguïté quand elle écrit : « The True Prophet Christology of the novel overlaps with the lists of pious "pillars" and is itself drawn into the prophetic historical schema of "pairs" through both Adam and Christ, but these conceptions remain largely distinct. Where they are simultaneously invoked, namely in our focal passage, 3, 17-28, the statement connecting Adam and Christ remains stubbornly vague ».

⁹¹⁰ *Hom.* XVII, 18.

⁹¹¹ Pierre ignore l'issue de la discussion avec Simon (*Hom.* I, 20, 6-7 ; *Rec.* I, 17, 6-7) et se laisse bernier par le mensonge de Mattidia (*Hom.* XII, 19, 5 ; *Rec.* VII, 19, 5).

de manière à réconcilier le judaïsme et le christianisme, qui sont alors conceptualisés non pas en tant que catégories mutuellement exclusives, mais au contraire en tant que deux chemins parallèles vers le salut⁹¹² :

Homilies asserts that the teachings of the two are essentially the same and, moreover, consist of the proclamation of principles that are inherent to all humankind. Within the *Homilies*, this means that neither Jews nor Gentile can be condemned for not knowing the teacher meant for the other – not only because God has chosen to conceal Jesus from the Jews, but also because Moses and Jesus are really two messengers with the exact same message⁹¹³.

Les fidèles issus du judaïsme et de la gentilité peuvent ainsi cohabiter sereinement, grâce à la double manifestation du vrai Prophète, mais seul un petit nombre peut avoir accès à l'enseignement complet du vrai Prophète : il s'agit de Pierre et ses disciples, de Clément, et à terme des lecteurs. Selon ce modèle, même si les enseignements complets du vrai Prophète sont soigneusement préservés par Pierre, l'ensemble de l'humanité est appelé à marcher vers le salut. De fait, Moïse et Jésus sont égaux dans leurs capacités prophétiques : tous deux ont communiqué au genre humain, grâce à l'esprit de prescience qui les habitait, la volonté de Dieu et les pratiques de la piété. La seule différence réside dans leur public cible : Moïse s'adresse aux juifs et Jésus aux Nations.

Il est notable de souligner que ce modèle repose sur une conception de l'histoire divisée en trois temps, associés étroitement à la révélation de la Loi⁹¹⁴. D'Adam à Moïse, la Loi existe et permet au genre humain d'exister dans la plus grande félicité⁹¹⁵, mais le déclin des premières générations nécessite l'envoi du vrai Prophète. De Moïse à Jésus, la Loi orale est rétablie, mais devient corrompue lors de sa mise par écrit. À partir de Jésus, la Loi écrite est purifiée et les Nations peuvent désormais avoir accès au salut⁹¹⁶. L'histoire de l'humanité, scandée par les trois avènements du vrai Prophète, trouve sa correspondance dans le modèle théologique, qui cherche à poser une seule et unique révélation de la Loi, donnée elle aussi en trois temps.

⁹¹² Les travaux de Reed montrent bien que les *Homélie*s cherchent à définir l'orthodoxie de manière à établir le « judaïsme » et le « christianisme » en tant que deux chemins également valables menant au salut. Voir REED 2018a, p. 53-55.

⁹¹³ REED 2018a, p. 42.

⁹¹⁴ *Hom.* XVIII, 3, 1.

⁹¹⁵ *Hom.* VIII, 10, 4.

⁹¹⁶ DUNCAN 2017, p. 81-82.

Selon ce modèle, on peut comprendre pourquoi les *Homélie*s ne mentionnent ni l'incarnation de Jésus, ni sa messianité⁹¹⁷, la croix⁹¹⁸, sa Passion⁹¹⁹ ou sa résurrection. La doctrine du vrai Prophète participe en effet à la définition d'un type de piété où les juifs n'ont pas besoin d'accepter Jésus, et où les Gentils croyants à Jésus n'ont pas besoin de se soumettre à la Loi : tous peuvent coexister sereinement, pour autant que chacun obéisse au maître qui est le sien⁹²⁰. Pour conserver l'équilibre, Jésus est présenté comme un maître et un enseignant, et une insistance particulière est mise sur cette fonction. Amsler, dans son analyse des citations évangéliques dans les *Pseudo-Clémentines*, relève que ces dernières

à une exception près se trouvent entre le baptême de Jésus et le récit de la Passion, autrement dit sont rattachées au ministère de Jésus. Il faut en conclure que ce n'est ni le Messie souffrant ni le ressuscité, mais bien le Jésus enseignant, le Maître religieux qui est la référence doctrinale du groupe porteur des *Pseudo-Clémentines*⁹²¹.

Le système du salut, comme nous le verrons plus tard, est composé de la vraie connaissance, des bonnes pratiques et du culte du vrai Dieu. La foi, au sens paulinien du terme, ne joue aucun rôle, ni la croix, puisqu'il faut harmoniser les conditions du salut pour les juifs et les Gentils. La doctrine du vrai Prophète est un moyen de préserver la continuité avec le judaïsme⁹²² que nous avons détaillé au chapitre 2, ainsi il en va de même pour la christologie et la sotériologie.

Ce modèle a en outre une importante implication gnoséologique. La doctrine du vrai Prophète, spécialement dans les *Homélie*s, est un habile mécanisme qui vient montrer

⁹¹⁷ Jésus est le prophète annoncé par les Écritures, mais il n'est jamais qualifié de « Messie », que ce soit dans les *Homélie*s ou les *Reconnaisances*.

⁹¹⁸ Les *Homélie*s ne mentionnent la croix qu'une seule fois : *Hom.* XI, 20, 4. BIRDSALL 1992, p. 355 relève une possible allusion à la Passion en *Hom.* III, 19, 1, ἰδίου αἵματος ἡμέλει, « il négligeait son propre sang ». Toutefois, nous préférons suivre BOUSTAN et REED 2008, p. 344, qui suggèrent que ce passage caractérise Jésus en tant que prophète juif et affirme sa place au sein du peuple juif.

⁹¹⁹ Voir BOUSTAN et REED 2008.

⁹²⁰ *Hom.* VIII, 5-7. Voir DUNCAN 2017, p. 11-15.

⁹²¹ AMSLER 2005a, p. 155-156. Amsler conclut (p. 159) que Jésus « n'est pas perçu comme le Christ, mais comme un maître de sagesse et surtout comme le vrai Prophète » : cette tradition relative à Jésus, qui privilégie moins sa mort et sa résurrection que son enseignement à travers ses paroles, est très archaïque. Ceci a également été remarqué par Bazzana 2014, p. 212 : « As noted by Amsler and by the present writer, the mixed character of the saying and the exclusive Pseudo-Clementine focus on Jesus as teacher (over against the little interest demonstrated for his death and resurrection) witness to the persistence, well within the second century, of a trajectory that can be traced back to Q ». Cette tradition du Jésus-maître de sagesse est également attestée dans l'*Évangile selon Thomas*. Voir en outre QUISPÉL 1958 et GATHERCOLE 2014, p. 142-143.

⁹²² Pierre affirme aux foules païennes qu'il leur apporte (*Hom.* IX, 8, 1) « la religion que nous ont léguée nos ancêtres et que nous avons conservée, comme des germes de plantes, pour vous la faire connaître ».

comment et pourquoi la révélation est à la fois récente et ancienne : ancienne parce que le vrai Prophète traverse les siècles depuis Adam, et récente parce que Jésus en est la toute dernière manifestation. Cette mécanique est aussi présente dans la règle des syzygies, qui est composée de deux dynamiques inverses. Puisque l'erreur survient en premier, la connaissance est plus *récente* que l'ignorance, mais elle est en même temps plus *ancienne*, puisqu'elle remonte jusqu'à Adam, lui qui, issu des mains de Dieu, était habité de l'esprit de prescience. Ceci permet aux *Homélies* d'octroyer à leur gnose une autorité incontestable – celle d'Adam le vrai Prophète – tout en expliquant comment son apparition tardive la conséquence de la transmission en secret de la tradition apostolique (l'ésotérisme⁹²³) tout en demeurant conforme au fonctionnement du monde (la règle des syzygies).

Finalement, sur le plan narratif, cette position théologique se manifeste les récits de conversion : puisque les juifs ont déjà accès à la gnose grâce à la Loi de Moïse, les seuls personnages à changer d'identité sont des non-juifs. Ces derniers n'adoptent toutefois pas la Loi de Moïse, mais conformément au modèle du vrai Prophète, reçoivent la vérité révélée par Jésus de son meilleur disciple. Un exemple de la représentation narrative de ce modèle théologique pourrait se trouver dans la discussion avec Appion. Clément affirme avoir rencontré un juif plusieurs années auparavant et que c'est auprès de lui qu'il avait trouvé la doctrine la meilleure et la plus pieuse. Alors que certains chercheurs ont utilisé cet élément pour conclure que la discussion avec Appion constituait une source indépendante, intégrée avec maladresse au récit principal, il convient de remarquer que ce témoignage de Clément ne contredit pas la vision théologique des *Homélies*, mais la confirme. Si les juifs sont dépositaires des enseignements de Moïse le vrai Prophète, il est évident que Clément pourra reconnaître leur religion comme véritable. Or, comme il n'est pas demandé aux non-juifs de se soumettre à la Loi de Moïse, ainsi Clément devait attendre la manifestation du vrai Prophète en la personne de Jésus pour être finalement amené à la piété véritable.

⁹²³ REED 2018a, p. 255-294.

2.2 Dans les Reconnaissances : le Christ éternel, le prophète annoncé par Moïse

Dans les *Reconnaissances*, les attributs du vrai Prophète sont édulcorés. Certains parallèles thématiques peuvent être décelés avec les *Homélies*, mais en définitive ceux-ci ont des conséquences gnoséologiques et théologiques différentes. Sur le plan narratif, la doctrine du vrai Prophète est annoncée de la même manière que dans les *Homélies* : Clément entend la rumeur de sa prédication, reçoit des enseignements préliminaires et se rend en Palestine pour les confirmer. La doctrine du vrai Prophète lui est alors enseignée par Pierre et scelle sa conversion.

Toutefois, alors que les *Homélies* développent la notion d'esprit de prescience, les *Reconnaissances* lient la doctrine du vrai Prophète à la nécessité de reconnaître en Jésus le prophète annoncé par Moïse, un thème particulièrement développé dans la « source judéo-chrétienne », en *Rec. I*, 27-72⁹²⁴. Dans cette section, où est retracée l'histoire du monde telle que racontée dans les Écritures, de la création du monde à la communauté chrétienne de Jérusalem, dirigée par Jacques le Juste, la discussion sur le vrai Prophète intervient afin de convaincre les juifs de croire en Jésus, qui est le prophète annoncé par Moïse. Pierre affirme que « c'est sur ce point seul, semble-t-il, qu'il y a divergence entre nous qui croyons en Jésus et les Juifs incroyants »⁹²⁵. De fait, le vrai Prophète est Jésus, le « Christ éternel »⁹²⁶, secrètement présent tout au long de l'histoire⁹²⁷ ; Christ veut dire roi, puisqu'il est le chef des êtres humains, et il est le fils de Dieu, le premier à avoir été oint de l'huile de l'arbre de vie même s'il demeure un homme⁹²⁸.

Comme dans les *Homélies*, le vrai Prophète est une figure qui traverse l'histoire et qui est présente depuis le commencement du monde⁹²⁹ ; à l'inverse des *Homélies* toutefois, le vrai Prophète des *Reconnaissances* ne se manifeste pas en Moïse, puisque ceux-ci sont deux figures distinctes : Moïse est certes *un* prophète⁹³⁰, mais il n'est pas le vrai Prophète⁹³¹. Ce dernier se manifeste à Moïse⁹³², lui qui a ensuite annoncé sa venue

⁹²⁴ Voir JONES 1995 ; AMSLER 2007.

⁹²⁵ *Rec. I*, 43, 2.

⁹²⁶ *Rec. I*, 44, 2 : *Iesus ipse est aeternus Christus* ; I, 44, 2 ; I, 63, 1.

⁹²⁷ *Rec. I*, 33-34 ; *Rec. II*, 22, 4.

⁹²⁸ *Rec. I*, 45, 2-4.

⁹²⁹ *Rec. I*, 52, 3 : « Le Christ, qui était dès le commencement et depuis toujours, était, bien que secrètement, toujours présent aux côtés des justes à travers toutes les générations, de ceux surtout qui attendaient sa venue et à qui il est apparu fréquemment ». Voir aussi II, 22, 4.

⁹³⁰ *Rec. I*, 36, 1 ; II, 41 ; 48 ; VI, 71, 2.

⁹³¹ *Rec. I*, 34, 4 ; 39 ; 40, 4 ; 43, 1 ; 49, 1-3 ; 54, 5 ; 56-59 ; 60, 2 ; II, 48.

⁹³² *Rec. I*, 34, 4 ; Jésus est le prophète annoncé par Moïse : I, 39, 1 ; 40, 4 ; 43, 1 ; 49, 1-2 ; 54, 5 ; 56-58 ; II, 22, 4 ; 48, 2-3 ; V, 10, 3.

future en vue de l'abolition des sacrifices et du Temple⁹³³. Le vrai Prophète vient compléter et achever ce que Moïse avait commencé⁹³⁴ et il lui est grandement supérieur⁹³⁵. La distinction fondamentale entre les deux modèles est le rapport de hiérarchie qui est établi entre Moïse et Jésus le vrai Prophète, ce qu'on ne retrouve pas dans les *Homélie*s, où Moïse et Jésus ont exactement la même autorité et possèdent le même esprit de prescience.

La question de déterminer si le vrai Prophète, dans les *Reconnaisances*, est également Adam (comme dans les *Homélie*s) est délicate⁹³⁶. En *Rec. I*, 47-48, Clément demande si Adam, puisqu'il était prophète, avait reçu l'onction du Christ, ce à quoi Pierre répond que même si les Écritures n'en parlent pas, il ne fait aucun doute qu'Adam était un prophète et avait ainsi reçu l'onction. Ce passage est compliqué et soulève de nombreux problèmes. Tout d'abord, contrairement à ce que dit Clément, Pierre n'affirme jamais en quoi Adam est un prophète. Ensuite, faut-il comprendre ce développement sur Adam à la lumière des *Homélie*s ? Les *Reconnaisances* affirment-elles aussi que le péché originel n'a pas eu lieu, et qu'Adam est sans faute ? Ceci semble être le cas, du moins implicitement, puisque dans le récit que fait Pierre des origines du monde (*Rec. I*, 27-35), l'apparition du mal est liée au mythe de la chute des séthites et à la tradition des Veilleurs, comme dans les *Homélie*s. Toutefois, rien n'est dit au sujet du péché originel et le thème des origines du mal n'est jamais abordé. Finalement, si Adam a reçu l'onction et s'il était un prophète, était-il le vrai Prophète ? Le passage spécifique en *Rec. I*, 47-48 est trop bref pour être clair. En définitive, le discours sur Adam en tant que prophète oint est très curieux. Sa place dans les *Reconnaisances* ne nous est pas évidente, puisqu'il n'a aucune implication christologique ni théologique. Il semble qu'il faille considérer que *Hom. III*, 20 est un passage correspondant, où les thèmes de l'onction d'Adam et de son attribut de prophète sont non seulement mieux développés, mais ont un rôle important dans le système christologique des *Homélie*s. Dans ce passage des *Reconnaisances*, ce développement est flou et inattendu, et n'a en définitive aucune implication théologique. Dans tous les cas, il semble qu'Adam ne soit pas le vrai Prophète, puisque ce titre est

⁹³³ *Rec. I*, 37, 2-3.

⁹³⁴ *Rec. I*, I, 39, 1.

⁹³⁵ *Rec. I*, 59, 2-3 : « Barthélemy répondit en lui déclarant fermement : « Nous ne disons pas que Jésus est l'égal de Moïse, mais qu'il lui est supérieur ; car, si Moïse était assurément prophète – ce qu'était également Jésus –, il n'était pas le Christ, comme l'était Jésus : donc, sans aucun doute, celui qui est à la fois prophète et Christ est supérieur à celui qui n'est que prophète ».

⁹³⁶ CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1701, note 22,4 estiment qu'Adam est une manifestation du vrai Prophète.

réservé à cette figure qui accompagne l'histoire, jusqu'en sa manifestation en la personne de Jésus, d'autant plus que Pierre affirme clairement qu'il n'y a qu'un seul vrai Prophète⁹³⁷.

Cet argument est également soutenu par le fait que le modèle de piété généré par ce discours sur le vrai Prophète est radicalement différent de celui des *Homélie*s. Pour les *Reconnaisances*, les juifs, qui aiment Moïse, doivent aussi aimer Jésus, tout comme les Gentils, après avoir reconnu Jésus, doivent aussi reconnaître Moïse⁹³⁸. Il est non seulement demandé aux juifs de reconnaître le Christ, mais tout l'enjeu du débat public entre les apôtres, dirigé par Jacques le Juste, et le peuple juif, à l'instigation de Caïphe, réside dans le fait d'établir si oui ou non Jésus est le Christ, de manière à ce que « le peuple entier se rallie à une foi ou à l'autre »⁹³⁹. Même si, pour Pierre, la seule différence entre lui et les juifs est l'acceptation de Jésus comme le Christ, les *Reconnaisances* distinguent ainsi deux types de piété, établie comme la croyance au Christ ou non. C'est d'ailleurs dans ce contexte que se trouve la seule et unique mention de la résurrection du Christ (*Rec.* I, 42, 3-4) de même que des mentions de la croix⁹⁴⁰. Même si ces thèmes n'ont aucun impact véritable sur la théologie et la christologie des *Reconnaisances*, ils sont rigoureusement absents des *Homélie*s, où admettre la résurrection du Christ viendrait totalement déstabiliser le modèle doctrinal mis en place⁹⁴¹. De fait, à l'inverse, les *Homélie*s considèrent qu'il existe non pas deux, mais une seule foi, dans deux formes différentes, pour deux peuples différents, les juifs et les Nations.

Ce contraste entre les deux positions christologiques, formées de thèmes et motifs communs, apparaît avec grande clarté dans la comparaison de deux passages correspondants, à savoir *Hom.* VIII, 7 et *Rec.* IV, 5. Dans ces deux passages, Pierre parle aux foules de Tripoli et leur offre un discours sur la piété véritable, telle que prévue par Dieu. En effet, ce dernier a institué deux seigneurs, Moïse et Jésus, l'un pour les Hébreux, l'autre pour les Nations, qu'il est nécessaire d'honorer par des œuvres, c'est-à-dire en

⁹³⁷ *Rec.* IV, 35, 3.

⁹³⁸ Voir BAZZANA 2018.

⁹³⁹ *Rec.* I, 44, 2. De fait Pierre affirme (*Rec.* I, 50, 4 -6) : « Et c'est ainsi qu'en tout point la prophétie s'est avérée fidèle en disant qu'il serait l'espérance des gentils. Les Juifs se sont donc trompés au sujet du premier avènement du Seigneur et c'est là seulement le point de rupture entre eux et nous ; car ils savent eux aussi que le Christ viendra et ils l'attendent, mais ils ignorent qu'il est déjà venu dans l'humilité, en la personne de celui qui est appelé Jésus ; et sa venue est grandement confirmée par le fait que tous ne croient pas en lui ».

⁹⁴⁰ *Rec.* I, 41, 2-3 ; I, 53,1-2 ; mais aussi plus loin en III, 47,4 ; VI, 5.

⁹⁴¹ Suivant notre analyse dans THERRIEN, à paraître A.

obéissant à leurs préceptes ; Pierre termine son discours par une allusion à Matthieu 13,52.

Hom. VIII, 7

En conséquence, Dieu ne condamne pas les Hébreux pour avoir ignoré Jésus, puisque c'est lui qui le leur a caché – si du moins ils accomplissent les préceptes de Moïse et qu'ils ne haïssent pas celui qu'ils ignorent –, pas plus qu'il ne condamne les gentils pour avoir ignoré Moïse, puisque c'est lui qui le leur a dissimulé – si toutefois ils accomplissent les préceptes de Jésus et qu'ils ne haïssent pas celui qu'ils ont ignoré. Et il ne sert à rien d'appeler ses maîtres Seigneurs, si l'on ne fait pas soi-même œuvre de serviteur. C'est pour cela que Jésus, s'adressant à l'un de nous qui ne cessait de l'appeler Seigneur sans pour autant mettre ses préceptes en pratique, lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu Seigneur, Seigneur, et ne fais-tu pas ce que je te dis ? » Car ce ne sont pas les paroles, mais les actes, qui serviront. Les bonnes œuvres sont donc absolument nécessaires, même s'il est vrai que quelqu'un qui a été jugé digne de connaître les deux maîtres en comprenant qu'ils proclament l'un et l'autre le même enseignement, compte comme un homme riche devant Dieu, parce qu'il a compris que l'ancien est récent dans le temps, et que le nouveau est antique.

Rec. IV, 5

Car de la même manière, il a été donné également au peuple des Hébreux dès le commencement d'aimer Moïse et de croire à sa parole. C'est pourquoi aussi il est écrit : « Le peuple crut en Dieu et en Moïse son serviteur ». Ce qui fut donc l'objet d'un don particulier de Dieu à la nation des Hébreux, nous le voyons aujourd'hui accordé également à ceux qui, d'entre les nations, sont appelés à la foi. La norme des actions, en revanche, est laissée au pouvoir et au libre arbitre de chacun d'eux, et cela leur appartient en propre. Mais éprouver une attirance envers le Maître de la vérité, c'est un don qui vient du Père céleste. Or le salut réside en ceci : que tu fasses la volonté de celui pour qui, par une faveur divine, tu as conçu amour et affection, et qu'ainsi ne s'applique pas à toi la parole qu'il a prononcée : « Pourquoi me dites-vous : Seigneur, Seigneur, et ne faites-vous pas ce que je vous dis ? » C'est donc par l'effet d'un don particulier accordé par Dieu que les Hébreux d'une part croient en Moïse, et que les nations d'autre part aiment Jésus. Car c'est aussi ce que signifiait le Maître lorsqu'il dit : « Je te glorifie, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et que tu les as révélées aux tout petits ». Le sens de cette déclaration, à coup sûr, est que le peuple des Hébreux, instruit par la Loi, a ignoré Jésus, tandis que le peuple des gentils l'a connu et vénéré, raison pour laquelle il sera aussi sauvé, car non seulement il le connaît, mais encore il fait sa volonté. Mais celui qui, issu des nations, tient de Dieu le don d'aimer Jésus, doit prendre sur lui de croire aussi en Moïse. Et inversement, l'Hébreu qui tient de Dieu le don de croire en Moïse, doit prendre sur lui de croire en Jésus, en sorte que chacun d'eux, ayant en soi quelque chose du don divin et quelque chose de son propre mouvement, soit rendu parfait par l'addition des deux. D'un tel homme en effet parlait notre Seigneur comme d'un riche qui tire de son trésor du neuf et du vieux.

Des différences fondamentales résident dans ces deux discours, en dehors des considérations formelles, comme le déplacement de la citation de Matthieu 11,25 / Luc 10,21 (qui survient plus tôt, en *Hom.* VIII, 6, 4). Des mêmes prémisses, à savoir que Dieu a donné aux Hébreux Moïse comme seigneur, et aux Nations Jésus, les *Reconnaisances* établissent la nécessité pour tous de reconnaître les deux maîtres et cherchent à convaincre les juifs qu'il est primordial d'accepter Jésus. Pour *Homélie*, il n'est jamais demandé aux juifs de reconnaître Jésus, ni aux non-juifs de reconnaître Moïse, et les deux peuples demeurent somme toute distincts, au sens où chacun conserve les règles et les usages qui lui sont propres. Encore une fois, nous avons ici un exemple de la présence, dans chacune des deux versions, de thèmes et motifs similaires, mais employés de manière à créer des modèles radicalement différents, voire irréconciliables.

3. La doctrine du vrai Prophète et les écrits gnostiques

La notion d'une entité envoyée par Dieu, se manifestant à plusieurs reprises à travers l'histoire pour le salut de l'humanité, n'est pas étrangère à la littérature gnostique. Dans le cadre de la présente analyse, il convient, non pas d'étudier systématiquement toutes les représentations gnostiques d'un envoyé divin porteur de gnose, ni de retracer leurs christologies souvent complexes, mais d'énoncer les principaux éléments qui ont permis à la recherche de spéculer sur une origine gnostique du modèle du vrai Prophète, ou sur des influences gnostiques sur celle-ci, de manière à déterminer si ces hypothèses sont fondées.

Comme nous l'avons déjà mentionné, en contexte chrétien, Jésus est l'agent de la gnose par excellence, en tant qu'être à la fois humain et divin. Dans la littérature valentinienne, l'*Évangile selon Philippe* est un exemple d'un recueil de *logoi* du Christ, dont la nature parfois cryptique doit être percée par les lecteurs. Or, les manifestations du Christ sont particulièrement importantes après sa résurrection, où il dispense un savoir particulier. La *Sagesse de Jésus-Christ* se présente comme une révélation post-résurrectionnelle, où Jésus dialogue avec ses disciples au sujet du monde spirituel, un enseignement largement emprunté à *Eugnoste*, dont elle est une réécriture. Le cas du *Livre des secrets de Jean* est plus complexe : le révélateur mystérieux semble être le Christ,

associé à la triade primordiale⁹⁴², mais au fil du texte, les lecteurs apprennent que d'autres entités jouent un rôle crucial dans la manifestation de la gnose dans le monde sensible : les luminaires trompent Yaldabaôth en le poussant, à son insu, à transférer en Adam la puissance dérobée à Sophia⁹⁴³. Ensuite, Épinoia de la lumière, associée à Ève, est envoyée pour secourir Adam de la torpeur de l'ignorance dans laquelle il a été plongé. Le rôle d'Ève, en tant que révélatrice de la gnose, est particulièrement important dans les traditions ophites, telles que préservées dans l'*Hypostase des archontes* et l'*Écrit sans titre*, ainsi que dans l'*Apocalypse d'Adam*⁹⁴⁴, où elle est un vecteur déterminant de la connaissance menant à la libération des entités néfastes qui dominent le monde. Finalement, la fonction de Seth, engendré par Adam et Épinoia / Ève, est importante dans la transmission de la connaissance. Seth n'a pas de fonction de révélation spécifiquement, mais les traditions séthites font de lui le dépositaire de la gnose révélée par Ève, comme dans l'*Apocalypse d'Adam* et dans les *Trois Stèles de Seth*. Cette tradition n'est pas non plus absente des écrits juifs et chrétiens, comme la *Vie d'Adam et Ève*, mais la spécificité des traditions séthites est de fonder sur l'ascendance de Seth une identité socioreligieuse spécifique⁹⁴⁵.

Dans le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, Seth est associé à Jésus, qui est revêtu par celui-ci⁹⁴⁶. Si les traditions séthites font de Seth une entité qui participe à la fois au monde intelligible et au sensible⁹⁴⁷, ce traité est le seul à affirmer que Seth se manifeste à plusieurs reprises dans l'histoire pour intervenir en faveur de sa descendance. Cette division de l'histoire par différentes manifestations d'un révélateur céleste se trouve aussi dans l'*Apocalypse d'Adam* et la recension longue du *Livre des secrets de Jean*, mais l'identité de l'entité manifestée varie : il s'agit tantôt d'un Illuminateur⁹⁴⁸, tantôt de Pronoia⁹⁴⁹, tantôt de Barbélo⁹⁵⁰. Dans tous les cas, le révélateur ou la révélatrice est une entité qui participe à la fois de l'intelligible et du sensible et agit à titre d'intermédiaire entre l'inconnaissable et l'humain.

⁹⁴² *Livre des secrets de Jean* BG 20,19-21,13.

⁹⁴³ *Livre des secrets de Jean* BG 51,1-52,11.

⁹⁴⁴ Rasimus ne classe pas l'*Apocalypse d'Adam* dans les traditions ophites, mais reconnaît qu'une influence de ces dernières sur le texte est possible. Voir RASIMUS 2009, p. 171 et 198-202.

⁹⁴⁵ Voir THERRIEN 2024a, p. 236-240.

⁹⁴⁶ *Livre sacré du Grand Esprit invisible* III, 63,2-64,3 ; IV, 73, 9-77,20.

⁹⁴⁷ *Livre des secrets de Jean* BG 63,15-16 ; *Apocalypse d'Adam* 65,7-8. Voir THERRIEN 2024a, p. 233-236.

⁹⁴⁸ *Apocalypse d'Adam* 69,1-77,27.

⁹⁴⁹ *Livre des secrets de Jean* NH II 30,11-31,25.

⁹⁵⁰ Dans la *Pensée Première à la triple forme*. Voir RASIMUS 2018.

Nous en venons à présent la question des rapports entre la doctrine du vrai Prophète et les traditions gnostiques. Ce problème a souvent été discuté depuis Cullmann, sur la base de ressemblances morphologiques : le vrai Prophète comme agent de la gnose ; les trois manifestations du vrai Prophète et la division de l'histoire ; la christologie Adam-Jésus. Il faut tout d'abord insister sur le fait que ni l'importance de la gnose, ni le statut du vrai Prophète en tant que révélateur, ni son origine divine ne prouvent une influence gnostique⁹⁵¹. Nous avons déjà détaillé dans les chapitres précédents en quoi ces notions sont des lieux communs des gnoséologies antiques et sont des éléments à tirer du contexte philosophique et théologique ancien. Notre modèle de la narration gnoséologique – ou le « journey pattern » d'Harland – montre que ces caractéristiques sont largement répandues dans les discours et récits sur la connaissance religieuse véritable. Plus encore, nous avons étudié le rôle de Jésus en tant que révélateur par excellence de la gnose au chapitre 3 : il s'agit d'un lieu commun des gnoséologies chrétiennes.

Les deuxièmes et troisièmes points, à savoir les manifestations du vrai Prophète en plusieurs individus et l'association entre Adam et Jésus, demandent à être creusés. De fait, cette « christologie de la réincarnation »⁹⁵² peut être caractérisée comme la manifestation ou l'incarnation du Sauveur en d'autres individus en plus de Jésus. Ces différentes descentes peuvent diviser l'histoire en plusieurs segments, comme nous l'avons vu dans les *Homélies* avec Adam, Moïse et Jésus. Dans les écrits gnostiques, une telle division en trois parties est également développée dans la recension longue du *Livre des secrets de Jean*, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* et l'*Apocalypse d'Adam*.

Certains chercheurs ont postulé qu'il fallait trouver l'interprétation de ces ressemblances dans les conceptions gnostiques sur Adam et le Christ, ou encore Seth⁹⁵³, telles que rapportées dans les sources hérésiologiques, en particulier la notice du Pseudo-Hippolyte, *Elenchos* V, 6-11, sur les naasènes et celle sur les séthiens d'Irénée, *Contre les hérésies* I, 30 et d'Épiphane, *Panarion* XXXIX⁹⁵⁴. Pour Cirillo, sur la base de ces témoignages, toutes les composantes du vrai Prophète des *Pseudo-Clémentines*, à savoir l'association entre Adam et le Christ, l'existence de cette entité en-dehors du monde

⁹⁵¹ Tel que le défendaient CULLMANN 1930, p. 191 ; CIRILLO 1981, p. 242-243 ; STRECKER 1981, p. 151-153.

⁹⁵² D'après BURNS 2012.

⁹⁵³ JONAS 1963, p. 230 et 306 ; CIRILLO 1979, p. 169 ; CIRILLO 1981, p. 243 et p. 247. Strecker dans IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 491 énonce que « The true prophet's appearance in different manifestations has parallels in gnostic literature ».

⁹⁵⁴ CIRILLO 1981, p. 243-244 ; MIMOUNI 2018, p. 44.

matériel et ses diverses manifestations dans l'histoire, se trouvent dans ces témoignages, ce qui le « contraint donc à admettre l'origine gnostique de cette conception »⁹⁵⁵. Suivant l'analyse de Cirillo, Mimouni a accepté sa double typologie du « *Seth redivivus* », qui concerne la christologie Seth-Christ chez les gnostiques, et de l'« *Adam redivivus* », qui se rapporte à la christologie Adam-Christ dans les *Pseudo-Clémentines*⁹⁵⁶. Ces deux modèles seraient, selon cette interprétation, des paradigmes, des « formes de pensée » qui révèlent une même conception du « *Verus Propheta* », « la première chez les chrétiens judaïsants ; la seconde chez les chrétiens gnosticisants »⁹⁵⁷. De même, pour Le Boulluec, puisque les *Pseudo-Clémentines* sont un amalgame de plusieurs sources, il serait pertinent d'aller chercher l'interprétation « à la fois du côté du courant elkasaité et du côté des traditions gnostiques relatives au personnage de Seth, le Christ étant dans chaque cas identifié à un personnage des origines »⁹⁵⁸, d'autant plus que Seth est associé à Jésus dans le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*⁹⁵⁹. Ces trois chercheurs ne se représentent pas de la même manière les influences gnostiques sur les *Pseudo-Clémentines*, mais postulent tous l'existence d'une doctrine plus ou moins cohérente, qui aurait évolué de manières concurrentes dans les *Pseudo-Clémentines* et chez les gnostiques, de telle sorte qu'elles seraient génétiquement liées.

Il nous faut toutefois relever divers problèmes méthodologiques qui affaiblissent cette hypothèse. D'abord, il convient de souligner brièvement que la terminologie employée est des plus confuses et ne permet pas de mettre en lumière efficacement les similitudes en même temps que les différences : les chercheurs emploient les termes « gnostique » ou « gnosticisant » sans les définir. Ils reposent la majeure partie de leur argumentation sur la littérature hérésiologique et se laissent ainsi influencer par le contenu à caractère normatif que ces sources cherchent à mettre en place, en faisant du gnosticisme une tendance ou un courant *sui generis*. Ensuite, comme nous avons tâché de le montrer dans le présent chapitre, il est impossible d'harmoniser les *Homélies* et les *Reconnaisances* pour reconstruire une doctrine « originelle » du vrai Prophète. Il n'est pas vain d'étudier ces représentations côte à côte, mais il est excessif d'en faire des manifestations d'une même doctrine, à partir desquelles il serait possible de restituer un

⁹⁵⁵ CIRILLO 1981, p. 247.

⁹⁵⁶ MIMOUNI 2018 ; CIRILLO 1981. Voir aussi Le BOULLUEC 2016, p. 148-149, et la note 49.

⁹⁵⁷ MIMOUNI 2018, p. 43.

⁹⁵⁸ LE BOULLUEC 2016, p. 148.

⁹⁵⁹ LE BOULLUEC 2016, p. 149, note 49.

modèle unique. Il nous semble qu'il existe une différence entre la recherche de la transmission et de l'évolution des traditions, et le postulat que ces traditions diverses représentent une seule et même doctrine⁹⁶⁰. En d'autres termes, la quête des origines ou le désir de systématisation risquent de mener à perdre de vue la spécificité du traitement de ces traditions dans les sources. Cet enjeu est également présent dans les études gnostiques. À cause du désir de restituer une « pensée gnostique », la diversité des spéculations, telles que rendues manifestes par l'étude des textes de Nag Hammadi⁹⁶¹, fut occultée. Par exemple, en ce qui concerne la notion de « *Seth redivivus* », elle n'est attestée que dans le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*. Rasimus a clairement démontré que plusieurs traités gnostiques ne confèrent à Seth aucun rôle particulier⁹⁶² et que les discours à son sujet sont loin d'être consensuels⁹⁶³. De fait, les rôles de Seth à Nag Hammadi sont à ce point divergents qu'il est impossible de créer une typologie unique du « Seth gnostique » : cette notion a été construite sur la base de témoignages hérésiologiques et fut ensuite appliquée à l'ensemble d'un phénomène « gnostique » donné, alors que les sources directes attestaient à l'inverse une pluralité de représentations⁹⁶⁴.

Il faut aussi souligner que la priorité est souvent accordée aux traditions gnostiques, qui auraient influencé les doctrines pseudo-clémentines. Burns a récemment suggéré que l'inverse serait plus probable : il relève, comme Cirillo, les similitudes entre la christologie des *Pseudo-Clémentines* et la christologie de type séthien, mais, contrairement à Cirillo et à Strecker avant lui, il ne conclut pas que les réincarnations du vrai Prophète seraient d'origine gnostique. Il estime plutôt que la conception judéo-chrétienne du vrai Prophète serait à l'origine des réincarnations de Seth dans la littérature séthienne⁹⁶⁵. Burns remarque l'ancienneté de la notion de « vrai Prophète » chez Elkasai et propose que ce soit la notion judéo-chrétienne de vrai Prophète qui ait influencé les

⁹⁶⁰ Pace CIRILLO 1981, p. 240 : « L'histoire du christianisme ancien connaît donc les trois notions suivantes de "Prophète de la Vérité" : judéo-chrétienne, gnostique et manichéenne. Nous nous proposons de regrouper et d'étudier les textes concernant chacune d'elles, et nous montrerons que les trois notions développent une seule et même structure ».

⁹⁶¹ RASIMUS 2009 ; JOHNSTON 2021.

⁹⁶² Par exemple, dans l'*Hypostase des archontes* 91,34-96,28, c'est Noréa, la sœur de Seth, qui est la fondatrice de la race des élus. L'*Écrit sans titre*, quant à lui, ne mentionne ni Seth, ni sa descendance.

⁹⁶³ RASIMUS 2009, p. 201.

⁹⁶⁴ Voir nos résultats dans THERRIEN 2024a.

⁹⁶⁵ CÔTÉ 2018a, p. 326

systèmes gnostiques⁹⁶⁶. S'il n'est pas improbable qu'il existe une certaine relation génétique entre les spéculations séthites et les traditions judéo-chrétiennes⁹⁶⁷, il conclut :

The Jewish-Christian evidence appears to antedate the traditions preserved at Nag Hammadi. The hypothesis of Strecker and others that this distinctive aspect of Jewish-Christian Christology originated in Gnosticism is probably incorrect. Rather, the reverse may be true⁹⁶⁸.

En l'absence de documentation suffisante, il nous est difficile de nous prononcer sur ce point, même s'il est vrai qu'il faille envisager une influence des traditions aux origines de la doctrine du vrai Prophète sur la christologie séthienne, et non seulement l'inverse. Sur le plan de l'histoire des idées, les remarques de Burns sont surtout pertinentes en ce qu'elles renversent la tendance habituelle de la recherche : la priorité n'appartient pas nécessairement aux gnostiques. Rappelons en outre que déceler une origine à la doctrine du vrai Prophète, n'impliquerait en aucune manière qu'elle conserve, dans les *Pseudo-Clémentines*, un caractère gnostique.

En définitive, si la comparaison est légitime, et s'il existe de fait des correspondances morphologiques, ce sont les textes qu'il faut comparer, non pas des catégories. Par exemple, s'il le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* représente bel et bien Seth revêtant le Christ et descendant dans le monde à trois reprises, c'est spécifiquement avec cette tradition qu'il faut comparer avec la doctrine du vrai Prophète. Sur la figure de Seth, il convient de remarquer que les *Pseudo-Clémentines* ne démontrent aucun intérêt pour cette figure⁹⁶⁹, mais en outre que plusieurs caractéristiques éloignent le modèle du vrai Prophète des représentations gnostiques de Seth. Tout d'abord, Seth n'est pas un prophète⁹⁷⁰ : sa fonction dans les traités gnostiques, comme le *Livre des secrets de Jean* et le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, est d'agir à titre de transmetteur de la connaissance, sur le plan gnoseologique. Il est établi comme le fondateur de la race des élus, permettant ainsi à des communautés de former leur identité sur l'autorité d'une figure éminente du passé. Par ailleurs, comme l'ont démontré Rasimus et Turner, cette figure permet de contourner d'autres patriarches, comme Moïse et Hénoch, et ainsi de revendiquer un savoir plus ancien, et moins associé à YHVH, qui,

⁹⁶⁶ FILORAMO 2008, p. 352. L'elkasaïsme ne saurait en aucune manière être un « gnosticisme judaïsant ».

⁹⁶⁷ BURNS 2012, p. 388.

⁹⁶⁸ BURNS 2012, p. 391 ; voir aussi p. 388 : « reincarnational Christology goes back to at least the early second century (Elchasai), so it probably informs Sethianism, and not the other way around ».

⁹⁶⁹ Tel que souligné par BURNS 2012, p. 388

⁹⁷⁰ FILORAMO 2008 ; MIMOUNI 2018, p. 43-44.

rappelons-le, est démonisé dans ces traditions⁹⁷¹. En effet, la figure de Moïse peut apparaître sous une lumière négative, comme dans le *Livre des secrets de Jean*, où Jésus ne cesse de réfuter l'interprétation mosaïque des Écritures⁹⁷². À l'inverse, dans les *Homélies*, la doctrine du vrai Prophète est une création originale dont la fonction est de sauvegarder la validité de la Loi de Moïse et la perfection de la création de Dieu. Le fait que le vrai Prophète, dans les *Homélies*, soit Moïse sert à préserver la Loi ; qu'il soit aussi Adam sert à préserver la toute-puissance de Dieu. Dans les deux cas, ceci implique, au contraire des traditions gnostiques, que YHVH est le Dieu suprême, que sa création est parfaite et que sa Loi est la seule porte vers le salut⁹⁷³. La doctrine du vrai Prophète tient également un rôle majeur dans une entreprise de définition d'une piété qui inclut juifs et chrétiens d'origine grecque. Sur le plan de la définition d'une identité religieuse, note Filoramo, les deux conceptions sont totalement différentes, puisque les *Pseudo-Clémentines* posent la possibilité pour tous, et non pas seulement pour la « semence de Seth » d'avoir accès « à la vérité communiquée par le vrai Prophète, qui ne représente pas l'ancêtre d'une race mythique et qui à la différence de Seth, a sa carte d'identité dans sa vocation prophétique »⁹⁷⁴.

Il nous reste finalement à examiner la notion de la division de l'histoire biblique en trois périodes. Cette tradition semble très ancienne : Rasimus la rapproche de la tradition, rapportée par Flavius Josèphe, des stèles établies par Seth et ses descendants dans le but d'assurer la survie de la connaissance à l'avènement de cataclysmes⁹⁷⁵. Cette tradition se serait développée pour établir une division du temps sur la base de cataclysmes accompagnés par la descente d'une entité céleste, comme dans l'*Apocalypse d'Adam* ou la *Pensée Première à la triple forme*⁹⁷⁶. Cette division de l'histoire biblique ne semble pas typiquement gnostique, même s'il existe des développements spécifiques à ces traditions. Il nous semble dans ces conditions que, peut-être à partir de traditions communes, les *Homélies* ont élaboré une autre vision de l'histoire, certes divisée en trois,

⁹⁷¹ RASIMUS 2009, p. 269. Voir THERRIEN 2024a, p. 243, où, suivant TURNER 1998, p. 40, nous avons postulé que le recours à la figure de Seth permet d'invoquer « l'autorité d'une figure distinctive pour représenter une nouvelle humanité, une figure qui, au contraire d'Hénoch ou de Moïse, n'entretient pas de liens étroits avec YHVH ».

⁹⁷² BG 45,8-10 ; 58,16-20 ; 59,17-18 ; NH II 13,19-20 ; 22,22-23 ; 23,3.

⁹⁷³ C'est pour cette raison que DRIEVERS 1990, p. 31, estime que la doctrine du vrai Prophète ne peut pas être gnostique : puisqu'elle s'oppose à tout type de démiurgisme en proclamant la monarchie divine, elle est plutôt anti-marcionite et anti-agnostique.

⁹⁷⁴ FILORAMO 2008, p. 354.

⁹⁷⁵ RASIMUS 2009, p. 270. Voir aussi THERRIEN 2024a, p. 226-227.

⁹⁷⁶ RASIMUS 2018.

mais non plus sur la base de cataclysmes, mais de la révélation de la Loi. En effet, les trois manifestations du vrai Prophète marquent les moments où Dieu a envoyé l'esprit de prescience afin de manifester au genre humain sa volonté, sous la forme de la Loi. Par ailleurs, sur le plan de la théorie de la connaissance, la présence du révélateur au fil de l'histoire peut reposer sur le principe platonicien, qui fonde la gnoséologie sur l'ontologie : les principes qui structurent le réel sont les mêmes qui gèrent l'acquisition de la connaissance. Ainsi, si les représentations de l'histoire, dans les écrits gnostiques mentionnés et dans les *Homélies*, pourraient tirer leurs racines de traditions communes, les modèles tels qu'attestés dans les textes ne sont pas un critère discriminant pour établir un lien entre les deux corpus. Comme le remarquait Burns, il y a certainement eu emprunt ou connaissance de ces traditions, mais dans tous les cas elles ont été récupérées et transformées, et trouvent leur interprétation dans un contexte plus large⁹⁷⁷.

Ainsi, la doctrine du vrai Prophète, telle qu'on la trouve dans les *Homélies*, est une création originale, certes effectuée à partir de matériaux existants, mais qui n'en demeure pas moins une notion spécifiquement élaborée dans le but de soutenir l'édifice gnoséologique des *Homélies*. Dans les *Reconnaisances*, la doctrine du vrai Prophète a moins de ramifications, mais demeure somme toute un élément central de leur projet théologique. L'usage de traditions communes pourrait dans ce contexte expliquer, sur le plan diachronique, pourquoi divers éléments dans les traités gnostiques semblent leur faire écho, mais dans tous les cas, il est impossible de déceler quelque élément discriminant qui donnerait à la doctrine du vrai Prophète un « caractère gnostique », ou qui permettrait d'identifier des influences gnostiques⁹⁷⁸.

4. Conclusion

Nous avons vu dans le présent chapitre que les *Homélies* et les *Reconnaisances* n'avaient pas la même conception du vrai Prophète : par l'usage de thèmes et motifs similaires, elles développent une christologie dont les conséquences théologiques sont radicalement opposées, en particulier en ce qui a trait à la nécessité pour les juifs de croire

⁹⁷⁷ Suivant FILORAMO 2008, p. 354. RASIMUS 2009, p. 177, note 67 qui souligne que les christologies Adam-Christ sont anciennes. Voir en outre CÔTÉ 2018a, p. 328-334 qui a plutôt cherché à mettre en lumière le contexte philosophique de cette doctrine, qui pourrait également trouver son origine dans les spéculations platoniciennes sur les paroles prophétiques.

⁹⁷⁸ DRIJVERS 1990 ; FILORAMO 2008 ; BURNS 2012 ; CÔTÉ 2018a.

en Jésus. Pour les *Reconnaisances*, il est indispensable que tous reconnaissent Jésus, puisqu'il est celui annoncé par Moïse ; pour les *Homélies*, il n'est pas demandé aux juifs d'accepter Jésus, puisque celui-ci et Moïse sont tous deux des manifestations du vrai Prophète.

Notre analyse des deux modèles du vrai Prophète nous mène à adopter la plus grande prudence dans les conclusions à tirer d'une comparaison entre les *Homélies* et les *Reconnaisances*, car la tendance dans la recherche a souvent été de chercher à les harmoniser pour déceler le contenu de la source hypothétique sous-jacente, la *Grundschrift*. Sans entrer dans la discussion sur la genèse du Roman pseudo-clémentin, il est impératif de souligner que, malgré des parallèles thématiques évidents entre les deux écrits, les tensions sont importantes, quoique subtiles, et ne permettent pas de déterminer quelle est la doctrine « originelle ». S'il est évident que les *Homélies* et les *Reconnaisances* font usage de matériaux communs, elles les ont transformés selon leurs besoins d'une manière telle qu'il nous est impossible de déterminer le commun dénominateur, surtout en matière d'identité religieuse : les juifs possèdent-ils la gnose, ou ont-ils besoin de croire à Jésus pour la recevoir ? En l'absence de données supplémentaires ou d'analyses plus approfondies, nous nous sommes contenté d'observer la logique théologique propre à chaque version.

Dans la même perspective, malgré certaines ressemblances, la doctrine du vrai Prophète ne saurait être qualifiée de gnostique. Les rapprochements avec les christologies séthites et barbéliotes sont intéressants, mais ne montrent en définitive aucune relation qui permettrait de postuler l'existence de parallèles déterminants : chaque modèle trouve son interprétation dans des contextes différents, d'autant plus qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours aux écrits gnostiques pour comprendre la fonction du vrai Prophète dans les *Homélies* et les *Reconnaisances*. En l'absence de données suffisantes pour déterminer l'histoire de ces idées, leur origine et leur développement à travers différents contextes, nous sommes arrivé à cette conclusion par une analyse de la fonction des composantes christologiques dans chacun des textes. Il pourrait être utile de pousser plus loin l'analyse, pour éclairer l'origine et le développement des traditions, pour « reconstituer des contextes plausibles de référence historique »⁹⁷⁹, mais notre comparaison de la doctrine

⁹⁷⁹ FILORAMO 2008, p. 354.

du vrai Prophète des *Pseudo-Clémentines* avec les traditions gnostiques ne permet pas d'aller plus loin.

5. Conclusion de la partie II

Ce chapitre conclut notre exposé de la narration gnoséologique. Tous ses paramètres ont été exposés et une conclusion majeure de notre parcours jusqu'ici est qu'une grande majorité des ressemblances entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques s'expliquent d'une part par le contexte philosophique et théologique de l'Antiquité, d'autre part par les conventions et codes qui sont mis en place dans la littérature ancienne pour la présentation d'une quête de connaissance véritable. La gnose, le protagoniste tourmenté, l'agent de la révélation et l'articulation entre les discours ontologiques et gnoséologiques se trouvent thématiques dans tous nos textes, sans pour autant qu'il soit nécessaire de postuler quelque influence des uns sur les autres. En termes simples, la gnoséologie des *Homélies* et des *Reconnaisances* n'est pas gnostique, même si elle participe aux mêmes réflexions au sujet de l'origine, de la nature et de la possibilité de la connaissance. Il reste toutefois quelques points de détails intéressants qui pourraient montrer l'existence de traditions communes : la division de l'histoire en trois temps ou la christologie de la réincarnation sont intéressantes du point de vue de l'histoire des idées et de l'évolution des concepts, mais ne sauraient prouver que les *Pseudo-Clémentines* témoignent d'un « judéo-christianisme gnostique », peu importe la définition, ni ne peuvent démontrer des influences gnostiques sur celles-ci.

Sur le plan narratif, l'enjeu de la connaissance dans les *Pseudo-Clémentines* permet de rassembler toutes les intrigues et les conflits. Les *Homélies* ont élaboré une narration gnoséologique beaucoup plus complexe et raffinée que les *Reconnaisances*. L'accès au texte grec original contribue à pousser plus loin dans notre analyse des *Homélies*, mais, en définitive, les *Reconnaisances* ont abandonné plusieurs éléments narratifs et doctrinaux qui contribuent dans les *Homélies* à donner profondeur et unité à l'œuvre. De fait, il nous apparaît que la gnose est précisément le moteur et le cœur des *Homélies*, la clé de l'intrigue, centrée sur la figure de Clément, sur sa conversion et celle de ses proches qui viennent illustrer, comme le conflit entre Pierre et Simon, les différentes modalités de l'acquisition de la gnose. À la fin du roman, ces attentes ont été remplies, même si certaines intrigues restent inachevées.

La présentation de la gnose répond aux mêmes paramètres dans les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, comme nous l'avons mis en lumière grâce à notre modèle de la narration gnoséologique. Or, le point de divergence majeur entre nos écrits est bien le contenu de cette gnose. Cela confirme que la définition de la gnose – et non sa valeur ni sa représentation – est un marqueur identitaire : elle permet de créer des frontières entre ceux qui possèdent l'authentique savoir, ceux qui ne le possèdent pas, et ceux qui prétendent à tort le posséder. C'est à présent ce vers quoi nous allons nous tourner, en étudiant le contenu de la gnose et son rôle dans le processus du salut. Il nous sera finalement possible, dans le dernier chapitre, d'assembler les données amassées pour déterminer si les divergences entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques sont circonstanciées, ou pourraient plutôt révéler l'existence, dans les premières, d'une polémique anti-gnostique.

PARTIE III : LE CONTENU DE LA GNOSE : DIEU, LE MONDE, L'ÊTRE HUMAIN ET LA CORRECTE INTERPRÉTATION DES ÉCRITURES

CHAPITRE 7 : DE MANIÈRE DOUBLE ET OPPOSÉE : LA CONNAISSANCE SUR LE MONDE ET SUR L'ÊTRE HUMAIN

Dans le cadre de la narration gnoséologique, le prologue narratif et (auto)biographique a plusieurs fonctions : établir l'autorité de l'écrit, construire l'ethos du protagoniste, dénoncer les traditions concurrentes, créer des frontières identitaires en établissant auprès de qui se trouve la vérité. Ces paramètres sont généralement exposés dès le début du texte, même s'ils peuvent recevoir quelque précision ou développement plus tard. Dans tous les cas, ces exposés n'ont, en définitive, qu'un objectif, à savoir construire l'autorité de la gnoséologie : le reste de l'écrit s'efforce de détailler le contenu de la connaissance, qui est en définitive le nerf de la guerre. Cette connaissance philosophique et religieuse porte de manière générale sur trois principaux sujets : Dieu et le monde spirituel, le monde matériel, sa structure et son origine, et l'être humain, autant sa composition que sa place dans chacun de ces deux mondes. Dans les traités gnostiques, ces questions occupent une place importante et recèlent d'importantes fonctions sotériologiques, christologiques et exégétiques. Un élément supplémentaire doit être pris en compte : l'interprétation des Écritures. Celles-ci sont à la fois un mode de connaissance et son objet, et jouent un rôle déterminant dans la gnoséologie.

Dans le contexte de la narration gnoséologique des *Pseudo-Clémentines*, ces points correspondent précisément aux questions de Clément. Toutefois, après l'exposition de la christologie, à savoir la doctrine du vrai Prophète, selon leur spécificité, les *Homélies* et les *Reconnaisances* augmentent la distance qui les séparent en divergeant dans l'exposition des doctrines subséquentes : les *Homélies* enchaînent tout de suite avec la règle des syzygies, alors que les *Reconnaisances* résument l'histoire biblique, à savoir le Pentateuque, puis sautent directement à la fondation de la communauté de Jérusalem, dirigée par Jacques⁹⁸⁰. En définitive, comme nous l'avons déjà montré, les *Homélies* et les *Reconnaisances* se rejoignent thématiquement, mais tirent des conclusions différentes : toutes deux proclament l'unicité de Dieu, créateur du monde ; l'existence de deux royaumes et de deux rois ; le libre arbitre des êtres humains grâce auquel il est

⁹⁸⁰ *Hom.* II, 15-17 et *Rec.* I, 27-39. Il est nécessaire de souligner qu'il s'agit dans les deux cas d'un exposé sur les origines du monde, fondé sur la Genèse, mais traité de manière radicalement différente : les *Homélies* créent un système à l'allure philosophique alors que les *Reconnaisances* se contentent de paraphraser le récit biblique.

possible de choisir d'appartenir à l'un ou l'autre de ces royaumes ; la présence dans le monde d'éléments opposés qui forcent l'être humain à prendre position ; les démons et leur pouvoir sur les humains ; l'immortalité des âmes et le jugement auquel elles seront soumises ; la nécessité d'acquérir la bonne connaissance de Dieu de manière à pratiquer les œuvres de la piété et recevoir le baptême. De fait, comme nous le détaillerons, les modalités selon lesquelles ces doctrines sont articulées et leurs conséquences théologiques sont divergentes.

De même, les écrits gnostiques s'intéressent à ces questions et rejoignent les écrits pseudo-clémentins sur le fait que la connaissance du monde, de son origine et de sa structure permet d'échapper aux puissances néfastes et d'atteindre le salut. Nous avons vu comment la figure du révélateur ou de la révélatrice (Jésus le vrai Prophète, Jésus ressuscité, Ève) est capitale dans l'articulation d'un système où la vraie connaissance n'est pas disponible d'emblée. Il existe toutefois d'importantes différences entre les textes pseudo-clémentins et gnostiques. Dans les premiers, il n'y a aucun discours sur le monde intelligible, et les discours sur Dieu sont circonscrits, autant que possible, dans le Pentateuque : alors que les *Homélies* sont hésitantes à produire des discours sans fondement scripturaire, les *Reconnaisances* jugent inutile et même répréhensible de chercher à tout connaître⁹⁸¹. Les traités gnostiques, quant à eux, ne présentent pas non plus l'ensemble des thèmes mentionnés même s'ils couvrent davantage de matière que les *Pseudo-Clémentines* : par exemple, *Eugnoste* ne s'intéresse qu'au monde intelligible, alors que l'*Hypostase des archontes*, à l'inverse, décrit la domination du monde matériel par Yaldabaôth, dans une interprétation de Genèse 1-3, sans traiter du monde intelligible. Encore une fois, la différence entre ces écrits n'est ni la valeur de la gnose, ni la présence de discours sur les mystères du monde, mais bien sur le contenu même de ces discours : c'est ce contenu qui permet de poser les critères discriminants pour établir l'appartenance d'un texte à une tradition spécifique⁹⁸².

1. Le dualisme : définitions et cadre théorique

Pour qualifier ces modèles cosmologiques et anthropologiques, la notion de dualisme a souvent été employée, autant du côté des *Pseudo-Clémentines* que des écrits

⁹⁸¹ *Hom.* XIX, 3, 2-6 ; *Rec.* I, 51, 4 ; III, 7, 3 ; III, 37 ; VIII, 60 1.

⁹⁸² PAINCHAUD 1998, p. 478 ; PASQUIER 2008, p. 391.

gnostiques⁹⁸³. De fait, plusieurs systèmes d'oppositions, de contraires et de relations binaires sont élaborés de part et d'autre, à tel point que certains chercheurs ont même interprété le dualisme présent dans les *Pseudo-Clémentines* comme une preuve de leur arrière-plan gnostique⁹⁸⁴. Qu'en est-il vraiment ? Pour pouvoir répondre à cette question, il convient d'abord d'examiner la notion de dualisme et d'établir son utilité⁹⁸⁵.

Comme de nombreuses catégories modernes, elle pose différents problèmes qui nuisent à son efficacité. Pour comprendre ces problèmes, il faut remonter à son invention et à l'histoire de son utilisation et de son développement. Le terme lui-même, comme gnosticisme et judéo-christianisme, est moderne : Thomas Hyde créa le terme latin *dualismus* au début du XVIII^e siècle pour désigner l'opposition, chez les zoroastriens, entre le bien et le mal⁹⁸⁶, une opposition d'ordre cosmogonique, puisque le monde est le résultat de l'activité créatrice d'Ahura Mazda dans son combat contre Angra Mainyu, et d'ordre cosmique, puisque ce monde est divisé en deux, un plan spirituel et un plan matériel⁹⁸⁷. On appliqua ensuite le concept de dualisme à différentes religions et cultures, comme à la religion égyptienne⁹⁸⁸, à la pensée grecque⁹⁸⁹ ou encore au manichéisme⁹⁹⁰. La fonction identitaire que permet l'emploi d'une conception dualistique du monde a récemment été mise en évidence : le dualisme à Qumrân a été étudié dans cette perspective, où est mise en évidence une conception binaire entre un « nous » et « les autres » qui permet de définir les limites d'un groupe, établissant sur le plan éthique ce qui est bien et ce qui est mal. Sur le plan cosmique, cette opposition est projetée dans l'affrontement entre deux entités, dont le combat qui s'étend sur toute la durée de l'histoire, et qui représente la lutte du groupe lui-même contre ceux de l'extérieur⁹⁹¹.

⁹⁸³ Nous devons à Jonas l'hypothèse que les mythes gnostiques sont traversés par une attitude de rejet du monde, où la matière est considérée comme le mal et où le Dieu suprême habite une dimension radicalement étrangère au monde sensible. Il caractérisa le gnosticisme d'un dualisme anti-cosmique, position qui fut ensuite adoptée par de nombreux chercheurs. Voir JONAS 1978, p. 329-330 ; BIANCHI 1967, p. xv-xvi.

⁹⁸⁴ CULLMANN 1930, p. 171 ; STRECKER 1981, p. 191 ; IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 491-492.

⁹⁸⁵ Notre analyse est tributaire des études récentes sur cette catégorie : LANGE *et al.* 2011, retrace les travaux d'un colloque international organisé en 2003 à la Duke University. D'autre part, un numéro hors-série de la revue *Chôra*, paru en 2015, intitulé « Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques », rapporte une partie des résultats du séminaire du *Laboratoire d'excellence Religions et sociétés dans le monde méditerranéen* (Labex RESMED), qui s'est tenu à l'Université Paris-Sorbonne de 2012 à 2014.

⁹⁸⁶ POIRIER 2015, p. 276-277.

⁹⁸⁷ KELLENS 2015.

⁹⁸⁸ GUERMEUR 2015.

⁹⁸⁹ LLOYD 1962 ; MILLER 2011 ; VASILIU 2015.

⁹⁹⁰ GARDNER 2015.

⁹⁹¹ Voir le collectif édité par XERAVITS 2010. Voir en outre les études de DUHAIME 1977a et 1977b ; LEONHARDT-BALZER 2009 ; STUCKENBRUCK 2011 ; HAMIDOVIĆ 2015.

Plusieurs définitions, selon différents types de méthodologies, ont été proposées pour faire du dualisme une catégorie heuristique valide⁹⁹², mais un danger demeure, celui de percevoir du dualisme partout. De fait, pour Fontaine, auteur d'une histoire culturelle du dualisme en vingt et un volumes, la conceptualisation par paire est l'une des manières qu'a l'intelligence humaine pour aborder des phénomènes complexes⁹⁹³ : par conséquent, tout élément du réel est susceptible d'être sujet à une analyse binaire⁹⁹⁴. Comment donc définir le dualisme, si l'opposition de couples d'opposés peut concerner tout aspect du réel ? De fait, tout ce qui est ordonné par paire ne peut être qualifié de dualisme : nous proposons donc de le définir comme un mode de pensée qui se manifeste lorsqu'il n'existe aucune zone intermédiaire entre les couples. Par exemple, alors qu'entre le jour et la nuit se trouvent le crépuscule et l'aube, le dualisme survient lorsqu'aucun compromis n'est possible, par exemple, dans l'opposition entre le bien et le mal. Nous adoptons donc la proposition de Jourdan :

On ne devrait sans doute parler de dualisme *stricto sensu* que lorsque la réalité est conçue comme relevant de deux principes opposés, ces deux principes suffisant à expliquer l'ensemble des phénomènes observés dont ils sont ultimement les fondements. [...] Il semble essentiel que ces deux principes constituent les principes ultimes de la réalité décrite par la pensée que l'on veut qualifier de « dualiste », sans quoi mieux vaut parler de monisme ou de conception triadique selon le cas, ou invoquer une autre notion encore⁹⁹⁵.

Pour thématiser davantage ces oppositions, Charlesworth et d'autres à sa suite ont jugé nécessaire de distinguer plusieurs types de dualismes, et d'avoir recours à des sous-catégories, comme celle de dualisme cosmique pour décrire l'opposition entre deux esprits ou deux sphères dans l'univers, le dualisme éthique qui répartit l'humanité en deux groupes sur la base des vices et des vertus, le dualisme métaphysique qui oppose Dieu à un adversaire⁹⁹⁶. Gammie évoque également le dualisme spatial, qui répartit le réel entre les cieux et la terre, et le dualisme théologique, qui oppose Dieu et l'être humain, ou Dieu et sa création⁹⁹⁷. Cette typologie est donc mobile et peut se moduler selon les besoins. S'inspirant de ces modèles précédents, Jourdan propose aussi une grille d'analyse et établit que l'opposition entre les deux principes au fondement du réel peut s'articuler sur

⁹⁹² BIANCHI 1980 ; ARMSTRONG 1984.

⁹⁹³ FONTAINE 1986-2006, ici 1986, p. ix-xvi.

⁹⁹⁴ PLEŠE 2011, p. 209.

⁹⁹⁵ JOURDAN 2015, p. 14.

⁹⁹⁶ CHARLESWORTH 1969, p. 389.

⁹⁹⁷ GAMMIE 1974, p. 356-59.

trois plans : d'abord un dualisme ontologique lorsqu'il existe deux plans de la réalité, comme le monde intelligible et le monde sensible. À l'intérieur de ces niveaux de réalité peut se trouver un dualisme métaphysique, c'est-à-dire l'existence, dans le plan supérieur, de deux principes (la monade et la dyade de la tradition platonicienne et pythagoricienne). Sur le plan sensible, le dualisme peut être ou bien cosmique, et présenter une opposition entre le divin / intelligible et la matière / âme du monde : ou bien il peut être humain, en opposant l'âme au corps, deux parties de l'âme, ou encore deux âmes. Une autre manière d'envisager le dualisme au niveau sensible, autant dans l'être humain que dans le monde, serait d'opposer au divin la matière et le corps (il s'agirait alors de dualisme matérialiste) ou d'opposer le rationnel à l'irrationnel, ou bien au sein d'une même âme ou bien dans deux âmes : il s'agirait alors de dualisme psychique⁹⁹⁸.

En définitive, la notion de dualisme trouve son utilité dans sa plasticité et sa capacité à expliciter un aspect particulier d'une tradition, et à mettre en lumière des articulations sous-jacentes aux systèmes de pensée. Le dualisme ne se définirait donc pas de manière typologique, mais constituerait une grille d'analyse modulable : puisque le mode de pensée par opposition est un schéma que l'esprit humain emprunte volontiers, on peut tenter de le retracer grâce à différentes grilles d'analyse. Dans ces conditions, l'usage du dualisme comme cadre analytique est utile en ce qu'il permet de mettre au jour des structures implicites, qui peuvent ou non être clairement définies dans les textes. Il devient alors possible de regrouper les manifestations du dualisme par type (cosmique, anthropologique, éthique, etc.) ou par fonction (tracer des limites de la communauté, définir une éthique, etc.). Dans le cadre de notre présente étude, cette approche est particulièrement utile pour pousser plus loin notre compréhension des courants de pensée, et pour les comparer entre elles⁹⁹⁹.

En d'autres termes, plutôt que de nous demander si tel ou tel concept relève du dualisme (par exemple : « est-ce que la pensée gnostique est dualiste ? »), il serait peut-être plus avantageux, à l'inverse, d'examiner si et comment la notion de dualisme peut s'avérer pertinente pour son étude (c'est-à-dire : « quelle notion de dualisme peut nous aider à approfondir notre connaissance de tel écrit gnostique ? »). Pour revenir à la question du dualisme gnostique, affirmer que « l'essence du gnosticisme est le dualisme »

⁹⁹⁸ JOURDAN 2015, p. 12-13.

⁹⁹⁹ MONTSERRAT-TORRENTS 2017.

est un non-sens méthodologique, puisque le dualisme n'existe pas en lui-même. Plus encore, cette approche essentialiste, héritée de la phénoménologie, est le vestige d'une époque où l'étude des textes gnostiques était encore tributaire des sources hostiles. Comme le souligne Dubois, « parler du "dualisme gnostique" représente une étape dépassée des recherches sur la gnose antique, une étape datant d'une approche des Gnostiques fondée sur les seules sources hérésiologiques anciennes, alors que l'on dispose depuis 1945 d'une documentation originale, émanant des Gnostiques eux-mêmes »¹⁰⁰⁰. Comme nous le verrons dans le présent chapitre, s'il est possible, à des fins analytiques, de structurer des éléments des systèmes gnostiques selon des rapports binaires, il faut prendre garde qu'une application hâtive de la notion de dualisme occulte certaines nuances. De fait, cette simplification est peut-être utile pour schématiser des éléments plus complexes, mais elle ne reflète pas la diversité et la complexité des systèmes gnostiques¹⁰⁰¹.

À partir de ces réflexions sur la notion de dualisme, nous avons élaboré notre propre grille d'analyse. À cause de la spécificité des systèmes théologiques pseudo-clémentins, il nous a semblé nécessaire d'avoir recours à notre propre définition et à notre propre cadre théorique, plutôt que d'imposer aux *Pseudo-Clémentines* une typologie préexistante. Nous avons créé cette grille pour l'étude des *Pseudo-Clémentines* grâce aux réflexions des chercheuses et chercheurs mentionnés précédemment : elle nous sera utile pour approfondir la gnoséologie pseudo-clémentine et pour mettre en évidence ses éventuelles similitudes et différences avec les éléments gnostiques.

Nous posons d'abord un dualisme ontologique qui articule verticalement deux niveaux de réalité, le monde présent, sensible et matériel, et le monde à venir, spirituel, le séjour divin. À l'intérieur du monde matériel se met en place un dualisme cosmologique : plusieurs aspects du réel sont organisés de manière double et opposée, et sont ainsi gouvernés par des principes comme la règle des syzygies. La dimension cosmologique est parfois atténuée, voire absente, dans certains discours sur la nature : on parlera alors de dualisme naturel. L'être humain est aussi décrit comme composé d'un corps et d'une âme : l'anthropologie pseudo-clémentine est dualiste.

¹⁰⁰⁰ DUBOIS 2015, p. 353.

¹⁰⁰¹ WILLIAMS 1996 ; PLEŠE 2001 ; DUBOIS 2015 ; JOHNSTON 2021.

La domination de chacun des deux niveaux du réel a été attribuée par Dieu à deux rois ou princes, qui sont en lutte pour le sort de l'humanité. Ces deux rois règnent sur deux royaumes, qui correspondent au temps présent et au monde à venir. Nous désignons cette opposition agonistique « dualisme métaphysique » et incluons le discours sur les deux types de prophéties. Le dualisme a aussi une dimension éthique : il ne s'agit plus simplement de définir différents niveaux de réalité, mais d'attribuer à chacun une valeur morale et de pousser les êtres humains à choisir à quel royaume appartenir. En conséquence, de l'ontologie, de la métaphysique et de la cosmologie découle un dualisme éthique : l'être humain est mis face à deux options, le bien et le mal, et doit choisir entre deux voies, entre deux royaumes ou deux camps.

Ainsi, à l'instar de la philosophie platonicienne, qui est dualiste non seulement en ce qu'elle sépare pensée et corps, mais également parce qu'elle distingue la connaissance qui est acquise par les sens de celle qui est acquise par la raison¹⁰⁰², les *Pseudo-Clémentines* élaborent un dualisme gnoséologique grâce cette opposition entre la connaissance acquise par la philosophie et celle acquise par la prophétie, entre erreur et vérité. Comme la tradition platonicienne, tel que nous l'avons esquissé au chapitre 3, ce dualisme gnoséologique est fondé sur les différentes oppositions qui structurent le réel : gnoséologie et ontologie vont main dans la main.

De ce dualisme gnoséologique découle un dualisme herméneutique, spécifiquement dans les *Homélies*, qui posent la présence du mensonge au côté de la vérité dans les Écritures : nous étudierons cet aspect au chapitre 8, mais il convient déjà d'énoncer que dualisme éthique, gnoséologique et herméneutique sont étroitement liés en ce qu'ils établissent pour l'être humain la nécessité de choisir entre piété et impiété, et ont ainsi des implications sotériologiques importantes. Ainsi, il apparaît que tous ces types de dualismes sont liés les uns aux autres et contribuent à la création d'une identité spécifique.

Il faut finalement aussi insister sur le fait qu'en contexte juif et chrétien, mais aussi, par exemple, chez Plotin, tout type de dualisme est soumis au monisme : il n'y a qu'un seul premier principe au fondement du réel¹⁰⁰³. Ceci est le cas autant dans les écrits gnostiques que dans les *Pseudo-Clémentines*, et c'est pour cette raison qu'il est capital de

¹⁰⁰² MILLER 2011, p. 107 ; VASILIU 2015.

¹⁰⁰³ Nous remercions Jutta Leonhardt-Balzer et Dominique Côté pour avoir attiré notre attention sur cela. Voir PLEŠE 2011.

distinguer différents types de dualisme, de manière à mettre en lumière les structures sous-jacentes, mais aussi de voir comment les écrits thématisent eux-mêmes les oppositions.

2. Les discours sur l'origine et la structure du réel

Le dualisme ontologique s'exprime dans les *Pseudo-Clémentines* par l'existence de deux niveaux de réalité : le séjour divin, qui est qualifié de monde ou royaume à venir¹⁰⁰⁴ et de « monde éternel »¹⁰⁰⁵, et le monde matériel, créé par Dieu, qui existe de manière séparée et est nommée le monde présent¹⁰⁰⁶. Ces deux niveaux de réalités sont les deux royaumes institués par Dieu dans une perspective sotériologique : les humains doivent mener leur vie en fonction du jugement qui leur donnera accès au Royaume du monde à venir et se désintéresser le plus possible de la vie présente¹⁰⁰⁷. Il n'est toutefois jamais question d'explorer ce monde spirituel ou de spéculer sur sa structure : contrairement aux nombreux écrits gnostiques qui cartographient le monde intelligible, comme le *Livre des secrets de Jean*, *Eugnoste* ou le *Traité tripartite*, les *Pseudo-Clémentines* ne donnent aucune description de ce royaume à venir, en-dehors du jugement qui surviendra, c'est-à-dire le châtement qui attend les impies et les récompenses préparées pour les justes¹⁰⁰⁸.

Les *Pseudo-Clémentines* sont plutôt intéressées à exposer les structures du monde matériel. Dans les *Homélies* comme dans les *Reconnaisances*, à l'enseignement sur le vrai Prophète suit un enseignement sur la nature du monde et sa création qui se fonde sur le récit de la Genèse. Chaque version traite à sa manière ce dualisme cosmologique : alors que les *Reconnaisances* offrent un exposé assez proche du récit biblique, les *Homélies* élaborent une théorie complexe dont nous avons déjà décrit plusieurs ramifications, la règle des syzygies.

¹⁰⁰⁴ *Hom.* II 15, 4 ; III, 12, 3 ; III, 26 1 ; XX, 3, 2.

¹⁰⁰⁵ *Rec.* I, 22, 5.

¹⁰⁰⁶ *Hom.* III, 19 ; VII, 1-5 ; VIII, 19-22 ; XV, 7-8 ; XX, 2-3 ; *Rec.* I, 22, 5 ; 24, 5 ; III, 52-54 ; V, 9 ; IX, 3.

¹⁰⁰⁷ *Hom.* VII, 7, 3 ; XI, 17, 1 ; XV, 7-9 ; *Rec.* III 41, 8 ; VII, 6, 5 ; IX, 6, 6 ; IX, 8, 4.

¹⁰⁰⁸ Sur le feu qui attend l'âme impie, voir *Hom.* III, 6, 4 ; III, 26, 6 ; VIII, 23, 3 ; IX, 9, 4 ; XI, 11, 2 ; XIII, 10, 6 ; *Rec.* I, 24, 6 ; III, 26, 6 ; IV, 15, 2 ; V, 28, 2 ; VII, 35, 7 ; IX, 11, 5. Les récompenses pour les justes demeurent somme toute assez vagues en comparaison avec les nombreuses mentions des châtements qui attendent les impies.

Jusqu'ici, nous avons montré que la règle des syzygies, dans les *Homélies*, a des implications gnoséologiques et narratives centrales¹⁰⁰⁹. Elle est un principe cosmologique qui décrit l'activité démiurgique de Dieu et qui organise et structure la création : au sein du dualisme ontologique, qui oppose le monde à venir au monde présent, la règle expose comment tout dans le monde matériel est constitué d'oppositions de contraires¹⁰¹⁰. La règle des syzygies dans les *Homélies* est en effet le principe cosmologique – et cosmogonique – qui explique les structures sous-jacentes au monde matériel, mais aussi à l'existence humaine : elle génère un dualisme anthropologique, en établissant la structure de l'être humain¹⁰¹¹, en plus d'avoir son importance pour la lecture et l'interprétation correcte des Écritures, en posant deux types de prophéties qui se sont opposés au fil de l'histoire et qui se sont manifestées à travers des couples de figures bibliques¹⁰¹². Elle a finalement une importance cruciale dans la gnoséologie : elle établit que tout a été créé de manière à mener l'être humain de l'ignorance à la connaissance.

Dans les *Reconnaisances*, l'importance de la règle est grandement diminuée. Elle conserve un certain aspect herméneutique, puisqu'elle présente de même une liste de figures bibliques, mais le récit de la création du monde, dispensée par Pierre en I, 27-28, est dépouillé de toute notion de syzygies et d'articulation binaire du réel : comme nous le verrons plus loin, le dualisme cosmologique des *Reconnaisances* est limité à des observations naturelles¹⁰¹³.

2.1 La règle des syzygies dans les Homélies, principe au fondement du monde matériel

L'importance de la règle des syzygies dans les *Homélies* ne saurait être suffisamment soulignée. Elle encadre le passage de l'ignorance à la connaissance, non seulement pour les personnages, mais aussi pour les lecteurs. Rappelons qu'elle possède cinq fonctions principales : gnoséologique, en thématissant la progression de l'ignorance vers la connaissance ; narrative, en illustrant cette progression à travers le récit de

¹⁰⁰⁹ Suivant nos recherches parues précédemment dans THERRIEN 2022.

¹⁰¹⁰ Voir THERRIEN 2019, où nous avons résumé succinctement les principaux paramètres de la règle des syzygies.

¹⁰¹¹ *Hom.* XX, 2, 2-4.

¹⁰¹² *Hom.* II, 16 ; *Rec.* III, 61. Voir MAGRI 2008.

¹⁰¹³ *Rec.* VIII, 52. Voir CÔTÉ 2001, p 90-93.

Clément, puis l'intrigue de reconnaissances ; cosmologique et anthropologique, en posant les principes au fondement du réel ; herméneutique, en guidant la lecture des Écritures.

En *Hom.* II, 15-17, Pierre explique comment Dieu, au commencement, a tout créé sous une forme double et opposée¹⁰¹⁴, en créant d'abord de grandes choses puis des petites. Or, pour l'être humain, l'image de ces oppositions est inversée¹⁰¹⁵ : il voit les petites choses avant les grandes. C'est ainsi que le passage de l'ignorance à la connaissance est régi par la règle des syzygies. Cette composition du monde en paires opposées permet d'inclure la quête de la connaissance dans la structure du réel : Dieu a conçu le monde ainsi pour enseigner aux humains la vérité. Pierre relate alors la création du monde qui reprend le récit de la création de la Genèse, mais à la lumière de la règle des syzygies, pour lui conférer une dimension systématique, au sens où les *Homélies* cherchent à créer un système global pour expliquer les structures du monde matériel à partir des Écritures. Les *Homélies* fondent cette théorie sur la Genèse, mais le terme συζυγία n'est pas un terme biblique. Ce terme provient de la littérature philosophique et scientifique grecque¹⁰¹⁶ et confère ainsi une saveur philosophique au discours de la création de la Genèse, permettant d'entrer en compétition avec la philosophie sans en être vraiment, à l'instar de l'image de la maison remplie de fumée, qui est sans aucun doute une reprise de l'allégorie de la caverne, expurgée de toute référence explicite à Platon¹⁰¹⁷.

Que le système de la règle des syzygies ait de nombreuses ramifications dans les *Homélies* apparaît clairement par une analyse des couples d'oppositions associés à la règle, qui surviendront dans le reste du récit et indiqueront aux lecteurs que les enseignements se poursuivent : nous renvoyons les lecteurs à l'Annexe 2¹⁰¹⁸. Le monde présent et le monde à venir forment un couple dans le contexte de l'exposé de la règle,

¹⁰¹⁴ *Hom.* II, 15, 1 : διχῶς καὶ ἐναντίως ; II, 33, 2 : δυικῶς καὶ ἐναντίως.

¹⁰¹⁵ BAZZANA 2008 et AMSLER 2014 soulignent que cette inversion survient après la première génération humaine, et débute ainsi avec Caïn et Abel.

¹⁰¹⁶ THERRIEN 2019, p. 72-81. Dans le domaine de l'astronomie, συζυγία désigne les conjonctions d'objets célestes, comme chez Euclide, *Phénomènes* 7, 42 ; Géminos, *Introduction aux phénomènes* II, 27-32, mais surtout chez Ptolémée, qui l'utilise quatre-vingt dix-huit fois. Cet usage de συζυγία est particulièrement intéressant dans le contexte d'exposés sur la structure du réel composé d'opposés, comme dans le *Phédon* 71c, chez Aristote, *Marche des animaux* 704b, *De la sensation et des choses sensibles* 436a, de même que chez Philon d'Alexandrie, qui pose des couples d'opposés (τῶν ἐν ταῖς συζυγίαις ἐναντίων) au fondement du réel dans *De aeternitate mundi* 104. On retrouve des développements similaires chez Plotin, *Traité* 39 (VI, 7), 20, Porphyre, *De l'abstinence* III, 21 et Proclus, *Commentaires sur le Parménide de Platon* II, 769. Il nous faut insister sur un autre exemple chez Philon, dans *Quaestiones in Exodum* I, 23, où il fait un lien entre un dualisme métaphysique, qui oppose deux puissances, l'une bonne l'autre mauvaise, et un dualisme cosmologique, qui oppose le soleil et la lune.

¹⁰¹⁷ Voir DE VOS 2022.

¹⁰¹⁸ Ceci a été remarqué par DUNCAN 2017, p. 98-99.

ainsi le discours sur les deux rois en devient naturellement une extension¹⁰¹⁹. Une conséquence de l'intégration dans le réel par Dieu d'une opposition entre ignorance et connaissance est l'institution de deux prophéties, l'une fautive dite féminine, associée à Ève, et l'autre véritable dite masculine, associée à Adam. Ces deux prophéties traversent l'histoire et se manifestent en différents individus, les premiers apportant mensonges, guerres et sacrifices aux humains, les seconds apportant vérité, guérison et piété véritable. La création de ces deux prophéties, et leur mise en opposition, paraît concerner spécifiquement les humains, puisqu'ils doivent reconnaître qui appartient à la véritable prophétie, et qui appartient à la fautive. En d'autres termes, il ne s'agit pas de puissances cosmiques prises dans un affrontement auquel les humains devraient prendre part : les deux prophéties ont été créées précisément pour les humains, et leur combat perpétuel a pour objet le salut des âmes.

Pierre dresse une liste de couples de figures bibliques qui se sont opposées à travers l'histoire, montrant comment cette lutte primordiale se perdure jusqu'à aujourd'hui. Ainsi s'exprime la fonction herméneutique de la règle des syzygies : les *Homélies*, mais aussi les *Reconnaisances*, déclinent des couples de figures bibliques, unies par ce rapport de confrontation entre les deux prophéties, pour la victoire de la véritable. Dans les deux cas toutefois, cet exposé permet de situer le conflit entre Pierre et Simon¹⁰²⁰ et d'insister sur la nécessité d'exercer judicieusement son libre arbitre lorsqu'il convient d'adhérer à une doctrine ou une option religieuse.

Nous avons déjà démontré que la règle des syzygies ne saurait être d'origine gnostique, au contraire de ce que certains chercheurs avaient auparavant estimé. Il convient néanmoins de retracer nos arguments ici¹⁰²¹. Combiné à la doctrine des deux prophéties, le dualisme cosmologique ainsi constitué a amené Strecker à postuler un arrière-plan gnostique¹⁰²². Plus spécifiquement, Strecker rapproche la doctrine des

¹⁰¹⁹ Par exemple, en *Hom.* VII, 1-5 où il est question des deux chefs ; en *Hom.* VII, 11,4, Pierre mentionne que la maladie précède la guérison (νόσος / ἴασις) ; en *Hom.* XV, 21-21, la présence de τῶν ἀσεβῶν / τῆς εὐσεβείας et de la mention du roi éphémère, ὁ πρόσκαιρος βασιλεύς ou du roi du présent, τῶν παρόντων ὄν βασιλεύς, opposé au Roi de l'avenir, τῷ τῶν μελλόντων βασιλεῖ ; Pierre récapitule finalement la doctrine en XX, 2,-3.

¹⁰²⁰ CÔTÉ 2001 montre toutefois que cette thématique, cruciale dans les *Homélies*, perd sa portée dans les *Reconnaisances*.

¹⁰²¹ Voir THERRIEN 2019, p. 81-85.

¹⁰²² STRECKER 1981, p. 155-156 ; STRECKER 1992, p. 491-492 : « The dualism of the two prophecies, which is determinative for the whole of the *Kerygmata*, also points on its materialistic-cosmological side to a gnostic background ». Voir aussi CIRILLO 1979, p. 180-181. LE BOULLUEC 2005 p. 1208-1209, note 1, lie le dualisme pseudo-clémentin aux conceptions valentiniennes sur la gauche et la droite dans les *Extraits de*

syzygie des traditions valentiniennes, suivant les témoignages d'Irénée de Lyon, de Clément d'Alexandrie et du Pseudo-Hippolyte : dans les deux cas, la syzygie consiste en une relation entre deux entités, l'une masculine et l'autre féminine, une relation qui s'intègre au système cosmologique. Schoeps et Wilson s'opposent toutefois à une caractérisation gnostique de la syzygie pseudo-clémentine¹⁰²³, une position qui apparaît d'autant plus fondée au terme d'une comparaison avec la littérature de Nag Hammadi.

Chez les valentiniens, les éons qui peuplent le monde intelligible sont joints les uns aux autres par une relation conjugale¹⁰²⁴. Il s'agit d'un principe d'harmonie cosmique qui représente la plénitude du Plérôme, tel que défini dans le *Traité tripartite* 74,24-75,10¹⁰²⁵. Certains écrits non valentiniens décrivent également cette relation : le *Livre des secrets de Jean*¹⁰²⁶ relate comment Sophia voulut produire une œuvre sans son $\epsilon\upsilon\zeta\upsilon\tau\omicron\varsigma$, et comment la rupture de la relation conjugale engendra la matière et l'Archonte malfaisant Yaldabaôth. Dans ces conditions, alors que la syzygie gnostique représente l'harmonie de l'intelligible, les *Homélies* élaborent une relation hiérarchique entre les éléments des couples, allant parfois de l'inférieur au supérieur, parfois du mauvais au bon. La syzygie gnostique n'a pas de fonction herméneutique, ni gnoséologique, ni narrative, ni anthropologique : en outre, la syzygie gnostique structure le monde intelligible, alors que la syzygie des *Homélies* structure le sensible. Ces différences rendent impossible l'attribution d'une origine gnostique à la règle des syzygies. Plutôt, la règle des syzygies se situe plus naturellement dans un contexte intellectuel grec : elle serait une tentative d'élaborer, à partir de la Genèse, un système d'allure philosophique, mais dénué de référence trop précise à une tradition en particulier. Même sur le plan polémique, la notion de syzygie n'entretient pas de lien particulièrement évident avec la syzygie gnostique, que ce soit sur le plan du renversement ou de la satire : les éléments analogues du côté de la philosophie et de la littérature scientifique grecques sont plus déterminants¹⁰²⁷.

Théodote 23, 3 ; 28 ; 29, 1 ; 40 ; 43, 1 ; 47, 2. Cette opposition entre la gauche et la droite n'est toutefois pas distinctive des valentiniens et ne sauraient être un critère discriminant : elle appartient à la pensée grecque. Voir LLOYD 1962 et CÔTÉ 2018a, p. 328.

¹⁰²³ SCHOEPS 1949, p. 161-163 ; SCHOEPS 1964, p. 73-74 ; WILSON 1959, p. 156-158.

¹⁰²⁴ THOMASSEN 2006, p. 427. Voir Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* 32,1.

¹⁰²⁵ Selon PAINCHAUD et THOMASSEN 1989, p. 326.

¹⁰²⁶ Voir aussi le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, *Eugnoste*, la *Sagesse de Jésus-Christ* et le *Dialogue du Sauveur*.

¹⁰²⁷ Voir THERRIEN 2019 et CARLSON 2013, p. 78-82.

2.2 La cosmologie dans les Reconnaissances

Le dualisme cosmologique est grandement édulcoré dans les *Reconnaissances*. Si on y retrouve des structures ontologiques similaires à celles des *Homélies*, avec l'opposition entre le monde présent et le monde à venir¹⁰²⁸, les fondements du monde réel ne sont pas développés de la même manière. *Rec. I, 27* offre un passage parallèle à la règle des syzygies, mais transformé : dans les deux cas, on relate la création selon les premiers chapitres de la Genèse, mais aucun système n'est élaboré dans les *Reconnaissances*. Suivant Côté, cet exposé, par la référence à l'Exode et l'importance du libre arbitre « donne à l'ensemble une couleur plus philosophique – en tout cas moins ésotérique – et surtout plus orthodoxe »¹⁰²⁹. De fait, alors que, dans les *Homélies*, l'opposition entre Pierre et Simon acquiert une dimension cosmique, puisqu'elle est la manifestation même de la règle des syzygies, dans les *Reconnaissances* cet aspect disparaît¹⁰³⁰ au profit d'un dualisme naturel. Dans la discussion finale, aux livres VIII à X, entre Faustinianus et ses fils sur l'astrologie et la Providence divine, Aquila décrit la création et les phénomènes naturels qui l'habitent : ceux-ci sont unis par couple, l'un prouvant l'existence de la Providence, l'autre au contraire semblant indiquer qu'elle n'est pas.

Vois donc en cela, comme je l'ai dit, avec quelle équité la providence divine porte remède à un état de choses entaché de vice : puisque aux biens de Dieu se sont associés les maux qui avaient tiré leur origine du péché, elle a mis à la tête de ces deux partis deux chefs, et à celui qui prend plaisir au bien elle a assigné l'ordonnance des biens, pour que celle-ci conduise les croyants à la foi en sa providence, tandis qu'à celui qui prend plaisir au mal elle a remis ce qui se fait contre l'ordre et sans utilité, par quoi, évidemment, la foi en la Providence vient à être mise en doute ; et par ce moyen un juste partage a été fait par le Dieu juste. De là vient donc que, si d'une part le cours régulier des astres inspire la foi que le monde a été créé par la main d'un artisan, d'autre part la perturbation de l'air, le vent pestilentiel, les feux vagabonds de la foudre contredisent l'œuvre de la Providence. Chacun des biens a, comme nous l'avons dit, un mal opposé et uni à lui : ainsi, la grêle est l'ennemie des pluies fécondes, la rouille qui gâte les récoltes est associée à la rosée paisible, les tourbillons des tempêtes sont joints aux vents légers, les arbres stériles à ceux qui portent des fruits, les plantes nuisibles à celles qui sont utiles, les animaux sauvages et dangereux à ceux qui sont doux de tempérament. Or,

¹⁰²⁸ *Rec. VIII, 12, 5-13, 4.*

¹⁰²⁹ CÔTÉ 2001, p. 69.

¹⁰³⁰ CÔTÉ 2001, p. 92 : « L'Homéliste a voulu intégrer le duel entre Pierre et Simon à une conception dualiste de l'univers, ramenant du même coup les méfaits du magicien au rang de simple phénomène naturel. Voilà qui explique, à notre avis, que le thème de la poursuite ait été plus exploité par les *Homélies* que par les *Reconnaissances* et surtout que les *Homélies* aient dédoublé ce qui n'était qu'une seule discussion ».

tout cela a été disposé par Dieu parce que le choix de leur libre arbitre a éloigné les hommes du dessein de faire le bien et les a inclinés vers le mal¹⁰³¹.

Et de conclure quelques lignes plus loin :

Et, pour ne pas allonger mon discours par une nombreuse énumération, il n'est absolument rien qui suscite la foi en la Providence et qui n'ait du côté opposé son contraire, préparé en faveur de l'incroyance ; et c'est pourquoi ceux qui ignorent ce partage des choses, regardant à celles qui sont en discordance avec elles-mêmes dans le monde, pensent qu'il n'y a pas de providence. Mais toi, père, en homme sage, choisis dans ce partage le côté qui sauvegarde l'ordre et crée la foi en la Providence, et ne suis pas seulement le côté qui se hâte contre l'ordre et ôte la foi en la Providence¹⁰³².

Tout comme dans les *Homélie*s, le dualisme cosmologique a été créé par Dieu de manière à éprouver les êtres humains. Dans une logique analogue, alors que les *Homélie*s insistent sur l'utilité des prodiges pour juger la qualité d'un prophète¹⁰³³, les *Reconnaisances* mentionnent aussi cette notion¹⁰³⁴, mais en ajoutant que les prodiges sont des signes, comme les phénomènes naturels, qui servent à éprouver le libre arbitre¹⁰³⁵. En somme, l'élaboration d'un dualisme cosmologique / naturel mène les *Reconnaisances* à soutenir leur discours sur le libre arbitre ; cette thématique est certes présente dans les *Homélie*s, mais y largement moins développée et n'est pas liée au dualisme cosmologique.

¹⁰³¹ *Rec. VIII, 52, 1-5 : vide ergo in hoc, ut dixi, quam iuste vitiatibus rebus providentia divina succurrit, ut quoniam bonis dei mala quae ex peccato originem sumpserant sociata sunt, duabus his partibus duos principes poneret, et ei qui bonis gaudet bonorum ordinem, qui ad fidem providentiae suae credentes adduceret, statuit, ei vero qui malis gaudet, ea quae contra ordinem et inutiliter geruntur, ex quibus sine dubio etiam providentiae fides in dubium veniat; et habita est per hoc a iusto deo iusta divisio. hinc ergo est, quod cum ordinatus astrorum cursus fidem faciat manu artificis conditum mundum, rursus conturbatio aeris, aura pestilens, fulminum vagi ignes providentiae opus refellant. habent enim, ut diximus, singula quaeque bona contraria et coniuncta sibi mala, ut fecundis imbribus grando inimica est, ut rori placido rubiginis est sociata corruptio, ut ventis lenibus procellarum turbines iuncti sunt, fructuosae arboribus infructuosae, herbis utilibus noxiae, animalibus mitibus fera et perniciose conexa sunt. haec autem omnia posita sunt a deo, pro eo quod hominibus voluntas arbitrii a bonorum proposito discessit et declinavit ad mala.*

¹⁰³² *Rec. VIII, 53, 7-9 : et ne multa enumerando sermonem longius traham, nihil omnino est quod fidem providentiae faciat et non habeat e contrario aliud ad infidelitatem paratum; et ideo qui ignorant istam divisionem rerum, pro his quae a semetipsis discordant in mundo, non putant esse providentiam. sed tu, pater, quasi vir sapiens ex ista divisione elige partem quae ordinem servat et fidem providentiae facit, et non solum sequaris illam partem, quae contra ordinem currit et providentiae derogat fidem.*

¹⁰³³ *Hom. II, 33, 5.*

¹⁰³⁴ *Rec. III, 60.*

¹⁰³⁵ *Rec. III, 56-59.*

2.3 Rapports entre l'ontologie et la cosmologie des Pseudo-Clémentines et des écrits gnostiques

Les discours ontologiques, cosmogoniques et cosmologiques occupent une grande partie dans les traités gnostiques. La question de l'origine et de la structure du réel est en effet une préoccupation centrale des mythes gnostiques, mais la diversité de motifs avec laquelle cette question est traitée ne permet pas de dresser ici un panorama des cosmologies gnostiques. Les travaux de Johnston montrent bien qu'il est impossible, dans une étude thématique, de faire l'économie de l'histoire des textes et de leur développement, qui comprend leur traduction du grec en copte, et les différents stades de développement avec l'intégration de différentes sources et l'émendation de parties¹⁰³⁶. Nous renvoyons également aux travaux de Rasimus qui ont su montrer la complexité du développement et de l'enchevêtrement des différentes traditions, ce qui rend hasardeuse l'énonciation d'affirmations générales sur cette littérature¹⁰³⁷. Une telle complexité est prise en compte ici, mais ne peut pas être retracée en détail.

Reprenons la notion de dualisme, qu'il soit ontologique ou cosmologique. Comme le souligne Pleše, les systèmes gnostiques sont certes structurés par une opposition entre le monde intelligible et sensible, mais une zone intermédiaire est parfois instituée : par exemple, dans le *Livre des secrets de Jean*, Sophia, après sa chute, est expulsée de l'intelligible, mais non pas dans le sensible qui est le domaine de son rejeton Yaldabaôth, et demeure dans un lieu intermédiaire¹⁰³⁸. Dans le *Traité tripartite* est affirmée l'existence de trois substances : spirituelle, psychique et matérielle¹⁰³⁹. Cette doctrine des trois substances, bien attestée dans la littérature gnostique et dans les sources hérésiologiques, est incompatible avec le dualisme cosmologique, défini comme l'opposition entre deux éléments au fondement du monde matériel. De fait, dans le *Traité tripartite*, les trois substances sont entremêlées dans le tissu du réel : la lutte des deux ordres, celui de la gauche hylique et de la droite psychique, s'inscrit dans la tripartition du monde, comme nous l'avons décrit au point 2.3 du chapitre 4, puisque ces deux substances sont inférieures à la nature spirituelle.

¹⁰³⁶ JOHNSTON 2021.

¹⁰³⁷ RASIMUS 2009. Sur cela, voir THOMASSEN 2020.

¹⁰³⁸ BG 36,16-37,18 ; NH II, 9,25-10,7. BARC 2007b, 2010 et 2012 a montré à cet effet l'influence de la doctrine platonicienne de la tripartition du réel sur le *Livre des secrets de Jean*.

¹⁰³⁹ *Traité tripartite* 118,14-119,27.

En somme, il existe une division entre le monde matériel et le monde spirituel chez les gnostiques, mais cette division est moins tranchée, comme l'attestent la zone intermédiaire où réside Sophia et la doctrine des trois substances. Si le dualisme est une opposition radicale entre deux éléments, dès lors le dualisme ontologique et cosmologique est beaucoup plus contrasté dans les *Pseudo-Clémentines* que dans les écrits gnostiques. Cette opposition entre le royaume des cieux et le monde sensible est un lieu commun des traditions juives et chrétiennes, et ne saurait être qualifiée de gnostique. En définitive, élaborant sur les remarques de Dubois, il nous apparaît que le fait de rapprocher le dualisme des *Pseudo-Clémentines* de celui des gnostiques appartienne à une époque où les gnostiques représentaient l'expression même du dualisme : mais cette époque est révolue, souligne Dubois, et de fait un tel cliché ne peut rendre compte des complexités et des nuances.

Si les *Pseudo-Clémentines* évoquent un « monde à venir », c'est dans une perspective sotériologique et eschatologique, et il n'est pas question que ce monde soit le modèle du monde présent, qui demeure la création de Dieu. Il faut rappeler à cet effet qu'en dehors de ces quelques informations, les *Pseudo-Clémentines* n'élaborent aucun discours sur le monde intelligible. Par ailleurs, la raison ou la cause de la création du monde est un autre point de divergence. Dans les *Pseudo-Clémentines*, Dieu crée le monde dans sa providence, alors que chez les gnostiques, la création est la conséquence, non pas de l'agir de cette divinité suprême, mais d'un accident commis par une entité inférieure. L'activité démiurgique elle-même n'est plus effectuée par le Dieu suprême, mais est attribuée à des entités secondaires, l'Archonte ou le démiurge. Ainsi l'identité du créateur est un point de divergence fondamental : pour les *Pseudo-Clémentines*, le Dieu suprême *est* le créateur du monde¹⁰⁴⁰.

3. De l'ontologie à l'éthique : les rapports entre les discours sur la structure du monde et les implications pour les êtres humains

Les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques opposent deux plans de réalité, une opposition que nous avons qualifiée de dualisme ontologique, duquel découle la cosmologie qui structure le monde matériel et établit les dynamiques qui l'animent.

¹⁰⁴⁰ Chez les gnostiques, toutefois, la chute qui mène à la création du monde matériel ne semble pas échapper complètement à la volonté du Dieu suprême. Voir le *Traité tripartite* 76,23-77,11.

Certes, de manière plus générale, le dualisme ontologique des *Homélies* est plus développé que celui des *Reconnaisances* et plus contrasté que celui des systèmes gnostiques. Dans tous les cas, ces discours ontologiques et cosmologiques ont d'importantes conséquences pour les êtres humains, puisqu'ils définissent leurs places dans le monde, et élaborent des divisions et des répartitions de l'humanité entre différents camps ou types : de l'ontologie et de la cosmologie découle l'éthique. Inversement, les prescriptions éthiques sont justifiées par l'ontologie et la cosmologie.

3.1 Du monde présent et l'âge à venir dans les Pseudo-Clémentines : les deux rois et la répartition de l'humanité

De la structure ontologique du réel, qui établit deux niveaux de réalité, et du dualisme cosmologique, qui pose des mécaniques binaires au fondement du monde matériel, découle un dualisme métaphysique, que nous avons défini comme l'affrontement entre deux entités, l'une bonne, l'autre mauvaise, avec pour enjeu le salut de l'humanité. Dans les *Pseudo-Clémentines*, ce dualisme métaphysique s'exprime principalement par la doctrine des deux rois : le bon roi règne sur le monde à venir, et le mauvais roi domine le monde présent. Ces deux rois se divisent également, ici et maintenant, le gouvernement de l'humanité : chacun « cherche à évincer l'autre »¹⁰⁴¹ puisqu'ils ont reçu de Dieu le pouvoir dominer sur ceux qui se placent sous leur autorité. Ce dualisme métaphysique n'est donc pas sans rapport avec le dualisme cosmologique, puisqu'il participe à la structure du monde matériel, et ontologique, en attribuant à chaque niveau du réel un roi.

Dans les *Homélies*, les deux royaumes sont d'abord exposés en *Hom.* III, 19 en lien avec la doctrine du vrai Prophète et de l'esprit de prescience que possédait Adam. Le vrai Prophète a en effet été « jugé digne d'être le Roi de l'âge à venir »¹⁰⁴² contre le mauvais roi, le Mauvais, qui règne sur le monde présent, mais dont la domination ne dure qu'un court temps, selon la décision de Dieu¹⁰⁴³. C'est aussi Dieu qui a décidé que chacun des deux rois n'aurait de pouvoir que sur ceux qui se placent volontairement sous leur

¹⁰⁴¹ *Hom.* XX, 3, 1.

¹⁰⁴² *Hom.* III, 19, 2 : μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος. BAZZANA 2008, p. 315-316 (et la note 8) relève que les termes κόσμος et αἰών sont liés aux thèmes de la royauté du Christ ou du libre arbitre. Voir *Hom.* II, 15, 2-3 ; III, 22, 2-3 ; VIII, 21, 1-2 ; XV, 7, 4-5 ; XX, 2, 2.

¹⁰⁴³ *Hom.* III, 19, 2 ; XVI, 16, 4.

domination. Dans un exposé aux foules païennes, Pierre exhorte en effet les ignorants à apprendre cette structure binaire du monde et les actions par lesquelles on se place sous le pouvoir de l'un ou de l'autre : à l'image de Jésus tenté au désert par le mauvais roi, toute personne qui demeure pieuse n'a rien à craindre des machinations des démons¹⁰⁴⁴. Les cultes aux idoles, les sacrifices et les mauvais comportements sont autant d'actio par lesquelles un individu se condamne lui-même. Seul le baptême permet de prendre part au Royaume à venir et d'échapper aux tourments présents et futurs causés par les démons. Ce pouvoir donné par Dieu au mauvais roi et aux démons a une juste fonction, à savoir punir les méchants et les impies. De fait, quiconque commet quelque faute « devient sujet du mauvais roi présent, qui a reçu pouvoir contre lui à cause du péché par un juste jugement et qui prend plaisir de tout son vouloir à punir dès cette vie, avant l'âge à venir : avec le sentiment de satisfaire son propre désir, il accomplit ainsi le dessein de Dieu »¹⁰⁴⁵. Inversement, quiconque se repent et reçoit le baptême, moyennant un châtement pour les fautes commises, peut être sauvé¹⁰⁴⁶. La fonction de ce dualisme métaphysique est donc essentiellement éthique : il s'agit de convaincre les incroyants de se détourner de leurs mauvaises actions, par lesquelles ils se placent volontairement sous la domination du méchant roi et reçoivent en cette vie une juste punition, en étant tourmentés par des maladies et des démons, sans éviter le jugement à venir après la mort. Ce dualisme éthique s'inscrit donc dans un cadre exhortatif, puisque Pierre déclame ses discours au sujet de la nature du monde et de la piété devant des foules païennes¹⁰⁴⁷.

En conformité avec les analyses précédentes, les *Reconnaisances* emploient les mêmes thèmes et motifs que les *Homélies*, mais les dirigent vers des objectifs différents. On retrouve toujours les deux rois¹⁰⁴⁸, qui ont reçu de Dieu le commandement du monde présent et de l'âge à venir ; chaque individu, par ses actions justes ou injustes, se place

¹⁰⁴⁴ *Hom.* VIII, 19, 21-22. Le mauvais roi n'est pas lui-même un démon, mais un agent de Dieu qui punit les impies. En *Rec.* I, 45, 2, Dieu donne un chef aux démons lors de la création du monde.

¹⁰⁴⁵ *Hom.* XX, 3, 2 : τοῦ παρόντος γίνεται πονηροῦ ὑπηρέτημα, ὃς δι' ἀμαρτίας κρίσει δικαίᾳ τὴν κατ' αὐτοῦ λαβὼν ἐξουσίαν καὶ πρὸ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος θελήσας ἐν τῷ νῦν βίῳ κολάζων ἤδεται καὶ ὡς ἰδία χαριζόμενος ἐπιθυμία τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἐκτελεῖ.

¹⁰⁴⁶ Sur ces développements, voir le point 2.2 du chapitre 8.

¹⁰⁴⁷ *Hom.* VII, 1-5 ; VIII, 19, 21-22 ; XV, 7-8.

¹⁰⁴⁸ L'identité du bon roi dans les *Reconnaisances* est plus floue. Alors que dans les *Homélies* il ne fait aucun doute qu'il s'agit du vrai Prophète, non seulement les *Reconnaisances* n'établissent jamais explicitement ce fait, mais en outre attribuent à « une certaine puissance » (*Rec.* IX, 3, 2) le rôle de préserver les âmes humaines dans un certain lieu. La notion que le Christ est le chef des humains en *Rec.* I, 45-48 semble être indépendante de la doctrine des deux rois, mais pourrait aussi permettre d'identifier le bon roi comme le Christ.

volontairement, sous la domination de l'un ou de l'autre¹⁰⁴⁹. Mais les *Reconnaissances* diminuent l'aspect cosmique au profit d'une thématique davantage horizontale, avec la doctrine des deux camps (*duo ordines*)¹⁰⁵⁰. Cette idée existe implicitement dans les *Homélie*s, car il s'agit de diviser l'humanité en deux, ceux qui appartiennent au royaume du monde à venir et ceux qui se placent volontairement sous la domination du mauvais roi et des démons. Or, conformément au désir des *Reconnaissances* d'élaborer une théologie plus horizontale, le passage sur les deux ordres permet d'ancrer ce conflit dans le monde humain. C'est en lien avec ces deux camps qu'est exposée la théorie des paires antagonistes, qui existent pour éprouver le libre arbitre des humains et les forcer à choisir l'un ou l'autre des deux ordres. En définitive, si l'application concrète du dualisme métaphysique est sujette à différents développements dans les *Homélie*s et les *Reconnaissances*, la fonction de ces deux modèles d'opposition est de forcer l'être humain à choisir entre le bien et le mal : le cosmos est créé pour l'être humain, lui dont la nature est façonnée selon le plan divin du salut.

3.2 Le thème des deux Esprits, entre Alexandrie, Qumrân et Nag Hammadi

Le dualisme métaphysique n'est pas absent des traités gnostiques. Dans le *Livre des secrets de Jean*, au sein du monde matériel s'opposent deux esprits, l'Ève spirituelle, Épinoia de la lumière, envoyée du séjour intelligible pour apporter la gnose à Adam¹⁰⁵¹, et l'Esprit contrefait, une entité façonnée par l'Archonte jaloux dans le but de garder les êtres humains prisonniers de la fatalité¹⁰⁵² et qui oppriment l'humanité jusqu'à ce jour¹⁰⁵³. De fait, quand Jean interroge le Christ sur le sort des âmes, celui-ci lui indique qu'il existe différentes catégories d'âmes, qui s'éveillent à leur véritable nature avec plus ou moins de difficulté selon leur exposition à l'Esprit de vie ou l'Esprit contrefait : de fait « celles dans lesquelles l'Esprit contrefait descend sont attirées par celui-ci et tombent dans l'erreur »¹⁰⁵⁴.

Ce développement dans le *Livre des secrets de Jean* ressemble à la doctrine des deux rois des *Pseudo-Clémentines*, mais aussi à la doctrine des deux prophéties des

¹⁰⁴⁹ *Rec.* I, 24, 5 ; V, 9 ; VIII, 54-55 ; IX, 3.

¹⁰⁵⁰ *Rec.* III, 52-54.

¹⁰⁵¹ BG 52,18-54,4 ; 75,14-76,6.

¹⁰⁵² BG 71,2-72,12.

¹⁰⁵³ BG 75,7-13.

¹⁰⁵⁴ BG 67,14-18.

*Homélie*s. Dans tous les cas, les écrits posent un dualisme métaphysique à travers l'affrontement de deux entités qui s'opposent sur la durée de l'histoire humaine, pour le salut des uns et la perte des autres. Faudrait-il conclure, comme le faisait Strecker, à une influence gnostique sur les *Pseudo-Clémentines* ? Aucunement, car le thème des deux Esprits n'est pas distinctivement gnostique, puisqu'il est bien attesté en milieu juif, chez Philon d'Alexandrie et à Qumran¹⁰⁵⁵.

Dans ses *Quaestiones in Exodum* I, 23, Philon commente Exode 12,23 (l'envoi de l'exterminateur par Dieu pour frapper les premiers-nés) en affirmant que ce passage n'indique pas que Dieu est responsable du mal : par l'allégorie, Philon pose l'existence de deux puissances qui agissent en vue du salut ou de la perte de l'être humain. Celles-ci sont mélangées dans le genre humain et résident dans l'âme : chacun doit donc tâcher de donner la victoire à la bonne puissance¹⁰⁵⁶. Cette thématique se trouve également à Qumrân, dans la *Règle de la Communauté* (1 QS), l'exemple le plus célèbre de cette doctrine des deux Esprits. En 1QS III,13-IV,26 se trouve un développement similaire à celui de Philon : deux Esprits ont été institués par Dieu pour diriger le genre humain, un Esprit de vérité et un Esprit de perversion, auquel chacun donne son allégeance par différentes actions. Ces deux Esprits sont en lutte durant toute l'histoire humaine, jusqu'au jour du jugement et de la visite divine. Suivant Duhaime¹⁰⁵⁷, *L'Instruction* présente plusieurs types de dualisme : un dualisme éthique qui établit les actions à poser et à éviter ; un dualisme cosmique (que nous appelons métaphysique) qui oppose deux entités depuis le début de l'histoire pour le sort de l'humanité ; un dualisme eschatologique, puisque ce combat est appelé à se terminer à la fin des temps ; finalement, ces dualismes construisent une identité spécifique, traçant une frontière entre un « nous » et un « eux »¹⁰⁵⁸. De fait, ce thème de l'opposition entre les forces du bien et du mal est bien attesté à Qumrân, notamment dans le *Règlement de la Guerre* (1QM) et le *Songe d'Amran* (4Q 'Amram)¹⁰⁵⁹. L'implication éthique pour l'être humain n'est pas toujours clairement établie, mais, selon Stuckenbruck, elle demeure sous-jacente à la notion de conflits cosmiques entre les principes du bien et du mal peut résider une conception de la

¹⁰⁵⁵ PHILONENKO 1986 ; 2015a.

¹⁰⁵⁶ Voir PHILONENKO 1986 ; 2015a, p. 511-515.

¹⁰⁵⁷ DUHAIME 1987, p. 42.

¹⁰⁵⁸ LEONHARDT-BALZER 2010.

¹⁰⁵⁹ Voir MILIK 1972.

nature humaine, comme chez Philon, de même qu'une identité délimitée entre un « nous » et un « eux », comme à Qumrân¹⁰⁶⁰.

Il semble donc que le rapprochement entre les deux prophéties et les deux Esprits du *Livre des secrets de Jean* soit valide, non pas qu'il s'agisse d'une influence qui ferait des *Homélies* des manifestations du « dualisme gnostique », mais de l'utilisation d'une même tradition, bien attestée en contexte juif. Il est important de relever une opposition intéressante entre le *Livre des secrets de Jean* et les *Homélies* : alors que dans les premières, l'esprit de vérité est identifié à Ève, les *Homélies* instituent cette dernière, au contraire, à la tête de la fausse prophétie. Nous reviendrons sur ce renversement au dernier chapitre, où nous nous demanderons s'il peut s'inscrire dans une visée polémique.

3.3 *Le dualisme éthique, ou la mise en pratique du libre arbitre*

3.3.1 Les deux voies

Comme le remarquait Stuckenbruck, les implications pour les êtres humains de tout système dualiste sont toujours présentes, même si elles sont parfois « buried beneath layers of ideas about cosmology »¹⁰⁶¹. Comme nous l'avons déjà mentionné, les différents aspects du dualisme pseudo-clémentin ont pour objectif de susciter un choix de la part de chaque individu : puisqu'il n'y a que deux options, à savoir le salut ou la perdition, et aucune voie médiane, le *statu quo* n'est pas possible. Aucune place n'est prévue dans la cosmologie pour les indécis, les sceptiques ou les hésitants : il faut choisir entre le bien et le mal, et ne pas choisir, c'est rester dans l'ignorance, qui est elle-même condamnable¹⁰⁶².

Ce principe est illustré par l'utilisation d'une image célèbre dans le christianisme ancien, celle des deux voies¹⁰⁶³. Développée en *Rec.* VIII, 54 et *Hom.* VII, 7, la doctrine des deux voies est une image employée pour illustrer le choix éthique qui se présente à chacun : emprunter la voie du mal et être perdu, ou marcher sur celle du bien et être sauvé. À ces deux voies sont associées des actions ou des croyances précises : dans les *Homélies*,

¹⁰⁶⁰ STUCKENBRUCK 2011.

¹⁰⁶¹ STUCKENBRUCK 2011, p. 147.

¹⁰⁶² En *Hom.* VII, 7, ceux qui auront négligé de rechercher les biens supérieurs et qui n'ont pas adopté la piété véritable du culte au seul vrai Dieu seront anéantis, et ce, même s'ils ont accompli pléthore de bonnes actions.

¹⁰⁶³ Voir RORDORF 1972 ; PESTHY 2010.

ces deux voies sont davantage caractérisées. La voie du mal est large et bien pavée, car elle est celle des plaisirs et de l'infidélité : l'emprunter, c'est mourir. À l'inverse la voie du bien est tortueuse et abrupte, mais elle est celle qui fait vivre. Il est donc crucial de choisir la voie du bien au risque de subir un juste châtement.

Ce thème des deux voies est bien connu par les premières traditions chrétiennes et trouve ses racines en milieux juifs. À Qumrân, cette image est employée dans 1 QS III, 20-IV, 14 en lien avec la doctrine des deux Esprits : depuis le commencement, chacun des deux esprits marche avec sa suite dans sa propre voie, et à chacune d'elles sont associés des vices et des vertus correspondants. Pour Duhaime, ce développement, qui lie cosmologie et éthique, est un appel à la conversion « net, incisif et sans demi-mesure : il montre que les possibilités d'action offertes à l'homme sont des voies parallèles menant l'une au salut, l'autre à la perdition »¹⁰⁶⁴. Dans d'autres textes, comme *1 Hénoch* et le *Testament d'Aser*, l'aspect cosmologique des deux voies disparaît tout en conservant sa dimension éthique et exhortative¹⁰⁶⁵ : Stuckenbruck remarque en outre que cette association entre deux voies qu'emprunteraient les justes et les impies est abondamment attestée dans la littérature sapientiale¹⁰⁶⁶.

En contexte chrétien, le thème des deux voies trouve un terreau fécond : *Le Pasteur*, la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé* développent cette image dans une perspective éthique¹⁰⁶⁷. Dans *Le Pasteur*, à l'inverse des *Homélies*, c'est la voie du bien qui est droite et facile à emprunter, alors que la voie du mal est tortueuse et impraticable. Ceci s'explique par le fait que les *Homélies* insistent sur le danger qui guette l'être humain à tout moment, qui peut par son ignorance se perdre facilement : devant l'imminence de sa condamnation, il importe à chacun d'adopter un mode de vie conforme à la piété et de fuir les plaisirs¹⁰⁶⁸. À l'inverse, *Le Pasteur* met en contraste les conséquences de la vertu et du vice¹⁰⁶⁹. Si la dimension cosmologique et métaphysique est diminuée, elle n'est pas totalement absente, puisque *Le Pasteur* et l'*Épître de Barnabé* établissent un ange ou une

¹⁰⁶⁴ DUHAIME 1977b, p. 576.

¹⁰⁶⁵ *1 Hénoch* XCIV, 1 ; XCI, 18-19 ; *Testament d'Aser* I, 3-6 ; II, 3 ; IV, 1.

¹⁰⁶⁶ STUCKENBRUCK 2011, p. 166 qui fait référence à Deutéronome 30,15 : Proverbes 2,18-19 ; 4,27 ; 5,56 : 7,25-27 ; Jérémie 21,8 ; Psaume 1. Voir en outre le *Testament d'Abraham*, 11, 2.

¹⁰⁶⁷ *Le Pasteur* 25, 1-3 (Précepte VI) ; 35, 2-3 (Précepte VII) ; 36, 1 (Précepte VIII) : *Didachè* 1-4 ; *Épître de Barnabé* 28-31.

¹⁰⁶⁸ *Hom.* VII, 7, 3 ; XI, 17, 1 ; XV, 7-9.

¹⁰⁶⁹ JOLY 1958, p. 170, note 1.

puissance du bien et du mal sur chaque voie. Dans tous les cas, l'exposé se termine par une exhortation à suivre les actions associées à la bonne voie.

En ce qui concerne la *Didachè*¹⁰⁷⁰, Rordorf souligne que le thème des deux voies intervient dans le contexte d'une catéchèse baptismale¹⁰⁷¹, en établissant clairement les actions pieuses et impies, mais sans élaborer de cosmologie. Ce n'est pas le cas *stricto sensu* dans les *Pseudo-Clémentines*, puisqu'il s'agit avant tout de textes narratifs, mais les deux voies sont employées pour exhorter des non-croyants à se convertir, à savoir les foules dans les *Homélie*s, et Faustinianus dans les *Reconnaisances*. De fait, les éléments dualistes dans les *Pseudo-Clémentines* sont souvent exposés dans le contexte des entretiens de Pierre avec les foules, soulignant ainsi la portée exhortative des différents aspects du dualisme, qui pose devant les humains une nécessité urgente, celle de choisir le bien ou le mal, la voie qui sauve ou celle qui perd, le salut ou le châtement éternel. Il est aussi important de mentionner que Pierre fait suivre ses discours de nombreuses guérisons, qui sont parfois accompagnées de baptêmes¹⁰⁷².

Pesthy souligne que l'analyse de la doctrine des deux voies dans les *Homélie*s révèle un aspect éthique lié au dualisme cosmologique et métaphysique, aux côtés des deux rois et des deux camps. Pour elle, ces thèmes appartiennent à une seule et unique conception du monde, attestée dans 1 QS, l'*Épître de Barnabé* et *Le Pasteur* d'Herma. En effet, en *Hom.* XX, 2-3, dans le discours de Pierre récapitulant la doctrine du bien et du mal, le thème des deux voies réapparaît et est intégré au système. D'une manière analogue à Stuckenbruck, Pesthy met en lumière que le dualisme cosmologique et métaphysique n'est jamais entièrement séparé, du moins en contexte juif et chrétien, d'implications individuelles et éthiques¹⁰⁷³. En outre, pour revenir à notre question principale, il convient de remarquer que ces témoignages « servent donc surtout à montrer le succès considérable de l'instruction des deux voies dans les premiers siècles chrétiens »¹⁰⁷⁴, et n'impliquent en aucune manière un arrière-plan gnostique.

¹⁰⁷⁰ *Didachè* I-VI.

¹⁰⁷¹ RORDORF 1972, p. 121.

¹⁰⁷² *Hom.* VII, 5, 1 ; VII, 12, 1.

¹⁰⁷³ PESTHY 2010, p. 157.

¹⁰⁷⁴ PRIGENT et KRAFT 1971, p. 17.

3.3.2 Le libre arbitre

L'intégration de ces motifs dans l'exposé cosmologique et métaphysique montre bien, comme le relève Stuckenbruck, l'étroite relation entre dualisme et éthique. Dans les *Pseudo-Clémentines*, le dualisme éthique est construit autour de la notion de libre arbitre : c'est parce que l'humain est la seule créature à être libre que Dieu a structuré les éléments du réel par couples d'opposés,¹⁰⁷⁵. Devant lui se trouvent le bien et le mal, la justice et l'injustice, la piété et l'impiété, et le monde lui-même est structuré de manière à rendre évidente la nécessité de poser un choix. Ainsi, la décision est facilitée, puisqu'il ne s'agit plus de choisir entre une multitude d'options, mais simplement entre le bien et le mal. Ce dualisme, comme l'a démontré Kelley, nous informe sur le contexte de production des écrits pseudo-clémentins¹⁰⁷⁶ ; il nous fait aussi reconnaître la conception de l'éthique pseudo-clémentine, qui schématise le choix à poser entre piété et impiété. Par conséquent, c'est parce qu'ils ont choisi l'impiété que les humains se trouvent coupables, en partie, de l'origine du mal, permettant ainsi aux *Pseudo-Clémentines* de déplacer le blâme de la divinité sur l'être humain, qui devient l'unique responsabilité pour son salut ou sa condamnation.

Il faut d'abord établir si, oui ou non, l'être humain est libre. Cette question est particulièrement importante pour les *Reconnaisances*, qui thématisent davantage cette question, en opposition au déterminisme astral. Contrairement aux *Homélies*, cette notion fait l'objet de débats entre Pierre et Simon (*Rec.* III, 21-24). Pierre proclame l'existence du libre arbitre, puisqu'elle est fondamentalement liée à la notion de responsabilité : s'ils ne sont pas libres, les humains ne sont pas responsables de leurs actions et ne peuvent être ni bons ni mauvais¹⁰⁷⁷. Plus encore, c'est précisément en fonction de cette liberté que Dieu a établi les récompenses et les châtiments, puisque « suivant la direction où les aura menés leur volonté, et la pente que leur aura imprimée le jugement de leur esprit, ils s'appliqueront soit au bien, soit au mal »¹⁰⁷⁸.

Une fois établi que l'être humain est véritablement et nécessairement libre, les *Homélies* et les *Reconnaisances* font de l'exercice de la liberté la condition pour que l'être humain soit réellement juste. C'est pour cette raison qu'il n'a pas été fait bon par

¹⁰⁷⁵ *Hom.* II, 15, 2 ; XX, 2, 3 ; XX, 10, 2.

¹⁰⁷⁶ KELLEY 2006, p. 206.

¹⁰⁷⁷ *Rec.* V, 25, 5-6.

¹⁰⁷⁸ *Rec.* III, 24, 6. Comparer à *Hom.* XIX, 15, 7. Voir aussi XI, 8 : nier le libre arbitre, c'est attribuer la responsabilité des fautes humaines, comme la fornication et les impudicités, à Dieu.

nature, afin que librement il acquière cette qualité, d'autant plus que c'est en toute liberté que les êtres humains rejoignent chacun des deux royaumes, en se soumettant de leur plein gré à la domination de l'un ou de l'autre des deux rois¹⁰⁷⁹. La notion de rétribution est donc directement liée aux choix individuels : ce n'est pas l'essence divine tombée dans la matière au cœur de l'être humain, ou la Passion du Christ, qui détermine le salut, mais les choix de vie de chaque personne. En effet, le méchant roi à la tête du monde présent a reçu de Dieu le pouvoir de punir et de châtier toute personne se plaçant, de son propre chef, sous son pouvoir, de sorte que « chacun attire sur soi-même ou la récompense ou la mort »¹⁰⁸⁰ : toutefois, ni lui ni les démons ne peuvent les toucher ceux qui sont sous le pouvoir du bon roi¹⁰⁸¹. Cette organisation du salut, qui s'exprime par différents types de dualisme (ontologique, cosmologique, métaphysique, éthique) est précisément la gnose révélée par le vrai Prophète¹⁰⁸². Nous détaillerons au prochain chapitre ce qu'il faut faire pour accéder au bon royaume et être sauvé : de manière générale il s'obtient au fil de plusieurs étapes, à savoir la reconnaissance du vrai Dieu, les pratiques de la piété et le baptême.

3.3.3 La responsabilité humaine aux origines du mal

La question du dualisme éthique, c'est-à-dire la nécessité de choisir entre le bien et le mal, pose inévitablement la question des origines du mal : comment réconcilier l'existence d'un Dieu bon et parfait avec celle d'un monde imparfait et corrompu ? Ce problème occupe une place importante dans les réflexions gnostiques¹⁰⁸³ : les *Pseudo-Clémentines* n'ignorent pas non plus cette question et avancent, elles aussi, des théories – même s'il est vrai que les *Reconnaisances* évacuent la question assez promptement¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁷⁹ *Hom.* XV, 7, 4-7 ; *Rec.* III, 52, 2-5.

¹⁰⁸⁰ *Rec.* V, 25, 6.

¹⁰⁸¹ Si les *Homélies* et les *Reconnaisances* s'accordent sur ces points, elles ne semblent pas établir le même rapport de causalité dans la création des deux royaumes. En *Hom.* XV, 7, 4-7, Dieu crée d'abord les deux règnes, puis donne aux êtres humains la possibilité de rejoindre l'un ou l'autre. Cependant, dans les *Rec.* 52, 2-5, Dieu connaît à l'avance les conséquences du libre arbitre humain, à savoir que certains choisiront le bien et d'autres le mal, et crée ensuite les deux royaumes. En d'autres termes, alors que dans les *Homélies*, les deux royaumes viennent en premier, dans les *Reconnaisances*, ils existent en tant que conséquence du libre arbitre humain. Dans les deux versions, les humains sont libres de rejoindre l'un ou l'autre, mais il semblerait y avoir une différence ici dans l'élaboration précise de ce thème.

¹⁰⁸² *Hom.* XV, 7, 4.

¹⁰⁸³ POIRIER 2004.

¹⁰⁸⁴ CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1747, note 15,5 et p. 1759, note 2,6-7 remarquent de fait que la discussion sur les origines du mal ne vient jamais.

Au sujet de l'origine du mal, les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques sont d'accord pour affirmer que l'élément déclencheur est le libre arbitre. Dans des traités comme le *Livre des secrets de Jean* et le *Traité tripartite*, alors que le Plérôme existe en parfaite harmonie, c'est une impulsion de la plus jeune entité, identifiée à Sophia ou au Logos, qui est responsable de l'apparition de la matière. Tout cela advient précisément parce que les éons demeurent libres, même si en définitive cette liberté ne semble pas échapper au pouvoir de l'Esprit invisible, qui permet la chute du dernier éon en vue de l'économie¹⁰⁸⁵. Tous nos écrits sont également d'accord pour affirmer que Dieu n'est pas responsable du mal¹⁰⁸⁶ : dans le *Livre des secrets de Jean*, l'apparition de la corruption est éloignée le plus possible de Dieu et est plutôt imputée à Yaldabaôth et à ses archontes, qui créent le corps matériel et la Fatalité comme instrument pour opprimer l'humanité¹⁰⁸⁷.

Le point de divergence fondamental entre nos écrits réside dans le rôle de la responsabilité humaine dans l'apparition du mal et de la corruption¹⁰⁸⁸. Par exemple, si les *Homélies* et le *Livre des secrets de Jean* s'entendent pour affirmer qu'Adam n'a pas péché, l'humanité n'a pas le même rôle ni le même pouvoir : dans le *Livre des secrets de Jean*, elle demeure soumise à Yaldabaôth et nécessite une aide venue de l'intelligible pour la sortir de l'oppression archontique. Tant que toutes les âmes n'ont pas été éveillées par la gnose, elles continueront de s'incarner et le monde matériel subsistera¹⁰⁸⁹. Pour les *Homélies* toutefois, dans une tendance inverse, ce sont les êtres humains qui sont responsables du mal et portent sur leurs épaules toute la responsabilité de leur salut ou de leur chute.

Si le *Livre des secrets de Jean* et les *Homélies* acceptent qu'un mauvais usage de la liberté brise l'harmonie divine, les *Pseudo-Clémentines* posent la désobéissance des humains – mais non pas celle d'Adam – comme l'origine des maladies, de la corruption

¹⁰⁸⁵ *Traité tripartite* 76,23-77,11.

¹⁰⁸⁶ La divinité suprême n'est pas responsable du mal. Dans le *Livre des secrets de Jean*, l'Esprit invisible existe en dehors de toute compréhension et est bien absolu. BG 25,18-21 : « (Il est) en tout temps le bien, (car) dispensateur de bien, le faiseur de bien, non à la mesure de ce qu'il possède, mais à la mesure de ce qu'il dispense ». En copte : παραθος νογοεινιμ νιμ πρεφταγαθον πρεφπαγαθον ογχοιον δεογνταφ αλ'λ'α ζοιον δεεφτ. Comparer à *Hom.* XIX, 6.

¹⁰⁸⁷ BG 72,2-72,12.

¹⁰⁸⁸ CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1748, note 16,8 affirment que « les Hébreux nient l'existence du mal en tant que réalité subsistant par elle-même, éternelle et indépendante. Leur conception du mal diffère ainsi de celles des gnostiques ». Cet argument est invalide, car si on trouve dans les écrits gnostiques la notion selon laquelle la matière est une substance responsable du mal et de la corruption, celle-ci n'est jamais éternelle. Cette affirmation pourrait plutôt s'appliquer aux manichéens.

¹⁰⁸⁹ BG 69,14-70,8.

du monde et de la disparition de la gnose : l'envoi du vrai Prophète est précisément rendu nécessaire par l'incapacité des êtres humains à vivre selon la piété¹⁰⁹⁰. De fait, les *Reconnaisances* affirment que c'est le péché d'incroyance qui fit en sorte que les humains « endossèrent l'origine du mal »¹⁰⁹¹, avec pour résultat la corruption de la nature même :

la terre fut souillée de sang humain, des autels brûlèrent pour les démons, la fumée impure des sacrifices profana jusqu'au ciel même, et pour finir, les éléments qui avaient été d'abord corrompus transmirent aux hommes, comme le feraient des racines aux branches et aux fruits, le vice de la corruption¹⁰⁹².

C'est précisément à cause de l'impiété des êtres humains que le monde est corrompu, et qu'il le demeure, et non pas à cause de la volonté divine¹⁰⁹³. Plus précisément, pour les *Homélies*, ce péché est de nature sexuelle : la non-observance sexuelle des séthites est la cause de la dégradation du monde, comme de l'apparition des maladies :

D'ailleurs au commencement du monde les hommes vivaient de nombreuses années, exempts de maladies; mais quand par négligence ils ont abandonné cette observance, leur ignorance <des moments où> il ne faut pas avoir de commerce sexuel a fait que les fils de leur descendance ont soumis leurs propres enfants à des malheurs innombrables¹⁰⁹⁴.

Les actions humaines ont corrompu la nature, obscurci la gnose et fait entrer une épaisse fumée dans la maison. Ainsi, suivant Amsler, les *Homélies* déploient quantité d'arguments pour expliquer l'origine du mal, des arguments qui semblent parfois être mal agencés, mais qui sont autant de manières de déculpabiliser la divinité suprême¹⁰⁹⁵. De fait, plusieurs principes expliquent l'existence dans le monde matériel du mal, du mensonge et de la souffrance, comme la prophétie féminine, le Mauvais, les démons, les cultes des idoles et l'hellénisme. En définitive, l'être humain est toujours responsable de

¹⁰⁹⁰ *Hom.* I, 18, 4 ; X, 4 ; *Rec.* I, 16.

¹⁰⁹¹ *Rec.* VIII, 51, 3.

¹⁰⁹² *Rec.* VIII, 51, 4 : *quoniam quidem humano sanguine terra polluta est et arae daemonibus succensae, aere quoque ipsum incesto sacrificiorum fumo temerarunt, et ita demum corrupta prius elementa hominibus corruptelae vitium velut radices ramis ac fructibus tradiderunt.*

¹⁰⁹³ *Hom.* XI, 6 : « Or, certains disent : “Si Dieu ne voulait pas que cela existât, cela n'existerait pas, car Dieu le ferait disparaître”. Pour ma part, je réponds : il en sera bien ainsi, quand tous les hommes auront manifesté leur préférence pour lui ; alors se produira la transformation du monde actuel ».

¹⁰⁹⁴ *Hom.* XIX, 22, 5 : ἀλλὰ καὶ κατ' ἀρχὰς τοῦ κόσμου οἱ ἄνθρωποι πολυετείς τε ἦσαν καὶ ἄνοσοι· ὅποτε δὲ ἀμελήσαντες τὴν παρατήρησιν ἀπέλιπον, ἔκτοτε κατὰ διαδοχὴν υἱοὶ ἀγνοίας αἰτία ἴ<ότε> μὴ δεῖ κοινωνοῦντες ὑπὸ μυρία πάθη τὰ ἑαυτῶν τιθέασιν τέκνα.

¹⁰⁹⁵ AMSLER 2014, p. 209.

sa propre chute, en plus d'être en partie responsable de la corruption de la création. Dans ce cadre, les principes mauvais qui agissent dans le monde, comme la prophétie féminine et les démons, ne font qu'accomplir la volonté de Dieu, qui est de mettre les êtres humains à l'épreuve pour les rendre bons ; de la même manière, l'hellénisme et le culte des idoles sont tolérés par Dieu pour permettre au genre humain de mettre son libre arbitre en pratique. Dieu est alors entièrement déresponsabilisé¹⁰⁹⁶ et les deux rois sont « les deux mains rapides de Dieu, qui désirent prendre les devants pour accomplir sa volonté »¹⁰⁹⁷.

En effet, si le monde est dénaturé et si les humains font l'expérience de la souffrance et de la mort, c'est à cause de leurs péchés, dont ils sont entièrement responsables et pour lesquels ils méritent entièrement les maux qu'ils subissent. La polémique contre le déterminisme astral trouve son interprétation dans ce contexte : si les humains sont libres, ainsi les étoiles et les planètes ne peuvent pas diriger le cours de leurs actions. À l'inverse, si le péché est dû aux étoiles, les humains ne sont plus responsables de leurs actions¹⁰⁹⁸. En résumé, les *Homélies* justifient l'existence du mal et de la souffrance par deux arguments : le libre arbitre et la punition juste de l'impiété. Ces châtiments ne sont pas effectués par Dieu lui-même, mais par des mécanismes qu'il a mis en place, à savoir le Mauvais, en tant que prince qui prend plaisir à punir les impies, et les démons, sous le pouvoir desquels on se place librement.

De fait, la doctrine pseudo-clémentine des démons permet de dégager Dieu de la sale besogne. D'abord, comme nous l'avons dit, c'est librement que les humains se mettent sous leur pouvoir : par le culte des idoles, la consommation excessive de vin et de nourriture, la débauche et toutes sortes d'inconduite morale, les démons sont autorisés à entrer dans le corps des humains et à les tourmenter à la fois en cette vie et dans le monde à venir¹⁰⁹⁹. En *Hom.* IX, 8, 1-9, 2, Pierre soumet sa doctrine au libre choix des foules, considérant que la décision porte sur le salut ou le tourment éternel. Pierre apporte

¹⁰⁹⁶ Dieu n'est pas responsable du mal, ce sont les humains : XVIII, 9 ; XV, 8, 4 : « Tu dis vrai. Car pour l'un des sages parmi les Grecs : “La faute est à ceux qui choisissent ; Dieu n'est pas fautif” » (citation de *République X*, 617e).

¹⁰⁹⁷ *Hom.* XX, 3, 4 : πλὴν οἱ δύο ἡγεμόνες οὗτοι ταχεῖαι χεῖρες εἰσι θεοῦ προλαμβάνειν ἐπιθυμοῦσαι τὸ αὐτοῦ θέλημα ἐπιτελεῖν. Sur les deux mains de Dieu dans les traditions juives, voir PHILONENKO 2015b.

¹⁰⁹⁸ *Hom.* XIV, 5, 6 ; XV, 8, 4 ; *Rec.* VIII, 10.

¹⁰⁹⁹ *Hom.* IX, 10, 1 ; *Rec.* VIII, 55, 3 ; IV 13.

une spécification importante : « non pas, en vérité, que ce soit Dieu qui condamne, mais parce que les mauvaises actions portent en elles un tel jugement »¹¹⁰⁰.

En ce qui concerne l'origine des démons, tout commence par la chute qu'ont connue les premiers humains à cause de leur impiété, qui est tantôt décrite comme un manque de gratitude envers Dieu¹¹⁰¹, tantôt comme une inconduite sexuelle¹¹⁰². Étant donc tombés dans une ingratitude impie, les *Homélie*s racontent, à travers une réutilisation du récit de Genèse 6, comment certains anges souhaitèrent corriger ce péché et devinrent des humains¹¹⁰³ :

En effet, parmi les esprits qui habitent le ciel, les anges qui en occupent la partie la plus basse, affligés par l'ingratitude des hommes envers Dieu, demandent à venir dans le monde des hommes pour que, devenus réellement hommes, en une société plus étroite, ils convainquent de leur erreur ceux qui s'étaient montrés ingrats envers lui et qu'ils livrent sur-le-champ chacun des fautifs au châtement mérité¹¹⁰⁴.

Or, entraînés dans la matière, les anges devinrent pleinement humains et, après avoir succombé au désir charnel, perdirent leur puissance divine. Des entités monstrueuses, les Géants, furent alors engendrées comme résultats de ces unions illicites. Êtres cruels et impies, ils poussèrent les humains à manger de la viande, acte impur qui est responsable, par les effusions de sang qu'il provoqua, de l'apparition des maladies, des animaux venimeux. Pour mettre fin à leur tyrannie et pour préserver la nature même, mais aussi pour empêcher que le monde ne devienne si corrompu que plus aucun juste ne puisse voir le jour, Dieu fit survenir le déluge, qui tua ainsi les corps des Géants, mais non pas leurs âmes, qui survivent et devinrent les démons.

Dieu leur permet de continuer à exister, mais établit une loi à laquelle ils devront se soumettre : ils pourront tourmenter les humains autant qu'ils le veulent, pourvu que ceux-ci se soient mis sous leur pouvoir par des sacrifices et des libations, en partageant leur table, en versant le sang, en mangeant de la chair des cadavres, ou celle de bêtes sauvages,

¹¹⁰⁰ *Hom.* IX, 9, 1.

¹¹⁰¹ *Hom.* VIII, 11 ; *Rec.* VI, 7.

¹¹⁰² *Hom.* XIX, 22, 2.

¹¹⁰³ TIGCHELAAR 2010 ; COBLENTZ-BAUTCH 2015.

¹¹⁰⁴ *Hom.* VIII, 12, 1 : Τῶν γὰρ τὸν οὐρανὸν ἐνοικούντων πνευμάτων οἱ τὴν κατωτάτω χώραν κατοικοῦντες ἄγγελοι, ἀχθεσθέντες ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων εἰς θεὸν ἀχαριστία αἰτοῦνται εἰς τὸν ἀνθρώπων ἐλθεῖν βίον, ἵνα ὄντως ἄνθρωποι γενόμενοι, ἐπὶ πολιτεία πλείονι τοὺς εἰς αὐτὸν ἀχαριστήσαντας ἐλέγξαντες αὐτόθι τῇ κατ' ἀξίαν ἕκαστον ὑποβάλωσιν τιμωρία.

ou des chairs coupées ou étouffées¹¹⁰⁵. Ainsi, la même loi imposée au mauvais roi est imposée aux démons¹¹⁰⁶. Ceci permet de rejeter une partie de la responsabilité du mal sur les humains : non seulement ils ont eu un rôle à jouer dans l'engendrement des démons et la corruption de la nature, mais c'est librement que chacun se détourne de Dieu, ou, s'étant repenti, revient à lui.

Il nous faut finalement mentionner la théorie de l'origine du Mauvais, qui complète dans les *Homélie*s l'enseignement sur le mal et confirme les points précédemment évoqués¹¹⁰⁷. Le Mauvais n'est pas malfaisant pas sa nature, mais par l'agencement des parties qui le constituent, par le mélange des substances¹¹⁰⁸. Ceci permet d'éviter d'affirmer l'existence d'une substance mauvaise, qui serait issue de Dieu. Les *Homélie*s envisagent même un réagencement des parties qui constituent le mauvais, de sorte qu'à la fin des temps il devienne bon. Car s'il est méchant, il demeure soumis à Dieu et fait sa volonté.

En somme, Dieu crée une structure dans le réel, comme la prophétie féminine, appointe un agent, comme le Mauvais, ou encore permet l'existence des démons, mais il n'est pas à blâmer : ce sont les humains qui sont responsables de leur sort. Le mal en tant qu'impiété est justifié parce qu'il agit comme test, alors que le mal comme corruption de la création est la faute de ceux qui ont échoué ce test. C'est pour cette raison que l'être humain a été créé mortel : afin qu'il puisse être puni¹¹⁰⁹. En définitive, tout est mis en œuvre pour dégager Dieu de la responsabilité du mal et rejeter le poids sur d'autres agents : les anges, les géants, les démons et les humains. Le mal est permis par Dieu pour

¹¹⁰⁵ *Hom.* VIII, 19, 1.

¹¹⁰⁶ *Hom.* VIII, 21 1 ; IX, 21, 1. Dans les *Reconnaisances*, un écho de cette notion se trouve en VIII, 55, 3, où Pierre affirme que les démons, selon un jugement de Dieu, n'ont de pouvoir sur personne sinon sur celui ou celle qui a fait leurs volontés. Dans le récit des *Veilleurs*, il n'est pas question de cette loi de Dieu, communiquée par un ange : dans le reste du roman, il est plutôt question que les démons soient mis en fuite par la crainte que suscite quelqu'un possédant la foi. Voir *Rec.* IV, 17, 3-5 ; IV, 18, 1 ; IX, 15, 6. De fait, les *Reconnaisances* relatent aussi l'origine des démons et de la loi donnée par Dieu, mais sans la développer vraiment : voir *Rec.* IV, 29 et VIII, 55. En ce qui concerne l'identité des démons, il existe des désaccords non seulement entre les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, mais au sein même des *Reconnaisances*. Dans les *Homélie*s, il est clairement indiqué que les démons sont les âmes persistantes des Géants. En *Rec.* VIII, 55, les mauvais anges semblent être eux-mêmes les démons, alors qu'en IV, 26, les mauvais anges enseignent aux humains comment soumettre les démons, qui sont alors des entités différentes, dont l'origine n'est pas expliquée. Il est donc évident que si les deux versions du récit pseudo-clémentin connaissent le mythe des anges déchus, elles le réutilisent de manière très différente, non seulement en raison de l'importance qu'elles lui accordent, mais aussi par leur articulation avec les autres doctrines.

¹¹⁰⁷ Voir LE BOULLUEC 2015.

¹¹⁰⁸ *Hom.* XIX, 9-13.

¹¹⁰⁹ *Hom.* XIX, 15, 7-8.

éprouver les humains et les rendre vraiment justes et bons, et aussi pour punir les impies, et c'est ainsi que le bon et le mauvais rois sont, dans les *Homélie*s, les deux mains de Dieu¹¹¹⁰.

4. La structure et la nature de l'humain

Pour finir, nous voudrions examiner un dernier aspect du dualisme pseudo-clémentin, à savoir son anthropologie bipartite¹¹¹¹. L'être humain est en effet composé de deux aspects, son âme, qui est immortelle, et son corps, composé de chair, qui est la substance la moins noble de la création¹¹¹². Elle n'a en elle-même aucune valeur, sinon qu'elle est anoblie par la forme qu'elle a reçue de Dieu¹¹¹³. Le corps est toutefois destiné à être transformé par Dieu au moment de la résurrection, et tous pourront enfin le connaître : « Lors de la résurrection des morts, quand leurs corps auront été changés en lumière et qu'ils seront égaux aux anges, alors ils pourront le voir »¹¹¹⁴. Ce changement institue une distinction entre la chair matérielle et l'existence post-résurrectionnel ; de la même manière, le châtement éternel n'est pas celui du corps, mais de l'âme : « en proie à d'horribles tourments infligés par les démons durant la vie présente, vous verrez aussi vos âmes châtiées pour l'éternité après leur séparation d'avec le corps »¹¹¹⁵. Or, si la résurrection des morts est mentionnée, elle n'est jamais véritablement thématifiée en-dehors du fait qu'elle ne concerne pas la chair, qui est destinée à être transformée pour ensuite ne plus exister.

Qu'en est-il de la résurrection du Christ ? Comme nous l'avons mentionné, la christologie des *Homélie*s, comme celle des *Reconnaisances*, est développée sans référence à la résurrection (des allusions sont pourtant faites à la Passion indiquant que ces omissions sont volontaires¹¹¹⁶). Dans ce contexte, les *Pseudo-Clémentines* se trouvent

¹¹¹⁰ Sur les deux mains de Dieu, voir PHILONENKO 2015b.

¹¹¹¹ Cette section reprend des éléments en voie de parution dans THERRIEN, à paraître A.

¹¹¹² *Hom.* XVI, 19, 5-7.

¹¹¹³ *Hom.* III, 7, 1-2. Voir aussi XVI, 19,6.

¹¹¹⁴ *Hom.* XVII, 16, 5. Voir aussi *Rec.* III, 30, 2-5 et II, 58, 4-8. Celse (Origène, *Contre Celse* VII, 33) critique les chrétiens qui pensent voir Dieu à la résurrection avec leur corps. Les *Homélie*s objectent la même chose qu'Origène dans ce contexte, ce n'est pas avec les yeux du corps qu'on contemple Dieu. Les *Homélie*s proclament en effet la possibilité qu'a Dieu de changer la chair (*Hom.* XX, 6, 8-7).

¹¹¹⁵ *Hom.* IX, 9, 1 : ἐν μὲν τῷ νῦν βίῳ ὑπὸ δαιμόνων ἀλλοκότοις πάθεισιν ἐνυβριζόμενοι, ἐπὶ τῇ ἐκ τοῦ σώματος ἀπαλλαγῇ καὶ τὰς ψυχὰς εἰσαεὶ κολασθησόμενας ἔξετε. Voir aussi *Hom.* XX, 9, 4-5.

¹¹¹⁶ *Hom.* II, 22, 2-6 ; *Rec.* I, 41, 2 ; 53, 1-3 ; 54, 1-4 ; 55, 4 ; III, 47, 4 ; VI, 5, 5. DUNCAN 2017, p. 9-10 : « This nearly complete silence on the death and resurrection of Jesus can be only suggestive, of course, but a number of other factors can be adduced as evidence in support of the hypothesis that the *Klementia*

à l'opposé de la doctrine paulinienne de la résurrection, telle qu'exprimée dans 1 Corinthiens 15,12-14 : « Si l'on proclame que Christ est ressuscité des morts, comment certains d'entre vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité, et si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, et vide aussi votre foi »¹¹¹⁷. Dans les *Pseudo-Clémentines*, l'argument est inversé : au lieu d'affirmer la résurrection du Christ et nier celle des morts, elles affirment la résurrection des morts, sans toutefois nier ouvertement la résurrection du Christ.

Il apparaît donc que la notion de résurrection dans les *Pseudo-Clémentines* se situe dans un registre tout à fait différent de l'interprétation paulinienne et de sa réception dans le christianisme primitif. Contrairement à la vaste majorité des écrits chrétiens traitant de la résurrection, les *Pseudo-Clémentines* laissent entièrement de côté toute interprétation des épîtres pauliniennes (en particulier 1 Corinthiens 15) et ne cherchent pas à entrer en dialogue avec elles : elles évacuent complètement toute théorie sur la résurrection du corps, qu'il s'agisse d'un corps charnel ou spirituel¹¹¹⁸. Plutôt, ce sont vers les traditions juives qu'il faudrait se tourner pour interpréter la conception de la résurrection dans les *Pseudo-Clémentines*¹¹¹⁹, elles qui sont très hésitantes, voire réticentes, à construire tout discours théologique qui ne prenne pas appui sur les Écritures juives¹¹²⁰. Ces dernières en effet ne décrivent pas les modalités de la vie après la mort, en dehors du Sheol, et demeurent généralement allusives à ce sujet¹¹²¹. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les *Pseudo-Clémentines* n'élaborent elles non plus aucun discours sur la vie après la mort. En outre, *1 Hénoch* 102-104 partage avec les *Pseudo-Clémentines* la conception que les âmes des justes, et non pas leur corps, seront ressuscitées lors du jugement eschatologique, en vue d'une vie angélique, alors que les âmes des impies seront

deliberately avoids the subjects. Most notably, signs of the death of Jesus are conspicuously absent from the ritual of Peter's group ». Comme l'ont suggéré BOUSTAN et REED 2008, l'absence de toute mention de la Passion du Christ, et le refus d'accorder à la crucifixion quelque dimension salvatrice et rédemptrice, pourraient être liés en partie au fait que le sang est un élément impur. Voir *Hom.* III, 24-25 ; 27 ; VIII, 15-17 ; XI, 15 ; *Rec.* I, 39 ; VIII, 51, 4. Toucher ou consommer du sang est considéré comme une pratique contraire à la piété : *Hom.* VII, 4 ; VII, 8 ; *Rec.* I, 30 ; IV, 36. Dans ces conditions, la mort du Christ sur la croix, en tant que sacrifice sanglant, est associée aux sacrifices païens : « sacrifice is demonic, blood is polluting, and no exception is made for the death of Jesus » (p. 343).

¹¹¹⁷ 1 Corinthiens 15,12-14. Trad. TOB.

¹¹¹⁸ Voir ROUKEMA 2016.

¹¹¹⁹ Sur les traditions juives concernant la vie après la mort et la résurrection, voir SETZER 2004 ; NICKELSBURG 1972.

¹¹²⁰ Voir en particulier *Hom.* XIX, 3, 1-3.

¹¹²¹ FRIEDMAN et OVERTON 2000, p. 41-42.

vouées aux tourments¹¹²². Dans ces perspectives, Collins souligne ces tendances dans les apocalypses juives, dont les discours sur la résurrection conservent néanmoins une certaine ambiguïté :

The earliest Jewish apocalypses, in the Books of Enoch and Daniel, conceive of a resurrection of the dead at the end of history. While there is some variation among the different texts, the righteous are typically exalted to share the life of the angels, while the wicked are condemned to a fiery hell. (Daniel is less explicit than Enoch about the punishment of the damned). These apocalypses envision a resurrection of the spirit or spiritual body, and its relation to the physical body that died is not clarified¹¹²³.

Comme le souligne Coblenz-Bautch, ces similitudes entre les traditions hénochiques et les *Pseudo-Clémentines* permettent de reconstruire le développement d'un certain type de judaïsme, à partir de la période du Second Temple jusqu'au IV^e siècle, sur la base de cette vision du monde qui semble se refléter dans les *Pseudo-Clémentines*¹¹²⁴. De fait, l'anthropologie bipartite des *Pseudo-Clémentines* possède un arrière-plan juif¹¹²⁵, qui est opposé au paulinisme non pas parce qu'elle polémique ouvertement contre lui, mais parce qu'elle se construit sans aucune référence à lui : il s'agirait de « para-paulinisme » plutôt que d'anti-paulinisme. À l'intérieur de ce cadre, les *Homélies* vont plus loin dans la description de l'être humain, en affirmant qu'il est formé d'une double tripartition :

Son corps est tripartite et il tient son origine de la femelle ; car il a le désir, la colère, le chagrin et ce qui les suit. Quant à l'esprit – qui lui non plus n'est pas de nature triple, mais qui est tripartite –, il tient son origine du mâle et il est susceptible de raisonnement, de connaissance, de crainte et de ce qui les suit. Chacune des deux triades a une racine unique, de sorte que l'homme provient de deux pâtes, de la femelle et du mâle¹¹²⁶.

Cette notion semble être une manière de donner une résonance platonicienne à l'anthropologie. Comme pour la règle des syzygies et la maison remplie de fumée,

¹¹²² NICKELSBURG 1972, p. 123 : « Enoch 102-104 does not presume a resurrection of the body ». Voir également NICKELSBURG, p. 511-530, en particulier p. 519 et 523.

¹¹²³ COLLINS 2000 p. 137.

¹¹²⁴ COBLENTZ-BAUTCH 2015, p. 348-349.

¹¹²⁵ Il est également important de mentionner le témoignage de Flavius Josèphe, qui rapporte aussi l'idée, répandue chez les esséniens, selon laquelle l'âme immortelle est entraînée dans un corps corruptible, et qu'elle y séjourne comme dans une prison : Flavius Josèphe, *Guerre des Judéens* II, 154-155 ; III, 372-374 ; VII, 337-355.

¹¹²⁶ *Hom.* XX, 2, 3-4 : καὶ τὸ μὲν σῶμα αὐτοῦ ἐστὶ τριμερές, ἐκ θηλείας ἔχον τὴν γένεσιν· ἔχει γὰρ ἐπιθυμίαν, ὀργήν, λύπην καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα—τὸ δὲ πνεῦμα (καὶ αὐτὸ οὐ τριτογενὲς ὄν, ἀλλὰ τριμερές) ἐκ τοῦ ἄρρενος ἔχει τὴν γένεσιν καὶ δεκτικόν ἐστὶ λογισμοῦ, γνώσεως, φόβου καὶ τῶν τούτοις ἐπομένων.

l'intention semble ici de donner à l'anthropologie une allure philosophique sans toutefois faire de référence explicite à Platon. En continuité avec la tradition platonicienne toutefois, l'anthropologie est liée à l'ontologie : les deux niveaux de réalité se reflètent dans les deux dimensions de l'être humain¹¹²⁷. Dans tous les cas, l'être humain n'est composé que de deux pâtes, à l'image du dualisme ontologique.

Dans les écrits gnostiques, il ne semble pas y avoir de dualisme anthropologique : l'être humain est tripartite, formé d'un corps matériel, d'une âme et d'un esprit, selon la tradition platonicienne. Comme dans les *Pseudo-Clémentines*, l'être humain est à l'image du réel, lui aussi composé de trois niveaux, desquels proviennent les trois substances (spirituelle, psychique et matérielle) qui le constituent. De fait, dans le *Traité tripartite*, les trois substances sont issues des émotions que le Logos a ressenties lors de sa chute¹¹²⁸. Dans le *Livre des secrets de Jean*, l'existence de ces trois substances est clairement exposée par le récit de la création d'Adam, qui est façonné une première fois selon l'image de l'Homme parfait (corps psychique), puis reçoit l'essence spirituelle, avant d'être enfermé dans un corps matériel¹¹²⁹. Ces trois corps correspondent à leur tour à trois états : avoir la connaissance (corps spirituel), être dans l'attente de la recevoir (corps psychique), et ne pas l'avoir reçue (corps matériel). Cette tripartition est clairement exposée par le Christ à Jean à la fin du traité, qui mentionne différents types d'âmes qui s'éveillent plus ou moins rapidement¹¹³⁰. Le Christ spécifie que tout le monde possède l'Esprit de vie (la puissance spirituelle), mais qu'à l'instar d'Adam, celle-ci peut demeurer prisonnière du corps psychique, ou enfouie aux confins de la matière. Cette division de l'humanité est par ailleurs déjà prévue dans l'intelligible¹¹³¹. Ainsi l'humanité entière est appelée à être sauvée, sauf ceux qui auront blasphémé contre l'Esprit.

Le *Livre des secrets de Jean* thématise donc une anthropologie qui implique une certaine sotériologie : personne n'est sauvé ou perdu par nature, mais il existe une distinction entre certains types d'individus, selon leur rapidité à s'éveiller à la gnose. Au sein du réel structuré en trois degrés associés à une substance, l'être humain apparaît lui aussi composé de trois dimensions. La triple division de l'humanité hiérarchise certes les

¹¹²⁷ *Hom.* III, 7, 2 pourrait mentionner que plusieurs substances composent le monde matériel, mais cette thématique n'est en définitive jamais développée.

¹¹²⁸ *Traité tripartite* 77,11-83,33.

¹¹²⁹ BG 47,14-55,18.

¹¹³⁰ BG 64,13-71,2.

¹¹³¹ BG 35,20-36,15.

humains selon leur capacité à accéder à la gnose, mais chaque personne demeure appelée au salut¹¹³². Si la notion de dualisme semble donc peu apte à exposer ces dynamiques, elle permet d'exposer que les *Pseudo-Clémentines* n'établissent, pour leur part, que deux options, être sauvé ou non, et ne s'intéressent pas à thématiser une catégorie intermédiaire, comme les psychiques, ou à concevoir différentes rampes d'accès vers le salut. Les *Pseudo-Clémentines* sont donc plus dualistes que les écrits gnostiques, et il est erroné d'invoquer la notion de dualisme pour postuler l'existence de « tendances gnosticisantes » dans celles-ci.

5. Conclusion

Au terme de ce parcours dans les différents types d'expression du dualisme pseudo-clémentin, il nous apparaît tout d'abord que, institués comme l'objet de la connaissance, les discours sur l'origine et la structure du monde, sur les forces en présence qui se disputent les âmes humaines, et sur la nature même de l'être humain, permettent à Pierre d'exhorter les foules à abandonner le culte des idoles et à adopter des conduites moralement acceptables. En ce sens, tous les aspects du dualisme sont liés et forment un système éthique. Dans les *Homélies*, ce système gnoséologique est structuré par la règle des syzygies, qui fusionne cosmologie, anthropologie et herméneutique pour convaincre les lecteurs que tout, dans le monde, se présente sous une forme double et opposée. Il ainsi faut choisir ce qui mène au monde à venir, fuir tout type de plaisir et rejeter tout ce qui pourrait, de près ou de loin, heurter la monarchie divine. Ce dualisme éthique est de fait au cœur de la gnoséologie des *Pseudo-Clémentines* : l'acquisition de la gnose, qui porte sur la structure double du monde et le moyen de tirer profit de celle-ci, permet de vaincre l'ignorance, cette ennemie farouche.

Malgré des thèmes similaires, les *Homélies* et les *Reconnaisances* divergent sur de nombreux points. Le système dualistique est plus élaboré dans les *Homélies* : la règle des syzygies est un élément central et ses ramifications sont majeures, comme nous l'avons démontré, alors qu'elle n'a aucun rôle structurant dans les *Reconnaisances*, qui développent davantage la doctrine du libre arbitre. En somme, les *Homélies* sont plus cosmologiques, alors que *Reconnaisances* sont plus philosophiques et naturelles.

¹¹³² Sur cette notion chez les valentiniens, voir DUBOIS 2020.

Par une comparaison entre les éléments dualistes des *Pseudo-Clémentines* et quelques équivalents gnostiques, des similitudes sont apparues. Celles-ci ne témoignent toutefois pas d'une relation quelconque entre les écrits, mais d'un contexte intellectuel et théologique commun. Comme nous l'avons établi au chapitre précédent concernant le vrai Prophète, s'il n'est pas exclu que ces traditions aient circulé et évolué de manière à établir un rapport « génétique », cette relation, d'une part, ne peut pas être documentée formellement, et, d'autre part, n'apparaît pas lorsqu'on observe leur fonction, c'est-à-dire leur rôle dans les gnoséologies et théologies respectives. Ceci est clair avec notre analyse de la règle des syzygies : même si on retrouve une conjonction de deux éléments dans un discours sur la structure du réel, autant dans les *Homélie*s que dans des textes gnostiques comme le *Traité tripartite* et le *Livre des secrets de Jean*, les différences sont telles qu'il est impossible d'établir quelque relation que ce soit.

Un point de divergence majeur est que le dualisme pseudo-clémentin est plus contrasté que le dualisme gnostique. Certes, dans tous les cas, les différentes conceptions du monde ont des implications majeures pour la répartition de l'humanité, mais dans certains écrits gnostiques, une zone intermédiaire existe entre le monde intelligible et le monde sensible¹¹³³ : c'est là que résident Sophia ou le Logos après leur chute. De là découle l'existence de trois substances, qui implique d'une part une anthropologie tripartite, et une tripartition de l'humanité. Il y a donc une différence structurelle fondamentale entre le dualisme pseudo-clémentin et cette articulation à trois niveaux dans certains traités gnostiques. Cette zone intermédiaire permet aux écrits gnostiques plus de flexibilité sotériologique, alors que les *Pseudo-Clémentines*, par le dualisme radical, sont plus intransigeantes.

Une autre différence majeure avec les écrits gnostiques est que ceux-ci sont très intéressés par la question des origines : origines du monde, des âmes, du mal, des entités divines. Les *Pseudo-Clémentines* à l'inverse établissent une limite dans la connaissance : certaines choses ne peuvent pas être connues et il ne convient pas de s'éloigner trop loin du cadre biblique. Les deux royaumes, les deux rois, les deux voies, et même la règle de syzygies sont autant de manières d'interpréter, de commenter les Écritures et d'élaborer des systèmes qui aient l'apparence de la philosophie grecque – notamment avec le vocabulaire, mais aussi avec certains concepts comme l'allégorie de la caverne, la

¹¹³³ PLEŠE 2011.

tripartition de l'âme – sans en être vraiment, ou du moins sans qu'il y ait de références explicites et nécessaires à la pensée philosophique grecque¹¹³⁴. Tout se comprend si on connaît les Écritures. Ainsi, pour résumer, le paradigme gnostique est platonicien, alors que le paradigme pseudo-clémentin est biblique : dans ces conditions, « le dualisme des *Pseudo-Clémentines* ne peut pas dériver du gnosticisme »¹¹³⁵.

¹¹³⁴ Sur l'influence du platonisme sur les *Reconnaisances* et *Eugnoste*, voir VÄHÄKANGAS 2012, qui a montré comment de nombreuses similitudes morphologiques et thématiques pouvaient s'expliquer par le contexte philosophique commun.

¹¹³⁵ MAGRI 2008, p. 395.

CHAPITRE 8 : DIEU, LES ÉCRITURES ET LA PIÉTÉ : LES RAPPORTS ENTRE LA GNOSE ET LE SALUT

Nous voilà arrivé au cœur de la gnose : la connaissance de Dieu. Nous avons vu au chapitre 3 comment, tout au long de l'Antiquité, le problème de la connaissance du divin fut abordé sous différents angles, avec une certaine progression : de Platon à Philon et au premier christianisme, la connaissance de Dieu est de plus en plus accessible, même si, en définitive, il demeure hors de la portée de l'intellect humain. De fait, pour Philon d'Alexandrie, la théologie négative permet de résoudre en partie cette aporie et de déterminer un certain capital de connaissances sur la divinité suprême, même s'il demeure impossible, en définitive, de connaître *l'essence* de Dieu. En contexte chrétien, c'est l'incarnation du Christ qui permet de créer un pont entre l'humain et le divin, même si, comme chez Philon, l'immensité de Dieu n'est jamais atteignable.

Comment accéder au premier principe, et surtout pourquoi ? S'il demeure inconnaissable, quel est l'intérêt de chercher à le connaître ? Pour les traditions philosophiques, juives et chrétiennes, chacune à leur manière, il s'agit d'accéder au salut, ici et surtout dans la vie à venir. Ce salut est rendu possible en partie grâce à la gnose, mais son rôle concret le processus salvifique doit être précisé : quel est le rôle de la connaissance dans l'accès au salut ? Dans quelles conditions est-on sauvé ? Y a-t-il un salut par la gnose ? Telles sont les questions que ce chapitre abordera.

Il conviendra en premier lieu d'aborder la manière d'obtenir la gnose, qui s'acquiert, en contexte juif et chrétien, par les Écritures juives, elles qui sont, comme nous l'avons vu, le moyen pour accéder à la révélation divine. En contexte chrétien, elles doivent être lues et interprétées à l'aune du message du Christ, celui qui octroie la gnose et dont les enseignements sont conservés par la tradition apostolique. Ceci est central dans les *Pseudo-Clémentines*, puisque la gnose n'est accessible que par les enseignements du vrai Prophète, dont la révélation indique la bonne manière de lire des Écritures.

Ainsi, le présent chapitre abordera l'herméneutique pseudo-clémentine en examinant comment elle puise les connaissances nécessaires dans les Écritures juives et les enseignements de Jésus pour appréhender la divinité suprême. Les Écritures, et en particulier le Pentateuque, sont le lieu privilégié pour connaître Dieu, même si des guides et des critères sont requis pour orienter une lecture pieuse. En définitive, il apparaît que la connaissance de Dieu – du *vrai* Dieu – est déterminante dans le processus du salut.

L'articulation entre gnose et salut dans les *Pseudo-Clémentines* fera donc l'objet de la seconde partie de ce chapitre. Une comparaison avec les écrits gnostiques permettra en outre de mettre en contraste la position des *Pseudo-Clémentines* et d'interpréter les ressemblances entre l'herméneutique des *Homélies* et celle des gnostiques, plus spécifiquement entre la doctrine des fausses péripécopes et l'approche des Écritures du valentinien Ptolémée, dans sa *Lettre à Flora*.

1. Distinguer le vrai du faux : l'interprétation des Écritures et la connaissance de Dieu

Qui est Dieu ? Il faut d'abord établir que les écrits gnostiques, comme les *Pseudo-Clémentines*, sont monistes et affirment tous l'existence d'un unique premier principe. Le cliché souvent répété que les gnostiques sont dualistes doit définitivement être abandonné, puisque cette qualification, en plus d'être le résultat de lectures hérésiologiques¹¹³⁶, obscurcit la compréhension de leur théologie. Nous avons par ailleurs esquissé dans le chapitre précédent quelques éléments qui démontrent que le « dualisme gnostique » est moins rigoureux que celui des *Pseudo-Clémentines*. Plus encore, de manière générale, en contexte juif et chrétien, il n'y a pas de dualisme théologique : tout type de dualisme est soumis au monisme du Dieu suprême. Ceci s'applique en outre au platonisme, qui pose l'existence d'un seul premier principe.

La différence fondamentale entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques réside dans l'identité de Dieu : pour les gnostiques, la distinction entre deux entités, le Dieu suprême et le créateur du monde matériel associé au Dieu des Écritures juives, est l'axiome sous-jacent à la majorité de leurs systèmes¹¹³⁷. Toutefois, la seconde entité n'est pas un dieu au sens strict du terme, puisque le démiurge, ou l'Archonte, est l'entité la moins divine du panthéon gnostique, en ce qu'elle se situe au plus bas de la hiérarchie des émanations. Il s'estime parfois lui-même être un dieu, mais c'est par ignorance ou par arrogance¹¹³⁸, car il n'a rien en commun avec le premier principe, sinon qu'il en est une image, tout comme le monde sensible est une image du monde intelligible¹¹³⁹. À l'inverse,

¹¹³⁶ DUBOIS 2015.

¹¹³⁷ WILLIAMS 1996 ; MARKSCHIES 2003, p. 16-17 ; POIRIER 2004, p. 213 ; RASIMUS 2009, p. 171-172 ; THOMASSEN 2019, p. 8 ; JOHNSTON 2021.

¹¹³⁸ Voir JOHNSTON 2021.

¹¹³⁹ Voir par exemple l'analyse de l'herméneutique du *Livre des secrets de Jean* par BARC 2007b, 2010 et 2012.

pour les *Pseudo-Clémentines*, le Dieu des Écritures juives *est* le Dieu suprême. Elles sont opposées à tout type de « démiurgisme biblique »¹¹⁴⁰, et cherchent à faire triompher leur modèle herméneutique¹¹⁴¹, qu'elles estiment le seul qui soit valide pour interpréter les Écritures, et tout particulièrement le Pentateuque¹¹⁴².

1.1 Le rejet de l'allégorie

De fait, dans les *Pseudo-Clémentines*, l'enjeu est de résoudre les contradictions qui se trouvent dans le Pentateuque, d'expliquer la présence de passages scandaleux et des anthropomorphismes. Les Écritures contiennent en effet de nombreuses affirmations inacceptables ou ambiguës¹¹⁴³, à tel point que Pierre, dans les *Homélie*s, affirme que « les Écritures disent tout » et toute personne peut avoir le loisir d'y dénicher ce que bon lui semble¹¹⁴⁴.

L'herméneutique des *Homélie*s est construite de manière à contrecarrer tous les discours théologiques qu'elles jugent blasphématoires, c'est-à-dire des discours qui portent atteinte à la monarchie divine en posant l'existence « d'un autre dieu, ou bien supérieur ou bien inférieur ou quel qu'il soit »¹¹⁴⁵ ; pour les *Reconnaisances*, ce principe s'applique aussi, mais elles insistent davantage sur l'existence de la Providence divine, sans chercher à développer un système herméneutique comme celui des *Homélie*s¹¹⁴⁶.

¹¹⁴⁰ WILLIAMS 1996, p. 51-52 propose la création d'une catégorie, le « démiurgisme biblique » ou les « traditions démiurgiques bibliques », qui comprend « all those that ascribe the creation and management of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God. This would include most of ancient Platonism, of course. But if we add the adjective "biblical", to denote "demiurgical" traditions that also incorporate or adapt traditions from Jewish or Christian Scripture, the category is narrowed significantly ».

¹¹⁴¹ Dans les *Homélie*s, lors de la seconde discussion entre Simon et Pierre, le magicien force le meilleur disciple du vrai Prophète à traiter de sujets qui ne sont pas dans les Écritures, comme les origines du mal en *Hom.* XIX. Plus tôt dans la discussion (*Hom.* XVII, 2-11), Simon avait interrogé Pierre sur la forme de Dieu. Si ce thème ne se trouve pas dans les Écritures, Pierre invoque l'enseignement de son maître et l'affirmation que l'être humain a été fait à l'image de Dieu : pour pouvoir donner son image, Dieu doit nécessairement avoir une forme.

¹¹⁴² Suivant l'analyse de CARLSON 2013, qui relève dans les *Homélie*s (p. 14, note 6) quelques allusions aux Psaumes (10 fois), à Isaïe (10 fois) à Jérémie (3 fois), à Josué (3 fois) et à Daniel (1 fois) pour conclure que c'est le Pentateuque qui occupe la plus grande place dans l'herméneutique pseudo-clémentine.

¹¹⁴³ CARLSON 2013, p. 17 affirme qu'à cause de son « aggregate nature [...] the Pentateuch is marked by a peculiar polysemous quality, which may occasion potentially discordant interpretations, thereby obstructing the desired "correct" interpretation ».

¹¹⁴⁴ *Hom.* III, 10, 4 ; XVI, 10 ; *Rec.* X, 42, 1-2.

¹¹⁴⁵ *Hom.* III, 7, 1.

¹¹⁴⁶ C'est en *Rec.* X, 42 que sont énoncés les principes d'interprétation des Écritures : elles doivent être lues sans idées préconçues, et selon la tradition reçue des anciens. Comme le note CARLSON 2013, p. 24-25, ce passage trouve sa correspondance en *Hom.* II, 22 et XVI, 10, et constitue un point de contact important

Dans tous les cas, la plus grande impiété envers Dieu consiste à affirmer quoi que ce soit qui puisse remettre en question l'unicité du principe divin, son activité démiurgique et l'existence de sa Providence. C'est donc sans surprise qu'elles refusent aux dieux grecs toute nature divine, et sont dénoncés comme de surnois démons¹¹⁴⁷ ou de simples humains¹¹⁴⁸.

C'est principalement à travers la construction de la figure de Simon que les thèses démiurgiques sont attaquées : bien que Simon se fonde, lui aussi, sur les Écritures, il est le produit de l'hellénisme et ses idées sont étroitement liées au polythéisme¹¹⁴⁹. Pierre doit mener campagne sur le champ de bataille scripturaire afin de préserver la monarchie divine et indiquer aux foules comment être sauvées : par la piété envers le seul vrai Dieu¹¹⁵⁰. Dans ces conditions, si la catégorie de « démiurgisme biblique » proposée par Williams n'a pas remplacé celle de « gnosticisme », elle correspond exactement aux types de traditions combattues par les *Pseudo-Clémentines*, à savoir des traditions qui font usage des Écritures pour soutenir que le créateur du monde n'est pas la divinité suprême¹¹⁵¹. L'enjeu au cœur de l'herméneutique pseudo-clémentine – mais qui concerne surtout les *Homélies* – est la construction d'un système interprétatif qui permette de conserver la dignité des Écritures tout en expliquant leurs aspérités, et ce, sans interférer avec la monarchie divine, ni employer l'interprétation allégorique.

Que les Écritures posent problème, les *Pseudo-Clémentines* en ont conscience : pour l'œil ignorant ou l'esprit perfide, quantité de paroles contradictoires peuvent y être trouvées¹¹⁵² et interprétées selon « le sens des idées préconçues que chacun s'est forgées à sa guise »¹¹⁵³. Il est donc crucial d'avoir recours à la bonne méthode herméneutique, au risque d'en venir à croire quelque impiété sur Dieu. Dans ce contexte, pour guider ce qu'elles jugent être la « bonne lecture », les *Homélies* thématisent – dès l'*Épître de Pierre à Jacques* – une opposition entre tradition orale et écrite. L'écrit est en effet un mode de

entre les deux versions, même si en définitive les *Reconnaisances* ne se préoccupent pas d'expliquer pourquoi il existe dans le Pentateuque des passages contradictoires.

¹¹⁴⁷ *Rec.* IV, 19, 4.

¹¹⁴⁸ *Hom.* X, 9. Sur Zoroastre, voir *Hom.* IX, 5 et *Rec.* IV, 27, 3-28, 5

¹¹⁴⁹ POUDERON 2012b, p. 204, note 40.

¹¹⁵⁰ Par exemple, *Hom.* XVII, 7, 1, Pierre affirme que Jésus a posé « le plus grand commandement : craindre le Seigneur Dieu et rendre un culte à lui seul ». Pierre fait ici vraisemblablement référence à Matthieu 22,38, mais le changement de l'amour par la crainte pourrait indiquer que la référence est non canonique : voir CALVET *et al.* 2005, p. 1517, note 7,1.

¹¹⁵¹ WILLIAMS 1996, p. 265-266.

¹¹⁵² *Hom.* III, 42, 1 ; III, 46 ; III, 10, 4 : « Car les Écritures disent tout » (πάντα γὰρ αἱ γραφαὶ λέγουσιν).

¹¹⁵³ *Rec.* X, 42, 2. Comparer à *Hom.* II, 22 ; III, 10, 4 ; XVI, 10. Voir en outre CARLSON 2013, p. 13-50.

transmission peu fiable, puisque le message originel peut être corrompu, au contraire de la communication orale d'un contenu de maître à disciple¹¹⁵⁴. Comme l'ont remarqué Carlson et Reed, la transmission orale est la modalité la plus sûre, elle qui devient garante de l'intégrité de la tradition scripturaire et apostolique¹¹⁵⁵.

Plus encore, elle permet de protéger les Écritures contre l'allégorie et d'empêcher leur contamination par des idées extérieures et étrangères¹¹⁵⁶. En effet, l'allégorie, en tant que procédé herméneutique, est explicitement rejetée en *Rec. X*, 42, 3¹¹⁵⁷, *Hom. II*, 22 et 25, 3, en plus de s'avérer l'un des enjeux de la discussion avec Appion en *Hom. IV-VI*¹¹⁵⁸ et du discours de Nicéas en *Rec. X*, 30-40. L'allégorie est définie comme un procédé grec et impie¹¹⁵⁹, une association renforcée par la représentation de Simon, dans les *Homélies*, en tant que produit de l'hellénisme et fin allégoriste¹¹⁶⁰. Plus encore, dans la discussion entre Clément et Appion, l'hellénisme et ses mythes sont de fait entièrement blasphématoires et il n'est pas permis d'utiliser l'allégorie pour justifier les immoralités des dieux et des héros¹¹⁶¹. Il devient alors clair que ce qui est plus ancien – la culture

¹¹⁵⁴ *Hom. II*, 38 ; *III*, 46 ; *Rec. II*, 30. CARLSON 2013, p. 112-113, qui note certaines correspondances entre les *Homélies* et les sources rabbiniques sur cette notion de transmission orale, sans que la conception de l'oralité dans les *Homélies* soit exactement celle du rabbinisme (p. 123).

¹¹⁵⁵ CARLSON 2013, p. 26 : « the oral tradition functions (in part) to guard against idiosyncratic preconceptions being brought in from the outside, which would seek to derive scriptural "proof" by manipulating the polysemous character of the Scriptures to conform to that preconception ». REED 2018a, p. 279-281.

¹¹⁵⁶ Carlson remarque un parallèle entre les *Reconnaissances* et Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes* 6 au sujet de l'introduction de sujets étrangers dans les Écritures. Ceci atteste le contexte de production antiochien des *Pseudo-Clémentines*. Voir CARLSON 2013, p. 40-41, qui a en outre remarqué que les *Homélies*, comme l'exégèse antiochienne, étaient intéressées à démontrer la valeur morale et didactique des Écritures, sur la base du *sensus literalis*, bien que les *Homélies* n'emploient pas de terminologie exégétique caractéristique des Antiochiens.

¹¹⁵⁷ Tel que souligné par CARLSON 2013, p. 22. Il faut spécifier toutefois que *Rec. X*, 10, 2 est le seul passage des *Reconnaissances* où l'allégorie est traitée en lien avec les Écritures, puisqu'elle est généralement abordée en lien avec les mythes gréco-romains : *V*, 21, 4 ; *X*, 30-40. Voir NESTEROVA 2008 qui analyse les rapports entre les *Pseudo-Clémentines* et l'allégorie païenne, mais qui ne semble pas avoir détecté le discours, étudié par Carlson, sur l'allégorie et les Écritures.

¹¹⁵⁸ Voir CARLSON 2013, p. 26-70 ; Voir sur cette section ADLER 1993 ; CÔTÉ 2008 ; REED 2018a, p. 117-141 ; DE VOS 2019.

¹¹⁵⁹ CARLSON 2013, p. 49. Ceci a également été remarqué par REED 2018a, p. 211-212.

¹¹⁶⁰ *Hom. II*, 22 ; *II*, 25, 3. Il est assez ironique que les *Homélies*, qui condamnent l'allégorie, ont précisément recours à une interprétation de ce type pour lire Genèse 3, et en particulier l'épisode du serpent. Clément, en *III*, 42, 6, puis Simon le magicien en *XVI*, 6, demandent à Pierre d'expliquer ce passage, mais celui-ci détourne la discussion ; les lecteurs doivent certainement conclure qu'il s'agit d'une fausse péricope. Or, en plusieurs occasions, Pierre reprend l'image du serpent pour désigner, de manière allégorique, le mal qui se tapit au fond de chacun et qui suggère des idées polythéistes, suivant Genèse 3,5 : voir *X*, 5, 1 ; *X*, 10 ; *X*, 13-14 ; *XI*, 5, 3 ; *XI*, 6, 4 ; *XI*, 11, 4 ; *XI*, 15, 1 ; *XI*, 18, 1 ; *XVI*, 10, 1.

¹¹⁶¹ CARLSON 2013, p. 27-28. NESTEROVA 2008, p. 399 relève deux raisons pour lesquelles l'allégorie des mythes n'est pas permise : « Les inventeurs des mythes ont (1) soit caché la vérité vénérable et digne sous des récits honteux et induisant en tentation la majorité des gens, (2) soit manqué d'envelopper la vérité honteuse par des récits qui serviraient à amender les mœurs des foules ignorantes ». Commune à ces deux

grecque – n’est pas meilleur, bien au contraire, comme le stipule la règle des syzygies¹¹⁶². Ces débats servent à établir une distinction entre immoralité et piété, entre les histoires grecques et les Écritures, et la critique de l’allégorie et des mythes grecs permet de mettre en contraste la piété juive. Le débat oppose donc deux traditions, qui déploient chacune son arsenal herméneutique : l’hellénisme avec son allégorie, et les *Homélie*s avec une lecture littérale et « raisonnable »¹¹⁶³. Or, l’enjeu du combat n’est pas tellement de déterminer quel modèle interprétatif permet de mieux comprendre les textes, mais de définir l’herméneutique qui est conforme à la morale et à la piété¹¹⁶⁴. Les *Homélie*s cherchent à instituer auprès des lecteurs une association entre impiété et allégorie¹¹⁶⁵, et à les convaincre que la piété vient en premier, et qu’ensuite seulement peuvent être déterminés les procédés herméneutiques. Ce débat doit être intégré, comme l’a explicité Reed, à la définition de la piété et de l’orthodoxie par les *Homélie*s : situées en continuité avec le judaïsme, elles posent l’hellénisme comme adversaire dans un rapport binaire grâce à la doctrine des deux types de prophéties. En d’autres termes, la piété juive affronte l’impiété grecque¹¹⁶⁶.

1.2 La doctrine des fausses péricopes dans les *Homélie*s

S’il est impossible d’interpréter allégoriquement les défauts attribués à Dieu, et s’il n’est pas permis d’avoir recours à des notions externes pour élucider les problèmes du texte, comment faire pour harmoniser les Écritures ? Dans les *Homélie*s, pour se sortir du retranchement dans lequel Simon le force à se réfugier, Pierre révèle au grand public une

raisons est la question de la piété et de la fonction édifiante des récits. On retrouve probablement la même logique derrière la correction des histoires sur les patriarches au moyen de la doctrine des fausses péricopes.
¹¹⁶² Comparer à *Rec.* V, 30. Voir REED 2018a, p. 134 qui a aussi remarqué ce lien entre la règle des syzygies et la discussion avec Appion : « Part of the effect of integrating the Debate with Appion, then, is to develop the *Homilies*’ distinctive dichotomy of true prophecy and false prophecy (e. g., the Rule of Syzygy) to include the more familiar binary contrast of Hellenism and Judaism ».

¹¹⁶³ Voir CARLSON 2013, p. 91-92 et p. 202-211, qui a habilement montré la relation entre ce qui est raisonnable ou conforme à la raison, en grec τὸ εὐλογον, et l’interprétation des Écritures. Ce lien avait déjà été perçu par STRECKER 1981, p. 186 et 1992, p. 491 pour qui les *Homélie*s ont une approche rationnelle des Écritures.

¹¹⁶⁴ Suivant NESTROVA 2008, p. 399.

¹¹⁶⁵ CARLSON 2013, p. 49.

¹¹⁶⁶ REED 2018a, par exemple p. 139 : « If anything, in the *Homilies*, the category “Judaism” is not contrasted with “Christianity” but rather expanded to include it : the two are a prophetic pair, presented as parallel linages of the same divine truth and, hence, as a united front against the polluting false prophecy of polytheism, philosophy, *paideia*, “heresy”, and Hellenism ». Voir à cet effet *Hom.* XI, 16, 3 : « Si l’on commet une impiété, l’on n’est pas pieux. De la même façon, si un étranger pratique la Loi, il est juif ; et s’il ne la pratique pas, il est grec ». En grec : ἐάν τις ἀσεβήσῃ, εὐσεβῆς οὐκ ἔστιν. ὄνπερ τρόπον ἐάν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλληνας.

doctrine secrète, qu'il souhaitait garder hors des mains naïves des foules : la doctrine des fausses péricopes¹¹⁶⁷. Elle postule l'existence de mensonges introduits dans les Écritures suivant le principe que « tout ce qui est dit ou écrit contre Dieu est faux »¹¹⁶⁸. Il est en effet primordial de préserver l'unicité du Dieu suprême, créateur du monde, et de combattre les blasphèmes proférés contre lui par Simon, de peur que les foules ignorantes se laissent duper par le magicien et sombrent dans la damnation¹¹⁶⁹. C'est probablement pour cette raison que Pierre consent à revenir sur ce qu'il avait dit au sujet de son caractère ésotérique¹¹⁷⁰.

De fait, l'enseignement de l'existence de fausses péricopes a déjà été dispensé, en privé, à Clément et aux autres disciples¹¹⁷¹. C'est alors que Pierre révèle l'existence de ces passages mensongers, qui peuvent être répartis en quatre catégories¹¹⁷² : les défauts humains attribués à Dieu¹¹⁷³, l'existence de plusieurs dieux¹¹⁷⁴, les manquements ou péchés attribués aux patriarches¹¹⁷⁵ et la nécessité de faire des sacrifices¹¹⁷⁶. Carlson a remarqué que les fausses péricopes correspondent aux passages qui, dans d'autres contextes juifs et chrétiens, sont interprétés allégoriquement, des passages qui sont de fait « moralement offensants » et « théologiquement difficiles »¹¹⁷⁷. Pour éviter toute tentation d'allégoriser, les *Homélies* élaborent une théorie de la composition du

¹¹⁶⁷ Sur cette doctrine, voir STRECKER 1981, p. 166-187 ; LE BOULLUEC 2005, p. 1209-1211 ; JONES 2007 ; VACCARELLA 2007, p. 119-173 ; SHUVE 2008 ; BAZANNA 2012a ; BAZANNA 2012b ; POUDERON 2012b ; CARLSON 2013, p. 51-75.

¹¹⁶⁸ *Hom.* II, 40, 1 : πᾶν λεχθὲν ἢ γραφὲν κατὰ τοῦ θεοῦ ψευδὸς ἐστίν.

¹¹⁶⁹ *Hom.* III, 8 : le Mauvais « s'efforce de semer l'idée de plusieurs dieux, ou d'un dieu qui serait supérieur, afin que leurs conceptions et leurs convictions criminelles, à leur mort, les excluent du royaume de Dieu, sous le grief d'adultère ».

¹¹⁷⁰ *Hom.* II, 39, 2 : « Or, nous ne voulons pas dire en public que ces péricopes ont été ajoutées à nos Livres, car en effrayant les foules ignorantes, nous ferions ce que veut Simon le mauvais lui-même ». En grec : δημοσίᾳ γὰρ αὐτὰς λέγειν προσκεῖσθαι ταῖς βίβλοις οὐ βουλόμεθα, ἐπεὶ πτύραντες ἀμαθεῖς ὄχλους αὐτοῦ τοῦ πονηροῦ Σίμωνος τὸ θέλημα ποιοῦμεν.

¹¹⁷¹ *Hom.* II, 38-III, 10.

¹¹⁷² Comme l'a souligné CARLSON 2013, c'est le Pentateuque qui fait l'objet du débat exégétique, et de fait les fausses péricopes ne concernent que la Torah. C'est pour cette raison que nous n'avons pas retenu l'ensemble des catégories d'altération repérées par STRECKER 1981, p. 175-179 et 184-187 ; SCHOEPS 1969 p. 82-94 et VACCARELLA 2007, p. 141-156. De fait, suivant leur analyse, si le Temple, la royauté juive et les prophètes, sont mal perçus, ils sont représentés dans les *Homélies* comme appartenant à la fausse prophétie plus qu'aux fausses péricopes.

¹¹⁷³ En particulier *Hom.* II, 43-44. Voir STRECKER 1981, p. 171-173 et VACCARELLA 2007, p. 141-145.

¹¹⁷⁴ *Hom.* III, 6-10. Voir STRECKER 1981, p. 173-175.

¹¹⁷⁵ *Hom.* II, 17 ; III, 52. Voir VACCARELLA 2007, p. 145-149 ; CARLSON 2013, p. 62-64.

¹¹⁷⁶ *Hom.* III, 26, 3 ; 45, 1-2. Voir STRECKER 1981, p. 179-184 et VACCARELLA 2007, p. 145-149 ; CARLSON 2013, p. 62-64. Voir en outre BOUSTAN et REED 2008, p. 343.

¹¹⁷⁷ CARLSON 2013, p. 51 et p. 114-125.

Pentateuque pour reconstituer une sorte d'écrit biblique primitif, qui est l'authentique Loi reçue de Moïse par Dieu au Sinaï.

Toutefois, la Loi n'était pas écrite au départ : conformément à la primauté de l'oralité, la Loi demeurait parfaite tant qu'elle était transmise oralement. Or, c'est lors de sa mise par écrit, après la mort de Moïse¹¹⁷⁸, que sont advenus les ajouts corrupteurs, insérés par le Mauvais¹¹⁷⁹. De fait, ce n'est pas la validité ou l'authenticité de la Loi qui est remise en question par la doctrine des fausses péricopes, ni même son intégrité, mais les ajouts qui sont venus en obscurcir la clarté. Ainsi, à partir du moment où elle est mise par écrit, c'est-à-dire dès que la chaîne de transmission orale est rompue, la pureté de la Loi n'est plus perceptible d'office : ceux qui n'ont pas accès à la tradition orale et ésotérique n'ont accès qu'à la version corrompue des Écritures, et ne connaissent pas les explications¹¹⁸⁰ que Moïse a transmises aux soixante-dix¹¹⁸¹. De fait, les « mystères des Écritures »¹¹⁸² sont les solutions à ces passages difficiles, c'est-à-dire des altérations qui mènent les ignorants à être dupés au sujet de la monarchie divine. Moïse, le vrai Prophète, n'est en aucune manière responsable de la dénaturation de la Loi, puisqu'elle a été mise par écrit après lui, et il n'est en rien responsable de sa corruption¹¹⁸³.

Malgré le caractère radical de cette doctrine, les *Homélies* la présentent ainsi comme la seule solution raisonnable pour réconcilier piété et herméneutique¹¹⁸⁴. Plusieurs preuves soutiennent de fait cette doctrine. D'abord, Jésus lui-même, le vrai Prophète, est venu enseigner quels sont les passages authentiques et quels sont les ajouts frauduleux dans les Écritures¹¹⁸⁵. En *Hom.* III, 48-54, Pierre affirme que c'est Jésus qui a enseigné comment lire les Écritures : puisqu'il est celui qu'elles ont annoncé¹¹⁸⁶, il est donc nécessaire de se fier à son enseignement, à partir duquel il est possible de savoir « quelles

¹¹⁷⁸ *Hom.* III, 47.

¹¹⁷⁹ *Hom.* II, 38, 1 ; III, 5.

¹¹⁸⁰ *Hom.* II, 38, 1 : σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν. Carlson préfère traduire par « solutions ».

¹¹⁸¹ CARLSON 2013, p. 59 ; SHUVE 2008, p. 439-440.

¹¹⁸² *Hom.* II, 40, 4 : τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν. Voir aussi III, 4, 1 et XVI, 14, 4-5 : suivant CARLSON 2013, p. 55-56.

¹¹⁸³ *Hom.* III, 47. Seule la Loi *orale* remonte au Sinaï. Voir SHUVE 2008, p. 439-440. CARLSON 2013, p. 58-60.

¹¹⁸⁴ CARLSON 2013, p. 202-211.

¹¹⁸⁵ Voir CARLSON 2013, p. 77-109.

¹¹⁸⁶ Genèse 49,10 est invoqué par Pierre comme une péricope restée pure de toute corruption (*Hom.* III, 48, 2) : « Il y a dans la Loi écrite une péricope dont le message, grâce à la providence de Dieu, est resté sans erreur, de manière à montrer clairement, parmi les assertions de l'Écriture, lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses ». Cette péricope permet d'identifier Jésus comme le vrai Prophète, et qu'il faut le suivre sans réserve.

parties des Écritures sont vraies, et lesquelles sont fausses »¹¹⁸⁷. Plus encore, puisqu'il est « impossible, sans son enseignement, de parvenir à la vérité qui sauve »¹¹⁸⁸, Jésus devient donc l'autorité ultime pour désigner le degré de confiance qu'il faut attribuer aux communications écrites¹¹⁸⁹. C'est dans ce contexte que sont employées de nombreuses paroles de Jésus¹¹⁹⁰, dont l'agraphon « Soyez des changeurs avisés »¹¹⁹¹, que Jones et Bazzana ont étudié et qui révèle un contexte de débats sur l'interprétation des Écritures, puisque cette parole du Christ est employée par le disciple de Marcion, Apelle, et par Origène¹¹⁹².

Il est également possible d'identifier les faux passages grâce à ce que Carlson appelle le critère de l'harmonie, qui est lui-même intimement lié au « raisonnable » (τὸ εὐλογον), et qui consiste à comprendre comment les Écritures doivent s'accorder avec elles-mêmes, mais aussi avec la création et la nature de Dieu. Pierre affirme, en effet, que les passages qui attribuent des défauts à Dieu, ou qui semblent prouver l'existence de plusieurs dieux, sont d'abord réfutés par la présence d'autres péricopes qui les infirment, de même que par la création, l'œuvre parfaite du créateur¹¹⁹³. Carlson, à cet effet, a relevé, en *Hom.* XVI, 6, les péricopes contradictoires du Pentateuque que Simon et Pierre emploient pour déterminer s'il existe un seul ou plusieurs dieux¹¹⁹⁴. Nous les avons mises en forme dans le tableau suivant, mais nous renvoyons à l'Annexe 3 où nous avons

¹¹⁸⁷ *Hom.* III, 49, 2 : τίνα ἐστὶν τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ, τίνα δὲ τὰ ψευδῆ.

¹¹⁸⁸ *Hom.* III, 54, 1 : ἀδύνατόν ἐστιν ἄνευ τῆς τούτου διδασκαλίας ἀληθεία σφζούση ἐπιστῆναι.

¹¹⁸⁹ BAZZANA 2012, p. 16. Voir, sur le rôle de Jésus pour lire les Écritures, *Hom.* III, 58, 1. POUADERON 2012b, p. 202-203 suggère que le vrai Prophète, s'il a révélé la présence de ces fausses péricopes dans les Écritures, n'a pas explicitement donné de critères pour les déceler : c'est à chacun, à partir de la juste représentation de Dieu, de devenir un changeur avisé. S'il est vrai que de nombreux critères sont employés pour appuyer une correcte lecture des Écritures, comme la notion de raisonnable (τὸ εὐλογον) et de cohérence interne, Jésus demeure le dépositaire et le transmetteur de la clé herméneutique, et ses paroles sont les directives interprétatives : voir CARLSON 2013, p. 77-109, et en particulier p. 88-105, où il analyse les vingt-quatre paroles du Christ citées par Pierre en *Hom.* III, 50-57. Par ailleurs, puisque Pierre se souvient parfaitement de tout ce que Jésus a dit, et puisqu'il ne fait que redire exactement ses paroles, dès lors tout ce que dit Pierre est ce qu'a dit Jésus : la doctrine des fausses péricopes, comme tout le reste, est un enseignement reçu du vrai Prophète.

¹¹⁹⁰ *Hom.* III, 50-57. Voir CARLSON 2013, p. 88-105.

¹¹⁹¹ Γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι, en *Hom.* II, 51, 1 ; III, 50, 2 ; XVIII, 20, 4. Sur cet agraphon, voir ARAGIONE et GOUNELLE 2012. BAZZANA 2012b, p. 297 relève que la plus ancienne attestation de cet agraphon se trouve chez Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 28, 177, 2.

¹¹⁹² Suivant JUNOD 1982, JONES 2007 remarque que l'agraphon est également employé par Apelle pour distinguer les passages des Écritures. BAZANNA 2012a et 2012b remarque toutefois qu'il est aussi présent dans un contexte similaire chez Origène et semble appartenir à un contexte plus large.

¹¹⁹³ *Hom.* III, 46, 1 : « Ainsi les paroles qui calomnient Dieu le créateur du ciel sont-elles à la fois infirmées par les paroles voisines qui les contredisent et réfutées par la création » Voir aussi *Hom.* XI, 22-23 et III 43, 3 : « toutes les paroles qui l'accusent d'ignorance ou de quelque autre défaut, réfutées par d'autres paroles qui disent le contraire, sont convaincues de fausseté ».

¹¹⁹⁴ CARLSON 2013, p. 189.

répertorié l'ensemble des péripécopes utilisées par Simon et Pierre dans le contexte de leur débat, autant dans les *Homélies* que les *Reconnaisances*¹¹⁹⁵ :

Péripécopes utilisées par Simon (<i>Hom. XVI, 6</i>) ¹¹⁹⁶	Péripécopes utilisées par Pierre (<i>Hom. XVI, 7</i>) ¹¹⁹⁷
Vous serez comme des dieux. (Genèse 3,5)	Voici, à Seigneur ton Dieu le ciel du ciel, et tout ce qui se trouve en eux. (Deutéronome 10,14)
Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous. (Genèse 3,22)	Car Seigneur ton Dieu, voilà Dieu dans le ciel en haut et sur la terre en bas, et il n'y en a pas d'autre que lui. (Deutéronome 4,39)
Tu ne maudiras pas les dieux et tu ne diras pas du mal des chefs de ton peuple. (Exode 22,27)	Seigneur ton Dieu, voilà Dieu des dieux. (Deutéronome 10,17)
Un autre dieu a-t-il osé venir et prendre pour lui une nation du milieu d'une nation comme moi le Dieu Seigneur ? (Deutéronome 4,34)	Le Dieu grand et véritable, qui ne fait pas acception de personnes, et qui ne recevra pas de présent, qui fait droit à l'orphelin et à la veuve. (Deutéronome 10, 17)
Garde-toi d'aller te mettre au service d'autres dieux, que tes pères ne connaissaient pas. (Deutéronome 13, 6)	Seigneur ton Dieu tu craindras, et à lui seul tu rendras un culte. (Deutéronome 6,13)
Seigneur ton Dieu, voilà Dieu des dieux. (Deutéronome 10,17)	Écoute, Israël, Seigneur votre Dieu est Seigneur unique. (Deutéronome 6,4)

Simon ne se laisse pas convaincre facilement : si on trouve des paroles contradictoires dans les Écritures, serait-ce qu'elles sont trompeuses ? Loin de là, affirme Pierre, parce que les fausses péripécopes sont permises par Dieu à titre de test pour éprouver les êtres humains et dénoncer les impies « qui délaissent les innombrables paroles des Écritures en faveur de Dieu » et qui « scrutent celles qui lui sont contraires et ont plaisir

¹¹⁹⁵ Comparer à POUDERON 2020, p. 9-21, qui a effectué un travail analogue, mais en incluant les références au Nouveau Testament.

¹¹⁹⁶ Simon cite également : « Les dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre, qu'ils périssent » (Jérémie 10,11) ; « Des noms d'autres dieux ne monteront pas à tes lèvres » (Josué 23,7 et Psaume 16 [15],3-4) ; « Qui est semblable à toi, Seigneur, parmi les dieux ? » (Psaumes 35 [34],10 et 86 [87],8) ; « Dieu des dieux, Seigneur » (Psaume 50 [49],1) ; « Dieu s'est tenu dans l'assemblée des dieux, et au milieu il jugera les dieux » (Psaume 82 [81],1).

¹¹⁹⁷ Pierre oppose à Simon deux autres péripécopes, à savoir « Je vis, moi, dit Seigneur, il n'y a pas d'autre Dieu que moi » (Isaïe 44,6) et « C'est moi le premier, c'est moi après cela, en dehors de moi il n'y a pas de dieu » (Deutéronome 4,39 et 32,39). Il est notable de souligner que ces péripécopes sont souvent utilisées dans les textes gnostiques précisément pour soutenir la distinction entre le créateur du monde et le Dieu suprême, alors qu'ici elles sont au contraire employées pour supporter la monarchie divine. Voir JOHNSTON 2021.

à les rapporter »¹¹⁹⁸. Ce test a ainsi un but raisonnable¹¹⁹⁹, celui d'éprouver la piété des humains pour déterminer qui aura l'audace de blasphémer, et qui au contraire demeurera fidèle à la souveraineté divine. La personne raisonnable et pieuse saura qu'il faut nécessairement que les Écritures soient en harmonie avec la nature et le caractère de Dieu¹²⁰⁰ : les passages qui lui imputent la création de « l'obscurité, la ténèbre et la tempête »¹²⁰¹ sont nécessairement faux, car le ciel est la signature de Dieu et reflètent sa pensée, « lui qui a constitué le ciel pur, fabriqué le soleil pour faire briller la lumière et fixé au cours des astres innombrables un ordre exempt de tout repentir »¹²⁰². La création est donc le reflet de Dieu lui-même et les Écritures doivent être lues conformément à la création, selon leur forme pure¹²⁰³. C'est ainsi que Carlson établit une deuxième dimension au critère de l'harmonie : en plus de s'accorder avec ce qu'il a créé, les Écritures doivent représenter la nature de Dieu¹²⁰⁴. Les *Homélies* développent cette idée en III, 42, 3-5 grâce à l'usage du verbe συμφωνέω qui permet de mettre en évidence ce critère de lecture : Pierre affirme d'abord que les paroles des Écritures qui sont vraies sont celles qui s'accordent¹²⁰⁵ avec la création de Dieu ; ensuite, Pierre souligne l'accord¹²⁰⁶ qui existait nécessairement entre Adam et son créateur.

En somme, quatre guides de lecture peuvent être décelés : un critère interne, à savoir les Écritures elles-mêmes, par ces péripécies qui réfutent celles qui sont inacceptables, et

¹¹⁹⁸ *Hom.* II, 40, 3 : τὰ πλήθη τῶν ὑπὲρ θεοῦ εἰρημένων ἐν ταῖς γραφαῖς παραλιπόντες, τὰ κατ' αὐτοῦ εἰρημένα περιβλεπόμενοι χαίροντες φέρουσιν. Voir aussi *Hom.* XVI, 10, où Pierre affirme qu'on trouve dans les Écritures quantité de moules divers, que chacun peut adopter, grâce à son libre arbitre qui est semblable à la cire, donnant sa préférence aux thèses qui supportent le polythéisme, ou au contraire la monarchie.

¹¹⁹⁹ *Hom.* III, 5, 1 : εὐλόγως.

¹²⁰⁰ CARLSON 2013, p. 178. Il pourrait être opportun de situer cette notion du « raisonnable » dans un contexte philosophique plus large en incluant également « l'avantageux » tel que développé dans les *Reconnaisances*. Comme l'ont relevé LINJAMAA 2019, p. 113-119 et FREDE 2011, la conception stoïcienne du sage implique que ce dernier choisit nécessairement ce qui est bon. FREDE 2011 p. 84-85 : « we are constructed in such a way that, once we have the appropriate true beliefs, we will also naturally come to have sufficient understanding of the world and thereby a sufficient understanding of the good, so as to be attracted by it and make the right choices ». La différence est que les stoïciens ne reconnaissaient pas que tous les humains possédaient le libre arbitre ; il pourrait donc y avoir une récupération d'une notion stoïcienne, c'est-à-dire que la seule action sage est de choisir le bien, avec la spécificité que la vérité est accessible à tout le monde, et non pas à une élite philosophique.

¹²⁰¹ *Hom.* III, 45, 3 : σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα.

¹²⁰² *Hom.* III, 45, 3 : τῶ καθαρὸν συστήσαντι οὐρανὸν καὶ φῶς φαίνειν δημιουργήσαντι τὸν ἥλιον καὶ πᾶσιν τοῖς ἀναριθμήτοις ἄστροις ἀμεταμέλητον ὀρίσαντι τῶν δρόμων τὴν τάξιν.

¹²⁰³ CARLSON 2013, p. 173 : « The Mosaic legislation in its pure, unadulterated form is in agreement with creation. The "true" passages of Scripture were handed down orally from the prophet Moses to the Seventy, and these passages are therefore in agreement with creation ». Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'existence de troubles dans la nature est justifiée par la désobéissance des êtres humains.

¹²⁰⁴ CARLSON 2013, p. 178-184.

¹²⁰⁵ *Hom.* III, 42, 3 : συμφωνοῦσιν.

¹²⁰⁶ *Hom.* III, 42, 5 : συμφώνως.

trois critères externes, à savoir les enseignements du vrai Prophète, la tradition orale (les solutions ou explications transmises par Moïse) et l’harmonie (avec Dieu et la création). Alors que les *Homélies* dénoncent l’allégorie en lui reprochant d’importer dans le texte des éléments étrangers et extérieurs, Shuve remarque que la lecture des Écritures est ironiquement guidée par un autre critère extra-textuel, un critère qui rassemble tous les autres : l’axiome qu’il ne peut y avoir qu’un seul Dieu, créateur du monde, et qu’il est nécessairement parfait, juste et bon¹²⁰⁷. Les *Homélies* se gardent bien toutefois d’indiquer que leurs critères de lecture sont externes et qu’elles ont recours à la notion du τὸ εὐλογον pour montrer que ce critère se trouve dans le texte implicitement. Carlson a mis en lumière l’articulation du critère exégétique de l’harmonie avec la notion de raisonnable : « “reason” is in large measure the animating force sustaining the harmony criterion itself »¹²⁰⁸. De fait, en comparaison avec les cultes des idoles qui sont aussi absurdes que ridicules, la notion de τὸ εὐλογον joue dans ce contexte un rôle herméneutique central puisqu’elle permet de dénoncer les pratiques inacceptables, comme les sacrifices, et de reconnaître qu’il n’existe nécessairement qu’un seul vrai Dieu¹²⁰⁹.

Carlson remarque en outre que les *Homélies* ne cherchent jamais à prouver l’existence de Dieu : elle est établie d’office. Par exemple, Clément ne se demande jamais, dans ses questionnements initiaux, si Dieu existe, mais plutôt quelle est la justice qui lui plaît, sous-entendant ainsi qu’il accepte déjà son existence. À Clément qui cherche à savoir comment connaître Dieu, les *Homélies* répondent par deux types de révélation, la « révélation naturelle » et la « révélation sacrée »¹²¹⁰. Concernant la révélation naturelle, nous avons déjà vu comment la création est un reflet de l’activité démiurgique de Dieu. Or, il n’est pas question de contempler la nature pour déduire l’existence de Dieu, mais plutôt pour le connaître : les arguments tirés de la nature servent à confirmer le monothéisme, à inciter à la pratique de la piété, à mettre en garde contre l’imminence

¹²⁰⁷ Voir aussi SHUVE 2008, p. 442. Il affirme (p. 437) que cette doctrine est « a central element of the Homilies’ defense of the oneness and goodness of God », même si elle est, suivant CALVET *et al.*, 2005, p. 1299, note 42,3, un critère extérieur aux Écritures.

¹²⁰⁸ CARLSON 2013, p. 168 remarque que même le vrai Prophète doit être soumis à un examen de ses enseignements et de ses prophéties pour déterminer si elles répondent à la logique. Voir *Hom.* I, 19, 4-8.

¹²⁰⁹ CARLSON 2013, p. 205-211, qui retrace les emplois de τὸ εὐλογον chez Philon d’Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr.

¹²¹⁰ Suivant CARLSON 2013, p. 145 : « But how is God made known ? The Homilist envisions two basic modes whereby knowledge about God is possible. One is through what can be called (1) “natural revelation” and the other is through what can be called (2) “sacred revelation” ».

d'un jugement et à réfuter l'idolâtrie¹²¹¹. De fait, c'est la piété et l'amour dus au Dieu créateur qui demeurent les principes suprêmes :

Je veux en effet que tu saches et que tu en sois persuadé : si l'on n'a pas d'affection pour son propre créateur, on ne peut jamais en avoir non plus pour un autre. Si l'on en a pour un autre, comme c'est contre nature, on ignore que cet amour, propre aux injustes, est d'origine mauvaise, sans pouvoir même le conserver fermement. Et si jamais quelqu'un d'autre existe au-dessus du créateur, il m'accueillera, puisqu'il est bon, et cela d'autant mieux que j'aime mon Père ; mais toi, il ne t'accueillera pas ; car il sait que ton auteur naturel – je ne l'appelle pas ton père – tu l'as abandonné pour une espérance plus haute, sans te soucier de raison¹²¹².

En invoquant la raison (τοῦ εὐλόγου), Pierre montre que la doctrine des fausses péricopes n'est pas une fin en soi, mais un instrument pour octroyer au créateur l'amour qui lui est dû. Pierre suspend un instant la prescience du vrai Prophète pour émettre l'hypothèse que les fausses péricopes seraient peut-être vraies : même si c'était le cas, il ne cesserait pas d'aimer son créateur, puisque l'amour dû à son père est la marque de la piété. Il est notable de remarquer ici que Pierre fait un lien entre la piété et l'amour familial, qui implique à son tour, comme cela est énoncé à plusieurs reprises, une relation entre le polythéisme et l'adultère : la vraie religion est une relation familiale et implique les mêmes valeurs, à savoir fidélité, amour, respect et obéissance¹²¹³.

Avant de terminer notre exposé sur les fausses péricopes, une question demeure : puisque aucune connaissance certaine ne peut être obtenue sans la révélation du vrai Prophète, comment réconcilier cette notion de connaissance par la nature, selon ce qui est raisonnable, et la révélation prophétique ? Nous suivons l'analyse de Carlson, qui distingue deux types de révélations, la révélation naturelle et la révélation sacrée, qui établissent elles-mêmes différents niveaux de connaissance. La révélation naturelle permet certes de considérer ce qui est raisonnable, sur le plan herméneutique, mais aussi d'établir le mode de vie conforme à la piété. Suivant Pouderon¹²¹⁴, la raison droite ainsi que la cohérence interne des Écritures, sans oublier la contemplation du monde,

¹²¹¹ CARLSON 2013, p. 157.

¹²¹² *Hom.* XVIII, 22, 4-5 : εἰδέναι γὰρ σε θέλω καὶ πεπεισθαι ὅτι ὁ εἰς τὸν αὐτοῦ ποιητὴν οὐκ ἔχων στοργὴν οὐδὲ εἰς ἕτερον ἔχει ποτὲ δύναται. εἰ δὲ ἔχει πρὸς ἕτερον, παρὰ φύσιν ἔχων, ἐκ πονηροῦ τὸν τῶν ἀδίκων ἔρωτα ἔχων ἀγνοεῖ, ὡς μηδὲ ἐκεῖνον βεβαίως φυλάξαι δυνάμενος. καὶ εἰ ἄρα ἐστὶν τις ἕτερος ὑπὲρ τὸν δημιουργόν, ἀποδέξεται με ὡς ἀγαθὸς ταύτη μᾶλλον, ὅτι τὸν ἐμὸν ἀγαπῶ πατέρα, σὲ δὲ οὐκ ἀποδέξεται εἰδὼς ὅτι τὸν φύσει σου ποιητὴν (οὐ γὰρ λέγω πατέρα) κατέλιπες ἐπ' ἐλπίδι μείζονι, οὐ φροντίσας τοῦ εὐλόγου.

¹²¹³ Voir *Rec.* II, 18 et II, 59, 2-3, qui expriment une idée analogue.

¹²¹⁴ POUDERON 2012b, p. 199.

permettent à toute personne, même sans la révélation du vrai Prophète, de constater leur caractère hybride et de se tourner vers le seul vrai Dieu. En d'autres termes, si les *Homélies* acceptent l'existence de doctrines et de traditions secrètes¹²¹⁵, et si elles invoquent elles-mêmes ce secret en différentes occasions¹²¹⁶, leur ésotérisme demeure ouvert puisque la gnose, du moins ses éléments les plus fondamentaux demeurent accessibles à qui veut chercher.

Or, les Écritures, en tant que révélation sacrée, sont nécessaires pour découvrir davantage d'aspects de Dieu, comme sa prescience, sa justice et sa bonté. Comme des mensonges ont été introduits dans les Écritures, les enseignements du vrai Prophète, le second aspect de la révélation sacrée, sont requis pour atteindre le degré supérieur de connaissance¹²¹⁷. Pour reprendre les mots de Carlson :

And yet, even though the Scriptures constitute one aspect of « sacred revelation », in their present form they are yet in some sense *incomplete*. For the Torah of God as it now exists in its written form has been contaminated with falsehoods. The theory of the false pericopes renders the Pentateuch as a sort of sacred revelation in want of emendation. For this reason, we can say that the Homilist envisions something of a « lower level » and a « higher level » of sacred revelation. For if the Scriptures, since they are laced with contaminations, constitute a « lower level » of sacred revelation, then the True Prophet and his teaching, by comparison, constitute a « higher level »¹²¹⁸.

En établissant différents niveaux de connaissance, les *Homélies* offrent plusieurs rampes d'accès pour atteindre la piété. Elles affirment ainsi que leur doctrine est évidente et raisonnable, et que toute personne, en tout lieu, peut accéder aux éléments fondamentaux de la gnose. Cette dernière est universelle, puisque tous doivent être amenés au culte du vrai Dieu, qui culmine, comme nous le verrons dans la suite du chapitre, au baptême. Il nous faut finalement souligner que les fausses péripécies ont une fonction identitaire importante, comme l'a décrit Painchaud¹²¹⁹ : ceux qui possèdent la connaissance des fausses péripécies (mais de manière plus large, tous ceux qui ont la gnose révélée par le vrai Prophète) se distinguent de ceux qui sont prisonniers des machinations

¹²¹⁵ *Hom.* III, 19, 1 ; III, 18, 2-3.

¹²¹⁶ Voir le point 2 au chapitre 2.

¹²¹⁷ CARLSON 2013, p. 158-159. Il définit la révélation sacrée comme la connaissance sur Dieu acquise par les Écritures et les enseignements du vrai Prophète.

¹²¹⁸ CARLSON 2013, p. 161.

¹²¹⁹ PAINCHAUD 1998, p. 477-478.

du Mauvais : « the false passages theory fabricates imagined insider-outside categories of pious believers versus those manipulated by demonic influences »¹²²⁰.

1.3 Discussions herméneutiques dans les Reconnaissances

L'enjeu herméneutique pour l'interprétation du Pentateuque est définitivement moins présent dans les *Reconnaissances*. Certes, les considérations données en *Rec. X*, 42 établissent de manière similaire aux *Homélies* la nécessité d'une lecture des Écritures sans recours à l'allégorie, sans idée préconçue ni étrangère, mais selon la tradition des anciens¹²²¹. Dans la discussion avec Simon, Pierre énonce la nécessité de lire les Écritures selon un enseignement reçu d'un maître, dénonçant l'approche indépendante de Simon, qui interprète la Loi sans avoir reçu les bonnes explications¹²²². Somme toute, le débat au sujet de Dieu n'est pas fondé sur les Écritures, mais sur des arguments logiques et philosophiques¹²²³. En définitive, les citations du Pentateuque à des fins herméneutiques sont assez peu nombreuses : en *Rec. I*, 27-39 (Jésus est le prophète annoncé par Moïse) ; en *Rec. II*, 39-47, dans le cadre de la discussion avec Simon (existe-t-il plusieurs dieux, et un Dieu inconnu ?) ; en *Rec. III*, 55-61, dans l'exposé sur les paires antagonistes (les contraires dans les Écritures servent à éprouver les humains). Une consultation de l'Annexe 3, où nous avons dressé un tableau comparatif des péricopes utilisées par Pierre et Simon dans leurs débats sur l'existence de plusieurs dieux et d'un Dieu inconnu, mène à plusieurs conclusions : comme Carlson l'a analysé, si c'est le Pentateuque qui est l'enjeu des débats, les Psaumes sont également cités fréquemment. En outre, les *Homélies* discutent globalement davantage de péricopes, alors que le Simon des *Reconnaissances* ne soulève que très peu de passages problématiques, dont la plupart sont communs avec les *Homélies* ; seuls Genèse 2,16, Genèse 3,2-3 et Exode 33,20 sont exclusivement mentionnés par Simon dans les *Reconnaissances*. Les *Homélies* consacrent deux moments pour discuter de l'herméneutique scripturaire, aux livres III et XVI, alors que les *Reconnaissances* confinent ce débat aux deux premiers jours de l'affrontement entre Pierre et Simon, à la fin du livre II et au début du livre III. Finalement, chacune des deux

¹²²⁰ VACCARELLA 2007, p. 161.

¹²²¹ *Rec. X*, 42, 1-4. Voir CARLSON 2013, p. 15 et 19-23.

¹²²² *Rec. II*, 55, 1. Voir aussi *II*, 45, 6 qui mentionne un « enseignement secret » (*secretum sermonem*). Ce passage très bref pourrait être une version édulcorée au maximum des fausses péricopes, puisqu'il est question de cet enseignement transmis « par voie de tradition » (*ex traditione*) qui permet de comprendre la Loi pure. Voir en outre CIRILLO et SCHNEIDER 2007b, p.1717, note 45,6.

¹²²³ CIRILLO et SCHNEIDER 2007b, p. 1747, note 15,5.

versions a visiblement utilisé un tronc commun de citations bibliques, mais a également intégré des matériaux qui leur sont propres. Comme nous le verrons pour les listes de figures bibliques, malgré les correspondances entre les péripécopes utilisées par les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, il n'est pas possible de restituer une « liste originelle » : chacune des deux versions du récit pseudo-clémentin travaille à un but qui lui est propre. Alors que les *Homélie*s développent cet enjeu herméneutique, les *Reconnaisances* accordent moins d'importance à ce thème, dont la présence est diminuée au profit du libre arbitre et de la réfutation de l'astrologie.

1.4 Un arrière-plan gnostique des fausses péripécopes ?

L'idée que les Écritures ne forment pas un tout uniforme est déjà bien attestée dans l'Antiquité¹²²⁴, et n'est pas étrangère aux écrits gnostiques¹²²⁵. Dans la *Lettre à Flora*, la Loi donnée par Dieu n'est elle-même pas pure, puisqu'elle peut être divisée en trois parties : le Décalogue, que le Sauveur est venu accomplir, une législation que le Sauveur est venu abolir parce qu'elle est mêlée de mal et d'injustice (la Loi du Talion), et une partie symbolique, que le Sauveur a transposée du matériel au spirituel, c'est-à-dire les prescriptions alimentaires, la circoncision, les sacrifices, le sabbat, et le reste des rites juifs. La Loi est donc à la fois imparfaite, puisque mêlée de mal et d'injustice, et incomplète, parce qu'elle avait besoin d'être complétée par le Christ. De même, celui qui l'a établie ne pouvait être ni parfait ni juste, et ne peut pas être par conséquent le Dieu suprême : il s'agit du démiurge, qui est certes juste, mais d'une justice de second ordre, puisqu'il fait de son mieux pour l'établir, sans y parvenir parfaitement.

Sur la base du postulat de l'existence de vrai mêlé au faux dans les Écritures, certains chercheurs ont postulé une origine gnostique au système des fausses péripécopes, principalement grâce à une comparaison avec la *Lettre à Flora*. Pour Strecker, les fausses péripécopes attestent l'imbrication de la pensée juive et gnostique, puisque c'est seulement en milieu gnostique (c'est-à-dire dans la *Lettre à Flora*) qu'on retrouve une attitude si radicale¹²²⁶. En outre, parce qu'elles sont une partie du système dualiste, qui oppose prophétie féminine et prophétie masculine au sein d'une cosmologie, les fausses

¹²²⁴ Sur Philon d'Alexandrie, voir KAMESAR 2009, p. 73-77 et POUDERON 2012b, p. 196-197. Sur la *Didascalie des apôtres*, voir VACCARELLA 2007.

¹²²⁵ Voir PASQUIER 2004 et 2008 ; JOHNSTON 2021.

¹²²⁶ STRECKER 1981, p. 184 ; IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 491-492.

péricopes révèlent la marque de la gnose¹²²⁷. Cirillo a également rapproché les *Homélie*s de la méthode d'interprétation de la *Lettre à Flora* :

La critique de la Loi faite par l'auteur judéo-chrétien et s'exprimant par la distinction des vraies et des fausses péricopes, repose elle aussi sur des fondements gnostiques. Un témoignage éloquent en est la *Lettre de Ptolémée à Flora*, 4 : la loi n'a pas été promulguée par un auteur unique, Dieu, mais elle contient quelques commandements d'origine humaine¹²²⁸.

Plus récemment, Carlson a procédé à une comparaison étayée de la doctrine des fausses péricopes avec la *Lettre à Flora* et a mis en lumière d'importants points de contact¹²²⁹ : il existe des passages dans le Pentateuque qui ne peuvent pas être acceptés littéralement et qui sont des ajouts postérieurs ; ces passages peuvent être identifiés grâce aux paroles de Jésus, qui donne les critères herméneutiques¹²³⁰, mais aussi parce qu'ils ne correspondent pas à la nature et à l'intention du Dieu suprême¹²³¹.

Toutefois, la supposition d'un arrière-plan gnostique des fausses péricopes n'empêche pas que cette théorie soit en même temps opposée aux gnostiques. Cirillo trouve curieux que l'auteur de la polémique anti-marcionite des *Pseudo-Clémentines*, tout en réfutant le dualisme radical de la gnose, conserve tout un arrière-plan d'idées d'origine gnostique¹²³². Une idée semblable se trouve chez Pouderon :

sans doute doit-on conclure que cette notion de paroles interpolées était plus développée dans les milieux hétérodoxes, disons le mot, « gnostique », si l'on admet que l'ébionisme des Clémentines est une gnose judéo-chrétienne, d'un type tout à fait différent, certes du gnosticisme des valentiniens, mais qui partage néanmoins avec lui le goût de l'ésotérisme, de la tradition secrète dont le fondement est précisément de prétendre dévoiler une vérité qui ne soit pas

¹²²⁷ STRECKER 1981, p. 191 ; IRMSCHER et STRECKER 1992, p. 491-492.

¹²²⁸ CIRILLO 1981, p. 243.

¹²²⁹ CARLSON 2013, p. 71-75 ; 105-109 ; 133-135 ; 141-144.

¹²³⁰ Il est notable de souligner que la *Lettre à Flora* et les *Homélie*s III, 54, 2 invoquent toutes deux Matthieu 19,8. CARLSON 2013, p. 108-109 note : « In both texts, priority is given to Jesus' authoritative words. Both texts mention Jesus' interlocutors, and both employ the quotation from Matt. 19:8. Moses' certificate of divorce is Ptolemy's first representative example of "false legislation" ». Ceci pourrait constituer une autre catégorie d'ajouts, à savoir des ajustements faits par Moïse en raison de la faiblesse du peuple juif (voir POUDERON 2012b, p. 200) et qui se rapportent à la possibilité du divorce et des sacrifices au Temple (seulement en *Rec.* I, 36-37). Il ne s'agit pas tellement d'une altération que d'une concession, qui ne peut pas être considérée comme une fausse péricope au sens strict.

¹²³¹ *Lettre à Flora* 3, 4.

¹²³² CIRILLO 1979, p. 169 : « Ora è curioso osservare che l'autore della polemica antimarcionita delle Clementine, mentre confuta il dualismo radicale della gnosi, conserva tutto un fondo di idee di origine gnostica ».

corrompue par les autres traditions : d'un côté la vraie Loi ou la gnose, de l'autre la Loi mêlée de faux ou la révélation dénaturée¹²³³.

Pouderon soulève des points importants : tous considèrent la Loi comme la vraie gnose, opposée à ce qui est postérieur et qui a été corrompu. Pouderon a aussi raison d'affirmer que la gnose des *Pseudo-Clémentines* est différente de celle des valentiniens ; toutefois, l'expression « gnose judéo-chrétienne », qu'il ne définit pas, semble faire écho aux travaux de Cullmann, qui posait lui aussi l'ésotérisme comme caractéristique de son « gnosticisme judéo-chrétien »¹²³⁴, et qui obscurcit davantage qu'elle n'éclaire. En outre, nous avons déjà établi que l'ésotérisme pseudo-clémentin, qui ne doit pas être pris au premier degré, n'est en rien une caractéristique gnostique¹²³⁵.

Tous ces chercheurs ont repéré sans difficulté la polémique anti-démiurgique qui se trouvait au cœur de la doctrine des fausses péricopes. Le problème dans leurs analyses se rapporte tout d'abord, de manière simple, à un problème terminologique : la définition de la gnose. L'affirmation de Cirillo selon laquelle « l'auteur pseudo-clémentin réfute un type de gnose (la gnose radicale de Simon / Marcion) à travers un autre type de gnose, celle révélée par le Vrai Prophète »¹²³⁶, nous semble tout à fait juste, de même que l'affrontement, décrit par Pouderon, entre deux types de gnosés ; mais dans le premier cas, il nous semble que Cirillo rend les *Pseudo-Clémentines* gnostiques parce qu'elles contiennent une gnose (gnostique devient l'adjectif de gnose). Dans le second cas (mais aussi chez bons nombres de chercheurs), la gnose semble être définie selon les critères de Messine, c'est-à-dire une connaissance des mystères divins réservés à une élite, excluant les gnostiques comme les *Pseudo-Clémentines* du reste du christianisme et faisant l'impasse sur les réflexions gnoséologiques qui l'ont de fait traversé depuis le commencement, comme nous l'avons montré au chapitre 3. En outre, il n'est jamais clair, surtout dans la recherche plus ancienne, si Marcion est lui-même un gnostique¹²³⁷ : les

¹²³³ POUDERON 2012b, p. 218.

¹²³⁴ CULLMANN 1930.

¹²³⁵ Voir chapitre 2. Les *Pseudo-Clémentines* ne sont pas des textes authentiquement ésotériques, c'est-à-dire des documents internes destinés à l'usage d'une ou plusieurs communautés, même s'ils sont présentés ainsi : il s'agit de pseudo-ésotérisme.

¹²³⁶ CIRILLO 1979, p. 169 « Se si accetta questa impostazione della ricerca, si vedrà che l'autore pseudo-clémentino confuta un tipo di gnosi (la gnosi radicale di Simone / Marcione) mediante un altro tipo di gnosi, quella rivelata dal Vero Profeta ».

¹²³⁷ MAGRI 2008, p. 393 évoque « le gnosticisme de type marcionite ». De même, BIANCHI 1967b, p. 149 estimait que Marcion « appartient de plein droit à l'histoire du gnosticisme ».

marcionites et les gnostiques sont deux ensembles, certes parfois proches sur certains points, mais à distinguer¹²³⁸.

Au-delà de ces considérations méthodologiques, il faut aussi attirer l'attention sur les divergences importantes entre la *Lettre à Flora* et les fausses péricopes des *Homélie*s, des divergences notamment relevées par Carlson. De fait, les passages que Ptolémée allégorise (en particulier les sacrifices) sont considérés comme des fausses péricopes dans les *Homélie*s. Carlson mentionne également que les deux acceptent le rôle de la tradition orale, mais Ptolémée affirme qu'elle est responsable de la contamination des Écritures, alors que les *Homélie*s la posent comme critère pour les préserver et les restaurer¹²³⁹. L'identité des corrupteurs est également à souligner : pour Ptolémée, le processus de transmission est responsable, par l'accumulation de couches, de la détérioration de la qualité du contenu ; pour les *Homélie*s, les mensonges sont ajoutés par le Mauvais lui-même et Moïse n'est en aucune manière responsable de la corruption des Écritures¹²⁴⁰. Pour Ptolémée, l'origine même de la Loi est déficiente, puisque ses aspérités révèlent qu'elle provient d'une entité inférieure et imparfaite, le démiurge et créateur du monde : même le cœur de la Loi n'est pas parfait, à l'image de celui qui l'a établi. À l'inverse, les *Homélie*s établissent, avant même de dérouler leur Torah, qu'il ne peut exister qu'un seul Dieu, qu'il est parfait et que c'est lui qui a créé le monde. La Loi est certes corrompue *aujourd'hui*, mais jadis, lorsqu'elle a été communiquée à Moïse sur le mont Sinaï, elle était parfaite. Sur la base de ces différences, les *Homélie*s et les traditions valentiniennes sont donc fondamentalement opposées. Serait-il possible de postuler, suivant Carlson, que l'homéliste connaissait la *Lettre à Flora* et écrivait en réponse à elle¹²⁴¹ ? Nous examinerons cette question au prochain chapitre, mais il convient de souligner d'ores et déjà que la polémique entretenue par les fausses péricopes s'oppose à tout type de « démiurgisme biblique », autant celui des marcionites que celui des gnostiques.

¹²³⁸ Suivant POIRIER 2004.

¹²³⁹ CARLSON 2013, p. 135.

¹²⁴⁰ Les *Homélie*s divergent largement du *Livre des secrets de Jean* par leurs attitudes divergentes par rapport à la loi de Moïse. Si les deux écrits corrigent les Écritures, pour les *Homélie*s Moïse est le vrai Prophète, et donc possède l'esprit de prescience, alors que dans le *Livre des secrets de Jean*, Jésus corrige plusieurs fois Moïse par la formule « non pas comme Moïse l'a dit ». SHUVE 2008 l'a montré : les *Homélie*s font tout leur possible pour éloigner Moïse du moment où les Écritures ont été corrompues.

¹²⁴¹ CARLSON 2013, p. 135 : « it would seem that the Homilist is indeed aware of Ptolemy's *Flor.* and even writes in response to it ».

Dans ces conditions, il nous est impossible de qualifier les fausses péricopes de gnostiques, ni de les invoquer pour soutenir l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique » ou d'une « gnose judéo-chrétienne ». Malgré les ressemblances morphologiques, les fausses péricopes construisent un système non seulement radicalement différent de l'herméneutique valentinienne, voire gnostique en général, mais qui lui est opposé et qui cherche activement à détruire les fondements. Toutefois, comme pour la doctrine du vrai Prophète, il est vrai qu'une connaissance plus claire du développement des traditions permettrait peut-être de découvrir des canaux de transmission surprenants ou inusités. Par exemple, Quispel avait émis l'hypothèse que Ptolémée avait eu connaissance des mêmes procédés herméneutiques que ceux employés dans les *Homélie*s. Si nous suivons Pouderon, qui a bien montré en quoi cette hypothèse ne tenait pas¹²⁴², une partie de l'histoire de cette lecture des Écritures demeure dans l'ombre. Somme toute, la fonction des fausses péricopes est déterminante, sur le plan de l'axiome théologique et de la conséquence herméneutique : il n'existe qu'un seul Dieu, qui est parfait, qui a créé le monde, qui a donné à Moïse la Loi qu'il est interdit d'interpréter allégoriquement. Ptolémée, à l'inverse, pratique l'allégorie et qu'il distingue le créateur du monde, qui n'est pas parfait, du Dieu suprême, et ne saurait être plus opposé.

1.5 La règle des syzygies et les listes de figures bibliques

Le dualisme herméneutique des *Homélie*s s'exprime à travers la doctrine des fausses péricopes, qui permet d'établir ce qui a de la valeur et de rejeter ce qui est nuisible à la piété. Nous utilisons ici le terme de dualisme parce qu'il n'y pas de zones intermédiaires dans l'interprétation : chaque passage scripturaire est vrai ou faux. À l'inverse, la *Lettre à Flora* présente un modèle beaucoup plus nuancé et complexe, avec différents niveaux de crédibilité et différentes manières de les envisager. Une comparaison entre ces deux *corpora* montre donc, comme pour l'anthropologie et la cosmologie, que les *Pseudo-Clémentines* (surtout les *Homélie*s, puisque les *Reconnaisances* thématisent moins ces notions) contrastent tout de manière double et opposée, sans concession possible, et sont ainsi plus intransigeantes.

¹²⁴² POUDERON 2012b, p. 213-216.

Ceci apparaît clairement à travers les listes de couples de figures bibliques développées dans les *Reconnaisances*¹²⁴³ et les *Homélies*¹²⁴⁴. Dans ces dernières, la liste fait partie de l'enseignement sur la règle des syzygies et correspond à son aspect herméneutique, tout en étant liée au dualisme cosmique que nous avons décrit au chapitre précédent. En effet, dans les *Homélies*, pour illustrer le combat entre les deux prophéties, une lutte qui fait rage depuis le début de l'histoire humaine, Pierre dresse une liste de couples de figures qui, comme lui-même et Simon le magicien, étaient destinées à s'affronter, pour la victoire du représentant de la bonne prophétie. Ces figures sont des personnages bibliques qui se sont opposés, et où le premier, appartenant à la prophétie féminine, est un agent de l'erreur, alors que le deuxième, le représentant de la prophétie masculine, proclame ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé¹²⁴⁵. C'est dans ce contexte qu'est développé le principe de progression du mauvais au bon, et qui est cœur, de l'opposition entre Pierre et Simon, comme l'a démontré Côté¹²⁴⁶.

Les *Reconnaisances* aussi dressent une telle liste, mais le contexte est considérablement différent. S'il s'agit toujours de thématiser l'opposition entre Pierre et Simon, la doctrine des deux types de prophéties est complètement absente. Les dix couples présentés correspondent aux dix plaies d'Égypte et ont pour fonction d'éprouver la fidélité du genre humain : face à un vrai et à un faux prophète, chaque individu est, comme Pharaon face à Moïse et aux magiciens, libre d'exercer son jugement et de croire l'un ou les autres. Cette liste n'est pas liée à quelque procédé herméneutique qui viendrait indiquer comment lire les Écritures, comme dans les *Homélies*, où les patriarches mentionnés sont exemptés de toute faute grâce à la doctrine des fausses péricopes. De même, alors que dans les *Homélies*, la règle des syzygies établit, avant le débat avec Simon, en quoi ce dernier est un ennemi de la vérité, dans les *Reconnaisances*, cette liste de paires est exposée *après* la discussion avec Simon, et est employée comme argument pour souligner la nécessité pour chacun d'exercer de manière judicieuse son libre arbitre. Comme le souligne donc Côté, si, dans les *Homélies*, la règle des syzygies est un élément structurant du récit, son importance diminue grandement dans les *Reconnaisances*.¹²⁴⁷ Dans la même perspective, Cirillo et Schneider notent :

¹²⁴³ *Rec.* III, 61.

¹²⁴⁴ *Hom.* II, 16-17.

¹²⁴⁵ *Hom.* III, 26-28.

¹²⁴⁶ CÔTÉ 2001.

¹²⁴⁷ CÔTÉ 2001, p. 67-69.

Dans les *Homélies*, l'exposé de Pierre sur les syzygies vise à faire comprendre qui est Simon. [...] Pour l'auteur des *Reconnaisances*, les paires antagonistes ont été instituées avant tout pour mettre à l'épreuve le siècle présent. Sachant que le premier élément vient du Malin et le second du Bon, chaque homme est en mesure d'exercer un juste discernement (*Rec.* III, 59, 1-2). En second lieu, tout le monde est capable de distinguer entre le Malin et le Bon sur la base de l'inutilité ou de l'utilité des prodiges qu'ils accomplissent (*Rec.* III, 60, 1-3)¹²⁴⁸.

Ainsi, chaque version du récit pseudo-clémentin dresse une liste de figures bibliques pour soutenir leur propre programme, à savoir élaborer un système cosmologique et herméneutique dans les *Homélies*, et développer la notion de libre arbitre dans les *Reconnaisances*. Ces listes se correspondent partiellement, et suivant nos analyses précédentes, les différences sont trop importantes de part et d'autre pour pouvoir restituer une liste « originelle »¹²⁴⁹. Suivant l'analyse de Magri, nous reproduisons ici ces deux listes¹²⁵⁰ :

Liste de couples en <i>Hom.</i> II, 16-17	Liste de couples en <i>Rec.</i> III, 61
Caïn et Abel	Caïn et Abel
Le corbeau et la colombe	Les Géants et Noé
	Pharaon et Abraham
Ismaël et Isaac	Les Philistins et Isaac
Ésaü et Jacob	Ésaü et Jacob
Aaron et Moïse	Les magiciens et Moïse
Jean Baptiste et Jésus	Le Tentateur et le Fils de l'homme
Simon le magicien et Pierre	Simon le magicien et Pierre
	Les Païens et l'apôtre qui leur apportera l'Évangile
L'Antéchrist et le Christ	L'Antéchrist et le Christ

Comme l'ont étudié Magri et Gieschen, citer successivement des figures bibliques importantes est un procédé qui permet de résumer l'histoire du salut et d'attirer l'attention sur ses acteurs principaux¹²⁵¹. Or, il importe de souligner que cette « histoire du salut »

¹²⁴⁸ CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1775, note 55,1-4.

¹²⁴⁹ Suivant l'opinion de MAGRI 2008.

¹²⁵⁰ MAGRI 2008.

¹²⁵¹ GIESCHEN 1994 ; MAGRI 2008.

n'est composée que d'épisodes du Pentateuque, sautant la majeure partie de l'histoire juive subséquente pour reprendre avec Jésus¹²⁵². Strecker et Vaccarella ont à cet effet remarqué que les rois et les prophètes étaient entièrement rejetés et qu'ils étaient associés à la fausse prophétie, en partie à cause de l'institution des sacrifices¹²⁵³. Dans les *Homélies*, en effet, c'est la prophétie féminine qui est responsable des sacrifices¹²⁵⁴ ; dans les *Reconnaisances*, le peuple juif vivait paisiblement lorsqu'il était gouverné par des juges, mais dès qu'il se dota de rois, qui construisirent le Temple pour y faire des sacrifices, il sombra dans l'impiété¹²⁵⁵. En ce qui concerne les prophètes, ils brillent par leur absence : dans la citation de Matthieu 5,17 en *Hom.* III, 51, 1, ils sont omis, ce qui mène Vaccarella à estimer que Jésus est venu abolir les fausses péricopes, mais aussi les prophètes¹²⁵⁶. Ceci semble être confirmé un peu plus loin, en *Hom.* III, 53, 2, où Pierre dénonce « l'erreur des prophètes ». De fait, la Loi n'est valide que par le vrai Prophète et le temps entre Moïse et Jésus est au mieux passé sous silence, au pire conçu comme une époque impie¹²⁵⁷. Il semble, en somme, y avoir deux conceptions des Écritures : le Pentateuque (avec les Psaumes) qu'il faut purifier, et tout le reste, à rejeter¹²⁵⁸. Les fausses péricopes, en ce sens, concernent spécifiquement le Pentateuque, puisque les autres écrits juifs ne sont même pas considérés comme valables.

Pour en revenir aux listes de figures bibliques, Magri estime qu'elles ont pour fonction d'agir à titre de *testimonia*, un procédé exégétique visant à retracer l'histoire du salut sous forme de liste, en classant des personnages bibliques « dans une forme

¹²⁵² De même dans la récapitulation de l'histoire du salut par Pierre en *Rec.* I, 27-39, son récit s'arrête à l'arrivée en Terre Promise et reprend avec l'avènement de Jésus. Il n'est certainement pas anodin que les *Homélies* réservent l'existence des fausses péricopes aux Écritures juives, et qu'il ne soit jamais question de passages frauduleux dans les Évangiles, dont l'existence, en définitive, n'est jamais mentionnée elle non plus. Il faudrait peut-être interpréter ce silence à l'aune de prééminence de la tradition orale, qui demeure le mode de transmission privilégié : les enseignements de Jésus sont communiqués oralement à ses disciples, et les écrits sont considérés avec grand méfiance. Voir AMSLER 2013 ; DUNCAN 2017, p. 92 ; REED 2018a, p. 279-281.

¹²⁵³ STRECKER 1981, p. 1794-187 ; VACCARELLA 2007, p. 153-156.

¹²⁵⁴ *Hom.* II, 24, 1. Voir *Hom.* IX, 3, où est décrite négativement la succession des rois.

¹²⁵⁵ *Rec.* I, 38, 5.

¹²⁵⁶ VACCARELLA 2007, p. 153 : « The Homilist appears to imply that Jesus has come to destroy the prophets along with the false portions of the law ».

¹²⁵⁷ Il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec Épiphane de Salamine *Panarion* XXX, 15,2, qui affirme que les ébionites reconnaissaient Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron et Joshua, mais rejetaient les autres prophètes, David et Salomon. Mais ceci n'autorise pas nécessairement à qualifier les *Homélies* d'ébionites : simplement, les idées qu'elles expriment et développent existaient dans le contexte théologique de l'Antiquité. L'utilité heuristique de qualifier les *Homélies* d'ébionites reste à prouver, puisque ce qualificatif demeure une construction hérésiologique, d'autant plus que, suivant DUNCAN 2017, p. 168, note 9, la notice d'Épiphane est douteuse.

¹²⁵⁸ Ceci n'empêche pas Pierre de mentionner la destruction du premier Temple par Nabuchodonosor, en *Hom.* III, 47, 3.

anthologique abrégée »¹²⁵⁹. Elle lie les listes des *Pseudo-Clémentines* aux collections de *testimonia* telles qu'étudiées par Albl : ce procédé, particulièrement utilisé dans le christianisme ancien, permet d'invoquer des passages des Écritures et de les invoquer comme preuves pour soutenir leurs croyances, en particulier la christologie, de manière à établir les chrétiens comme le nouveau peuple choisi par Dieu¹²⁶⁰. Suivant ce que nous avons évoqué sur les fausses péricopes, les listes de figures servent à soutenir la conception de l'histoire du salut où les prophètes, les rois, les sacrifices et le Temple sont rejetés. Cela apparaît encore plus clairement dans les *Homélies*, où ces éléments relèvent de la fausse prophétie et sont inscrits dans la structure du réel comme entièrement mauvais, liant dualisme cosmique, éthique et herméneutique.

En effet, ce procédé de *listing* – c'est-à-dire l'organisation des *testimonia* sous forme de liste – a été étudié par Gieschen et Magri, qui en ont décelé plusieurs exemples en contexte chrétien¹²⁶¹. Dans l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome et dans *La jalousie et l'envie* de Cyprien de Carthage¹²⁶², les « méchants » des Écritures juives sont condamnés pour leur jalousie. De cette manière, les auteurs cherchent à édifier leurs lecteurs et à les convaincre d'adopter une conduite morale digne, qui n'est pas sans évoquer la littérature juive, comme 4 Maccabées 18,10-19. Gieschen mentionne en outre Sagesse 10 et Siracide 44-49, qui ont certainement été connus par l'auteur d'Hébreux 11,4-28. En définitive, ce motif est assez répandu et comporte une importante dimension l'éthique, puisqu'il convient de convaincre les lecteurs, sur la base d'exemples tirés des Écritures, d'adhérer à des croyances et à des thèses théologiques, mais aussi d'adopter des comportements moraux conformes à la piété. Comme le remarque Carlson, la défense des hommes justes par Pierre manifeste en partie l'intérêt des *Homélies* pour la qualité didactique et historique des Écritures¹²⁶³. Dans un même ordre d'idées, l'étude de Gieschen a mis en relation les listes de syzygies avec les « sept piliers », identifiés en *Hom.* XVIII, 13-14, à savoir Adam, Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et Moïse¹²⁶⁴. Pour Gieschen, mentionner ces figures dans une succession rapide permet d'évoquer la vaste étendue de l'histoire divine, où chacune de ces figures a joué un rôle¹²⁶⁵. Cette liste

¹²⁵⁹ MAGRI 2008, p. 389, note 6.

¹²⁶⁰ ALBL 1999, p. 1-2.

¹²⁶¹ GIESCHEN 1994 ; MAGRI 2008.

¹²⁶² Clément de Rome, *Épître aux Corinthien* 4 ; Cyprien de Cartage, *La jalousie et l'envie* 655.

¹²⁶³ CARLSON 2013, p. 41.

¹²⁶⁴ GIESCHEN 1994, p. 57 relève cinq autres passages dans les *Pseudo-Clémentines* où ces figures bibliques apparaissent : *Hom.* II, 16-17 ; II, 52 ; XVII, 4 ; *Rec.* II, 47 ; III, 61.

¹²⁶⁵ GIESCHEN 1994, p. 57.

permet en outre d'insister sur la vertu et l'irréprochabilité des patriarches, en particulier en relation avec la doctrine des fausses péripécies, qui les exemptent de toute faute.

La fonction des *testimonia* peut également être polémique, puisqu'ils servent à prendre position contre d'autres et à déprécier leur position théologique. Magri s'est surtout intéressée à la possible polémique anti-démiurgique derrière les listes de figures bibliques des *Pseudo-Clémentines*. Elle soulève les témoignages des hérésiologues, qui rapportent que certains, comme Marcion, les « caïnites » et les « pérates » préféraient les « méchants », puisque ceux-ci, rejetant YHVH comme faux dieu, avaient cru au Dieu suprême¹²⁶⁶. Ainsi, en offrant une lecture contraire et en condamnant une bonne fois pour toutes les méchants, « l'ouvrage pseudo-clémentin qui [...] nourrit des préoccupations concernant une exégèse correcte et attaque la doctrine démiurgique, pourrait réagir au moyen de cette reconstruction de l'histoire du salut par syzygies »¹²⁶⁷ contre différents courants, comme le marcionisme et les traditions gnostiques.

Au-delà de ces témoignages indirects, et pour soutenir l'argument de Magri, il est crucial de mentionner un texte gnostique de Nag Hammadi, le *Deuxième Traité du Grand Seth*¹²⁶⁸, qui atteste l'usage de ce procédé de *listing* à des fins persuasives et polémiques. En effet, en 62,27-64,29 sont énumérés les patriarches qui se sont fourvoyés en suivant l'Archonte. Adam, Abraham, Isaac, Jacob, David et son fils Salomon, les douze prophètes, Moïse et Jean Baptiste sont tournés en dérision pour avoir cru obéir au vrai Dieu, alors qu'ils demeuraient sous la domination de l'Archonte, ignorant tout du Sauveur, qui affirme de fait : « Depuis Adam jusqu'à Moïse et Jean le Baptiste, personne parmi eux ne m'a connu, ni moi ni mes frères »¹²⁶⁹. Painchaud affirme que le traité gnostique construit ici une « anti-litanie »¹²⁷⁰ qui soutient une vision de l'histoire du salut et « illustre la rupture qui existe entre la "génération sans roi", c'est-à-dire les parfaits à qui le traité est adressé et les générations qui sont sous la coupe de l'Archonte »¹²⁷¹. Cette polémique à l'égard de l'Ancien Testament, dont la valeur en tant que source de la

¹²⁶⁶ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 27, 3 ; I, 31, 1 ; Épiphanes de Salamine, *Panarion* XXXVIII, 1, 1-2 ; XLII, 4, 3-4.

¹²⁶⁷ MAGRI 2008, p. 395.

¹²⁶⁸ Ce texte peut être qualifié de gnostique par la proximité avec les mythologies du *Livre des secrets de Jean*, l'*Hypostase des archontes* et l'*Écrit sans titre*. PAINCHAUD 1982, p. 5-6 ; PAINCHAUD 2007, p. 1107-1109. Sur son possible caractère basilidien, voir DUBOIS 2019.

¹²⁶⁹ *Deuxième Traité du Grand Seth* 63,2-64,1.

¹²⁷⁰ PAINCHAUD 2007b, p. 1131, note 67,27-64-29.

¹²⁷¹ PAINCHAUD 1982, p. 129.

révélation est rejetée, est opposée par Painchaud à l'*Épître aux Corinthiens* 17, 2-18 de Clément de Rome, un passage qui fait l'éloge d'Élie, Élisée, Ézéchiel, Abraham, Job, Moïse et David. Il faut certainement mettre les travaux d'Albl, Gieschen et Magri à contribution pour compléter le contexte de ce passage du *Deuxième Traité du Grand Seth*, qui correspond sans nul doute à un (anti-) *testimonium*, puisqu'il récapitule l'histoire biblique de manière succincte, agissant à la fois à des fins persuasives (convaincre les lecteurs que le monde est oppressé par l'Archonte, à savoir le dieu des Écritures juives, ainsi diabolisé) et polémiques (puisque'il s'agit de condamner les interprétations concurrentes)¹²⁷².

Il est impossible de déterminer si les *Pseudo-Clémentines* ont connu ce passage spécifique du *Deuxième Traité du Grand Seth*. Il n'en demeure pas moins que l'hypothèse de Magri, qui affirme que les *Pseudo-Clémentines* réagissent contre les thèses démiurgiques par le procédé de *listing* s'en trouve renforcée¹²⁷³. De fait, en lui-même, ce point de contact ne permet pas de révéler quoi que ce soit de concert au sujet des relations entre les écrits gnostiques et les *Pseudo-Clémentines*, mais l'accumulation de données pourrait nous permettre d'envisager plus précisément les modalités d'une polémique anti-gnostique. Nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre.

En somme, pour conclure cette partie sur l'herméneutique des *Homélies*, il apparaît que le procédé de *listing* et la doctrine des fausses péricopes sont de puissantes armes théologiques, en plus d'être des outils rhétoriques efficaces, permettant tantôt la défense de l'unicité de Dieu, l'attaque contre l'impiété de l'hellénisme et des thèses démiurgiques, ou encore l'édification et l'exhortation du lectorat, afin de le convaincre d'adopter des croyances et des comportements dignes de la piété : c'est là toute son importance, puisqu'il en va du salut ou de la damnation de chacun.

2. Gnose, piété et salut

La piété est la vertu la plus importante dans les *Pseudo-Clémentines*. Les *Homélies* affirment que le vrai Prophète a révélé « le plus grand commandement : craindre le

¹²⁷² Suivant PAINCHAUD 2007b, p. 1107, l'intention du texte est « de persuader et non d'instruire » et souligne sa forte teneur polémique.

¹²⁷³ MAGRI 2008, p. 395.

Seigneur Dieu et rendre un culte à lui seul »¹²⁷⁴. Dans les *Reconnaisances* également, Pierre énonce que le plus important est que, suivant la volonté du vrai Prophète « chacun s'enquière d'abord de la justice, surtout ceux qui font profession de connaître Dieu »¹²⁷⁵. Piété et connaissance de Dieu vont de pair, puisqu'il s'agit de connaître qui est le vrai Dieu, et ensuite, l'ayant reconnu, se vouer à lui de tout son être. Les conséquences pour toute personne qui ignorerait Dieu ou adorerait de faux dieux est gravissime : cette impiété est la poussée fatale qui précipite l'âme dans l'abîme où elle connaît les tourments les plus sordides. De fait, la gnose joue un rôle crucial dans le processus du salut, permettant d'identifier autant les écueils possibles et la route à suivre.

2.1 *L'ignorance est la mère de tous les maux*

Il faut d'abord établir que, si la gnose joue un rôle déterminant dans le processus du salut, c'est parce que l'ignorance est un fléau mortel¹²⁷⁶. Pour les *Homélies* comme pour les *Reconnaisances*, voilà la racine de l'impiété envers le Dieu suprême, « la mère de tous les maux »¹²⁷⁷. Certes, l'ignorance est un état dans lequel toute personne se trouve : Clément lui-même débute son récit par une description de sa profonde ignorance. Comme lui, chaque personne est responsable d'exercer son jugement et de se mettre à la recherche de la gnose. La gnose est si importante que Pierre, dans ses pérégrinations, parcourt les villes en s'adressant aux foules ignorantes pour la leur apporter. Les *Pseudo-Clémentines* décrivent donc deux dynamiques pour endiguer l'ignorance : certains vont vers la gnose, alors que d'autres voient la gnose venir directement à eux.

En quoi l'ignorance est-elle grave ? D'abord, les ignorants ne savent pas par quelles actions ils sont sauvés et surtout, par lesquelles ils sont perdus. Ils se placent sous la domination, sans le savoir, du mauvais roi et des démons, par toutes sortes de

¹²⁷⁴ *Hom.* XVII, 7, 1.

¹²⁷⁵ *Rec.* II, 22, 6.

¹²⁷⁶ *Rec.* V, 8, 1 : « Or la seule cause qui nous tient éloignés de tous ces biens et nous en frustre, c'est l'ignorance. En effet, tant que les hommes ignorent tout ce qu'il y a de bon dans la connaissance, ils n'acceptent pas d'être débarrassés du fléau de l'ignorance ». Voir en outre *Hom.* XX, 3 : « Comme ils ignorent qu'ils sont jugés, comme je l'ai déjà dit, l'absence de crainte les fait se hâter de satisfaire leur désir d'une façon contraire à la Loi ».

¹²⁷⁷ *Rec.* V, 4, 1 : [*ignorantia*] *sit malorum omnium mater* ; *Hom.* X, 12, 1 : τὴν τῶν κακῶν αἰτίαν [...] ἄγνωσιν. Voir aussi *Rec.* IV, 8, 3 ; *Hom.* XI, 20, 3. Il est à noter qu'il semble exister un parallèle dans l'Évangile selon Philippe 83,31-32.

comportements déréglés¹²⁷⁸ et par le culte des idoles, dont les sacrifices¹²⁷⁹. Ce faisant, ils sont tourmentés par les démons qui habitent leurs âmes et deviennent la proie de toutes sortes de maladies¹²⁸⁰. Plus encore, l'ignorance est la cause de nombreux dérèglements dans la nature, puisque les humains, comme des enfants naïfs, ont posé des actions dont ils ne connaissaient pas la portée¹²⁸¹. Le péché d'ignorance devient un acte blasphématoire en ce qu'il blesse la monarchie divine :

Car chez les gens des nations disposés à croire que les statues terrestres ne sont pas des dieux, [le Mauvais] s'est ingénié à insinuer les notions de plusieurs autres dieux ; ainsi, pense-t-il, si cesse leur folie polythéiste de nature inférieure, ils commettront une erreur différente, et même pire, en parlant contre l'unicité de Dieu seul principe¹²⁸².

Dans ce passage, Pierre établit que tout type de polythéisme est une faute grave qui porte atteinte à la souveraineté de Dieu. Ce crime seul est suffisant pour connaître le châtement éternel, mais il est néanmoins possible de se repentir et d'expié ses fautes par la souffrance, ici-bas ou dans le monde à venir¹²⁸³. Or, le simple fait d'ignorer Dieu constitue un péché et une condition suffisante pour être condamné, puisqu'aucune raison n'est valable pour ne pas rechercher ni honorer son créateur. Les *Homélie*s énoncent des mises en garde contre quiconque penserait pouvoir invoquer l'ignorance comme excuse pour réduire la sévérité du jugement de Dieu : il incombe à chacun de se débrouiller pour

¹²⁷⁸ *Hom.* VII, 3, 1 ; VIII, 22, 2 ; IX, 10 ; *Rec.* IV, 30, 3.

¹²⁷⁹ *Hom.* VIII, 20, 1 : « vous ignorez encore cette loi selon laquelle quiconque se prosterne devant les démons, leur offre des sacrifices ou partage leur table, devient leur esclave et recevra d'eux comme de mauvais maîtres toutes les formes de châtements qu'ils infligent ». Voir aussi VII, 3, 1 ; IX, 9, 2 ; XI, 15, 4-8 ; *Rec.* IV, 36, 3-4 ; V, 32, 2-3.

¹²⁸⁰ *Hom.* VIII, 22, 2-3 : « Mais vous, qui ignorez la loi fixée dans les temps anciens, vous êtes tombés en son pouvoir à la suite de vos mauvaises actions ; c'est pourquoi vos corps et vos âmes ont été souillés, les infirmités et les démons vous tourmentent dans le présent, tandis que dans l'avenir, ce sont vos âmes qui seront châtiées ». Voir en outre *Hom.* VII, 3, 1. Ce thème semble être propre aux *Homélie*s ; les *Reconnaisances* admettent que le péché engendre la souffrance pour celui qui le commet, mais sans impliquer l'action des démons. Voir *Rec.* V, 3.

¹²⁸¹ Le fait d'ignorer qu'il ne faut pas avoir de rapport sexuel en période de menstruations est l'origine des maladies en *Hom.* XIX, 22, 5, qui spécifient (7-8) : « De tels malheurs ont vraiment pour cause l'ignorance, parce qu'on ne sait pas quand il faut s'unir à son épouse, c'est-à-dire si elle est purifiée de ses règles. Mais si les malheurs dont tu as parlé résultent de l'ignorance, ils ne sont pas dus à l'action du Mauvais ». Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les humains sont responsables de l'origine des dérèglements dans la nature, mais c'est de fait à cause de leur ignorance.

¹²⁸² *Hom.* III, 3, 2. Voir aussi *Rec.* IV, 36, 1-2 : « Or voici les causes par lesquelles ce vêtement peut être taché : s'éloigner du Dieu Père et créateur de toutes choses, en recevant un autre docteur que le Christ, qui seul est le fidèle et vrai Prophète et qui nous a envoyés, nous les douze apôtres, pour prêcher sa parole ; et avoir sur la substance de la divinité, prééminente en toute chose, un autre sentiment qu'il ne convient. Telles sont les taches qui souillent jusqu'à la mort le vêtement du baptême ».

¹²⁸³ *Hom.* III, 6, 2-3 ; VIII, 22, 2 ; XV, 9 ; *Rec.* IV, 15, 2 ; V, 28, 1-2 ; VII, 35, 6.

acquérir la connaissance nécessaire pour rendre hommage au seul vrai Dieu¹²⁸⁴. En ce qui concerne les *Reconnaissances*, elles établissent elles aussi que l'ignorance est la mère tous les maux, mais un passage en *Rec. V*, 7-18 semble donner des informations contradictoires. Tout d'abord, s'adressant aux foules païennes, Pierre établit, de manière conciliante et compréhensive, que ce n'est pas l'ignorance qui sera jugée, mais l'obstination à rester dans l'erreur une fois que la vérité s'est présentée à nous :

Par conséquent, avant que quelqu'un entende ce qui lui est avantageux, il est certain qu'il l'ignore, et dans son ignorance il souhaite et désire faire ce qui ne lui est pas avantageux. Aussi n'est-il pas jugé pour cela. Mais une fois qu'il a entendu quelles sont les causes de son erreur et qu'il a reçu l'enseignement de la vérité, alors, s'il persiste dans les erreurs qui naguère avaient pris possession de lui, à juste titre désormais il sera traduit en jugement et subira son châtement pour avoir gaspillé, dans les chimères de ses erreurs, cette durée d'existence qu'il avait reçue pour vivre dans le bien¹²⁸⁵.

Or, quelques paragraphes plus loin, après la mention des deux rois, du vrai Prophète et la condamnation du polythéisme, Pierre affirme que « l'ignorance par elle-même engendre la mort » et que « si l'âme, au moment où elle s'est détachée du corps, le quitte dans un état d'ignorance au sujet de celui par qui elle a été créée et de qui elle a reçu dans ce monde tout ce qui était nécessaire pour subvenir à ses besoins, elle est rejetée de la lumière de son royaume comme ingrate et infidèle »¹²⁸⁶. Est-il possible de réconcilier ces contradictions ? Une manière d'interpréter ces deux passages serait de considérer que Pierre établit d'abord, dans son discours aux foules païennes, l'ignorance au fondement de la condition humaine, une ignorance qui ne saurait être condamnée puisqu'elle fait partie de l'état naturel de l'être humain. En contrepartie, il ne faut pas s'y complaire : il incombe à chacun de chercher la connaissance. On pourrait être en présence de deux types d'ignorance : une naïveté honnête et un entêtement impie, soumis au jugement. Ceci trouverait sa confirmation dans le contexte du discours : s'adressant aux foules pour

¹²⁸⁴ *Hom. X*, 13, 3 : « Et si quelqu'un achève la vie présente dans une véritable ignorance, il lui en sera fait grief, parce qu'ayant vécu un certain temps il n'aura pas compris qui était <son créateur> et le généreux dispensateur des nourritures qui lui ont été données en surcroît, et pour s'être montré insensible et ingrat, il est exclu du royaume de Dieu comme un serviteur tout à fait indigne ». Voir aussi *Hom. VIII*, 22, 2 ; *X*, 12, 3 ; *XI*, 15, 3.

¹²⁸⁵ *Rec. V*, 7, 1-2 : *igitur priusquam audiat quis quod ei expedit, certum est quia ignoret, et ignorans vult et desiderat quod non expedit agere, propter quod pro hoc non iudicatur. cum vero audierit causas erroris sui et rationem veritatis acceperit, tunc si permanserit in his erroribus quibus dudum fuerat praeventus, recte iam vocabitur ad iudicium poenas daturus, cur vitae huius spatium quod ad bene vivendum accepit, in ludibriis consumpsit errorum.*

¹²⁸⁶ *Rec. V*, 18, 8 : *ut autem scias quia ignorantia per semetipsam generat interitum: anima cum discesserit e corpore, si talis exeat quae ignoret eum a quo creata est, a quo in hoc mundo omnia quae usibus suis erant necessaria consecuta est, tamquam ingrata et infidelis a regni eius luce proicitur.*

condamner le polythéisme, Pierre leur affirme qu'il est désormais impossible de continuer à se réfugier derrière leur ignorance, puisqu'ils viennent de recevoir de lui la parole de vérité¹²⁸⁷. Dans tous les cas, la position est ici adoucie en comparaison des *Homélies*, qui n'admettent aucun échappatoire¹²⁸⁸.

La représentation de Simon le magicien illustre aussi les dangers de l'ignorance. Celui-ci tire profit en effet de la naïveté des foules pour leur faire commettre et croire toutes sortes d'impiétés, et deviennent ainsi soumises au pouvoir des démons¹²⁸⁹. Dans ce contexte, la fonction de la règle des syzygies, autant dans les *Homélies* que les *Reconnaisances*, est de présenter comment vérité et erreur s'opposent et se présentent aux êtres humains, tout en identifiant Simon comme un faux prophète, une « puissance de gauche de Dieu »¹²⁹⁰. Toutefois, les *Homélies* accordent à la règle des syzygies une dimension ésotérique et mystérieuse¹²⁹¹. Pierre affirme que les foules, ignorant la règle, se laissent duper par Simon le magicien, alors que quiconque connaît la progression syzygique ne peut pas se tromper¹²⁹². Pour les *Reconnaisances*, cette progression est perceptible à tous grâce aux prodiges accomplis par chacun des deux éléments du couple : il est donc évident que quiconque croit au faux prophète sur la base des miracles qu'il accomplit croira aussi au second qui est véritable, dont les prodiges sont similaires ou encore plus grands. Pour conclure, les paires antagonistes donnent l'occasion « à chaque homme, qu'il soit simple ou avisé, d'exercer un juste discernement »¹²⁹³. Contrairement aux *Homélies*, l'ignorance de la règle des syzygies n'est pas fatale en elle-même, puisqu'il est possible par une observation raisonnable d'arriver aux bonnes conclusions. Cette thématique est développée plus tard par Aquila, qui montre comment tout, dans la nature,

¹²⁸⁷ Voir *Rec.* VI, 8, 4-5 : « C'est pourquoi, préparez vos âmes et venez comme des fils auprès de leur père, afin que vos péchés soient lavés et que la preuve soit donnée devant Dieu que l'ignorance en était la seule cause. Car si, après avoir appris ces choses, vous persistez dans l'incrédulité, c'est à vous-mêmes et non plus à l'ignorance que sera attribuée la cause de votre perte ». Une idée similaire semble être développée en *Hom.* VIII, 9, 3, ou encore en X, 2, où Pierre distingue les ignorants des égarés : les ignorants ne connaissent pas Dieu et ne savent pas qu'il faut le rechercher, alors que les égarés connaissent le vrai Dieu, mais se fourvoient par des mauvaises croyances ou des mauvais actes. La mention, en *Rec.* III, 37, 6, que le jugement portera sur l'ignorance du créateur pose problème, à moins de considérer que le contexte de la discussion avec Simon permet à Pierre d'invoquer cet argument pour contrecarrer ses thèses démiurgiques.

¹²⁸⁸ Seule exception : il demeure possible pour l'impie, s'il s'est repenti et pratique une piété exemplaire, d'invoquer l'ignorance pour obtenir la clémence de Dieu dans son jugement (*Hom.* III, 6, 3). Dans les *Reconnaisances*, Pierre affirme (V, 25, 2) qu'« envers tous ceux en effet qui sont dans l'ignorance [Dieu] exerce sa patience, car il est miséricordieux et clément ».

¹²⁸⁹ *Hom.* II, 18, 1 ; II, 22, 7 ; VII, 3.

¹²⁹⁰ *Hom.* VII, 2, 3 : Σίμων ἀριστερὰ τοῦ θεοῦ δύναμις.

¹²⁹¹ *Hom.* II, 15,5 : τὸ μυστήριον ; III, 29,1 : τὸν μυστικὸν λόγον.

¹²⁹² *Hom.* II, 33, 1.

¹²⁹³ *Rec.* III, 59, 2.

se présente sous une forme double et opposée : certains premiers phénomènes semblent indiquer qu'il n'existe pas de Providence, alors que d'autres, qui leur sont associés, l'attestent¹²⁹⁴.

En somme, le danger de ne pas posséder la bonne connaissance sur Dieu est réel, d'autant plus que Simon le magicien, muni des fausses péricopes, cherche à jeter les foules ignorantes dans la confusion en leur faisant adopter toutes sortes d'idées contraires à la monarchie, engendrant ainsi leur perte :

les impies, qui délaissent les innombrables paroles des Écritures en faveur de Dieu, scrutent celles qui lui sont contraires et ont plaisir à les rapporter. C'est ainsi que les auditeurs, en raison de leur ignorance, croient ce qui est dit contre Dieu et sont exclus de son royaume¹²⁹⁵.

Dans ce contexte, l'attachement au seul vrai Dieu est thématique grâce à des métaphores familiales¹²⁹⁶. Dans les *Homélie*s, comme nous l'avons vu au chapitre 1, le polythéisme est lié à l'adultère, puisque tout manque d'égard et d'honneur envers Dieu revient à se donner à un autre que l'époux légitime. Les *Homélie*s exposent comment l'adultère est aussi délétère pour la famille¹²⁹⁷ que le polythéisme pour la religion, deux offenses qu'elles considèrent comme une rupture de liens sacrés. Nous avons déjà explicité ces dynamiques au chapitre 1, en rapport à l'initiation religieuse et amoureuse. La vraie piété est conçue selon des termes familiaux : Dieu, Jésus et Pierre sont des figures paternelles, et il importe de chercher l'auteur de l'univers de la même manière qu'on aime les auteurs de nos jours¹²⁹⁸.

En définitive, les conséquences de l'impiété envers Dieu sont graves et le châtement doublement terrible : l'impie est tourmenté par les démons dans cette vie où il subira de nombreuses maladies¹²⁹⁹, puis dans la prochaine dans le feu éternel¹³⁰⁰. Les *Homélie*s

¹²⁹⁴ *Rec.* VIII, 52-53. Voir le point 2.2 du chapitre 7.

¹²⁹⁵ *Hom.* II, 40, 3 : οἱ ἀσεβεῖς τὰ πλήθη τῶν ὑπὲρ θεοῦ εἰρημένων ἐν ταῖς γραφαῖς παραλιπόντες, τὰ κατ' αὐτοῦ εἰρημένα περιβλεπόμενοι χαίροντες φέρουσιν, καὶ οὕτως οἱ ἄκροαταί, ἀγνοίας αἰτία τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ πιστεύσαντες, τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἀπόβλητοι γίνονται. Comparer à *Rec.* IV, 36, 1-2. Voir aussi *Hom.* III, 17, 2: « Et je ne crois pas qu'on obtienne le pardon, pour avoir été trompé par un passage inauthentique de l'Écriture et pour avoir eu ainsi contre le Père de toutes choses des idées funestes ».

¹²⁹⁶ *Rec.* II, 18 ; II, 59, 2-3.

¹²⁹⁷ L'intrigue familiale est une image de la doctrine de la piété, puisque l'adultère (évitée !) est précisément la cause de l'éclatement de la famille de Clément, mais la chasteté et la fidélité sont les vertus qui en permettent la réunion.

¹²⁹⁸ *Hom.* XI, 21. Voir *Rec.* II, 18.

¹²⁹⁹ *Hom.* III, 6, 5.

¹³⁰⁰ *Rec.* I, 24, 6 ; IV, 15, 2 ; V, 28, 1-2 ; VII, 35, 6.

vont encore plus loin et prévoient l'annihilation complète de l'âme des infidèles : « quand ils auront été châtiés par le feu éternel pendant le cinquième de la durée de cet âge, ils s'éteindront. Car ils ne peuvent plus exister pour toujours, ceux qui ont été impies envers le Dieu qui est pour toujours et qui est unique »¹³⁰¹.

2.2 La gnose, les œuvres, le culte du seul vrai Dieu

Pour éviter la perte, la gnose est le trésor à chercher, la voie qui permet d'échapper aux tourments éternels. Comme le châtement, le salut dans les *Pseudo-Clémentines* commence ici et maintenant, en ce qu'il permet de se soustraire aux pouvoirs démoniaques, de les chasser et d'éviter les souffrances qu'ils infligent au corps et à l'âme. Puis, après une vie chaste et pieuse, l'âme sauvée entre dans le royaume du monde à venir, où elle prend possession des biens éternels¹³⁰².

Quelle est la fonction spécifique de la gnose dans ce processus ? À ce stade-ci de la dissertation, nous avons établi que l'objet de la connaissance porte sur Dieu, le monde et l'être humain, sans négliger la bonne interprétation des Écritures, bien qu'il ne soit pas nécessaire de percer les mystères de l'origine du monde ou de la nature de Dieu pour être sauvé¹³⁰³. La gnose est la clé du royaume, « celle qui seule peut ouvrir la porte de la vie, par où est le seul accès à la vie éternelle »¹³⁰⁴ ; de même, la parole de vérité est le chemin par lequel on parvient à la vie¹³⁰⁵. C'est la reconnaissance du seul vrai Dieu, par qui le monde a été fait, qui sauve et qui permet d'échapper aux puissances démoniaques¹³⁰⁶. Cette gnose, rappelons-le, est détenue par le vrai Prophète, le seul qui connaît toute chose, puisqu'il possède l'esprit de prescience. C'est lui le seul qui peut indiquer comment les choses sont réellement et apporter la connaissance qui permet de « restaurer le culte originel donné à l'humanité comme moyen de salut »¹³⁰⁷. En effet, c'est la piété (εὐσέβεια, *pietas*), définie comme la dévotion entière au seul et unique Dieu, qui est le

¹³⁰¹ *Hom.* III, 6, 5 : μεμετρημένου αἰῶνος τὸ πέμπτον πυρὶ αἰωνίῳ κολασθέντες ἀποσβεσθήσονται. εἶναι γὰρ εἰς αἰὲν οὐκέτι δύνανται οἱ εἰς τὸν αἰὲν καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν.

¹³⁰² *Hom.* I, 16, 3 ; IV, 14, 2 ; IX, 8, 2 ; *Rec.* II, 20, 2 ; II, 28, 5 ; IV, 14, 2.

¹³⁰³ *Hom.* III, 8 ; *Rec.* II, 21, 5-22, 1 ; III, 20, 2-3 ; III, 37.

¹³⁰⁴ *Hom.* III, 18, 3 : ἡ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοίξει δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστιν.

¹³⁰⁵ *Rec.* I, 26, 2.

¹³⁰⁶ *Hom.* III, 5 ; X, 25, 3 ; *Rec.* III, 37, 6.

¹³⁰⁷ *Hom.* IX, 19, 2 : ἀνακαλέσασθαι τὴν πρώτην τῆ ἀνθρωπότητι παραδοθεῖσαν σωτήριον θρησκείαν.

bien suprême¹³⁰⁸. La gnose est nécessaire, comme nous l'avons indiqué, puisqu'elle permet d'identifier les spécificités de cette piété et d'éviter soigneusement les pratiques et comportements par lesquels les humains s'éloignent de Dieu et sont perdus.

Comme Carlson l'a démontré dans son étude sur les fausses péricopes, il existe différents niveaux de révélations : une révélation naturelle, accessible à tous, et une révélation sacrée, qui n'est accessible que par le vrai Prophète et ceux qui possèdent son enseignement¹³⁰⁹. C'est pour cette raison que Pierre dispense l'essentiel des enseignements du vrai Prophète aux foules, afin de leur apporter la connaissance nécessaire pour échapper au pouvoir des démons. Pourtant, toute personne raisonnable peut cheminer vers le salut sans la connaissance secrète, ni même sans les enseignements du vrai Prophète. Au sujet de ce dernier, les *Homélies* énoncent que Dieu, puisqu'il veille sur tous, a voulu qu'il soit facile de le reconnaître, « afin que les barbares ne soient pas complètement démunis, ni que les Grecs restent incapables de le trouver. Découvrir le vrai Prophète est donc une entreprise aisée »¹³¹⁰. De même, dans les *Homélies*, Pierre affirme que « beaucoup de ceux-là mêmes qui vénéraient les objets vils et insensibles, revenus au bon sens (νήψαντες), ont cessé de les vénérer et de commettre le péché — et même des Grecs, qui avaient trouvé refuge dans des prières adressées au vrai Dieu, ont été sauvés »¹³¹¹. Ces passages doivent être compris à l'aune de deux notions que nous avons déjà décrites, le raisonnable (τὸ εὐλογον) dans les *Homélies*¹³¹² et l'avantageux dans les *Reconnaisances*¹³¹³, et selon les observations de Carlson à ce sujet. Ces deux notions permettent d'établir que les fondements de la piété peuvent être acquis par toute personne digne de bon sens, par tout individu qui cherche ce qui lui est profitable. Plus encore, alors que le polythéisme représente le comble de l'absurdité et du non-sens, la piété est ce qu'il y a de plus raisonnable. La droite opinion sur Dieu, les bonnes actions à poser et l'herméneutique à adopter se laissent trouver d'elles-mêmes par toute personne

¹³⁰⁸ *Hom.* III, 8 : « Il suffit donc aux hommes de chérir Dieu pour être sauvés ».

¹³⁰⁹ CARLSON 2013, p. 18-19.

¹³¹⁰ *Hom.* II, 9, 2 (notre traduction). En grec : ἵνα μήτε βάρβαροι ἐξασθενῶσιν αὐτὸν μήτε Ἑλληνας ἀδυνατῶσιν εὐρεῖν. ῥαδία μὲν οὖν ἡ περὶ αὐτοῦ εὕρεσις ὑπάρχει.

¹³¹¹ *Hom.* XI, 7, 2.

¹³¹² *Hom.* II, 6, 4 ; III, 71, 1 ; VII, 4, 4-5 : « Voici comment chacun d'entre vous pourra concevoir le bien ; il se dira par exemple à lui-même : “Tu ne veux pas être tué ? Ne tue personne. Tu ne veux pas que ta femme soit faite adultère par un autre ? Ne commets pas l'adultère avec l'épouse d'un autre. Tu ne veux pas subir de vol ? Ne vole rien à un autre”. Et ainsi, comprenant par vous-mêmes ce qui est conforme à la raison et le mettant en pratique, vous deviendrez chers à Dieu ; alors vous obtiendrez la guérison ; car autrement vous souffrirez des tortures corporelles dans l'âge présent, et vos âmes endureront le châtement dans l'âge à venir ».

¹³¹³ *Rec.* III, 53 ; III, 70, 2 ; V, 5, 3.

douée de bon sens ; à l'inverse, ceux qui n'ont pas ce juste discernement sont « des animaux sans raison »¹³¹⁴ à qui l'aide du Bon roi est refusée. Cette opposition apparaît d'autant plus clairement que le monde même est structuré selon cette dualité entre vérité et erreur, entre piété et impiété. À partir de la raison et de l'observation de la nature, chacun peut déduire l'existence d'un Dieu bon, juste et unique, et mener une vie vertueuse¹³¹⁵.

Il semble donc possible, au premier abord, d'affirmer que le salut est ouvert à tout le monde, puisque les différents degrés de révélation permettent à toute personne de bon sens d'obtenir le salut. Une première restriction est toutefois imposée : seule la gnose du vrai Prophète peut donner accès au royaume des cieux. Or, cette connaissance est salvifique, mais n'est pas suffisante en elle-même assurer le salut, puisque la priorité demeure aux *pratiques* de la piété. Après avoir insisté sur le rejet du polythéisme et du culte des idoles, les *Homélie*s posent pour chaque action, bonne et mauvaise, une récompense ou une punition dans l'âge à venir¹³¹⁶. De fait, celles-ci affirment en outre que :

Les bonnes œuvres sont donc absolument nécessaires, même s'il est vrai que quelqu'un qui a été jugé digne de connaître les deux maîtres en comprenant qu'ils proclament l'un et l'autre le même enseignement, compte comme un homme riche devant Dieu, parce qu'il a compris que l'ancien est récent dans le temps, et que le nouveau est antique.¹³¹⁷

Pierre fait référence à la connaissance des deux manifestations du vrai Prophète en Moïse et Jésus : il n'est pas nécessaire de connaître les détails de ses manifestations, puisque cela est réservé à une personne dont la progression est plus avancée. Nous avons par ailleurs ici un autre exemple que toute connaissance n'est pas nécessaire au salut, puisqu'il y a des limites au-delà desquelles il n'est pas opportun de s'aventurer.

¹³¹⁴ *Hom.* III, 5, 3.

¹³¹⁵ *Hom.* II, 15, 1-4 ; II, 11, 33 ; *Rec.* III, 55 ; III, 59. Cette opposition entre piété et impiété au sein de la réalité est thématiquée dans les *Homélie*s par la règle des syzygies (*Hom.* II, 15-17) et dans les *Reconnaitances* par les phénomènes naturels opposés (*Rec.* VIII, 52).

¹³¹⁶ *Hom.* VII, 6, 2-3 : « Mais je ne refuse pas de vous indiquer la manière dont vous pourrez être sauvés ; j'ai appris moi-même du Prophète de la vérité les règles de Dieu préétablies "avant la fondation du monde" ; c'est-à-dire : à quelles mauvaises actions Dieu a fait correspondre les mauvais traitements infligés aux hommes par le prince du mal, et pareillement pour quelles bonnes actions il a décrété que soient sauvés d'abord les corps des hommes qui auront cru en lui comme guérisseur, et que soient ensuite redressées leurs âmes pour ne plus périr ».

¹³¹⁷ *Hom.* VIII, 7, 5 : ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεία, πλὴν εἴ τις καταξιοθεῖη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι ὡς μᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.

L'important est de suivre le vrai Prophète, qu'il soit Jésus ou Moïse, et d'observer ses préceptes ; pour être sauvé, il ne faut pas simplement avoir foi en l'un ou l'autre, mais agir en conséquence, puisque « la foi en un maître existe en vue de l'accomplissement des préceptes de Dieu »¹³¹⁸. Ce sont les belles œuvres, grâce à la reconnaissance du Dieu unique, qui peut mettre en déroute les démons¹³¹⁹. Les *Reconnaisances* approchent différemment l'importance des bonnes œuvres dans le salut, mais elles sont également d'avis que ce sont les actions qui feront l'objet du jugement de Dieu¹³²⁰ : la connaissance est requise simplement pour suivre le chemin établi par le vrai Prophète¹³²¹.

Sur le plan narratif, cette importance d'une vie vertueuse est exprimée par le récit de Clément : quoiqu'ignorant, il se comporte déjà avec piété notamment par sa chasteté, qui le rend digne de recevoir promptement la gnose par Pierre. Il est aussi constamment en recherche et n'hésite pas à envisager toutes les voies possibles pour découvrir la vérité, même la nécromancie. Ceci illustre le type de comportement mis en valeur dans les *Pseudo-Clémentines* : une recherche constante jusqu'à la découverte de la vérité et un usage du bon sens pour abandonner des pratiques non seulement ridicules, mais fatales autant pour l'âme que pour le corps. Or, si la reconnaissance du Dieu unique lui donne accès au cercle des intimes de Pierre, Clément demeure un temps sans être baptisé. Ce temps est requis pour qu'il reçoive la bonne instruction ; dès qu'il est baptisé, il est pleinement converti, et passe du camp des impies à celui des fils du monde à venir.

Cette dynamique du salut est aussi exprimée par le récit de la conversion de Mattidia, la mère de Clément. C'est grâce à sa guérison miraculeuse, opérée par Pierre,

¹³¹⁸ *Hom.* VIII, 6, 3. Voir *Hom.* VIII, 5, 1 « En effet, même les Hébreux qui ont foi en Moïse, mais qui n'observent pas les préceptes énoncés par son intermédiaire, ne sont pas sauvés, puisqu'ils n'observent pas les préceptes qui leur ont été donnés » ; également *Hom.* VIII, 5, 4 : « Car il n'y aurait eu besoin ni de Moïse, ni de la venue de Jésus si les hommes voulaient d'eux-mêmes conformer leur esprit à la juste doctrine; et le salut ne dépend pas non plus du fait d'avoir foi en des Maîtres et de les appeler Seigneurs ».

¹³¹⁹ *Hom.* X, 25, 3 : « Voilà pourquoi vous êtes sous l'emprise des démons qui vous ont fait perdre le sens. Mais, grâce à la connaissance de Dieu lui-même (διὰ τῆς εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν ἐπιγνώσεως), vous pouvez, par vos belles actions, redevenir les maîtres, commander aux démons comme à vos esclaves et, en tant que fils de Dieu, vous constituer les héritiers du royaume éternel ».

¹³²⁰ *Rec.* III, 37, 3 ; VI, 13, 7-14, 1. Ceci se trouve aussi dans les *Reconnaisances* grecques. Dans la traduction latine des *Reconnaisances*, Rufin rend le grec γὰρ ἐκάστου χρόνου βραχὺς καὶ τὸ κρίνεσθαι ἡμῖν ἐστὶ περὶ ἔργων, οὐ περὶ γνώσεως ἀπορρήτων (cité par Nil d'Ancyre, *Correspondances* III, 25, 5) par *Tempus enim breve est, et iudicium dei gestorum causa agetur, non quaestionum*. On retrouve ici le jugement des *Reconnaisances* à l'encontre d'une obstination à percer les mystères du monde, évoquée en *Rec.* II, 21, 5-22, 1 ; III, 20, 2-3 ; III, 37.

¹³²¹ *Rec.* II, 22, 1 : « comptant dans notre course non sur l'agilité de nos pieds, mais sur la bonté de nos œuvres, en sorte que, guidés par lui-même, nous ne courions aucun risque de nous égarer hors de ce chemin ».

qu'elle se convertit et demande à recevoir le baptême. Or, contrairement à Clément, ses frères ou leur père, aucun enjeu intellectuel n'est abordé. C'est sa chasteté qui est mise en avant : malgré les épreuves de la mendicité qu'elle a endurées durant de nombreuses années, elle est demeurée chaste et fidèle à son mari, et ce, même si elle ignorait s'il était vivant ou mort. Cette chasteté, louée abondamment par Pierre, est précisément ce qui lui permet de rejoindre la religion véritable : « elle est restée chaste alors qu'elle était dans l'ignorance, en faisant ce qui convenait à la vérité »¹³²².

Deux cas de figure se présentent aux lecteurs : Clément est chaste et acquiert la gnose avant de recevoir le baptême ; sa mère est elle aussi restée chaste et s'est détournée du culte des idoles, mais sa conversion n'implique pas l'acquisition d'un savoir, comme pour Clément ou son père, ou même pour les foules païennes. Son baptême est rendu possible grâce à la piété de son mode de vie, et après un jeûne, mais il n'est pas requis pour elle d'acquérir la gnose¹³²³. La chasteté – c'est-à-dire le confinement de la sexualité au mariage, et le respect des moments appropriés pour la pratiquer – est élevée au rang de vertu cardinale et rend explicite le lien entre amour familial et piété, thématisée dans les *Homélies*. La chasteté est le socle de la famille, puisqu'elle la protège de l'adultère, et est si importante sur le plan de la piété qu'elle est une des conditions qui mène au salut. De même, la piété véritable est une chasteté spirituelle, puisqu'elle consiste à ne réserver son âme qu'au Dieu véritable¹³²⁴.

Malgré ces considérations sur la chasteté et les bonnes œuvres, le salut est encore hors de portée : les bonnes œuvres elles-mêmes ne permettent pas le salut, puisqu'elles ne valent rien sans la piété¹³²⁵. Quand les *Homélies* affirment qu'« il suffit donc aux

¹³²² *Hom.* XIII, 11, 2 ; *Rec.* VII, 29-30.

¹³²³ *Hom.* XIII, 5, 1-2.

¹³²⁴ DUNCAN 2017, p. 134-135. «When examined closely, the details of the family story yield quite a bit of insight into the nature of the piety toward which Mattidia and the reader alike are summoned. In fact, numerous aspects of the family drama would seem to train the attention of the reader on that singular boundary line between the Two Kingdoms separating the *theosebeis* of Peter's group from the pagan world. In the family account, we get a clearer picture of exactly where the line is, what kind of lawful *politeia* is practiced by worshippers of the one God, and exactly how a Gentile may cross over to join them ».

¹³²⁵ *Hom.* XI, 33, 4-5 : « J'ai laissé déborder mon discours, sous le prétexte de l'obligation de respecter la période menstruelle et de prendre un bain après les relations sexuelles, pour vous exhorter à ne pas rejeter une telle conception de la pureté, même si les égarés s'y conforment, parce que ceux qui pratiquent le bien au sein de l'erreur servent à la condamnation des adeptes de la religion (τῶν ἐν θεοσεβείᾳ), sans obtenir pour autant le salut : parce que le prix qu'ils accordent à la pureté leur vient de l'erreur (διὰ τὴν πλάνην), et non du culte du véritable Père et Dieu de l'univers (καὶ οὐ διὰ θρησκείαν τοῦ ὄντως πατρὸς καὶ θεοῦ τῶν ὄλων) ». Tout est de fait soumis à la piété, comme le montre en outre l'énumération des vertus possédées par Clément dans l'*Épître de Clément à Jacques* 2, 3 : « j'ai éprouvé en lui plus que chez tout autre la piété (θεοσεβῆ), la charité (φιλόανθρωπον), la chasteté (ἀγνόν), la science (πολυμαθῆ), la tempérance (σώφρονα),

hommes de chérir Dieu pour être sauvés »¹³²⁶, elle affirme que cette affection doit se manifester par le baptême, la seule manière de traverser les frontières identitaires pour devenir un citoyen du royaume du monde à venir. De fait « le salut n'est donné ici qu'à ceux qui ont reçu le baptême parce qu'ils ont mis en [Dieu] leur espérance et vivent dans la justice avec sagesse »¹³²⁷. Ce point est partagé par les deux versions du récit pseudo-clémentin, qui proclament la beauté de la chasteté, mais déplorent qu'elle ne soit pas en elle-même suffisante pour obtenir le salut¹³²⁸ :

Hom. XIII, 21, 2-3

La chasteté est un tel bien que s'il n'y avait pas une loi disant que sans le baptême un juste n'entre pas dans le royaume de Dieu, ceux des nations qui sont dans l'erreur ne seraient-ils peut-être sauvés que par la chasteté ! C'est pourquoi je suis très inquiet pour les gens chastes qui sont dans l'erreur, car ils choisissent d'être chastes sans une bonne espérance, et sont hésitants à recevoir le baptême. Aussi ne sont-ils pas sauvés : c'est qu'une décision de Dieu veut qu'on n'entre pas sans baptême dans son royaume¹³²⁹.

Rec. VII, 38, 3-4

Or la chasteté, ajoutait-il, est tellement agréable à Dieu qu'elle confère même à ceux qui sont plongés dans l'erreur quelque grâce dans la vie présente. En vérité, la béatitude à venir n'a été destinée qu'à ceux qui, par la grâce du baptême, auront gardé la chasteté et la justice¹³³⁰.

La sotériologie des *Pseudo-Clémentines* navigue donc entre la connaissance de Dieu, la pratique des bonnes actions et le baptême. Si la reconnaissance du Dieu unique est le bien suprême, elle ne rend pas inutile la pratique des bonnes œuvres, ni ne permet de faire l'impasse sur le baptême, qui est le rituel essentiel pour adhérer au royaume du monde à venir. Recevoir le baptême est le signe concret de la reconnaissance du vrai Dieu,

la bonté (ἀγαθόν), la justice (δικαίον), la longanimité (μακρόθυμον) et la noble capacité à supporter les marques d'ingratitude de certains catéchumènes ».

¹³²⁶ *Hom. III, 8.*

¹³²⁷ *Hom. XIII, 13, 2.*

¹³²⁸ Voir aussi *Rec. VI, 9, 2* : « C'est ce que nous a attesté le vrai Prophète avec un serment, en disant : "Amen, je vous le dis, si un homme ne naît pas de nouveau par l'eau vive, il n'entrera pas dans le royaume des cieux" ».

¹³²⁹ τοσοῦτον ἀγαθὸν σωφροσύνη, ὅτι εἰ μὴ νόμος ἦν μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, τάχα ποὺ τῶν ἐθνῶν οἱ πεπλανημένοι διὰ σωφροσύνην μόνον σωθῆναι ἐδύναντο. διὰ τοῦτο λίαν ἀθυμῶ περὶ τῶν ἐν πλάνῃ σωφρονούντων ὅτι ἄνευ ἐλπίδος ἀγαθῆς σωφρονεῖν ἐλόμενοι πρὸς τὸ βαπτισθῆναι ὀκνηρῶς ἔχουσιν. διὸ οὐ σφύζονται, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν.

¹³³⁰ *In tantum autem pudicitia, inquit, deo placita est, ut etiam his qui in errore sunt positi, nonnihil gratiae in praesenti conferat vita. nam futura beatitudo illis solum reposita est, qui per gratiam baptismi pudicitiam iustitiam que servaverint.*

en plus de permettre de franchir la frontière entre le pur et l'impur¹³³¹. Inversement, comme le souligne Manns, le baptême est certes la condition pour être sauvé, mais ceci n'infirmes pas ce qui a été dit auparavant au sujet des bonnes œuvres¹³³².

En somme, un passage des *Homélie*s semble résumer ce la doctrine commune aux les deux récits pseudo-clémentin :

Nous vénérons un seul Dieu qui a fait le monde que tu vois, et nous observons sa loi, qui implique, en premier lieu, que nous le vénérions lui seul, que nous sanctifions son nom, que nous honorions nos parents, que nous demeurions chastes, que nous menions une vie juste ; et, avant tout — sans nous comporter avec indifférence ! —, nous ne profitons pas de la table des gentils, parce que nous ne pouvons même pas manger avec eux à cause de l'impureté de leur vie. Cependant, quand nous les avons persuadés de penser et d'agir selon la vérité, et que nous les avons baptisés avec une invocation trois fois bienheureuse, alors nous partageons le repas avec eux.

Pour conclure, s'il n'y a pas de salut par la gnose dans les *Pseudo-Clémentines*, elle joue un rôle crucial, puisqu'elle révèle aux humains ce qu'il faut poser comme actions pour atteindre le royaume du monde à venir. Une partie des marques de la piété peuvent être acquises naturellement, mais elles demeurent incomplètes sans la révélation du vrai Prophète et la pratique du baptême. Dans ce contexte, les *Pseudo-Clémentines* ont une doctrine du salut très stricte, d'autant plus que celle-ci s'inscrit, en particulier dans les *Homélie*s, dans un monde où les oppositions entre le bien et le mal sont très contrastées : deux voies, deux rois, deux royaumes. Entre piété et impiété, il y a ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas. Pourtant, le récit pseudo-clémentin lui-même semble ouvrir la voie à une zone intermédiaire : certains naviguent entre les deux ensembles, comme Clément et sa mère, des païens de bonne volonté, qui pratiquent déjà ce qu'il faut, sans avoir eu l'occasion encore de recevoir la révélation du vrai Prophète au sujet de la nécessité du baptême. On aurait pu imaginer que les *Pseudo-Clémentines* thématisent cette catégorie d'individus, comme le font certaines spéculations gnostiques avec les psychiques, mais elles s'y refusent catégoriquement.

¹³³¹ CIRILLO et SCHNEIDER 2007b, p. 1784-1785, note 67,4 opèrent des rapprochements entre le rite baptismal des *Reconnaisances* avec ceux des *Constitutions apostoliques*, de la *Didascalie syriaque* et de la *Didachè*.

¹³³² MANNS 2003, p. 172 : « Si le baptême est indispensable pour obtenir le salut, il doit être accompagné par une vie sainte ».

Les *Pseudo-Clémentines* ont la prétention d'offrir un modèle sotériologique qui s'ouvre à l'ensemble de l'humanité, mais le résultat est assez frustrant. Si tous les êtres humains ont la possibilité de la gnose, grâce aux notions du raisonnable et de l'avantageux, mais, par l'accumulation de critères et en faisant du baptême une condition définitive au salut, une majeure partie de l'humanité ne sera pas sauvée¹³³³. La tension entre l'ouverture du salut à tout le monde grâce à une gnose raisonnable ou avantageuse, et l'énonciation de restrictions de plus en plus complexes, n'est jamais résolue. En des termes contemporains, le salut est présenté comme en libre accès et ouvert à tous, mais le contenu final est protégé par un verrou d'accès payant. Plus encore, les contradictions s'accumulent : comment réconcilier ces passages où il est clairement indiqué que, par la reconnaissance du vrai Dieu ou les bonnes œuvres, des gens ont pu être sauvés, avec ceux où il est affirmé que ces choses sont insuffisantes ?

Il faut peut-être comprendre ces indications, non pas comme s'appliquant au monde du Roman pseudo-clémentin, mais comme des indications aux lecteurs et auditeurs antiques : il ne s'agirait pas tellement de présenter un modèle sotériologique théoriquement solide et parfaitement cohérent, mais de s'adresser au lectorat, à travers Pierre, pour l'édifier et le convaincre de recevoir le baptême. Ces exhortations sont permises par le cadre romanesque qui établit une flexibilité en créant un monde artificiel, mais vraisemblable, dans lequel il est permis de caricaturer ou de contraster certains éléments pour le bénéfice, non pas des personnages, mais du lectorat. Ceci semble confirmé par le fait que Clément reçoit le baptême assez tard dans l'histoire : la progression didactique de la sotériologie permet de passer du général au particulier, d'insister d'abord sur les critères les plus importants, à savoir recevoir la vraie gnose, croire en un seul Dieu, vivre selon des bonnes œuvres. Une fois ces notions établies, le baptême ne devient qu'un élément de plus, crucial certes, mais qui s'ajoute naturellement au reste de ce qui a été établi. En définitive, le système sotériologique des *Pseudo-Clémentines* – qui trouve sa correspondance dans le contexte du christianisme ancien, suivant ce que nous avons vu au chapitre 3 – est un réseau d'actions et de choix qui ne peut se résumer à un seul élément. La gnose mène aux œuvres et à la chasteté, mais celles-ci sont possibles sans la gnose ; le baptême est certes le sceau qui assure le salut, mais il

¹³³³ *Hom.* XIX, 21, 2 ; XIX, 23 ; *Rec.* IX, 4, 4-5.

ne dispense pas de vivre selon la piété et la vertu. Gnose, piété et éthique vont donc de pair et on ne saurait avoir une gnoseologie détachée de toute mise en pratique.

3. Conclusion

Les *Pseudo-Clémentines* énoncent un verdict suprême et définitif : il n'y a qu'un seul Dieu, celui-ci des Écritures juives. Par une étude de la doctrine des fausses péricopes dans les *Homélies*, nous avons établi que l'appareil herméneutique sert à défendre le postulat de l'existence d'un seul Dieu, juste et bon, créateur du monde. Malgré des parallèles frappants avec la *Lettre à Flora* de Ptolémée, un arrière-plan gnostique de cette doctrine n'a pas pu être établi : au contraire, comme nous le verrons au prochain chapitre, il nous semble que les *Homélies* entretiennent une polémique contre les traditions démiurgiques bibliques, parmi lesquelles il faut inclure les valentiniens.

Pour être sauvé, il faut d'abord abandonner les pratiques impies que sont les cultes des idoles, mais aussi rejeter toute idée, quelle qu'elle soit, qui interfère avec la notion de monarchie divine. Dans ce contexte, l'acquisition de la véritable gnose est essentielle, mais ne suffit pas. La gnose est le chemin qui mène à l'accomplissement des bonnes œuvres et à une vie vertueuse, mais la réception du baptême demeure la condition *sine qua non*. S'il n'y a pas de salut par la connaissance, il y a définitivement condamnation par fausse connaissance, ou ignorance, parce qu'elle mène les ignorants à devenir esclaves des démons et à pécher contre la monarchie divine, en se vouant à d'autres dieux, ou plus précisément, à des démons qui se font passer pour des dieux.

Il demeure des aspérités dans les *Pseudo-Clémentines* qui rendent impossible la reconstitution d'un système sotériologique entièrement cohérent. Comment réconcilier les passages où on affirme, par exemple, que des Grecs ont pu être sauvés par des prières adressés au vrai Dieu, avec ceux où le baptême est défini comme un impératif absolu pour entrer dans le royaume du monde à venir ? Résistant à la tentation d'expliquer ces contradictions à l'aide de la critique des sources, nous estimons qu'elles révèlent la nature même des écrits pseudo-clémentins, qui ne cherchent pas à composer un traité théologique, mais à exhorter leur lectorat à adopter un mode de vie conforme à la piété. Il semble plus important d'affirmer la nécessité d'abandonner le culte des idoles que d'établir des critères théoriques clairs sur comment, concrètement, le salut est obtenu.

L'intransigeance pseudo-clémentine, particulièrement vive dans les *Homélies*, ne serait qu'un procédé rhétorique pour convaincre les individus à rejeter l'hellénisme.

Ce chapitre conclut notre analyse de la gnoséologie des *Pseudo-Clémentines*. Une comparaison entre les *Homélies* et les *Reconnaisances* a montré que les premières avaient construit un système de connaissance plus élaboré et plus contrasté que les secondes : alors que les *Homélies* établissent des lois universelles, ancrées au fondement du réel, les *Reconnaisances*, à l'aide des mêmes thèmes, élaborent un contenu plus philosophique, qui est davantage tournée vers la question du libre arbitre. Les *Reconnaisances* expriment par ailleurs une réticence à rechercher les mystères du monde : mieux vaut vivre pieusement et laisser ces questions de côté.

En outre, ce parcours à travers les gnoséologies des *Pseudo-Clémentines* a pu bénéficier d'une comparaison avec les écrits gnostiques, qui ont démontré avant tout que les *Pseudo-Clémentines* n'étaient en rien gnostiques : la plupart des ressemblances perçues ont pu être expliquées par le contexte philosophique et intellectuel commun, et par les caractéristiques de la gnose chrétienne ancienne. Nous arrivons aux mêmes conclusions que Vähäkangas. Elle a en effet montré que le contexte platonicien de l'Antiquité permet d'expliquer pourquoi les *Reconnaisances* et *Eugnoste* abordent des thèmes similaires¹³³⁴. Nous avons, nous aussi, exposé l'existence de points de contact entre les *Pseudo-Clémentines* et d'autres écrits gnostiques, dont le *Livre des secrets de Jean*, le *Traité tripartite* et l'*Apocalypse d'Adam*. Ces similitudes, loin de prouver l'existence d'un « judéo-christianisme gnostique », ont plutôt pu être expliquées de différentes manières : contexte philosophique et intellectuel commun, développements chrétiens de théories de la connaissance, lieux communs de la mise en récit d'une quête de connaissance (que nous avons nommé « narration gnoséologique »). Malgré ces similitudes (à savoir la double importance de la gnose, qui permet à la fois de définir identité spécifique et de donner accès au salut), d'importantes différences et tensions peuvent être décelées entre les deux *corpora*, qui concernent le contenu même de cette gnose, à savoir l'identité du Dieu suprême, et la manière d'acquérir cette gnose, en particulier par l'interprétation des Écritures.

¹³³⁴ VÄHÄKANGAS 2012.

Sur le plan thématique, parmi les trois principales doctrines habituellement qualifiées de gnostiques, à savoir le vrai Prophète, la règle des syzygies et la doctrine des fausses péricopes, notre analyse a montré qu’aucune n’était gnostique au sens strict du terme. Devant l’impossibilité de retracer l’origine de ces doctrines, il nous a néanmoins été possible de considérer leur fonction et de soutenir que, malgré des similitudes morphologiques, aucune d’elles ne gardait la trace d’une « influence gnostique ». Ce constat permet de laisser tomber l’hypothèse de l’existence d’un « gnosticisme judéo-baptiste », une catégorie conçue en partie sur un flou terminologique. Cullmann, conscient de ce problème, est lui-même revenu sur sa définition dans un article paru en 1972¹³³⁵. Ceci atteste précisément que l’enjeu méthodologique repose en partie sur un problème terminologique : une fois le vocabulaire de recherche clarifié, une partie du problème est résolu.

Maintenant que ces différences sont clairement établies, il nous reste un aspect important à aborder, celui de la polémique. En effet, s’il est impossible de postuler une *origine* gnostique pour expliquer les ressemblances, nous établissons plutôt une polémique *anti*-gnostique, élaborée autour d’enjeux communs – la gnose, l’interprétation des Écritures, la nature de Dieu – dans le but, non pas tellement de réfuter des adversaires que de leur couper l’herbe sous le pied, de manière à prendre l’avantage sur le plan doctrinal. Dans ces conditions, il nous semble exact de postuler que les *Pseudo-Clémentines* – plus précisément certains éléments des *Homélies* – sont une réponse aux spéculations démiurgiques, parmi lesquelles il faut inclure les thèses gnostiques¹³³⁶. C’est ce que nous démonterons à l’instant dans notre dernier chapitre, consacré à expliciter les éléments anti-gnostiques dans les *Pseudo-Clémentines*.

¹³³⁵ CULLMANN 1972, p. 55-56 : « Il y a plus de quarante ans, j’avais essayé, dans mon premier livre, consacré aux *Pseudo-Clémentines*, de montrer comment le judéo-christianisme hérétique se rattache à un mouvement d’idées que j’avais appelé “gnosticisme juif” et qu’il vaudrait peut-être mieux désigner par un terme soulevant moins de problèmes : “judaïsme non-conformiste” ».

¹³³⁶ SCHOEPS 1969, p. 127-128 ; BAZZANA 2008 ; MAGRI 2008, p. 395 ; AMSLER 2013, p. 186 ; CÔTÉ 2018a.

Nous avons jusqu'ici volontairement évité de traiter de la question de la polémique dans les *Pseudo-Clémentines*, puisqu'elle relève d'une autre dimension méthodologique. Nous voulions dans un premier temps examiner les ressemblances entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, et déterminer les éventuelles relations ; à cet égard, aucun des traits que la recherche avait désignés comme « gnostiques » n'a résisté à une comparaison avec les textes de Nag Hammadi. Plus encore, les profondes divergences qui existent entre nos écrits révèlent qu'ils opèrent selon des paradigmes théologiques fondamentalement différents.

À présent, il convient d'aller plus loin et de nous interroger les intentions polémiques des *Pseudo-Clémentines*. Sur le plan thématique, il ne fait aucun doute qu'elles sont opposées aux écrits gnostiques : elles cherchent à s'en prendre à tout courant qui, de près ou de loin, heurte la monarchie et la Providence divine, telle qu'elles les conçoivent. Or, quiconque cherche à spécifier l'identité des adversaires des *Pseudo-Clémentines* sera confronté au caractère voilé de la polémique¹³³⁷. De fait, elles ne cherchent pas à s'en prendre à un adversaire en particulier, ni même à identifier leurs opposants pour les réfuter de manière systématique. À l'inverse d'Irénée de Lyon et d'Épiphane de Salamine, elles ne mentionnent aucun groupe ou nom et réduisent leurs adversaires à une seule entité : l'hellénisme. Comme l'ont habilement montré plusieurs chercheuses et chercheurs, le cadre général de la polémique pseudo-clémentine est tel qu'il faille spéculer pour déterminer, par exemple, qui se cache derrière Simon le magicien¹³³⁸. Doit-on y percevoir, derrière le fouillis de ses discours et la confusion de ses idées, quelque adversaire historique ? Il est désormais établi que non : la figure de Simon est une marionnette qui donne la réplique à Pierre et sert de faire-valoir¹³³⁹. La

¹³³⁷ KELLEY 2006 remarque dans les *Reconnaissances* (mais son constat s'applique aussi aux *Homélie*s) que les figures de Simon et de Faustinianus deviennent les porte-paroles d'une quantité d'opinions compétitrices. En groupant ainsi les positions adverses, il devient plus facile de les réfuter. Kelley écrit (p. 206-207) : « I see this “grouping” technique as a rhetorical strategy of sort. [...] In this way the text redescribes the field of competition, so that it ceases to be a bewildering array of rival religious claimants and becomes something more manageable: a choice between prophetic and false knowledge, and ultimately a choice between salvation or damnation ». Voir aussi CÔTÉ 2001 et REED 2018a.

¹³³⁸ Voir CIRILLO 2001, p. 288-294 ; CÔTÉ 2001, p. 194 ; KELLEY 2006, p. 29 ; LE BOULLUEC 2015, p. 438-440 ; DUNCAN 2017, p. 17 ; REED 2018a, p. 143-174. Pour un état de la recherche sur les différentes interprétations de la figure de Simon, voir DE VOS 2024.

¹³³⁹ CÔTÉ 2001, p. 232 écrit : « Or, si la doctrine du Simon clémentin se révèle difficile à identifier, ce n'est pas, selon nous, que les différents rédacteurs du roman aient voulu, tour à tour, combattre différentes hérésies, en utilisant le même personnage et en lui imposant des transformations partielles qui dissimulaient à chaque fois, tant bien que mal, l'hérésie précédente, mais plutôt que cette doctrine, cette gnose, et le personnage qui la soutient, se présente sous une forme synthétique et fictive ».

règle des syzygies et le dualisme en général renforcent l'opposition entre la vérité et l'erreur, permettant aux *Pseudo-Clémentines* de simplifier leurs rapports avec une multitudes de positions théologiques adverses¹³⁴⁰. Dans ce contexte, ce n'est pas que Simon adopterait plusieurs masques successivement, mais que l'ensemble de son accoutrement théologique, de la tête aux pieds, est un patchwork d'idées à la fois prises chez les adversaires et inventées de toutes pièces : le résultat final ne saurait en rien correspondre à quoi que ce soit qui ait vraiment existé. Plus encore, la polémique demeure difficile à thématiser à cause de la nature même des *Pseudo-Clémentines*, qui désirent mettre en avant leur propre système, et non pas tellement de réfuter les thèses adverses. Dans ce contexte, les antagonistes du récit ne correspondent pas à des adversaires historiques, mais simplement à la création des auteurs / rédacteurs à des fins narratives, ou pour mettre en valeur leurs propres idées. De fait, suivant Côté, la polémique a certes une dimension de réfutation, mais ce n'est pas son but : l'enjeu est l'adhésion et l'édification des lecteurs¹³⁴¹. En d'autres termes, la définition négative de la gnose est moins importante que sa définition positive. Nous pourrions qualifier ce type de polémique de « contraceptive », en ce sens qu'elle ne cherche pas à réfuter des adversaires directement et spécifiquement, mais à empêcher la conception même de tout discours qui irait à l'encontre de la position théologique de chacune des deux versions du récit pseudo-clémentin.

Ces considérations faites, au terme de cette dissertation, un constat demeure : sur le plan formel et thématique, la présence de ressemblances et de tensions entre les *Pseudo-Clémentines* (surtout les *Homélies*) et d'autres narrations gnoséologiques gnostiques, comme le *Livre des secrets de Jean*, sont intrigantes. Pourrait-il exister, au sein de la polémique globale des *Homélies*, des aspects grâce auxquels il serait possible d'identifier des éléments spécifiquement anti-gnostiques ? Pour répondre à cette question tout en prenant en compte les contraintes évoquées, la prudence est de mise. Il faut d'abord établir qu'il n'a pas été possible de détecter quelque relation intertextuelle qui démontrerait une connaissance explicite d'un texte gnostique précis et qui permettrait de prouver que les auteurs / rédacteurs des *Homélies* ont eu accès à une copie de tel ou tel traité¹³⁴².

¹³⁴⁰ KELLEY 2006, p. 206-207 ; LE BOULLUEC 2016, p. 140 ; DUNCAN 2017, p. 41-42.

¹³⁴¹ Voir CÔTÉ 2001, p. 233.

¹³⁴² Voir nos résultats dans THERRIEN 2019, sur lesquels nous reviendrons dans ce présent chapitre.

Malgré ces difficultés, nous avons cru pouvoir déceler dans les *Pseudo-Clémentines* deux niveaux de polémique anti-agnostique : d'abord à travers la figure de Simon le magicien, où la polémique anti-démiurgique concerne manifestement le marcionisme, mais aussi les gnostiques, comme plusieurs l'ont déjà observé avant nous¹³⁴³. Pour démontrer hors de tout doute ce point, notre apport est d'employer le *Livre des secrets de Jean* et d'autres traités gnostiques pour montrer que, s'il a souvent été postulé que les *Pseudo-Clémentines* étaient anti-marcionites, elles ont autant de raisons d'être anti-agnostiques ; plus encore, certains arguments fonctionnent mieux si on suppose une opposition aux thèses gnostiques plutôt que marcionites.

En second lieu, l'accès privilégié à la documentation gnostique directe rend possible de comparer non seulement le contenu doctrinal, mais sa mise en forme rhétorique et littéraire, ce que la documentation indirecte sur le marcionisme ne permet pas. Contrairement aux écrits de Marcion et d'Apelle, qui ne sont pas accessibles directement, les écrits gnostiques découverts en Égypte peuvent être lus et étudiés sans le filtre hérésiologique. Il devient dès lors possible, comme nous l'avons fait dans la présente dissertation, de comparer les cadres littéraires, narratifs et rhétoriques. Ainsi, un certain nombre d'éléments du *Livre des secrets de Jean* trouvent correspondance dans les *Homélies* : tous deux emploient la pseudépigraphie et la narration gnoseologique, et présentent des paramètres d'énonciation très similaires, montrant qu'ils sont des compétiteurs – du moins sur le plan thématique. De fait, une analyse de leur contenu dévoile un grand nombre de points sur lesquels ils s'opposent : doctrine de Dieu, interprétation des anthropomorphismes et défauts qui lui sont attribués, création d'Adam, rôle d'Ève et autorité de Moïse sont autant d'éléments discutés dans le *Livre des secrets de Jean* avec lesquels les *Homélies* présentent un fort désaccord. L'accumulation de tous ces éléments nous permet d'entrevoir qu'il existe une polémique anti-agnostique à l'intérieur de la polémique large et globale des *Homélies*.

¹³⁴³ DRIJVERS 1990, p. 321 ; CÔTÉ 2001, p. 232-233 ; LE BOULLUEC 2002, p. 272-273. CIRILLO et SCHNEIDER 2005a, p. 1609-1613 intitulent « La tradition gnostique » leur résumé de la présentation de Simon dans les *Reconnaisances* ; CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1770, note en *Rec.* III, 47, 3 : « ce langage de Simon est nettement gnostique » ; KELLEY 2006, p. 70 ; BOCKMUEHL 2010, p. 101-110 ; LE BOULLUEC 2016, p. 240 ; DUNCAN 2017, p. 23. L'expression « gnose simonienne » est parfois employée dans ces travaux, sans qu'elle ne soit jamais définie ni thématisée.

1. De Simon le magicien à Marcion et aux gnostiques : la polémique anti-démiurgique des *Pseudo-Clémentines*

La présence d'une polémique anti-gnostique dans les *Pseudo-Clémentines* a souvent été évoquée, mais rarement thématifiée précisément¹³⁴⁴. Compte tenu de la ressemblance les positions gnostiques et marcionites, et considérant que les études gnostiques n'ont vraiment débuté qu'à partir des années 1970, c'est surtout avec Marcion que Simon le magicien a été comparé dans la recherche. La réfutation des thèses démiurgiques a en fait été longtemps comprise comme une attaque contre le marcionisme, celui de Marcion ou de son disciple Apelle¹³⁴⁵, et les mentions des gnostiques dans ce contexte sont ou bien brèves et imprécises, ou tributaires d'une conception du marcionisme, dépassée aujourd'hui, qui considère volontiers qu'il était une expression du gnosticisme¹³⁴⁶. Il convient dès lors, comme nous l'avons déjà évoqué, de distinguer les marcionites des gnostiques, et de préciser les modalités de cette polémique anti-gnostique.

C'est surtout à travers la construction de la figure de Simon qu'est mise en place la polémique contre le démiurgisme biblique. Il est bien connu que Simon est une figure composite dont les arguments peuvent être attribués à différents groupes, marcionites, gnostiques et autres. Le Boulluec affirme que : « Dans la mesure où Simon, par son arrogance éristique, endosse l'un des défauts de l'hellénisme combattu par l'homéliste, revêtant un déguisement qui parachève l'être de fiction composé pour attaquer le

¹³⁴⁴ Voir CÔTÉ 2001, p. 233 ; KELLEY 2006, p. 70, note 75 ; BAZZANA 2008 ; MAGRI 2008 ; AMSLER 2013, p. 186 ; Le BOULLUEC 2016, p. 158-159 ; TRIPADLI 2014. La thèse de VÄHÄKANGAS 2012 opère certes un rapprochement entre les *Reconnaissances* et *Eugnoste*, mais n'étudie pas la dimension polémique qui pourrait les opposer. Or, comme nous le montrerons dans le présent chapitre, cela n'est pas étonnant, car les *Reconnaissances*, contrairement aux *Homélies*, ne semblent pas particulièrement intéressées à s'en prendre aux traditions gnostiques. TARDIEU 1987 est l'un des rares chercheurs à avoir mis à contribution la littérature de Nag Hammadi, mais sa conclusion est que le vocabulaire gnostique sert à alimenter une polémique anti-nicéenne.

¹³⁴⁵ La thèse du caractère anti-marcionite des *Pseudo-Clémentines*, et des différentes sources hypothétiques qui les composeraient, a d'abord été soutenue par BAUR 1831 et 1835. Voir JONES 2007, p. 226-230, qui opère une brève histoire de la recherche depuis Baur. Plusieurs chercheurs comme CHAPMAN 1908, STRECKER 1981 et SALLES 1958 détectent cette polémique sans lui attribuer grande importance ; d'autres comme HARNACK 1924, CULLMANN 1930, SCHOEPS 1949, DRIJVERS 1990, STRECKER 1981 et STRECKER 1992 postulent à l'inverse que la polémique contre le marcionisme est au cœur du projet pseudo-clémentin. C'est en définitive cet argument qui fait consensus actuellement : voir BAZZANA 2012a ; BAZZANA 2012b ; VACARELLA 2012 ; KELLEY 2013 ; Le BOULLUEC 2015, p. 438-440 ; DE VOS 2024, p. 218-221. CALVET *et al.* 2005, p. 1298, note 39,2-5 relèvent que ce passage pourrait remonter aux *Antithèses* de Marcion.

¹³⁴⁶ Pour BIANCHI 1967b, p. 149, Marcion « appartient de plein droit à l'histoire du gnosticisme » puisqu'il « se nourrit de l'humus riche et polyvalent du dualisme de la gnose classique » ; DRIJVERS 1990, p. 321 ; plus récemment, MAGRI 2008, p. 393 évoquait « le gnosticisme de type marcionite ».

paulinisme, le marcionisme et la gnose »¹³⁴⁷. Plus récemment, De Vos a effectué un état des recherches sur les interprétations de la figure de Simon, et conclut : « One could say that Simon's character in the *Clementine* corpus is a Proteus since he is immensely difficult to catch »¹³⁴⁸. En effet, au-delà de ces tentatives pour identifier des adversaires, il ne faut pas oublier, comme l'écrit Côté, que Simon est « une figure de synthèse, un être fictif »¹³⁴⁹. Ce caractère composite et artificiel de la figure de Simon est mis en évidence en *Rec.* III, 42, 3-5, où Pierre déplore les nombreuses thèses contradictoires de Simon, qui change constamment d'avis, soutenant successivement qu'il existe plusieurs dieux, qu'il n'y en a aucun, qu'il existe un Dieu inconnu, que le créateur du monde est méchant, qu'il n'est pas un dieu, et finalement que les âmes sont mortelles. Que plusieurs doctrines adverses se cachent derrière Simon est donc évident ; il apparaît aussi que certaines de ses idées ne représentent pas un groupe donné, qu'elles sont créées de toutes pièces dans le but de permettre à Pierre d'énoncer ce qui est jugé être la bonne doctrine. La caractérisation de Simon comme philosophe éristique, mais aussi comme faux prophète et simplement comme modèle d'impiété, permet donc aux *Pseudo-Clémentines* d'aborder un grand nombre de doctrines et de questions théologiques, qu'elles correspondent ou non à des thèses de véritables adversaires. La tradition chrétienne ancienne fait de Simon le premier hérésiarque, et c'est certainement une des raisons qui explique pourquoi les *Pseudo-Clémentines* ont choisi cette figure légendaire pour affronter Pierre¹³⁵⁰. Dans ce contexte, quelques éléments semblent avoir été repris des traditions (sur les) gnostiques pour créer son portrait : par exemple, sa compagne Hélène / Luna pourrait être rapprochée de Sophia¹³⁵¹ ; le titre attribué à Simon de ὁ ἐστός / *Stans* est évocateur des conceptions gnostiques de la stabilité¹³⁵². Ces éléments en eux-mêmes demeurent assez vagues, mais semblent avoir leur importance pour signaler aux lecteurs la figure du Magicien, aussi bigarré et hétéroclite soit-elle, comporte des allusions aux traditions gnostiques.

Il importe de spécifier que rien dans les paroles ou la caractérisation de Simon n'est indubitablement gnostique, selon le sens que nous avons défini dans l'introduction : il

¹³⁴⁷ LE BOULLUEC 2009, p. 370, citant CÔTÉ 2001, p. 206-218.

¹³⁴⁸ DE VOS 2024, p. 221.

¹³⁴⁹ CÔTÉ 2001, p. 233.

¹³⁵⁰ CÔTÉ 2001, p. 156.

¹³⁵¹ POUDERON 2019, p. 162-165.

¹³⁵² *Hom.* II, 22, 3 ; II, 24, 5-7 ; XVIII, 6, 5 ; XVIII, 7, 5 ; XVIII, 14, 3 ; *Rec.* II, 7, 3 ; II, 11, 3 ; III, 47, 3. LE BOULLUEC 2002, p. 272-273 ; WILLIAMS 1981 et 1985 étudie le thème de la stabilité dans les écrits gnostiques et met en évidence l'importance de cette notion dans la tradition platonicienne et chez Philon d'Alexandrie.

n'évoque aucune entité distinctive (Barbélô, Seth, les quatre Luminaires, etc.), ne mentionne ni émanations ou éons, ni ne recrée lui-même un mythe pseudo-agnostique, créé par les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins pour le ridiculiser. Ceci aurait pu tout à fait être envisageable, puisqu'Irénée de Lyon avait déjà composé une satire de la mythologie valentinienne, composée de citrouilles et autres cucurbitacées¹³⁵³. Ainsi, il faut nécessairement conclure que, puisque tout type de démiurgisme biblique est visé par les *Pseudo-Clémentines*, Simon représente ce démiurgisme en général : c'est à l'intérieur de ce dernier qu'il faut essayer de discerner des positions gnostiques.

La première étape est donc d'étudier le programme polémique des *Pseudo-Clémentines* pour déterminer s'il est possible d'ajouter les gnostiques à la liste de leurs adversaires, et si oui, sur la base de quels arguments. Pour ce faire, nous avons pris pour point de départ les onze thèses anti-marcionites repérés par Jones dans son article de 2007, lui qui les a recensées avec le plus de précision :

1. Les Écritures prouvent l'existence de plusieurs dieux et d'un Dieu inconnu au-dessus d'eux ;
2. Jésus est la clé herméneutique ;
3. Dieu comme une lumière infinie ;
4. L'Ancien Testament décrit Dieu en des termes négatifs ;
5. Les âmes sont captives de la matière ;
6. L'imagination et les visions mènent à la contemplation d'une grande lumière ;
7. Dieu est responsable des origines du mal ;
8. La question de savoir pourquoi l'être humain n'a pas été fait libre ;
9. Le ciel visible et la dissolution du monde ;
10. Le problème de réconcilier la justice avec la bonté comme attributs de Dieu ;
11. Il faut aimer Dieu, et non pas le craindre.

Ces points, conclut Jones, révèlent que la *Grundschrift* engageait une polémique directe contre le marcionisme¹³⁵⁴. Notre but ici est de démontrer que les thèses anti-marcionites décelées par Jones s'appliquent aussi aux traditions gnostiques, particulièrement à celles contenues dans la recension brève du *Livre des secrets de Jean*, sans laisser de côté d'autres traités comme le *Traité tripartite*. Comme nous l'avons décrit, de nombreux adversaires sont visés par les *Pseudo-Clémentines* et il n'est pas question de remettre en question l'existence d'une polémique contre le marcionisme, mais plutôt d'essayer de percevoir, à travers les taillis touffus et denses des arguments et contre-arguments, les contours d'une ou plusieurs silhouettes gnostiques. Par ailleurs, il

¹³⁵³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 11, 4.

¹³⁵⁴ JONES 2007, p. 244.

n'est pas erroné de postuler, sur le plan historique, qu'il était toujours pertinent au début du IV^e siècle de polémiquer contre les gnostiques. Suivant les indications de Kelley, puisque les penseurs des II^e et III^e siècles ont encore de l'influence au IV^e siècle, il n'est pas obligatoire de chercher à remonter à travers les couches rédactionnelles : ces matériaux ont encore leur pertinence au IV^e siècle¹³⁵⁵, comme l'attestent la datation des manuscrits de Nag Hammadi, sans oublier le témoignage d'Épiphane de Salamine, qui a pu obtenir une copie de la *Lettre à Flora*.

1.1 Les Écritures prouvent l'existence de plusieurs dieux et d'un Dieu inconnu au-dessus d'eux

Comme mentionné précédemment, Simon change souvent d'avis, et les doctrines et idées qu'il professe ne forment pas un système cohérent. Rappelons les thèses que Simon défend publiquement contre Pierre au sujet de Dieu : il existe un Dieu inconnu ; le créateur du monde n'est pas le Dieu suprême ; les Écritures révèlent l'existence de plusieurs dieux. Certaines idées lui sont également attribuées par Pierre ou d'autres, mais ne sont jamais défendues publiquement par Simon lui-même : il prétend être le Dieu incorruptible ; les *Homélies* sont les seules à attester l'idée selon laquelle Simon affirmerait que le Dieu suprême a envoyé deux dieux ou anges, l'un pour créer le monde l'autre pour donner la Loi¹³⁵⁶. Pour Jones, cette dernière doctrine correspond à celle d'Apelle et lui est suffisamment caractéristique pour que l'on puisse voir derrière ce trait de Simon une attaque contre lui¹³⁵⁷. Pouderon souligne pour sa part que cette notion pourrait correspondre à l'*Évangile de Judas* 51, où Nebro / Yaldabaôth et Saklas sont présentés comme deux anges à la tête du monde matériel¹³⁵⁸. Si ce rapprochement est intéressant, il faut toutefois spécifier que ceux-ci sont intégrés à un collège de douze anges et que le texte ne leur attribue aucune de fonction spécifique (on ne retrouve pas l'idée

¹³⁵⁵ KELLEY 2006, p. 204 ; KELLEY 2013, p. 109. Nous suivons ainsi l'approche de REED 2018a en matière d'étude de l'hérésiologie pseudo-clémentine, qui doit être située dans son contexte du IV^e siècle, et non pas nécessairement à une époque plus ancienne.

¹³⁵⁶ Simon lui-même n'expose jamais cette idée dans un débat avec Pierre ; plutôt, c'est Pierre qui révèle, d'abord à ses disciples (*Hom.* III, 2, 2), puis publiquement (*Hom.* XVIII, 12, 1) qu'il s'agit de la doctrine secrète de Simon. La réaction de ce dernier semble confirmer cela ; mais en définitive, ce point n'est jamais discuté, peut-être parce que cette doctrine était jugée comme si absurde et si grossière qu'elle se réfute par elle-même (mais aussi par les autres arguments déjà donnés), et permet de dénoncer Simon en tant qu'imposteur et faux prophète. Il est à relever que les deux dieux de III, 2, 2 sont devenus deux anges en XVIII, 12, 1.

¹³⁵⁷ JONES 2007, p. 229-230. Voir aussi LE BOULLUEC 2015, p. 438-440.

¹³⁵⁸ POUDERON 2020, p. 26.

que l'un a créé le monde, l'autre donné la Loi). Il semble donc qu'il faille donner priorité à la position de Jones dans ce cas-ci, même si la remarque de Pouderon ouvre la voie à la possibilité que des traditions gnostiques perdues auraient pu élaborer des spéculations analogues.

Dans ce contexte, pour Jones, le premier argument anti-marcionite concerne l'interprétation des Écritures et les conclusions qu'on peut en tirer concernant l'existence de plusieurs dieux, et d'un Dieu supérieur à eux, resté inconnu. Jones mentionne *Rec. II*, 37-46 et *Hom. XVI*, 2-14, des passages dans lesquels cette thématique est discutée, et affirme à juste titre que cette distinction entre plusieurs entités divines est associée au polythéisme¹³⁵⁹. Dans ce cadre, comme nous l'avons indiqué, Simon défend deux types d'arguments : il existe plusieurs dieux, et le créateur du monde – c'est-à-dire le Dieu-créateur des Écritures juives¹³⁶⁰ – n'est pas le Dieu suprême. Ces deux arguments trouvent leur correspondance dans de nombreux écrits gnostiques ; de fait, la caractéristique qui paraît fondamentale à tout système gnostique est précisément cette distinction entre le créateur du monde et le Dieu suprême, sur la base des Écritures et des paroles de Jésus. La spécificité gnostique serait d'inscrire cette distinction entre deux entités dans une architecture cosmique, en attribuant à chacune d'elle à un niveau de réalité (le monde sensible et le monde intelligible).

Il convient de mentionner quelques exemples. Le *Livre des secrets de Jean* propose, comme l'ont examiné Barc et King, de relire le récit de la Genèse à la lumière de l'ontologie platonicienne selon laquelle tout ce qui se trouve dans le sensible trouve son modèle dans l'intelligible¹³⁶¹. Les conclusions du *Livre des secrets de Jean* sur la divinité, se fondant également sur les Écritures et les enseignements du Christ apparus à Jean, distinguent le Dieu suprême, appelé la Monade ou le « Grand Esprit invisible »¹³⁶², du Dieu-créateur du monde matériel, l'Archonte Yaldabaôth diabolisé et identifié comme le Dieu-créateur des Écritures juives¹³⁶³. Que Yaldabaôth soit YHVH est rendu évident par les citations bibliques qui lui sont attribuées, comme « J'appesantirai les oreilles de leur

¹³⁵⁹ JONES 2007, p. 235-236.

¹³⁶⁰ Suivant JOHNSTON 2021, p 33, note 3, nous reprenons cette expression qui permet de distinguer plus clairement, comme le faisaient les gnostiques, la divinité suprême du créateur du monde, c'est-à-dire YHVH, le Dieu des Écritures juives.

¹³⁶¹ KING 2006, p. 221-224 ; BARC 2007b, 2010 et 2012. Voir aussi PASQUIER 2004 et 2008.

¹³⁶² BG 30,10. Dans la recension longue : NH II, 20.

¹³⁶³ Cette distinction est largement répandue dans les écrits gnostiques : voir l'*Hypostase des archontes*, l'*Écrit sans titre* et l'*Apocalypse d'Adam*.

cœur pour qu'ils ne pensent pas et ne voient pas »¹³⁶⁴ et surtout « Je suis un Dieu jaloux, et en dehors de moi il n'en existe pas d'autres ! »¹³⁶⁵. Cette citation hybride sert précisément, comme l'a analysé Johnston, à convaincre les lecteurs que le Dieu-créditeur des Écritures juives n'est pas le Dieu suprême¹³⁶⁶. Johnston a montré que cette citation est un motif largement répandu dans la littérature gnostique, un motif qu'il nomme le « blasphème de l'Archonte ». Ses fonctions précises sont variables d'un traité à l'autre, mais il a souvent pour fonction de prouver, sur la base de citations scripturaires, l'infériorité, voire la méchanceté, du créateur du monde. De fait, Yaldabaôth est l'ennemi de l'humanité et la diabolisation de YHVH est une caractéristique des traités gnostiques classiques¹³⁶⁷.

Du côté des valentiniens, la distinction entre le Dieu suprême et le démiurge sur la base de l'interprétation des Écritures est précisément l'objet de la *Lettre à Flora*. Ptolémée cherche à convaincre Flora qu'une lecture attentive des Écritures montre que celles-ci ne sont pas pures, mais qu'elles sont composées de trois parties : la Loi donnée par Dieu, les amendements effectués par Moïse et les prescriptions des Anciens. Or, puisque la Loi donnée par Dieu n'est pas elle-même parfaite, puisqu'elle est mêlée d'injustice et qu'elle a eu besoin d'être complétée par le Sauveur, c'est qu'il doit nécessairement exister un autre Dieu parfait, celui qui a envoyé le Sauveur. La tradition valentinienne, à l'inverse des traditions gnostiques classiques, ne diabolise pas la figure de ce démiurge et législateur imparfait, ignorant et limité dans ses aptitudes, mais en fait une image du Dieu supérieur¹³⁶⁸, semblable au démiurge platonicien, quoique identifié à YHVH¹³⁶⁹.

En ce qui concerne le Dieu suprême, dans la majorité des écrits gnostiques, il est inconnaissable, car il dépasse toute compréhension et qu'il existe en ce sens à l'extérieur

¹³⁶⁴ BG 59,1-5, citation d'Isaïe 6, 9-10.

¹³⁶⁵ BG 44,9-19, citation composite d'Exode 20,5 et Isaïe 45,6.

¹³⁶⁶ JOHNSTON 2021, p. 380 écrit que le *Livre des secrets de Jean* « enseigne comment lire les Écritures, acte qui implique le rejet du Dieu-créditeur et de la Loi ».

¹³⁶⁷ JOHNSTON 2021, p. 376 remarque dans la recension longue, NH II, 11,15-18, l'Archonte est dit posséder trois noms, à savoir Yaldabaôth, Saklas et Samaël ; ce dernier nom rend explicite l'identification de l'Archonte avec le diable. Voir aussi l'*Hypostase des archontes* 86, 27-30 : « Leur chef est aveugle. [Du fait que son] pouvoir est associé à son ignorance [et à son] arrogance, il a dit, usant de ce [pouvoir] : “Je suis Dieu, il n'en existe pas d'autre [en dehors de moi]”. Lorsqu'il a dit cela, il a péché contre [le Tout] ». Nous rappelons que nous reprenons l'expression « gnostique classique » du modèle de RASIMUS 2009, qui remplace ainsi la catégorie de « séthianisme ». Voir à cet effet l'Annexe 1.

¹³⁶⁸ *Lettre à Flora* 7, 5.

¹³⁶⁹ Voir *Traité tripartite* 100,18-101,5 ; *Exposé du mythe valentinien* 35,10 et suivant. Sur l'exégèse valentinienne, voir PASQUIER 2004.

du réel : son existence doit être révélée par les entités qui sont en issues. Les écrits gnostiques comportent de nombreux exposés sur le Dieu resté inconnu¹³⁷⁰ et ont souvent recours à la théologie négative pour décrire ce premier principe inconnaissable¹³⁷¹. Au sein de ce monde intelligible, il existe une multitude d'entités divines manifestées par cet Esprit invisible. C'est surtout dans la description de la cour de l'Archonte ou du démiurge que de nombreuses puissances sont associées à des dieux¹³⁷². Ce sont plutôt ceux-ci qu'il est possible de rapprocher de l'argument de Simon concernant l'existence de « plusieurs dieux » : le pluriel « Faisons l'homme » de Genèse 1,26 dans les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, que Simon invoque pour soutenir l'existence de plusieurs dieux¹³⁷³, trouve ses résonnances dans le *Livre des secrets de Jean*, qui emploie la même péricope pour affirmer qu'Adam a été créé par la cour archontique de Yaldabaôth :

(Les autorités et leurs puissances) se dirent les unes aux autres : « Créons un homme qui soit à l'image de Dieu et à sa ressemblance ». (Les autorités) créèrent (leur œuvre) par (une action conjointe d')elles-mêmes et (de) toutes leurs puissances. (Les autorités) modelèrent un modelage d'après elles-mêmes et chaque puissance créa une âme à partir de sa puissance (propre), l'â[me]. Elle créa cette (âme) d'après l'image qu'elle avait vue, à l'imitation de celui qui existe depuis le commencement, l'Homme parfait. (Les puissances) dirent : « Nommons-le Adam afin que le nom de celui-ci ainsi que sa puissance deviennent pour nous lumière »¹³⁷⁴.

Ainsi, les hypothèses que des idées gnostiques se trouvent derrière la polémique anti-démiurgique des *Pseudo-Clémentines* se trouvent facilement supportées par les écrits gnostiques eux-mêmes. Ceux-ci opèrent de nombreux développements sur un Dieu inconnu, supérieur au Dieu-créateur des Écritures juives, qui est parfois accompagné d'une cour angélique ou archontique composée de nombreuses entités, sur la base des pluriels employés dans la Genèse, en particulier Genèse 1,26¹³⁷⁵.

¹³⁷⁰ *Eugnoste* 70, 3-71,1 ; *Sagesse de Jésus-Christ* 79,13-86,5 ; *Marsanès* 4,19-24.

¹³⁷¹ BG 23,3-25,9 ; *Traité tripartite* 51-55 ; *Livre sacré du Grand Esprit invisible* 40,13 ; *Eugnoste* 71,14-73,1.

¹³⁷² BG 45,20-46,15 ; 71,6. Voir le récit de la création de l'homme dans le *Traité tripartite* 104,34-105,10. Voir aussi l'*Écrit sans titre* 98,29-33.

¹³⁷³ *Hom.* XVI, 11-12 ; *Rec.* II, 39, 7.

¹³⁷⁴ *Livre des secrets de Jean* 48,14-49,9 : πεχαυ ννογερηυ δε μαρῆταμιο ἡνογρωμε εζῆοικων ἡπνογτε αγω ἡππινε αγταμιο εβολ εἰνεγερηυ ἡἡνεγσომ τηρου αγπλασσα ἡνογπλασμα εβολ ηρητου αγω [τ]οϋ[ει τοϋ]ε[ι] ἡἡσ[ομ] [... ..] ... [.] ἡτσομ [η]τ[γγ]χη αγταμιος εβολ εἰνοικων ἡταγναγ ερος καταογμῆνῆς μετωοπ εἰνῆωορπ πιτελιος ηρωμε πεχαυ εμαρῆτ ρῆϋ εελλαμ δεκαε πραν ἡππ ηἡτεγσომ εγεωωπε ναν νογοειν. Trad. BARC et FUNK 2012, p. 239. Voir des passages similaires dans l'*Hypostase des archontes* 87,23-88,3 ; l'*Écrit sans titre* 114,25-32.

¹³⁷⁵ PASQUIER 2008 remarque que Genèse 1,26-27 est une péricope qui revient constamment en contexte gnostique.

1.2 Jésus comme clé herméneutique

Suivant ce premier argument, Jones démontre l'importance de monopoliser les paroles de Jésus pour soutenir l'existence de plusieurs dieux et d'un Dieu inconnu : il relève *Rec.* II, 47-48 et *Hom.* XVIII, 4-5. De fait, Simon revendique la connaissance des paroles du Christ pour soutenir ses arguments. Par exemple, dans les *Homélies*, la péricope de Matthieu 11,27 / Luc 10,22 « Nul n'a connu le Père sinon le Fils » est longuement discutée, parce que Simon affirme qu'elle implique l'existence d'un Dieu supérieur à celui des Écritures juives, qui est resté inconnu et que Jésus serait venu révéler¹³⁷⁶.

De manière générale, les écrits gnostiques, en particulier valentiniens, ont souvent recours aux paroles et enseignements du Christ pour soutenir leurs spéculations¹³⁷⁷. L'exemple le plus évident est la *Lettre à Flora*, dans laquelle Ptolémée affirme que sa démonstration, qui se solde par l'affirmation que celui qui a donné la Loi n'est pas le Dieu suprême, mais le démiurge et le créateur du monde matériel, sera étayée par les paroles du Sauveur (3, 8 ; 4, 1 ; 4, 11). Une allusion à Matthieu 11,27 peut être décelée en 3, 7 où Ptolémée écrit que c'est seulement par Jésus, le seul à connaître le vrai Dieu, Père de tout, que celui-ci peut être révélé. D'autres traités valentiniens déploient cette péricope précisément pour soutenir l'existence du Dieu inconnu : le *Traité tripartite* 87,15-16 affirme que le Fils est nommé ainsi « puisqu'il est la connaissance du Père qui a voulu être connu »¹³⁷⁸ ; en outre, la *Sagesse de Jésus-Christ* (non valentinienne) contient un passage au sujet du Dieu suprême, dont il est dit que nul ne l'a connu sinon le Sauveur, son intermédiaire, par lequel il se révèle¹³⁷⁹.

De même, le *Livre des secrets de Jean* se présente comme une révélation du Christ au sujet de la structure du réel, rapportant précisément la distinction entre l'Archonte, le Dieu-créateur des Écritures juives, et le Dieu suprême. Dans le *Livre des secrets de Jean*, Jean interrompt plusieurs fois le discours du Christ pour lui demander des explications sur tel ou tel point. Jésus lui offre alors des considérations herméneutiques et lui dit de

¹³⁷⁶ *Hom.* XVI, 2-14 ; XVIII, 4-5.

¹³⁷⁷ PASQUIER 2004, p. 463.

¹³⁷⁸ εἰπεὶ περὶ πάντων ἡμεῖς πατρὸς. Voir l'*Exposé du mythe valentinien* 40,19-20 qui mentionne aussi que c'est par le Fils que Dieu peut être connu et glorifié.

¹³⁷⁹ *Sagesse de Jésus-Christ* 82,19-86,5.

1.4 L'Ancien Testament décrit Dieu en des termes négatifs

Les anthropomorphismes attribués au Dieu des Écritures juives ont été utilisés par Marcion pour établir qu'il ne pouvait pas être la divinité suprême. Carlson remarque que Simon « characterizes the creator precisely as Marcion would »¹³⁸⁴. Or, ceci est également largement répandu dans la littérature gnostique, puisque les défauts de l'Archonte Yaldabaôth sont inspirés des passages bibliques : il est ignorant¹³⁸⁵, jaloux¹³⁸⁶, colérique¹³⁸⁷ et arrogant¹³⁸⁸, et de nombreux épisodes bibliques sont relatés de manière à présenter l'Archonte sous un aspect négatif, comme l'ennemi de l'humanité¹³⁸⁹. Pour une étude complète de la caractérisation de Yaldabaôth, qui connaît des traitements variables d'un traité à l'autre, nous renvoyons à l'étude de Johnston, qui a démontré que

L'Archonte est parfois plutôt bon, mais ignorant, tantôt mauvais et arrogant, modèle de comportement à imiter ou à rejeter. Il illustre tantôt le processus qui mène de l'ignorance à la connaissance, tantôt la persévérance dans le péché. [...] La plupart des textes présentent l'Archonte comme un anti-modèle à rejeter¹³⁹⁰.

Le Dieu-créditeur de Simon n'a donc rien de *spécifiquement* marcionite, puisque de nombreuses traditions gnostiques classiques – dans lesquelles Yaldabaôth apparaît – procèdent exactement de la même façon, en employant les anthropomorphismes et passages problématiques des Écritures pour soutenir un portrait négatif de YHVH¹³⁹¹. La différence fondamentale entre Marcion et les gnostiques est le rejet radical des Écritures

¹³⁸⁴ CARLSON 2013, p. 69, citant DRIJVERS 1990, p. 318. Voir aussi CIRILLO ET SCHNEIDER 2005b, p. 1721, note 53,1-7 : « Les défauts du Dieu créateur, conformément à la thèse de Marcion, démontrent l'existence d'un Dieu supérieur à celui de l'Ancien Testament ».

¹³⁸⁵ BG 62,3-63,1. Voir également la recension longue : NH II, 11,7-22 où sa caractérisation est plus explicite : il est fou, ignorant et impie. De fait, JOHNSTON 2021, p. 375 a remarqué que la recension longue insiste davantage sur l'ignorance de l'Archonte, alors que la recension brève développe plutôt sa jalousie. Voir aussi l'*Écrit sans titre* 100,19-21.

¹³⁸⁶ BG 44,9-19 ; l'*Hypostase des archontes* 96,4-9 ; l'*Écrit sans titre* 106,19-22.

¹³⁸⁷ L'*Écrit sans titre* 106,23-24 ; l'*Apocalypse d'Adam* 64,20-25.

¹³⁸⁸ L'*Hypostase des archontes* 86,26-31.

¹³⁸⁹ Le déluge pour tenter d'éliminer l'humanité : BG 72,12-73,17 ; l'envoi des anges (les Veilleurs) pour pervertir les humains : BG 73,18-75,13. Comparer aux trois cataclysmes de l'*Apocalypse d'Adam* 69-77.

¹³⁹⁰ JOHNSTON 2021, p. 757.

¹³⁹¹ Il faut spécifier que l'analyse du motif du blasphème de l'Archonte par JOHNSTON 2021 inclut également des sources marcionites. Voir p. 601-647 ; la présence du motif dans le traité contre Marcion de Tertullien laisse croire à Johnston que Marcion aurait emprunté ce motif aux gnostiques (p. 624). Par ailleurs, la notice d'Eznik de Kolb contre les marcionites, datant du V^e siècle, atteste de l'influence gnostique sur la pensée marcionite et son développement, qui est devenu à cet époque moins radicale que celle de son fondateur, qui prônait un rejet complet des Écritures. Voir JOHNSTON 2021, p. 625-647. Voir en outre JUNOD 1982, p. 131-133, qui pense que la position d'Apelle sur les Écritures s'est adoucie en comparaison à celle de son maître.

juives par le premier, alors que les seconds cherchaient plutôt à les interpréter, à l'aide de la notion des différents niveaux d'inspirations, attestée dans la *Lettre à Flora* et le *Traité tripartite*¹³⁹². Certains marcionites plus tardifs, peut-être même Apelle lui-même, sembleraient toutefois avoir assoupli la pensée de leur maître¹³⁹³.

1.5 Les âmes sont captives de la matière

De fait, c'est à cause du dieu des Écritures juives que l'être humain est prisonnier de la matière et de son corps physique. Cette notion est particulièrement évidente dans l'épisode de la création d'Adam dans le *Livre des secrets de Jean* : le modelage de sa chair est décrit comme la création d'un tombeau, d'un lien matériel qui le gardera captif : « Le voilà le lien ! Le voilà le tombeau du modelage du corps dont ils ont revêtu l'homme comme d'un lien matériel ! »¹³⁹⁴. Sans entrer dans le cliché de la haine du corps et du rejet du monde¹³⁹⁵, il est vrai que la chute dans la matière est un thème gnostique répandu¹³⁹⁶. Cirillo et Schneider notent que *Rec. II, 57* serait « une réfutation très subtile de la doctrine gnostique sur le démiurge et la chute des âmes »¹³⁹⁷. En effet, Simon affirme que les âmes proviennent du Dieu suprême et que ce dernier « a envoyé le Dieu créateur pour faire le monde, mais celui-ci, une fois le monde créé, s'est proclamé lui-même Dieu »¹³⁹⁸, et que c'est alors que les âmes sont devenues captives. Au premier regard, cette idée peut sembler gnostique, mais elle ne correspond en réalité à aucun traité de Nag Hammadi : en effet, Yaldabaôth, celui qui garde les âmes captives et qui se proclame Dieu, n'est jamais envoyé par le Dieu suprême pour créer le monde, dont il ignore l'existence. Cette caricature montre bien que les *Pseudo-Clémentines* préfèrent avant tout exposer leur propre doctrine que de décrire fidèlement celles de leurs adversaires.

¹³⁹² *Traité tripartite* 100,30-35. Voir à ce sujet PASQUIER 2004, p. 461-470. PASQUIER 2008 écrit (p. 390) que « selon les gnostiques, il n'est pas possible de soumettre toute la Bible juive à l'allégorie. Des motifs théologiques motivent une telle attitude. Si la Loi est l'image de la Vérité, si elle contient l'Esprit à son insu, elle est aussi un mélange. Dans plusieurs cas, on peut interpréter un même passage différemment, suivant différents degrés ».

¹³⁹³ JOHNSTON 2021, p. 625-647 ; JUNOD 1982, p. 131-133.

¹³⁹⁴ BG 55,3-13 : ταῖ τε τμηρε παῖ πε πῆραου ντεπεπλασμα ηπισωμα παῖ νταγτααα ρῖωωφ ἡπρωμε επισωνε νῶγλη.

¹³⁹⁵ WILLIAMS 1996, p. 96-138.

¹³⁹⁶ Voir l'*Hypostase des archontes* 87, 23-88,3 ; l'*Écrit sans titre* 112,25-113,5 ; l'*Apocalypse d'Adam* 64,1-65,31.

¹³⁹⁷ CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1724, note 57.

¹³⁹⁸ *Rec. II, 57, 3* : *Ipse misit creatorem deum, ut conderet mundum, sed ille, mundo condito, semetipsum pronuntiavit deum.*

1.6 L'imagination et les visions mènent à la contemplation d'une grande lumière

Cet argument relevé par Jones combine deux passages similaires, mais qui traitent en définitive de thèmes différents : en *Rec.* II, 57-60, Simon affirme qu'il peut, grâce à son imagination, se transporter en-dehors du réel et arriver à voir une lumière infinie (voir plus haut). En *Hom.* XVII, 13-19, Simon affirme que les révélations reçues par apparition de la divinité sont authentiques et véridiques : Simon aurait reçu une apparition du Christ, et c'est ainsi qu'il connaîtrait ses enseignements mieux que Pierre lui-même. Dans les deux cas, il s'agit de discussions sur les différents modes d'acquisition de la véritable connaissance, à savoir l'imagination, les visions et les rêves sont-ils des moyens sûrs de connaître Dieu ? Les *Pseudo-Clémentines*, dans les deux cas, répondent par la négative et réfutent ces affirmations¹³⁹⁹ ; elles sont extrêmement méfiantes à l'égard des visions comme mode d'acquisition de la connaissance, comme nous l'avons déjà relevé au chapitre 5.

Hom. XVII, 17-19 est un passage bien connu : la recherche y a souvent décelé une polémique anti-paulinienne sur la base de deux références, à savoir la vision du Christ que Paul aurait reçue sur le chemin de Damas et la « condamnation » de Pierre par Paul en Galates 2,11¹⁴⁰⁰. La question de la polémique anti-paulinienne est un sujet complexe qui remonte à longtemps et sur laquelle il serait hors propos de nous étendre ici¹⁴⁰¹. Pour résumer la question à l'essentiel, il est certainement réducteur d'y voir ici une attaque contre la *personne* de Paul, malgré la référence assez claire à Galates 2,11. La discussion sur les visions comme mode de connaissance doit être comprise dans un contexte plus large. Jones remarque que les marcionites ne sont pas connus pour avoir cherché à obtenir des visions ou des extases (en dehors peut-être d'Apelle¹⁴⁰²), et relève que la polémique

¹³⁹⁹ En *Hom.* XI, 15, 6, les visions sont mensongères : « tapis au fond de vous, ils vous font prendre plaisir à ce qui se passe là, vous enveloppent par des rêves de visions trompeuses et vous infligent mille souffrances ».

¹⁴⁰⁰ *Hom.* XVII, 14, 2 : « tu as prétendu connaître Jésus plus exactement que moi, pour cette raison que tu as entendu sa parole dans une apparition ». *Hom.* XVII, 19, 5-6 : « Si tu ne t'étais pas fait l'adversaire, tu n'insulterais pas en me calomniant la proclamation qui passe par moi, afin qu'on ne croie pas ce que je dis pour l'avoir entendu moi-même du Seigneur, en sa présence, comme si, à l'évidence, j'étais, moi, condamné (καταγνωσθέντος), et toi bien considéré. Et si tu me traites de "condamné" (κατεγνωσμένον), tu accuses Dieu qui m'a révélé le Christ, et tu abaisses celui qui m'a déclaré bienheureux à cause de la révélation ». Voir DUNCAN 2017, p. 28-33.

¹⁴⁰¹ Pour un état des recherches récent, voir AMSLER 2018, qui souligne judicieusement que la recherche n'a souvent pas distingué entre la polémique contre Paul, celle contre la réception de Paul et celle contre la réception du paulinisme.

¹⁴⁰² JONES 2007, p. 237.

contre ce mode de connaissance doit être comprise dans un contexte philosophique et religieux plus étendu, à la suite des travaux de Hauck¹⁴⁰³.

Du côté des écrits de Nag Hammadi, il est important de relever que les visions et apparitions sont très nombreuses. Plusieurs apocalypses gnostiques présentent des visions et des apparitions d'entités célestes, apportant la connaissance à un visionnaire, comme *Zostrien*, *Allogène*, et l'*Apocalypse d'Adam*¹⁴⁰⁴. D'autres traités relatent une révélation post-résurrectionnelle du Christ à ses disciples, comme la *Sagesse de Jésus-Christ*, mais surtout le *Livre des secrets de Jean* :

À cet instant, alors que je réfléchissais à cela, les cieux s'ouvrirent, la création entière fut illuminée par une lumière (qui apparut) en [dessous des] cieux et le monde [entier fut ébranlé]. Je fus effrayé et [je me prostern]ai. Et voici que m'[apparut] un enfant. Mais [il changea] son aspect, (prenant) celui d'un vieillard en qui [se trouvait] de la lumière. [Je regard]ai, mais sans [comprendre] ce prodige. S'agissait-il d'une [apparence] ayant des formes multiples [dans la] lumière (et) dont les formes [avaient été manifestées] les unes par les [autres comme] si elle était une ? [(Mais alors) comment] avait-elle trois aspects ?

Il me [dit] : « Jean, pour[quoi] doutes-tu et [es-tu effrayé] ? Tu n'es [pas] étranger à [cette ap]parence. Ne sois pas pusil[lanime]. Je suis avec [vous en] tout temps. Je suis [le Père], je suis la Mère, je suis [le F]ils. Je suis celui qui existe éternellement, celui qui est sans souil[lure et sans] mélange. [Je suis venu] maintenant t'instruire [de ce] qui est, de ce [qui a] été et de ce qui doit [ad]venir afin que tu [connaisses] les choses invisibles comme [les] choses visibles, et [t'instruire] aussi au sujet de [l'Homme] parfait »¹⁴⁰⁵.

En somme, en regardant au-delà de la polémique anti-paulinienne, il est possible de situer ces discussions dans un contexte plus large sur les modalités d'acquisition de la connaissance de Dieu ; en ce qui concerne les écrits gnostiques, cette attaque contre les visions engendre une dévaluation de tout type de discours se basant sur des enseignements

¹⁴⁰³ HAUCK 1988.

¹⁴⁰⁴ Adam reçoit en rêve l'apparition de trois hommes célestes en 65,24 et suivant.

¹⁴⁰⁵ *Livre des secrets de Jean*, BG 20,19-22,10 : ἡτεγνοῦς εἶμεεγε εἰναῖ ἀμηνγε οὐδὼν ἀγῶ ἀπκῶντ τηρη ρογοειν γνογοῖν ἐτῆ[πеснт нт]πε ἀγῶ ἀπκῶσμοc [τηρη κι]μ· ἀνοκ ἀῖρηοτε ἀγ[ω ἀῖπαρ]τ ἀγῶ εἰςρηητε ἀγ[οῦδνη] ἡ[αῖ] εβολ ἡβιογᾶλοῦ [ἀγῶβττ] Δε επεινε εγρᾶλλο [πε εγνο]γοῖν ὠπο ηρηττ [ἀῖσῶ]τ ερογν ερογ μπι[εἰμε ἐπ]ῆ[ωπρη] εῶδε οὐ[ρῖ]δα τ[ε] εναῶενεcμορφη [ρραῖ μπο]γοειν νεcμορφη [ἀγῶ]δνη]ε εβολ ρῖτῆνεγε[ρηγ] ἡ[ε] εῶδε οὐγῖε τε ἡ[ναῶ] η[ρ]ε εcο ἡῶμ[τ] ἡ[ρ]ο πε[χ]αγ ἡ[αῖ] χεῖωραηηηc ἐτ[βεογ] ε[κ]ο ἡρητ cηαγ εἰτα [κο ηροτε] ἡτκοῦῶμμο γαρ [ἀν ἐτῖ]δα[ε]α ἡπῖρρ κογῖ ἡ[ρητ] ἀ[η]οκ πετῶοπ ἡμῆ[τ]η νογ]οειῶ ἡμ ἀνοκ πε [πειῶτ] ἀνοκ πε τῆαγ ἀνοκ [πε πῶη]ρε ἀνοκ πε πετῶοοπ ὠδενερ πατῶ[λ]μ εμεγ]μογ[χ]c ἡμῆαγ τ[ε]νοῦ δ[ε]ι[ε] ετογῶγῖατκ εβ[ο]λ χεοῦ πε]τῶοοπ ἀγῶ οὐ πε[η]ταγῶ[ω]πε ἀγῶ οὐπετῶ[ω]πε [ε]ῶ[ω]πε χεκααc ἐκ[εἰ]με ε[η]νατῆαγ[ε] ε[ε] εροογ μ[η]νηετογ]ῆαγ εροογ ἀγῶ ἐτ[ογ]ῆατκ εβολ ἐτβεπτεῆ[ι]οc ἡῶμῆ. Trad. BARC et FUNK 2012, p. 218-219.

du Christ après la résurrection, ce qui est précisément le cas du *Livre des secrets de Jean* et de la *Sagesse de Jésus-Christ*, permettant ainsi de contrer leurs discours.

1.7 Dieu est responsable des origines du mal

Encore une fois, Jones rapproche deux passages similaires, mais dont la thématique est traitée de manière radicalement différente. En effet, la question des origines du mal, abordée en détail en *Hom. XIX*, ne fait l'objet que de trois paragraphes dans les *Reconnaissances* (*Rec. III*, 15-17) et n'y est pas vraiment développée : les seules thèses établies sont que le mal existe, qu'il existe comme conséquence du libre arbitre et que Dieu ne veut pas le mal, ni n'en permet l'existence à cause d'une impuissance (*Rec. III*, 25). Simon semble chercher à faire admettre à Pierre que Dieu est à l'origine du mal (*Rec. III*, 15, 5 : « puisque Dieu a fait toutes choses, comme tu le dis, d'où vient le mal ? »), mais Pierre n'offre pas la réponse élaborée qu'on trouve dans les *Homélies*. Pour Jones, ce discours trouve de fortes résonances dans la doctrine d'Apelle¹⁴⁰⁶ ; évidemment, la question des origines du mal est également un thème très important des réflexions gnostiques, comme nous l'avons vu. Plus spécifiquement, faire du Dieu-créditeur le responsable du mal est une caractéristique des textes gnostiques classiques : dans le *Livre des secrets de Jean*, Yaldabaôth est l'ennemi de l'humanité, puisqu'il enchaîne Adam dans un corps matériel, instaure la sexualité et la Fatalité, cherche à détruire l'humanité par le déluge, crée l'Esprit contrefait et envoie ses anges pour le répandre dans l'humanité. La diabolisation de YHVH en Yaldabaôth et ses méfaits contre l'humanité sont également décrits dans l'*Hypostase des archontes*, l'*Écrit sans titre* et l'*Apocalypse d'Adam*, dans laquelle il fait survenir trois cataclysmes pour détruire la race des élus.

1.8 La question de savoir pourquoi l'être humain n'a pas été fait libre

Jones met en rapport les discussions en *Rec. III*, 21-26 et *Hom. XIX*, 9-13 au sujet de la création de l'être humain : pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas créé libre et bon ? Pour le *Livre des secrets de Jean*, la réponse est simple : c'est parce que l'humanité, depuis Adam, est enfermée dans un corps matériel, dont la création est imputée à Yaldabaôth et à ses archontes. L'Archonte est aussi responsable de la création de la Fatalité, qu'il

¹⁴⁰⁶ JONES 2007, p. 238-239.

institue par jalousie pour prendre possession de cette sagesse supérieure à lui, envoyée d'en haut par Épinoia¹⁴⁰⁷. La caractérisation de Yaldabaôth dans le *Livre des secrets de Jean* et les écrits apparentés rend donc évident que les chaînes qui retiennent l'être humain ne sont pas voulues par les entités célestes, mais par les puissances qui dominent ce monde et qui le gardent dans les ténèbres.

1.9 Le ciel visible et la dissolution du monde

Pour Jones, la question de Simon au sujet du ciel à savoir pourquoi il a été créé s'il sera détruit (*Rec.* III, 27-29), correspond à une vision marcionite du monde, qui sera anéanti, puisqu'il est la création inférieure du créateur. Le *Livre des secrets de Jean* ne contient pas de développement eschatologique, mais on trouve des mentions de la destruction des cieux dans l'*Écrit sans titre* 126,29-32 à la fin des temps, dans une apocatastase finale où seront vaincues les puissances qui oppressent l'humanité.

1.10 Comment Dieu peut-il être à la fois juste et bon?

Jones affirme que la dichotomie entre la justice et la bonté comme attributs de Dieu est un problème classique du marcionisme. Il est vrai que cette question ne semble pas au cœur des réflexions des textes gnostiques classiques, qui affirment plutôt l'injustice et la méchanceté de Yaldabaôth. Du côté des valentiniens, cet enjeu semble est abordé, surtout dans la *Lettre à Flora* 7, où la question de la nature de la justice du législateur est discutée, précisément pour conclure que, puisque sa justice est imparfaite, il est lui aussi imparfait. Le Dieu suprême, lui, est bon (7, 5). Or, la discussion ne concerne pas spécifiquement le point relevé par Simon en *Hom.* XVIII, 1-3 et *Rec.* III, 38, qui se demande comment une seule entité peut être à la fois juste et bonne. La réponse de Pierre, toutefois, en posant que Dieu est nécessairement juste et bon, pourrait s'opposer de manière large aux marcionites comme aux valentiniens.

¹⁴⁰⁷ BG 71,5-72,12 ; voir aussi l'*Écrit sans titre* 117,18-24.

1.11 Aimer Dieu, et non pas le craindre

Ce n'est pas Simon qui parle, mais un adversaire imaginé par Pierre. Rien ne semble correspondre à cet argument dans les écrits gnostiques. Toutefois, dans le même passage, Pierre mentionne que certains, qui « sont hostiles à la vérité et se font les alliés du Mal », conçoivent que Dieu est « sans figure, en sorte que, dépourvu de forme et d'aspect, il ne soit visible pour personne, afin qu'il ne soit pas objet de désir »¹⁴⁰⁸. Il serait possible de rapprocher ce passage au portrait du Père dans le *Traité tripartite* 54,24-39, qui est dit n'avoir « ni figure ni forme extérieure que l'on conçoit à partir des sens »¹⁴⁰⁹ ou encore à celui du Dieu inconnu dans *Eugnoste*, qui possède une forme, mais qui ne correspond en rien à celle de l'être humain¹⁴¹⁰. La discussion sur la forme de Dieu pourrait donc avoir un arrière-plan anti-agnostique en s'opposant à la nature inconnaissable et insaisissable de la divinité suprême.

Il apparaît évident, à ce point-ci de la démonstration, que la vaste majorité des arguments relevés par Jones pour prouver l'existence de la polémique anti-marcionite s'applique sans difficulté aux écrits gnostiques. Ce constat n'est pas entièrement nouveau, mais demandait à être appuyé par la documentation de Nag Hammadi. Grâce à l'apport de ces sources, il devient possible d'inclure les traditions gnostiques au programme polémique des *Pseudo-Clémentines*, aux côtés des marcionites ; plus encore, il apparaît que certains arguments trouvent une meilleure correspondance dans les sources gnostiques. De fait, la qualité de la documentation pour notre connaissance des textes gnostiques est supérieure à celle rapportant les doctrines marcionites, qui demeurent captives des sources hérésiologiques. Dans ces conditions, il nous apparaît que la polémique anti-démiurgique des *Pseudo-Clémentines* comporte une dimension anti-agnostique probable. Probable, et non pas certaine, car des limites nous sont imposées dans notre démonstration. En effet, il demeure impossible de déceler quelque contact littéraire direct, ou de déterminer les canaux par lesquels une connaissance des thèses gnostiques aurait pu parvenir aux auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins. Les parallèles thématiques permettent d'émettre des hypothèses quant aux trajectoires possibles des idées et à leurs

¹⁴⁰⁸ *Hom.* XVII, 11, 1 : τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχοῦντες προφάσει δοξολογίας ἀσημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνίδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ἦ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται.

¹⁴⁰⁹ *Traité tripartite* 54,29-30. Trad. PAINCHAUD et THOMASSEN 2007, p. 128.

¹⁴¹⁰ *Eugnoste* 72,3-10. Voir le passage parallèle dans la *Sagesse de Jésus-Christ* BG 84,14-85,5.

hypothétiques réfutations dans les *Pseudo-Clémentines*, mais ne permettent pas, malheureusement, d'établir des relations textuelles certaines.

2. Les *Homélies* et la polémique anti-gnostique

Après avoir bénéficié des travaux de Jones pour démontrer que les thèses de Simon le magicien pouvaient comporter un certain aspect gnostique, nous voudrions présenter nos propres arguments pour préciser la caractérisation de la polémique anti-gnostique dans les *Pseudo-Clémentines*. Selon les limites énoncées précédemment, nous avons remarqué des parallèles thématiques significatifs entre les *Homélies* et le *Livre des secrets de Jean*. Il existe en effet de nombreux points de contact entre ce traité gnostique et les *Homélies* : à l'intérieur d'un cadre pseudépigraphique et ésotérique, une figure importante du passé apostolique est le protagoniste d'une narration gnoséologique qui révèle aux lecteurs les mystères du monde, de Dieu, une connaissance que l'être humain doit acquérir et des actions qu'il doit poser pour obtenir le salut. Au centre de la théorie de la connaissance résident les Écritures juives, qu'il importe d'interpréter correctement pour faire ressortir la vérité au sujet du Dieu véritable et au sujet de l'histoire, qui est divisée en plusieurs parties selon des critères christologiques ou sotériologiques. Les discours sur les protoplastes sont dans ce contexte d'une grande importance, puisqu'ils déterminent aussi le déroulement de l'histoire et présentent les forces en présence : des esprits qui s'opposent dans un conflit auquel les lecteurs sont appelés à prendre part. L'humanité doit en effet concevoir le premier homme, Adam, comme une figure exempte de faute, le modèle idéal vers lequel il faut tendre pour agir selon la piété. Dans ce contexte, l'acquisition de la gnose permet de restaurer en partie l'image de Dieu qui sommeille en chacun, mais que l'ignorance a obscurcie. Le rôle du Christ dans cette révélation est essentiel, puisqu'il est le seul à posséder la gnose requise pour y parvenir. Finalement, les origines du mal sont ainsi expliquées sans avoir recours à la chute d'Adam, mais à partir d'autres traditions, comme celle des Veilleurs.

Comme nous l'avons démontré au cours de cette dissertation, les similitudes formelles et thématiques n'impliquent pas que les *Homélies* soient gnostiques, puisqu'on trouve entre les deux écrits d'importants points de désaccord au sujet de l'identité de Dieu

et de la manière de lire les Écritures¹⁴¹¹. Ce contact est l'étape qui nous permet de poser une autre question : les *Homélies* ont-elles créé un système doctrinal composé d'éléments qui s'opposent *spécifiquement* aux traditions gnostiques ? Sans que la documentation actuelle ne permette de répondre d'une manière définitive à cette question, trois doctrines nous paraissent présenter des points de contacts éloquentes : la doctrine des fausses péricopes, la création d'Adam et les deux prophéties. Chaque indice ne constitue pas en lui-même une preuve incriminante, mais l'accumulation d'éléments rend plausible l'hypothèse que les auteurs / rédacteurs des *Homélies* auraient pu avoir une certaine connaissance de traditions gnostiques, en particulier celles préservées dans le *Livre des secrets de Jean*, sans laisser de côté les traditions valentiniennes.

2.1 La caractérisation de l'Archonte et les fausses péricopes

En contexte juif et chrétien, toute gnoséologie doit être fondée sur les Écritures. Ce point est évident, même si dans les cas des *Pseudo-Clémentines*, chacune des versions a sa propre spécificité. Nous avons vu au chapitre 8 que l'enjeu herméneutique est central dans les *Homélies*, alors que les *Reconnaisances* se contentent d'énoncer brièvement quelques principes de base. Celles-ci cherchent moins à établir une méthode herméneutique claire qu'à réfuter l'idée d'un Dieu inconnu, et à convaincre les lecteurs que Jésus est bel et bien celui qu'annoncent les Écritures. Pour les *Homélies* toutefois, le système herméneutique prend une ampleur largement supérieure : il fait l'objet du débat avec Simon, en plus d'être abordé dans le cadre de la discussion avec Appion, où l'interprétation allégorique est condamnée. Le système herméneutique des *Homélies* est complexe et composé de plusieurs paramètres, mais destiné à accomplir un seul objectif, à savoir professer la foi en Dieu, le seul et véritable, juste et bon, créateur du monde. Il apparaît ainsi sans difficulté que les *Homélies* sont la version du récit pseudo-clémentin qui s'intéresse le plus à la *manière* de lire les Écritures. Au centre de leur système

¹⁴¹¹ PASQUIER 2008, p. 371 soulève judicieusement le lien entre herméneutique et christologie dans les écrits gnostiques, en particulier dans les textes très polémiques à l'encontre des Écritures juives comme le *Deuxième Traité du Grand Seth*. Si nous n'avons pas relevé de traits anti-gnostiques dans le système du vrai Prophète, il est certes évident que cette articulation est également présente dans les *Homélies* : le vrai Prophète participe à la construction de leur système herméneutique, puisque la doctrine des fausses péricopes n'admet aucune faute ni de la part d'Adam ni de Moïse, et puisque la règle des syzygies établit sa présence dans l'humanité depuis les origines. Voir en outre JOHNSTON 2021, p. 758-759, qui conclut à la fonction sotériologique du motif du blasphème de l'Archonte, qui se trouve être la cause de l'envoi du Sauveur dans le monde.

herméneutique se trouve la doctrine des fausses péricopes, qui permet de supprimer les défauts et les anthropomorphismes qui pourraient être invoqués pour blasphémer le Dieu unique.

Beaucoup ont émis l'hypothèse, à laquelle nous adhérons, que la doctrine des fausses péricopes est une arme de l'arsenal anti-marcionite¹⁴¹². Toutefois, comme démontré précédemment, la polémique n'est pas dirigée contre ce seul groupe, mais pourrait de même concerner les gnostiques¹⁴¹³. Cette doctrine permet en effet de contrecarrer efficacement les défauts et anthropomorphismes attribués à Dieu dans les Écritures et récupérés par le *Livre des secrets de Jean* (et autres textes apparentés, comme l'*Hypostase des archonte*, l'*Écrit sans titre* et l'*Apocalypse d'Adam*) pour caractériser l'Archonte Yaldabaôth¹⁴¹⁴. Plus spécifiquement, l'ignorance de Dieu, attribuée à Yaldabaôth dans le *Livre des secrets de Jean*¹⁴¹⁵, trouve sa réfutation dans les paroles de Pierre à de nombreuses reprises¹⁴¹⁶, de même que la jalousie divine¹⁴¹⁷, niée elle aussi par Pierre¹⁴¹⁸. Par ailleurs, Pierre oppose à Simon deux péricopes, à savoir « Je vis, moi, dit le Seigneur, il n'y a pas d'autre Dieu que moi » (Isaïe 44,6) et « C'est moi le premier, c'est moi après cela, en dehors de moi il n'y a pas de dieu » (Deutéronome 4,39 et 32,39), pour prouver la monarchie divine. Ces péricopes sont précisément utilisées en contexte gnostique pour déprécier le Dieu biblique : il s'agit, comme nous l'avons déjà vu, du motif du « blasphème de l'Archonte », étudié exhaustivement par Johnston¹⁴¹⁹. Dans ce contexte, les *Homélie*s pourraient tenter de soustraire ces péricopes des mains des gnostiques. Loin de prouver que YHVH n'est pas le Dieu suprême, comme l'estiment les gnostiques, ces versets bibliques prouvent au contraire l'unicité du Dieu créateur du

¹⁴¹² POUDERON 2012b, p. 210 ; SHUVE 2008, p. 441 et 444 ; VACCARELLA 2007, p. 126.

¹⁴¹³ Comme nous l'avons mentionné, la doctrine des fausses péricopes, avec l'agraphon « Soyez des changeurs éprouvés », a souvent été considérée comme alimentant une polémique anti-marcionite. Or, l'hypothèse que les fausses péricopes soient une arme anti-gnostique n'a jamais, à notre connaissance, été évoquée.

¹⁴¹⁴ Les détails de son portrait changent d'un traité à l'autre, comme l'a montré JOHNSTON 2021. Voir, par exemple, sa conclusion, p. 757-763.

¹⁴¹⁵ BG 40,3 ; 46,20 ; 71,19. Le thème de l'ignorance de l'Archonte est surtout développé dans la recension longue : NH II 11,7-22. Voir JOHNSTON 2021, p. 375.

¹⁴¹⁶ *Hom.* II, 43, 1 ; II, 48, 3-49 ; III, 55-57.

¹⁴¹⁷ BG 44,14-15. Le thème de la jalousie de l'Archonte est particulièrement développé dans la recension brève. Voir JOHNSTON 2021, p. 360.

¹⁴¹⁸ *Hom.* II, 43, 2 ; XVII, 16, 3.

¹⁴¹⁹ La citation en BG 59,3-5 d'Isaïe 6,10 « J'appesantirai les oreilles de leur cœur pour qu'ils ne pensent pas et ne voient pas », n'a pas de correspondance exacte dans les *Homélie*s, mais les péricopes discutées par Pierre en *Hom.* II, 43, 2-3 (Exode 4,21 et 4,11), quand il affirme « S'il endurent les cœurs, qui rend sage ? S'il rend aveugle et sourd, qui a donné la vue et l'ouïe ? », répondent assez bien, sur le plan thématique, à la péricope d'Isaïe. Peut-être faut-il voir là la préférence des *Homélie*s pour le Pentateuque ?

monde. De même, d'autres caractéristiques de Dieu dénoncées par Pierre dans les *Homélie*s – le fait qu'il partage son pouvoir avec d'autres, qu'il mente et qu'il soit impuissant¹⁴²⁰ – trouvent leur écho dans la description de Yaldabaôth, qui se compose une cour archontique¹⁴²¹ et qui est passé maître en matière de tromperie¹⁴²² malgré qu'il soit un avorton¹⁴²³.

Cet enjeu herméneutique concerne également le statut de la figure de Moïse. Pour le *Livre des secrets de Jean*, les Écritures contiennent une part de vérité, mais renferment des affirmations de Moïse qui sont jugées incorrectes. Le *Livre des secrets de Jean* n'explique pas comment interpréter les Écritures, ni n'indique s'il faut considérer que les passages corrigés sont des ajouts ou des corruptions comme pour Ptolémée, ou s'il existe différentes couches de crédibilité, comme dans le *Traité tripartite*. Tout compte fait, le *Livre des secrets de Jean*, par l'affirmation « Ce n'est pas comme Moïse l'a dit »¹⁴²⁴, prend position à l'encontre d'une interprétation mosaïque du Pentateuque et accuse Moïse de ne pas en avoir compris le véritable sens. Les *Homélie*s, à l'inverse, rejettent catégoriquement la possibilité que Moïse puisse s'être trompé sur quoi que ce soit : en tant que vrai Prophète, et muni de l'esprit de prescience, il a su conserver la Loi intacte. Moïse n'est en aucune manière responsable pour la corruption de la Loi lors de sa mise par écrit, puisque les fausses péricopes ont été ajoutées précisément après sa mort.

En admettant, comme le *Livre des secrets de Jean*, mais aussi comme Ptolémée dans sa *Lettre à Flora*, que certains passages des Écritures sont tantôt inexacts, tantôt mensongers¹⁴²⁵, les *Homélie*s tirent de cette prémisse la conclusion inverse : ces mensonges n'existent que pour éprouver les humains et condamner les impies. Ainsi, il nous semble raisonnable de supposer que le système des fausses péricopes soit une arme anti-démiurgique, au sens où il cherche à supprimer tout type de discours qui emploie les défauts attribués à Dieu dans les Écritures pour affirmer qu'il n'est pas le Dieu suprême. Plus précisément, sur le plan de la polémique et d'un point de vue fonctionnel, l'effet produit par les fausses péricopes sape complètement les fondements des arguments gnostiques, ceux du *Livre des secrets de Jean*, de la *Lettre à Flora* et du *Traité tripartite*,

¹⁴²⁰ *Hom.* II, 43.

¹⁴²¹ BG 38,17-44,9.

¹⁴²² BG 55,19-56,3.

¹⁴²³ BG 37,12-18.

¹⁴²⁴ BG 45,8-10 ; 58,16-20 ; 59,17-18 ; 73,4-12.

¹⁴²⁵ Sur les différents niveaux d'inspirations des Écritures chez les valentiniens, voir PASQUIER 2004 ; voir PASQUIER 2008 pour l'*Hypostase des archontes*.

en utilisant un de leurs axiomes, à savoir que la Loi n'est pas parfaite et qu'on y trouve des ajouts humains ou des erreurs. De fait, comme Carlson le remarque, les fausses péricopes des *Homélies* correspondent aux passages difficiles du Pentateuque¹⁴²⁶, des passages que les écrits gnostiques emploient précisément pour prouver que le Dieu-créateur n'est pas le Dieu suprême.¹⁴²⁷ Les accents polémiques de la doctrine des fausses péricopes apparaissent d'autant plus que les additions frauduleuses dans le Pentateuque ont été introduites par le Mauvais et impliquent donc que les gnostiques – mais aussi toute personne croyant ces mensonges – sont victimes du Mauvais et échouent le test que leur faisait subir le Dieu véritable. Dans le contexte de la rigidité théologique des *Homélies*, affirmer que « l'impiété envers Dieu consiste à finir par dire, sous le couvert de la religion, qu'il y a un autre Dieu, ou supérieur, ou inférieur, ou quel qu'il soit, en plus du Dieu véritable »¹⁴²⁸ permet, non pas tellement de condamner les gnostiques, mais bien de les exhorter à cesser leurs sottises et à se convertir au seul vrai Dieu, de peur d'être non seulement châtiés dans le feu du monde à venir, mais même de voir leur âme être annihilée après ces tourments¹⁴²⁹.

En somme, la doctrine des fausses péricopes, même si elle est une position radicale, doit être prise au sérieux puisqu'elle permet efficacement de couper l'herbe sous le pied de ceux qui emploient ces passages pour soutenir que le dieu des Écritures n'est pas le Dieu suprême¹⁴³⁰. Elle rejoint Ptolémée et le *Livre des secrets de Jean* sur les additions humaines dans la Loi et les passages erronés, mais en tire des conclusions complètement opposées, détruisant ainsi les fondements de tout type de spéculation démiurgique. Dans ce contexte, postuler que la Loi se contredit ou qu'elle est imparfaite, ou qu'elle contient des ajouts humains, n'est pas une position si originale, bien qu'affirmer que c'est le diable qui soit responsable de sa corruption est de fait une position extrême. Cet argument trouve

¹⁴²⁶ CARLSON 2013, p. 51 ; p. 114-125.

¹⁴²⁷ Voir PASQUIER 2008, p. 389 et JOHNSTON 2021.

¹⁴²⁸ *Hom.* III, 7, 1 : ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσεβεία ἐστὶν τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν λέγοντα ἄλλον εἶναι θεόν, ἢ ὡς κρεῖττονα ἢ ὡς ἥττονα ἢ ὁπόσποτε λέγοντα παρὰ τὸν ὄντως ὄντα.

¹⁴²⁹ *Hom.* III, 6, 5.

¹⁴³⁰ Pace Jones, qui a émis l'hypothèse que l'auteur / rédacteur des *Homélies* possède un sens de l'humour bien particulier, dont la doctrine des fausses péricopes serait un exemple ; JONES 2012, p. 37 : « A particularly crucial element in this regard is whether items such as the doctrine of false pericopes might merely be an exciting game played by the author ». Plus récemment JONES 2019, p. 299 : « Perhaps the most outrageous exegetical manoeuvre of the Klementinist is the introduction of a theory of “false pericopes” – the idea that the Hebrew Bible has been interpolated by the devil with passages that speak against the oneness and righteousness of God (*Hom. Clem.* 2.38). Given the parodic nature of the *Klementia*, it is difficult to know how seriously its author took this view, though it is developed in great detail. Perhaps it is best to understand this doctrine as “venting” on the part of the Klementinist, a term also applied to the procedures in the parodies of the idealistic novels ».

néanmoins sa place dans le cadre d'une polémique démiurgique élargie : la doctrine des fausses péricopes devient alors une arme puissante qui permet précisément de soustraire les passages-clés sur lesquels les adversaires construisent leur argumentation au sujet de l'Archonte / démiurge, les accusant ainsi d'avoir été trompés par le Mauvais.

Sur la base de ces correspondances, Carlson postule que les *Homélie*s auraient connu la *Lettre à Flora* et qu'elles auraient voulu ainsi contrer l'herméneutique de Ptolémée¹⁴³¹. S'il est vrai que cette hypothèse est tentante, Vaccarella affirme à juste titre qu'il n'existe aucune preuve pour soutenir l'affirmation que les auteurs / rédacteurs des *Homélie*s ont eu accès à la *Lettre à Flora*¹⁴³². Notre position se trouve à mi-chemin entre ces deux chercheurs : l'absence de références claires aux traditions gnostiques dans les *Homélie*s signifie simplement qu'elles cherchent à élaborer un système herméneutique et gnoseologique qui puisse éliminer la compétition tout en restant auto-suffisant (c'est-à-dire qui puisse se comprendre sans avoir besoin de faire référence aux positions des adversaires). Suivant Vaccarella toutefois, il demeure impossible de postuler, comme Carlson, que les *Homélie*s ont eu une connaissance directe de quelque traité gnostique que ce soit, ou qu'elles aient eu l'intention de polémiquer contre l'un d'eux spécifiquement. Si les points de contact que nous avons mis en évidence jusqu'à présent pourraient indiquer une certaine connaissance des spéculations gnostiques, la polémique anti-gnostique doit être inscrite dans la réfutation plus générale des thèses démiurgiques.

C'est dans ce cadre qu'intervient la doctrine des fausses péricopes : il ne s'agit pas d'expliquer le texte selon ses différents niveaux d'interprétations, mais de détruire les fondements des discours démiurgiques. Il devient alors facile de contrecarrer deux arguments gnostiques, à savoir l'abaissement de YHVH au rang de démiurge et sa démonisation, en plus de permettre de réfuter les mêmes arguments chez les marcionites. Il nous semble que la visée anti-gnostique des fausses péricopes est particulièrement facile à relever, considérant les nombreux points de contacts que nous avons déjà observés entre le *Livre des secrets de Jean* et les *Homélie*s, puis ceux que Carlson a remarqués entre celles-ci et la *Lettre à Flora*. Plus encore, valentiniens et autres gnostiques usent sans problème de l'allégorie pour lire et interpréter certains passages des Écritures¹⁴³³, un

¹⁴³¹ CARLSON 2013, p. 135 : « it would seem that the Homilist is indeed aware of Ptolemy's *Flor.* and even writes in response to it ».

¹⁴³² VACCARELLA 2007, p. 183.

¹⁴³³ Les valentiniens pratiquaient l'allégorie dans leur interprétation des Écritures. Comme celles-ci sont composites, les passages ont différents degrés d'inspiration et il n'est pas opportun de *tout* allégoriser. Pour

procédé condamné avec force par les *Pseudo-Clémentines*. Plus encore, dans le cadre de la controverse avec Simon le magicien, ce dernier reconnaît que les Écritures ont une certaine autorité : la discussion ne porte pas sur la nécessité d'accepter ou de rejeter les Écritures (Marcion), mais plutôt sur la manière de les interpréter (les gnostiques). Comme le soulève Pasquier : « The Law is not an antithesis of the Gospel as it was for Marcion. In fact, in his *Letter to Flora*, Ptolemaeus considers the complete rejection of the Jewish corpus as more dangerous than its uncritical acceptance »¹⁴³⁴. Certes, le développement du marcionisme a pu engendrer une plus grande souplesse dans le traitement des Écritures, mais somme toute, l'accumulation de ces éléments permet de discerner de mieux en mieux des traditions gnostiques. En somme, toutes ces traditions – valentiniennes, gnostiques classiques et marcionites – sont démiurgiques, mais en la présence de points de contact aussi frappants avec la littérature gnostique, il nous semble qu'il nous faut donner la première place à cette dernière dans la liste des adversaires visés par les fausses péricopes. Dans tous les cas, le système des fausses péricopes est un système large qui permet non seulement de détruire, mais aussi de faire avorter tout type d'argumentation démiurgique : la polémique n'en est pas une de réfutation, mais de « contraception », au sens où elle cherche à empêcher la conception de tout type de discours contraire à la théologie des *Homélies*. C'est ainsi que les fausses péricopes, comme l'ont montré Shuve et Vacarella, délégitiment les lectures compétitrices et constituent « a polemical strategy to consolidate power »¹⁴³⁵.

2.2 La création d'Adam

Avant de reprendre la deuxième journée de discussion avec Simon, Pierre s'entretient avec ses disciples en privé. Après avoir donné un nouvel enseignement sur

PASQUIER 2004, p. 469 : « The First Testament is not a single piece, all parts of it do not have equal meaning for salvation and should not be understood as speaking about Christ and the Church. Hence on one side the refusal to allegorize certain parts, and on the other the use of an inverted and polemical typology ». Voir en outre PASQUIER 2008 ; JOHNSTON 2021, p. 381.

¹⁴³⁴ PASQUIER 2004, p. 449. Voir aussi PASQUIER 2008, p. 387, où elle écrit que, pour les gnostiques, « il y a donc à la fois reconnaissance de l'autorité du texte biblique et contestation, continuité et rupture ».

¹⁴³⁵ SHUVE 2008, p. 444 ; VACCARELLA 2007, p. 124, 126 et 166-168 qui remarque que, si les fausses péricopes fonctionnent bien comme argument contre les marcionites, elles fonctionnent également contre les gnostiques. Il ne semble toutefois pas distinguer Marcion des gnostiques (p. 168) : « Gnostic authors, especially Marcion, Apelles and Ptolemy... ».

les fausses péricopes, et affirmé que les âmes des impies souffriront amèrement dans le monde à venir avant d'être complètement détruites, il affirme :

L'impiété envers Dieu consiste à finir par dire, sous le couvert de la religion, qu'il y a un autre Dieu, ou supérieur, ou inférieur, ou quel qu'il soit, en plus du Dieu véritable. Car le véritable est celui dont le corps de l'homme porte la forme ; pour cette raison le ciel et tous les astres, malgré leur substance supérieure, ont enduré de servir celui qui était d'une substance inférieure, à cause de la forme de l'être supérieur¹⁴³⁶.

Ce passage est fondamental dans les *Homélies*, puisqu'il résume les positions théologiques auxquelles elles s'opposent, en plus d'établir leur propre doctrine de Dieu. Il n'est pas si surprenant qu'elles lient la monarchie divine avec le corps de l'être humain comme dépositaire de l'image divine, une idée développée ailleurs¹⁴³⁷, mais il est curieux qu'elles reconnaissent ensuite la nature inférieure de la matière qui compose le corps humain. Cet enchaînement d'idées fonctionne particulièrement bien en la présence de théories au sujet de l'infériorité de la matière et du corps humain, qui serait la conséquence de l'activité non seulement d'une entité imparfaite, mais de plusieurs.

On trouve des échos qui correspondent assez bien à cette position dans le *Livre des secrets de Jean*, qui rapporte deux moments dans la création d'Adam, le modelage de son corps psychique puis de son corps charnel, qui sont tous deux le résultat de l'activité d'entités inférieures, les archontes de Yaldabaôth¹⁴³⁸ :

(Les autorités et leurs puissances) se dirent les unes aux autres : « Créons un homme qui soit à l'image de Dieu et à sa ressemblance ». (Les autorités) créèrent (leur œuvre) par (une action conjointe d')elles-mêmes et (de) toutes leurs puissances. (Les autorités) modelèrent un modelage d'après elles-mêmes et chaque puissance créa une âme à partir de sa puissance (propre), l'â[me]. Elle créa cette (âme) d'après l'image qu'elle avait vue, à l'imitation de celui qui existe depuis le commencement, l'Homme parfait. (Les puissances) dirent : « Nommons-le Adam afin que le nom de celui-ci ainsi que sa puissance deviennent pour nous lumière ».

Grâce à une interprétation du pluriel « Faisons l'homme » de Genèse 1,26, le *Livre des secrets de Jean* affirme que nombreuses ont été les entités qui ont participé à la

¹⁴³⁶ *Hom.* III, 7, 1-2 : ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσεβεία ἐστὶν τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν λέγοντα ἄλλον εἶναι θεόν, ἢ ὡς κρείττονα ἢ ὡς ἥττονα ἢ ὁπώσποτε λέγοντα παρὰ τὸν ὄντως ὄντα. ὁ γὰρ ὄντως ὢν οὗτός ἐστιν, οὗ τὴν μορφήν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα, οὗ εἵνεκεν ὁ οὐρανὸς καὶ πάντες οἱ ἀστέρες ὑπέμειναν δουλεύειν, κατ' οὐσίαν κρείττονες ὄντες, τῷ κατ' οὐσίαν χεῖρονι διὰ τὴν τοῦ κρείττονος μορφήν.

¹⁴³⁷ *Hom.* II, 16, 3 ; VIII, 10, 1 ; X, 3, 3 ; X, 6-7 ; XI, 4-5 ; XVII, 7, 5.

¹⁴³⁸ BG 48,10-51,1. Voir le texte copte à la note 1373.

création d'Adam, mais que ces entités, inférieures en tous points aux éons du monde intelligible, n'arrivent pas à achever leur œuvre, même si elle est faite à partir de l'image qui leur est apparue de l'Homme parfait : elle reste immobile et le serait restée sans intervention divine¹⁴³⁹. Rappelons en outre que cette péricope est l'objet d'un débat en *Hom. XVI*, 11-12, où Simon défend précisément ce type d'interprétation :

Simon reprit : « Puisque je te vois argumenter plus obstinément en faveur du dieu qui t'a modelé, apprend de moi combien tu es impie envers lui. Il est évident qu'il y a eu deux modeleurs, comme dit l'Écriture : "Et Dieu dit : Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance". Le "faisons" indique deux ou plusieurs, en tout cas pas un seul »¹⁴⁴⁰.

Suivant la création du corps psychique, et le don à Adam de la puissance dérobée à Sophia, celui-ci s'anime et devient supérieur aux archontes qui l'ont créé, qui eux ne possèdent pas cette puissance spirituelle. Par jalousie, ils modèlent un deuxième corps, charnel cette fois, dans le but d'y emprisonner Adam :

Ils [les archontes] firent (donc) un remodelage, une nouvelle fois, mais à partir de terre, d'eau, de feu et de souffle, c'est-à-dire à partir de matière, de ténèbres, de désir et d'Esprit adversaire. Le voilà le lien ! Le voilà le tombeau du modelage du corps dont ils ont revêtu l'homme comme d'un lien matériel¹⁴⁴¹!

Malgré la semence spirituelle résidant en lui, Adam reste sous l'emprise des archontes et est ensuite placé dans le paradis, qui est un lieu de délices mortels et de douce ignorance¹⁴⁴². Ce point pourrait aussi être discuté par Simon, qui affirme d'abord qu'Adam a été créé aveugle¹⁴⁴³, puis spécifie que c'est son esprit qui a été créé ainsi¹⁴⁴⁴. Ceci trouve sa correspondance dans le *Livre des secrets de Jean*¹⁴⁴⁵: alors que lui est envoyée Épinoia de la lumière pour redresser sa déficience, l'Archonte jette un égarement

¹⁴³⁹ BG 50,15-52,1.

¹⁴⁴⁰ *Hom. XVI*, 11 : καὶ ὁ Σίμων· Ἐπεὶ πυκνότερόν σε ὄρω τὸν λόγον ποιούμενον ὑπὲρ τοῦ πλάσαντός σε θεοῦ, μάθε παρ' ἐμοῦ πῶς καὶ εἰς αὐτὸν ἀσεβεῖς. οἱ πλάσαντες δύο φαίνονται ὡς ἡ γραφὴ λέγει· «Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν». τὸ «ποιήσωμεν» δύο σημαίνει ἢ πλείονας, πλὴν οὐχ ἓνα.

¹⁴⁴¹ BG 55,3-13.

¹⁴⁴² BG 55,19-57,8.

¹⁴⁴³ *Hom. III*, 39, 1.

¹⁴⁴⁴ *Hom. III*, 42, 5.

¹⁴⁴⁵ Selon la CIRILLO et SCHNEIDER 2005b, p. 1297, note 39,1, « la cécité d'Adam est un thème gnostique ». Par ailleurs, le *Traité tripartite* 105,10-35, mentionne aussi la création d'un Adam imparfait et ignorant.

sur Adam, non pas qu'il l'ait fait dormir, spécifie le Christ, mais il le plonge dans l'oubli, péricope biblique à l'appui¹⁴⁴⁶.

En somme, la conception d'Adam dans le *Livre des secrets de Jean* trouve écho dans les *Homélies* : à une création imparfaite et plongée dans l'ignorance, réalisée par des entités incompetentes qui façonnent la chair comme prison, élément le plus abject, les *Homélies* opposent un Adam parfait, possédant la prescience, image légitime du Dieu suprême, ce qui lui accorde, malgré sa chair, un statut supérieur à l'ensemble de la création. Il est opportun en outre de souligner que dans les deux textes, Adam n'a pas commis de transgression. Dans le *Livre des secrets de Jean*, l'arbre de la connaissance est Épinoia – l'Ève spirituelle – qui lui apporte la gnose nécessaire pour sortir de l'égaré dans lequel il a été plongé par Yaldabaôth¹⁴⁴⁷. Ceci permet de prouver l'authentique origine d'Adam et de la race humaine, et de démoniser l'Archonte, qui cherche à garder l'ensemble de l'humanité dans l'ignorance. Dans les *Homélies*, au contraire, le fait qu'Adam soit exempt de faute sert à préserver la perfection de l'œuvre de Dieu, dont la création, à l'inverse de celle de Yaldabaôth, ne saurait en aucune manière être imparfaite. Plus encore, suivant l'analyse de Pasquier, les enjeux herméneutiques recèlent une dimension christologique certaine, puisqu'il était nécessaire pour les croyants au Christ de tous horizons d'étayer leurs croyances sotériologie par des arguments scripturaires. La fonction des protoplastes, en particulier Adam, devient centrale puisque ce dernier constitue une préfiguration du Christ et le prototype d'une humanité en parfaite harmonie avec la divinité¹⁴⁴⁸. Pour Pasquier, ce phénomène est particulièrement clair dans l'*Hypostase des archontes*. Elle se demande : « Quel est son [l'auteur du traité] but? Montrer que le message chrétien était déjà présent sous le texte biblique, voilé et caché. Le salut est préfiguré en Adam, mais seuls peuvent discerner ceux qui possèdent l'Esprit »¹⁴⁴⁹. De même, les *Homélies*, qui lient les fausses péricopes avec la doctrine du vrai Prophète par l'affirmation qu'Adam n'a jamais péché, établissent un discours sur le premier homme qui permet à la fois de soutenir leur herméneutique et leur christologie. Évidemment, si ce paradigme est accepté, les implications christologiques de la doctrine du vrai Prophète sont à l'opposé des spéculations

¹⁴⁴⁶ BG 58,8-59,5.

¹⁴⁴⁷ BG 59,20-60,16.

¹⁴⁴⁸ PASQUIER 2008, p. 386.

¹⁴⁴⁹ PASQUIER 2008, p. 387. JOHNSTON 2021, p. 221-247 a aussi montré comment, dans la *Sagesse de Jésus-Christ*, le motif scripturaire du blasphème de l'Archonte est lié à des considérations christologiques, puisqu'il est la cause de l'intervention du Sauveur.

gnostiques : Adam est la créature parfaite du seul vrai Dieu, et non pas un bricolage médiocre d'entités aussi ignorantes que malfaisantes. Adam-Moïse-Jésus forment un seul axe prophétique et aussi exégétique, permettant de solidifier une conception de la transmission de la vérité à travers les Écritures ; de fait, l'esprit de prescience habitait déjà en Adam, avant de passer en Moïse et Jésus, et n'a pas été envoyé d'en-haut pour le redresser, comme on le retrouve dans les traditions ophites concernant Ève, tel que relaté dans le *Livre des secrets de Jean*. De même, alors que, dans cet écrit, Moïse est constamment déprécié et corrigé, les *Homélies* cherchent à préserver le statut de Moïse en tant que dépositaire de la gnose donnée par Dieu en l'établissant comme le vrai Prophète, et en éloignant de lui le plus possible la corruption des Écritures, survenue bien après lui¹⁴⁵⁰.

2.3 Ève, dépositaire de la gnose ou agente de la corruption?

Le rôle d'Ève dans le *Livre des secrets de Jean* est central : appelée Épinoia de la lumière, elle est une entité divine envoyée du monde intelligible pour sauver Adam de l'emprise des archontes¹⁴⁵¹. Elle est l'Ève spirituelle, à distinguer de l'Ève « psychique », c'est-à-dire de la copie effectuée par Yaldabaôth dans son désir de posséder Épinoia¹⁴⁵². Cette dernière demeure insaisissable et, cachée dans Adam, lui communique la gnose : c'est elle, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui l'instruit de « manger la connaissance »¹⁴⁵³, leur permettant à tous deux de retrouver leur plénitude¹⁴⁵⁴. L'importance d'Ève en tant qu'agente de la gnose est développée dans les traditions ophites, préservées dans le *Livre des secrets de Jean*, l'*Hypostase des archontes*, l'*Écrit sans titre* et l'*Apocalypse d'Adam*, qui présentent Ève comme celle par qui la connaissance est transmise à Adam¹⁴⁵⁵. Selon le modèle de Rasimus, cette conception d'Adam et Ève comme les aspects masculins et féminins de la divinité est une caractéristique de la mythologie ophite¹⁴⁵⁶.

¹⁴⁵⁰ Voir le point 1.2 au chapitre 8.

¹⁴⁵¹ Sur la figure d'Ève et de Sophia dans les traités gnostiques, voir RASIMUS 2009, p. 129-158.

¹⁴⁵² BG 59,6-19.

¹⁴⁵³ BG 61,3-4 : εὐγωμ ἡπσοῦν. Voir aussi BG 57,8-15.

¹⁴⁵⁴ BG 60,17-61,7.

¹⁴⁵⁵ L'*Hypostase des archontes* 89,3-17 ; l'*Écrit sans titre* 115,11-116,8 ; l'*Apocalypse d'Adam* 64,5-19.

¹⁴⁵⁶ RASIMUS 2009, p. 41-61.

À l'inverse, la conception d'Ève dans les *Homélie*s est des plus négatives et son nom n'est même pas mentionné. Elle est à la tête de la fausse prophétie, le principe qui est responsable du mensonge et de l'erreur dans le monde, de l'établissement des sacrifices et des croyances polythéistes¹⁴⁵⁷. Cette fausse prophétie semble correspondre, sur le plan thématique, à l'Esprit contrefait¹⁴⁵⁸ créé par les archontes « afin de détourner (l'homme) de sorte qu'il ne conçoive pas par la pensée sa plénitude »¹⁴⁵⁹. De fait, comme la fausse prophétie, l'Esprit contrefait est le principe d'ignorance qui non seulement empêche les êtres humains d'acquérir la gnose, mais les entraîne vers la perversité. Encore une fois, les correspondances entre le *Livre des secrets de Jean* et les *Homélie*s sont frappantes. Dans les deux cas, deux principes spirituels ou prophétiques étroitement liés aux protoplastes s'affrontent et mettent le genre humain à l'épreuve. La différence réside dans le retournement qu'effectuent les *Homélie*s : alors qu'Ève est, dans le *Livre des secrets de Jean*, l'agente de la gnose, elle devient dans le contexte de la prophétie féminine l'agente de la corruption. C'est alors Adam, le vrai Prophète, qui prend sa place comme agent de la gnose et est institué comme celui qui vient tirer de l'ignorance les âmes intoxiquées par la fumée et le sang des cultes polythéistes. De fait, la fausse prophétie cherche à instaurer le polythéisme, ce qui pourrait être une attaque contre la conception ophite d'Ève, qui est précisément l'envoyée du Dieu suprême pour lutter contre l'Archonte, et sert à renforcer la distinction entre ces deux entités.

Les similitudes n'impliquent pas un arrière-plan gnostique, comme cela a parfois été postulé¹⁴⁶⁰, mais pourrait indiquer l'existence d'une polémique contre les traditions gnostiques qui font d'Ève une révélatrice et une agente du salut¹⁴⁶¹, particulièrement bien attestées dans les textes relevant de la mythologie ophite¹⁴⁶². De fait, une preuve

¹⁴⁵⁷ *Hom.* II, 24.

¹⁴⁵⁸ BG 55,8-9, « l'esprit adversaire » ; 56,14 ; 67,14-18, c'est l'Esprit contrefait qui est responsable pour garder l'humanité dans l'erreur, empêchant ainsi l'éveil d'une partie des êtres humains. Voir en 68,17-69,13, où le rôle de l'Esprit contrefait est explicité : les âmes restent prisonnières de l'ignorance d'un cycle de réincarnation au sein du monde archontique (69,14-70,8).

¹⁴⁵⁹ BG 56,16-17.

¹⁴⁶⁰ STRECKER 1992, p. 491-492 : « The dualism of the two prophecies, which is determinative for the whole of the Kerygmata, also points on its materialistic-cosmological side to a gnostic background ».

¹⁴⁶¹ BAZZANA 2008, p. 318 ; THERRIEN 2019, p. 81-85 ; VACCARELLA 2007, p. 153 mentionne « the polemic against prophecy in the *Pseudo-Clementines* may have originated due to contact with "Gnostic" groups of the time », mais n'étaye pas son affirmation de preuves substantielles.

¹⁴⁶² Voir l'Annexe 1. Il faut en outre ajouter l'*Apocalypse d'Adam*, qui n'est pas intéressée à réinterpréter Genèse 1-3 comme les autres traités ophites, mais qui contient néanmoins des matériaux qui leur correspondent. RASIMUS 2009 p. 171 remarque : « The idea that an Eve-figure had a heavenly origin and taught Adam is found in *Apoc. Adam* (64,6-65,13) as well. Therefore, this text has certain parallelism with the Ophite material ». Voir également p. 198-202.

supplémentaire peut être apportée au dossier de la polémique à l'encontre d'Ève, à savoir la relation conjugale entre Adam et sa femme. Pierre, dans les *Homélies*, affirme qu'« a été créée avec lui une nature féminine, sa compagne (σύζυγος), qui lui était très inférieure »¹⁴⁶³. L'emploi du mot σύζυγος pourrait être une référence au rôle d'Ève dans l'*Apocalypse d'Adam*, où elle est précisément son épouse (66,8 : τεκκυνηζυγος). Si cet élément en lui-même est insuffisant pour lier les deux écrits, ce terme pour qualifier Ève est extrêmement rare dans la littérature ancienne et pourrait révéler une pointe ironique, dirigée contre les traditions gnostiques sur Ève¹⁴⁶⁴. Pour reprendre ce que nous avons déjà écrit : « contre la conception d'Ève en tant que révélatrice d'une connaissance particulière concernant l'existence d'un Dieu supérieur à celui des Écritures, les *Homélies* opposent la règle des syzygies, où Ève est rabaissée au rang de prophétesse trompeuse, dont les révélations ne sont que mensonges et fascinations »¹⁴⁶⁵. De fait, dans le cadre de la doctrine des deux prophéties, l'opposition entre Adam et sa conjointe trouve son miroir dans le conflit entre Pierre et Simon : Simon, en tant que représentant de la fausse prophétie, est associée ainsi à Ève, tout comme Pierre est associé au vrai Prophète. Certes, cette polémique pourrait aussi trouver sa place dans un contexte plus large de débats autour de la prophétie¹⁴⁶⁶ et plus spécifiquement du rôle des femmes prophètes¹⁴⁶⁷. La question du genre semble aussi centrale aux *Homélies*, qui construisent un discours où les femmes n'ont pas de rôle actif dans le salut¹⁴⁶⁸, même si cette « misogynie

¹⁴⁶³ *Hom.* III, 22, 1: πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ.

¹⁴⁶⁴ THERRIEN 2019, p. 84. Le TLG ne recense aucune occurrence de σύζυγος appliquée à Ève dans la littérature ancienne, en-dehors d'une attestation tardive chez Jean Damascène, *Laudatio sanctae Barbarae* 6, 14.

¹⁴⁶⁵ THERRIEN 2019, p. 85.

¹⁴⁶⁶ Ceci pourrait révéler un contexte plus large de polémique contre les nouvelles prophéties : grâce à la doctrine du vrai Prophète, les *Pseudo-Clémentines* établissent certes l'autorité suprême de la prophétie sur le texte écrit, mais ne mentionnent aucun prophète après Jésus. Comme le souligne BAZZANA 2012a, p. 31, citant KELLEY 2006, p. 178-185, l'autorité de la prophétie appartient définitivement au passé.

¹⁴⁶⁷ Jones et Bazzana relèvent qu'Apelle est dit avoir été accompagné d'une prophétesse, une certaine Philomène. Voir JONES 2007, BAZZANA 2012a, renvoyant à Tertullien, *De Praescriptione* 6, 5-6 et Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 13, 2. Voir également TRIPALDI 2014, p. 127-131, qui étudie le programme polémique des *Homélies*, mené à travers les représentations positives et négatives de figures féminines, et qui conclut que cela (p. 131) « probably reflects and responds to the polemical needs arising from a conflict with other Christian groups – be they called “Gnostic”, “Jewish-Christian”, “Montanist”, or whatever else –, among whom ecstatic prophecy was practiced and leadership roles were open to women ». Sur la question du discours sur le genre dans les *Homélies*, voir DUNCAN 2020.

¹⁴⁶⁸ BAZZANA 2008, p. 317-318. En rapport à la réinterprétation du mythe des Veilleurs, Bazzana (p. 318) note que la représentation des figures féminines dans l'histoire contrecarre « the Gnostic evaluation of revelation and salvation means communicated through feminine agency ». Il est dommage que Bazzana n'ait pas remarqué le rôle d'Ève, qui semble non seulement confirmer son hypothèse, mais être un argument encore plus solide, d'autant plus qu'il cite plusieurs fois dans son article le *Livre des secrets de Jean*.

gnoséologique » ne mène en aucune manière à un rejet de la sexualité ou du mariage¹⁴⁶⁹. Toutefois, la polémique autour de la figure d'Ève dans les *Homélies* ne concerne pas tellement son statut de femme ou de « première pécheresse » que sa fonction gnoséologique. L'aporie de notre démonstration, en définitive, reste que ces correspondances et ces parallèles, aussi frappants puissent-ils être, sont basés sur des rapprochements thématiques et que trop peu d'éléments rapprochent nos sources de manière contraignante. Nous ne pouvons cependant pas nous empêcher d'estimer que, si l'intention des *Homélies* était bel et bien de déprécier l'Ève gnostique, l'objectif est pleinement atteint.

3. Conclusion

Nous avons cherché à démontrer dans ce dernier chapitre que l'existence de désaccords théologiques entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques ne relevait pas simplement de la divergence d'opinions, mais qu'il semblait exister une opposition polémique : nous avons d'abord établi que les caractéristiques anti-marcionites des *Pseudo-Clémentines*, à travers la représentation de Simon le magicien, pouvaient tout autant être anti-agnostiques. La recherche s'est longtemps efforcée de démontrer qu'il existait une polémique anti-marcionite, sans mettre à contribution d'autres sources anciennes contenant des traditions démiurgiques bibliques. Plus encore, affirmer que les *Pseudo-Clémentines* – ou la *Grundschrift* – ont été composées pour combattre le marcionisme, sans prendre en compte la documentation de Nag Hammadi et n'offrir qu'une analyse partielle du débat. En effet, la discussion entre Pierre et Simon ne peut pas concerner *que* Marcion et Apelle, puisque la plupart des arguments décelés par Jones s'appliquent également aux textes gnostiques comme le *Livre des secrets de Jean*¹⁴⁷⁰. Alors que certains arguments de Jones ne trouvent pas d'écho dans les textes gnostiques, d'autres thèses de Simon correspondent sans difficulté, voire mieux, à ce qu'on trouve à Nag Hammadi ; la plupart du temps, elles s'appliquent aux uns comme aux autres, mais demeurent mieux attestées du côté gnostique, puisqu'un accès direct au texte nous permet

¹⁴⁶⁹ Comme l'a montré DUNCAN 2020, le mariage demeure une institution honorable, souhaitée par Dieu, pour autant que soit pratiquée la chasteté. Duncan suggère, de manière convaincante, qu'en opposition à la chasteté de Mattidia, restée fidèle à son époux, est instituée Ève comme fondatrice de l'adultère spirituel, c'est-à-dire le polythéisme.

¹⁴⁷⁰ JONES 2007, p. 161 « it seems quite possible to understand *the debate* itself [...] as made up virtually entirely of Marcionite and Apellean material ».

de prendre en compte non seulement les subtilités doctrinales, mais leur mise en forme littéraire et rhétorique ; de fait l'étude du marcionisme repose sur une documentation de moins bonne qualité que les écrits gnostiques¹⁴⁷¹. En définitive, l'apport documentaire de Nag Hammadi permet de préciser la thématization de la polémique contre les gnostiques, qui avait déjà été observée, mais jamais décrite à l'aide des sources directes. Il ne fait donc nul doute qu'il faut ajouter les traditions gnostiques à la liste des adversaires potentiels des *Pseudo-Clémentines*, aux côtés de Marcion, d'Apelle et d'autres.

Dans un second temps, cherchant à aller plus loin, nous avons relevé que les discours sur Dieu, les Écritures et les protoplastes dans les *Homélie*s pouvaient avoir été orientés de manière à prendre position contre les traditions gnostiques, et plus précisément contre les traditions ophites, sans que les traditions valentiniennes soient totalement absentes. Dans les *Homélie*s, Ève devient l'agente de l'opposition à la révélation de la vérité et sa caractérisation comme cheffe de la fausse prophétie semble renverser les spéculations gnostiques sur Épinoia de la lumière / l'Ève spirituelle du *Livre des secrets de Jean* et autres textes apparentés. En définitive, c'est surtout par l'accumulation d'éléments thématiquement opposés aux gnostiques – les fausses péripécies, Ève en tant que fausse prophétie, les listes de figures bibliques, la dénonciation des défauts de Dieu, le discours sur la forme de Dieu, la non-responsabilité divine dans les origines du mal, l'invalidité de la connaissance par visions, la défense des figures d'Adam et de Moïse – qu'il nous est possible d'affirmer que les *Homélie*s s'élèvent contre les gnostiques. En outre, il est frappant de constater l'usage de procédés similaires, mais à des fins différentes. Par exemple, la notion de corruptions dans les Écritures, de passages interpolés ou de différentes valeurs, dont il faut avoir connaissance pour avoir accès au vrai texte ; la liste de figures bibliques pour identifier qui est le Dieu véritable ; les liens entre l'interprétation des récits bibliques sur Adam et l'élaboration d'une christologie ; tous ces éléments des *Homélie*s peuvent être décelés dans des traités gnostiques, mais se trouvent dans les premières chargés d'une dimension polémique certaine. À ces considérations, il nous faut ajouter l'analyse d'Amsler, qui commentait le cadre pseudépigraphique et ésotérique des *Homélie*s :

One wonders whether the Pseudo-Clementine romance is not a pseudo-esoteric riposte to esoteric Gnosticism. If the figure of Simon stands for a combination of

¹⁴⁷¹ Sur Apelle, BAZZANA 2012a, p. 17 rappelle à ce propos que « our knowledge of his teaching is so limited and almost entirely dependent on heresiological information ».

doctrines attested by Marcion and some of the followers of Valentinus, it is not impossible that the secret doctrines of the Gnostics were opposed by doctrines claiming to be even more secret even while they were more widely disseminated. The anti-gnostic polemic would operate both at the doctrinal level and at the level of literary form¹⁴⁷².

En effet, comme nous l'avons vu au point 1.1 du chapitre 2, l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* jouent un rôle d'ésotérisation, en ce qu'ils verrouillent la transmission du texte et l'établissent comme un document secret. À cela s'ajoute une considération doctrinale : l'*Engagement solennel* 4, 2-3 mentionne l'absolue nécessité de ne croire qu'en un seul Dieu, et en 5, 2, Jacques mentionne que certains hommes ont déjà détourné le contenu d'écrits, un danger que l'*Épître de Pierre à Jacques* 2 mentionne également, mais en insistant sur la préservation de la Loi, plutôt que de la monarchie divine. Dans tous les cas, que ces deux thèmes centraux aux *Homélies* – l'interprétation des écritures et la doctrine de Dieu – se trouvent intégrés à un cadre ésotérique permet de soutenir la conclusion d'Amsler, à savoir que les *Homélies*, autant par la forme que par le fond, se situent en compétition avec les écrits gnostiques et cherchent à convaincre les lecteurs qu'elles contiennent des secrets plus secrets que ceux des gnostiques. Nous ajouterions que cette polémique fonctionne très bien si l'adversaire en tête ressemble au *Livre des secrets de Jean*, qui se présente lui aussi comme un écrit soumis à une transmission ésotérique, et qui demande aux lecteurs de jurer de ne jamais en révéler le contenu à des gens indignes¹⁴⁷³.

Cette accumulation d'éléments permet d'établir que les *Homélies* ne sont pas une satire, mais plutôt que leurs objectifs, et les moyens qu'elles prennent pour y parvenir (aussi extrêmes puissent-ils paraître), doivent être pris au sérieux¹⁴⁷⁴. Cette polémique est toutefois absente des *Reconnaisances* dans lesquelles la polémique anti-gnostique perd toute la vigueur qu'elle a dans les *Homélies*, et ce, malgré un passage analysé par Tardieu¹⁴⁷⁵ : elle semble sommairement intégrée à une polémique anti-démiurgique plus

¹⁴⁷² AMSLER 2013, p. 186.

¹⁴⁷³ BG 76,7-15.

¹⁴⁷⁴ Suivant DUNCAN 2020, p. 190.

¹⁴⁷⁵ TARDIEU 1980 étudie « l'interpolation eunomienne » située en *Rec.*, III, 2-11 qui traite du Dieu inengendré et qui aurait été ajouté aux *Reconnaisances* par un eunomien. Pour Tardieu, l'interpolateur s'attaquerait aux nicéens et les associerait aux gnostiques en utilisant des formules empruntées aux hérésiologues. À mots couverts, l'interpolateur, par son emploi de termes techniques comme *autopator*, *autogenetor* et *masculofeminam*, se montre familier avec les traditions contenues dans *Eugnoste*.

générale et on ne décèle plus les enjeux herméneutiques concernant Dieu et les protoplastes.

La question qui demeure à ce stade de la démonstration est la suivante : s'il existe une polémique anti-gnostique dans les *Homélies*, comment ces dernières ont-elles pu prendre connaissance des thèses de leurs adversaires ? La question est insoluble, d'autant plus que, à la différence des communautés marcionites, retracer l'histoire des communautés ou courants gnostiques demeure « l'aporie la plus irritante des études gnostiques »¹⁴⁷⁶. Pour éviter de terminer notre dissertation sur un ton socratique, il faut remarquer que les textes étudiés dans ce chapitre, le *Livre des secrets de Jean* et la *Lettre à Flora*, ont connu une circulation large, autant sur le plan textuel que géographique et chronologique. Le *Livre des secrets de Jean*, attesté au II^e siècle dans la vallée du Rhône et au IV^e siècle en Égypte, est accessible aujourd'hui dans deux recensions et trois traductions coptes¹⁴⁷⁷, ce qui montre sa popularité dans l'Antiquité. De même Épiphane de Salamine, toujours au IV^e siècle, n'a pas eu de difficulté à se procurer un exemplaire de la *Lettre à Flora* pour l'inclure dans son *Panarion*. Ceci laisse croire qu'il n'est pas invraisemblable que les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins aient pu, eux aussi, avoir accès à ces textes, ou à des textes similaires qui ne nous sont pas parvenus, ou encore qu'ils aient pu prendre connaissance du contenu de ces textes ou des traditions qu'ils contiennent par d'autres canaux. Il faut finalement rappeler qu'une origine syrienne pour certains textes retrouvés à Nag Hammadi est probable, comme l'*Évangile selon Philippe*¹⁴⁷⁸. Les gnostiques eux-mêmes étaient peut-être discrets, mais ils ont laissé suffisamment de traces pour que leur présence ne passe pas complètement inaperçue.

¹⁴⁷⁶ POIRIER 2004, p. 212. Sur les deux inscriptions valentiniennes, voir THOMASSEN 2006, p. 350-353 ; SNYDER 2000.

¹⁴⁷⁷ JOHNSTON 2021, p. 382 ; BARC et PAINCHAUD 1999, p. 317.

¹⁴⁷⁸ Voir la discussion dans THOMASSEN 2006, p. 400-401, note 16, et la remarque de PAINCHAUD 2007, p. 347, note 55,23-24.

CONCLUSION

Au début de notre projet de recherche, notre question était de déterminer s'il existait des liens entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques. Grâce à un modèle méthodologique bénéficiant des dernières avancées, en nous appuyant sur les travaux de Rasimus et Johnston¹⁴⁷⁹, nous avons pu employer une terminologie plus claire et précise, désignant comme gnostique un réseau de traditions et de textes apparentés du point de vue moderne, distinct du marcionisme. Pour résultat, il nous est rapidement apparu que l'existence du « judéo-christianisme gnostique » (l'hypothèse maximaliste) était le résultat d'une conceptualisation défailante et héritée de l'hérésiologie. Suivant ce constat, nous avons recentré notre problématique pour nous concentrer sur les gnoséologies des *Pseudo-Clémentines* : notre dissertation a tâché de définir les paramètres avec lesquels les *Homélies* et les *Reconnaisances* ont élaboré, chacune à leur manière, leur théorie de la connaissance, en mettant les écrits gnostiques à contribution dans des cas précis.

Dans la première partie, nous nous sommes demandé comment l'arrimage entre la forme romanesque et le cadre pseudépigraphique avait été effectué : il est apparu que dans la littérature ancienne, les rapports entre fiction et vérité ne sont pas aussi contrastés que chez nous modernes, et que les *Pseudo-Clémentines* habitent cet espace où la vraisemblance permet de concevoir un récit sur les origines apostoliques, tout en intégrant des *topoi* du roman d'amour grec. En conséquence, cet alliage permet aux *Pseudo-Clémentines*, chacune à leur manière, de prendre position contre la culture grecque et de se situer dans la tradition apostolique, en continuité avec le judaïsme.

De là, les *Pseudo-Clémentines* peuvent émettre des affirmations à caractère normatif et concevoir leur théorie de la connaissance. Dans la deuxième partie, nous avons cherché à situer les *Pseudo-Clémentines* dans le contexte des gnoséologies anciennes et des conceptions grecques, juives et chrétiennes de la gnose, pour mettre en évidence les considérations sur la connaissance religieuse, loin d'être spécifiques aux gnostiques, traversent l'ensemble de l'Antiquité. Nous nous sommes interrogé sur la définition de la gnose en contexte chrétien et avons fixé les paramètres de ce que nous avons nommé la « narration gnoséologique », c'est-à-dire la mise en intrigue d'une quête de connaissance philosophique et religieuse véritable. Grâce à une comparaison avec le

¹⁴⁷⁹ RASIMUS 2009 ; JOHNSTON 2021.

Livre des secrets de Jean et Zostrien, et aux travaux d'Harland sur *Thessalos le philosophe*¹⁴⁸⁰, nous avons pu mettre en évidence les continuités thématiques et morphologiques entre ces textes, qui attestent l'existence de conventions littéraires, autant en contexte chrétien que non-chrétien, pour raconter les tribulations d'un protagoniste dans sa recherche d'une connaissance véritable.

Dans la troisième partie, nous nous sommes intéressé au contenu de cette connaissance, avec, au chapitre 7, une étude des éléments dualistiques qui structurent le monde et l'être humain : que le dualisme des *Pseudo-Clémentines* ne soit pas gnostique, cela est apparu clairement, d'autant plus que les structures binaires au fondement des différents aspects du réel ont des fonctions gnoséologiques et éthiques fondamentales, à savoir soutenir la piété, telle que conçue par chacune des deux versions du récit pseudo-clémentin. Ce thème a été approfondi au chapitre 8, qui nous a permis, dans un premier temps, d'examiner comment les *Homélies* élaboraient un système herméneutique complexe pour soutenir cette piété. Nous nous sommes ensuite demandé quels étaient les liens entre gnose et salut : y a-t-il un salut par la connaissance dans les *Pseudo-Clémentines* ? Aucunement, puisque plusieurs conditions doivent être remplies, comme vouer un culte au seul vrai Dieu, vivre selon la chasteté, accomplir des bonnes actions et recevoir le baptême. Nous avons conclu que ces critères ne forment pas une sotériologie cohérente, mais plutôt des exhortations aux lecteurs à adopter un mode de vie pieux, dont l'étape fondamentale réside dans le rejet de tout type de polythéisme.

Au terme de cette étude, une première conclusion apparaît avec clarté : la gnoséologie des *Homélies* est définitivement plus élaborée et mieux construite que celle des *Reconnaisances*. Autant sur le plan narratif que doctrinal, les *Homélies* ont décuplé les efforts pour concevoir un cadre pseudépigraphique et épistolaire, qui permet d'ancrer le récit dans un passé reconnu, un récit dont la fonction est de soutenir l'édifice gnoséologique. À l'inverse, les *Reconnaisances* ne semblent pas intéressées à une telle complexité, et les détails qui font l'originalité des *Homélies* sont effacés au profit d'une structure plus simple. Suivant l'opinion de Wehnert¹⁴⁸¹, il nous apparaît que les *Reconnaisances* ont ruiné la gnoséologie telle qu'elle est construite dans les *Homélies*. Ceci nous est en outre apparu à plusieurs reprises : les mêmes thèmes et motifs sont

¹⁴⁸⁰ HARLAND 2011 ; HARLAND 2013.

¹⁴⁸¹ WEHNERT 1992, p. 228.

présents dans les deux versions, mais intégrés à des systèmes aux implications divergentes, comme nous l'avons vu, par exemple, au chapitre 6, au sujet du vrai Prophète. Il serait possible, pour qualifier ces positions, d'affirmer que les *Homélie*s relèvent d'un « judaïsme christianisant », puisque le paradigme de base demeure le judaïsme et que la piété véritable est conçue comme existant à l'intérieur ; Moïse et Jésus ont la même autorité et il n'est pas demandé aux juifs de reconnaître Jésus comme le vrai Prophète. En ce qui concerne les *Reconnaisances*, le centre de gravité est déplacé : Jésus est largement supérieur à Moïse et les juifs doivent le reconnaître. Il serait possible de qualifier cette position de « judaïsme chrétien », puisque cette fois-ci, si la continuité avec le judaïsme est aussi thématifiée, elle est conçue différemment : dans les *Homélie*s, les juifs possèdent la vraie gnose, alors que dans les *Reconnaisances*, ils ne la possèdent que partiellement et doivent reconnaître le Christ. Cet exemple montre bien qu'en présence de développements similaires, les deux versions du récit pseudo-clémentin se représentent la piété différemment. Il s'agit, à notre avis, du principal défi que devront relever les études diachroniques : comment déterminer quels sont les passages parallèles, ou comment reconstruire la *Grundschrift*, quand les conclusions qui sont tirées des mêmes éléments dans chacune des versions du récit pseudo-clémentin sont au mieux différentes, au pire irréconciliables ? En définitive, notre étude aura permis, non pas de trouver une solution à ce problème séculaire, mais d'exposer la cohérence et la complexité des *Homélie*s, qui ont su créer une œuvre où narration et théologie sont intimement liées. La narration gnoséologique qu'elles élaborent possède des ramifications qui touchent à chaque aspect de l'œuvre. Que certaines sections correspondent à des matériaux antérieurs ou composés indépendamment, le tout répond à une vision précise : élaborer une théorie de la connaissance qui puisse s'élever au-dessus de toutes les autres. Au centre de leurs préoccupations réside la monarchie divine, c'est-à-dire la notion qu'il ne peut exister qu'un seul Dieu, créateur du monde. Alors que les *Reconnaisances* lient cette notion au libre arbitre, les *Homélie*s élaborent un système complexe, composé d'une dimension cosmologique avec la règle des syzygies, qui est elle-même liée à l'herméneutique des fausses péripécies.

En ce qui concerne les ressemblances entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques, plusieurs réponses ont été apportées. Une deuxième conclusion à notre étude est de confirmer l'hypothèse contextuelle, que nous évoquions en introduction et qui, suivant l'analyse de Vähäkangas, explique ces similitudes par un contexte intellectuel et

théologique commun. De fait, les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques mettent tous en valeur une gnose conçue comme une connaissance religieuse véritable (chapitre 3 et 5), mise en forme dans un même type de narration, la narration gnoséologique, dont les conventions sont déjà bien établies dans les premiers siècles de notre ère (chapitre 4). En continuité avec les théories juives et chrétiennes, cette gnose doit être transmise par un révélateur (chapitre 6) et porte sur les structures du réel et l'être humain (chapitre 7) qui ont eux-mêmes des implications sur la manière de vivre conformément à la piété (chapitre 8). Plus précisément, aucune des doctrines habituellement liées à certaines conceptions gnostiques – à savoir la règle des syzygies (chapitres 5, 7 et 8), le vrai Prophète (chapitre 6) et la doctrine des fausses péricopes (chapitre 8) – n'a pu résister à une comparaison avec les sources directes : l'hypothèse minimaliste (qui spéculait sur des influences gnostiques sur des aspects précis) n'est donc pas, elle non plus, valide, d'autant plus qu'il n'est pas nécessaire de supposer une origine gnostique à celles-ci. Les *Pseudo-Clémentines* fonctionnent, sur le plan doctrinal, théologique et gnoséologique, sans qu'il soit requis de monopoliser des écrits gnostiques pour les interpréter et pour comprendre les intentions de leur système théologique respectif. De la même manière, aucune référence à l'une ou l'autre version des mythes gnostiques n'est perceptible dans les *Pseudo-Clémentines*. Pour ces raisons, il est impossible de qualifier les *Pseudo-Clémentines* de « gnostiques », de quelque manière que ce soit. Toutefois, si l'origine et le développement des traditions sont impossibles à retracer avec précision, il n'est pas exclu qu'à l'avenir, en présence d'éventuelles nouvelles données, il soit possible de mieux étayer le parcours de certaines conceptions, comme la division de l'histoire en trois parties. Dans tous les cas, sur le plan de la logique interne des *Homélies* et des *Reconnaisances*, nul besoin d'avoir recours aux écrits gnostiques pour comprendre leurs idées, ni de spéculer sur une origine gnostique de certaines doctrines.

Une troisième conclusion de notre étude est de mettre en lumière les modalités précises de la polémique anti-gnostique dans les *Homélies* : de fait, comme les écrits gnostiques, elles cherchent à déterminer ce qu'il est possible de connaître sur Dieu et à établir des critères pour lire les Écritures, mais divergent radicalement au sujet de la nature de Dieu. Alors que cette opposition avait précédemment été conçue dans le contexte d'une polémique contre le marcionisme, nous avons cherché à démontrer que la polémique anti-gnostique se révélait encore plus distinctement, grâce à une comparaison avec les sources directes, en particulier le *Livre des secrets de Jean*. Nous avons détaillé ces arguments au

chapitre 9, en étudiant d'abord la figure de Simon le magicien. Figure synthétique et protéiforme, celui-ci a été composé par les auteurs / rédacteurs pseudo-clémentins de quantité d'idées et d'opinions de diverses provenances, certains empruntés, d'autres confectionnés de toutes pièces, d'autres encore appartenant à une autre époque. Plus encore, il est possible de déceler derrière chaque argument les reflets de différents adversaires, réels ou imaginaires, de telle sorte que l'effet d'ensemble, par les jeux des réflexions et de miroirs, génère un kaléidoscope de couleurs et de lumières qui aveugle les lecteurs. Malgré tout, nous avons remarqué que la plupart des arguments anti-marcionites pouvaient tout aussi bien être anti-gnostiques ; plus encore, grâce à la documentation gnostique directe, nous avons estimé qu'il était possible de donner la priorité aux arguments anti-gnostiques. Ceci nous semble révéler une intention polémique que nous avons qualifiée de « contraceptive », en ce sens qu'elle ne cherche pas à réfuter en bonne et due forme les thèses des adversaires, mais à empêcher la conception de tout type de discours démiurgique. C'est dans ce contexte que nous avons employé la catégorie de Williams des « traditions démiurgiques bibliques »¹⁴⁸² : celle-ci n'a peut-être pas réussi à remplacer le « gnosticisme » en tant que catégorie interprétative, mais elle convient parfaitement pour rassembler les adversaires des *Homélies*, c'est-à-dire tous ceux qui utilisent les Écritures pour affirmer que le créateur du monde n'est pas la divinité suprême.

Il nous faut toutefois admettre qu'un écueil de nos recherches réside dans notre impossibilité de situer cette polémique : la documentation actuelle ne permet pas de faire tomber un verdict définitif sur les rapports entre les *Homélies* et les écrits gnostiques. Suivant les mots de Piovanelli, ce qui est typologiquement plausible n'est pas nécessairement historiquement vrai¹⁴⁸³ ; les correspondances thématiques demanderaient à être confirmées par une preuve accablante et discriminante. Cette limite est d'autant plus contraignante que la réalité sociale derrière les spéculations gnostiques échappe à nos regards, au contraire des marcionites, dont l'existence en Syrie est mieux documentée.

Si la prudence est donc de mise, il n'en demeure pas moins que les points de contact entre les *Homélies* et le *Livre des secrets de Jean* sont significatifs. La première conclusion que nous en tirons n'est pas que les premières ont connu le deuxième, mais

¹⁴⁸² WILLIAMS 1996.

¹⁴⁸³ PIOVANELLI 2015, p. 206.

que les *Homélie*s, cherchant à combattre des gnostiques, ont dû se confronter à des questions que ceux-ci soulevaient, comme l'estimait Schoeps¹⁴⁸⁴. L'enjeu herméneutique est central, puisqu'il s'agit de déterminer comment interpréter les contradictions des Écritures, et quelles conclusions en tirer sur la nature de Dieu. C'est ainsi que nous avons proposé une dimension anti-agnostique à la doctrine des fausses péricopes des *Homélie*s, qui s'opposeraient à l'herméneutique valentinienne de la *Lettre à Flora* et aux traditions ophites concernant les protoplastes contenus dans le *Livre des secrets de Jean*.

La quatrième conclusion que nous posons, et qui a été rendue possible grâce à la comparaison entre les *Homélie*s et les traités gnostiques, concerne les luttes de pouvoir entre les différents courants du christianisme ancien. Vähäkangas et Reed ont souligné à cet effet que les *Pseudo-Clémentines* s'inscrivaient dans un discours à caractère normatif, un discours hérésiologique, pour définir les frontières de l'orthodoxie : ces dynamiques n'existent pas simplement entre les « proto-orthodoxes » et leurs rivaux, mais entre tout type de tendances¹⁴⁸⁵. De cette manière, les *Homélie*s ont utilisé des mêmes stratégies de caricature et d'amalgame, en associant hérésie et hellénisme¹⁴⁸⁶ ; il n'est donc pas étonnant de ne pas y déceler des points de contact forts et univoques, mais qu'il faille plutôt avoir recours à une accumulation de preuves, à la fois thématiques et formelles. En ce qui concerne les *Reconnaisances*, nous n'avons pas pu déceler une polémique anti-agnostique, mais il faut peut-être expliquer cette absence par un désir de pousser la connotation polémique encore plus loin : alors que les *Homélie*s, comme l'affirmait Schoeps, semblent créer un système ontologique, cosmologique et métaphysique qui répondent aux traditions gnostiques, les *Reconnaisances* donnent davantage d'indications sur les limites de la connaissance, et insistent sur la nécessité de ne pas chercher à compléter la prédication du vrai Prophète (par exemple en *Rec.* X, 14, 4). À l'inverse des *Homélie*s, il ne s'agit plus de répondre, mais de demeurer silencieux. Dans tous les cas, il apparaît que les acteurs qui participaient aux débats et aux polémiques pour la définition de l'orthodoxie provenaient de tous milieux et que, si la version des gagnants nous est certes mieux connue, elle a effacé les tentatives des perdants pour établir et défendre d'autres divisions du territoire religieux et philosophique antique.

¹⁴⁸⁴ SCHOEPS 1969, 127-128. Voir aussi DRIJVERS 1990; BAZZANA 2008; AMSLER 2013; CÔTÉ 2018a.

¹⁴⁸⁵ VÄHÄKANGAS 2012, p. 34. Voir REED 2018a, en particulier p. 117-213.

¹⁴⁸⁶ REED 2018a, p. 117-141. À cet égard, peut-être que les auteurs / rédacteurs des *Homélie*s auraient été d'accord, *mutatis mutandis*, pour concevoir le gnosticisme comme une hellénisation aiguë du christianisme!

En définitive, une comparaison entre les *Pseudo-Clémentines* et les écrits gnostiques aura permis de générer plus de données sur les gnoséologies chrétiennes en contexte intellectuel grec et leur rôle normatif dans la création des identités religieuses. Les *Pseudo-Clémentines* ne sont pas gnostiques, de quelque manière que ce soit, mais les ressemblances s'expliquent précisément par ce contexte, qui pose comme paradigme de base que la connaissance des mystères du monde est la clé du salut, même si les paramètres spécifiques de ce salut varient d'une tradition à l'autre. Bien des siècles plus tard, cette idée trouve une réception inattendue dans la littérature fantastique du début du XX^e siècle. Chez H. P. Lovecraft, les différents protagonistes de ses nouvelles entrevoient des secrets sur le fonctionnement de l'univers, dont la nature les pousse, non pas à chercher à les approfondir, mais plutôt à cesser cette entreprise et à fuir, jambes à leur cou : l'esprit humain, découvrant une immensité cosmique aussi insondable que terrifiante, sombrerait alors dans la folie. Lovecraft, par la voix de son protagoniste, écrit dans sa célèbre nouvelle *The Call of Cthulhu* :

The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little ; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age¹⁴⁸⁷.

L'univers lovecraftien est habité, comme chez les gnostiques, d'entités monstrueuses et hostiles aux humains, mais la gnose n'est alors pas la porte du salut, mais le gouffre qui révèle les plus grandes horreurs. La meilleure manière d'être préservé de la folie que la contemplation de tels êtres engendrerait est d'ignorer tout de leur existence. Heureusement pour l'humanité toutefois, à l'inverse de Yaldabaôth, Cthulhu dort encore dans son domaine sous la mer...

¹⁴⁸⁷ LOVECRAFT 1928, p. 159.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES ANCIENNES

- BARC, B., 2007a. « Livre des secrets de Jean (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 ; BG 2) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 207-295.
- BARC, B., 2007b. « L'Hypostase des archontes (NH II, 4) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 385-400.
- BARC, B. et W.-P. FUNK, 2012. *Le livre des secrets de Jean. Recension brève : NH III, 1 et BG, 2* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 35), Québec / Louvain / Paris / Wapole, Presses de l'Université Laval/Peeters.
- BARC, B. et M. ROBERGE, 1980. *L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4) par Bernard Barc. Suivi de Noréa (NH IX, 2) par Michel Roberge* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 5), Québec / Louvain, Presse de l'Université Laval / Peeters.
- BARDY, G. et E. SCHWARTZ, 2001. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Tome 1. Livres I-IV* (Sources chrétiennes 31), Paris, Éditions du Cerf.
- BARRY, C., 1993. *La Sagesse de Jésus-Christ (NH III,4 ; BG 3)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes »), Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- , 2007a. « La Sagesse de Jésus-Christ (NH III,4 ; BG 3) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 617-666.
- , 2007b. « Zostrien (NH VIII, 1) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 1249-1320.
- BARRY, C. et al., 2000. *Zostrien (NH VIII, 1)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 24), Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Peeters.
- BARRY, C. et J. D. TURNER, 2007. « Zostrien (NH VIII, 1) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 1247-2003.
- BERTI, E., 2015. *Aristote, Métaphysique. Livre Epsilon* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin.
- BOBICHON, P., 2016. « Justin de Naplouse. Apologie pour les chrétiens », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 327-399 ; p. 1266-1282.
- BÖHLIG, A. et F. WISSE, 1975. *Nag Hammadi Codices. III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (the Holy Book of the Great Invisible Spirit)* (Nag Hammadi Studies 4), Leyde, Brill.
- BOULNOIS, M.-O., 2016. « Épître de Barnabé », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p.782-809 ; p. 1355-1365.
- BRISSON, L., 2011 (2008). « Timée », dans L. BRISSON (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, p. 1977-2050.
- BROC-SCHMEZER, C., 2016. « Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Lettres », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 191-226 ; p. 1216-1224.
- CALVET, M.-A. et al., 2005. « Homélies », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard, p. 1215-1589.

- CALVET-SÉBASTI, M.-A., 2016. « Théophile d'Antioche. À Autolykos », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 706-781 ; p. 1341-1355.
- CASSIN, M., 2016. « Clément de Rome. Épître aux Corinthiens », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 38-72 ; p. 1189-1196.
- CASTER M., et al. 2020. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates III* (Sources chrétienne 608), Paris, Éditions du Cerf.
- CIRILLO, L. et A. SCHNEIDER, 2005b. « Reconnaissances », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard, p. 1593-2003.
- CLAUDE, P., 1983. *Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII,5)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 8), Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- , 2007. « Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII, 5) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 1221-1246.
- DANIEL, S., 1975. *Philon d'Alexandrie. De specialibus legibus* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 24), Paris, Éditions du Cerf.
- DIXSAUT, M., 2011 (2008). « Phédon », dans L. BRISSON (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, p. 1171-1240.
- DOGNIEZ, C. et M. HARL (éd.) 2001. *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, Paris, Éditions du Cerf.
- FRANKENBERG, W., 1937. *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltex. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48, 3), Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag.
- FUNK, W.-P. et al. 2004. *Allogène (NH XI,3)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 30), Louvain / Québec, Peeters / Presses de l'Université Laval.
- FUNK, W.-P. et J.-M. MAHÉ, 2016. *L'Exposé du mythe valentinien et textes liturgiques (NH XI, 2 + 2a-c). Hysiphron (NC XI, 4)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 36), Québec / Louvain / Paris / Bristol, Presses de l'Université Laval / Peeters.
- GRELIER DENEUX, H., 2016. « Tatien le Syrien. Aux Grecs », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 588-626 ; p. 1303-1322.
- HARL, M., 1994 (1986). *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, Éditions du Cerf.
- HUTT, C. et J. IRVING, 2019. *The Sorrows of Mattidia. A New Translation and Commentary*, Londres, Routledge.
- JOLY, R., 1958. *Hermas. Le Pasteur* (Sources chrétiennes 53), Paris, Éditions du Cerf.
- LAKS, A. et G. W. MOST, 2016. *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate* (Ouvertures bilingues), Paris, Fayard. Traduction de A. LAKS et G. W. MOST, 2016. *Early Greek Philosophy* (Classical Library 524-532), Cambridge / Londres, Harvard University Press.
- LAYTON, B., 1989. « Gospel According to Philip », dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Together with XIII, 2* Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655* (Nag Hammadi Studies 20), Leyde / New York / Copenhague / Cologne, Brill, p. 142-214.
- MONDÉSERT, C. et T. CAMELOT, 1954. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates II* (Sources chrétienne 38), Paris, Éditions du Cerf.

- MORARD, F., 1985. *L'Apocalypse d'Adam (NH V, 5)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 15), Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Peeters.
- , 2007. « L'Apocalypse d'Adam (NH V, 5) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 781-805.
- PAINCHAUD, L., 1982. *Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 6), Québec, Presses de l'Université Laval.
- , 1995. *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib Or. 4926[1]) par Louis Painchaud avec deux contributions de Wolf-Peter Funk* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 21), Québec / Louvain / Paris, Presses de l'Université Laval / Peeters.
- , 2007a. « Écrit sans titre (NH II, 5 ; NH XIII, 2) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER, (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 423-465.
- , 2007b. « Évangile selon Philippe (NH II, 3) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 335-376.
- , 2007c. « Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 1107-1139.
- PAINCHAUD, L. et E. THOMASSEN, 1989. *Traité tripartite (NH I, 5)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 19), Québec, Presses de l'Université Laval.
- , 2007. « Traité tripartite (NH I, 5) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 111-204.
- PASQUIER, A., 2000. *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1). Introduction, édition et traduction* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 26), Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Peeters.
- , 2007. « Eugnoste (NH III, 3 ; V, 1) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 473-613.
- PRIGENT, P. et R. A. KRAFT, 1971. *Épître de Barnabé* (Sources chrétiennes 172), Paris, Éditions du Cerf.
- POUDERON, B., 2016a. « Justin de Naplouse. Dialogue avec le juif Tryphon », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 400-573 ; p. 1282-1299.
- QUISPEL, G., 1966. *Ptolémée, Lettre à Flora* (Sources chrétiennes 24bis), Paris, Éditions du Cerf.
- REHM, B. et G. STRECKER 1992 (1952). *Die Pseudoklementinen I, Homilien* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 42), Berlin, Akademie-Verlag.
- REHM, B. et G. STRECKER, 1994 (1965). *Die Pseudoklementinen II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 51), Berlin, Akademie-Verlag.
- RISCH, F.-X., 2008. *Die Pseudoklementinen IV, Die Klemens-Biographie. Epitome prior. Martyrium Clementis. Miraculum Clementis* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 16), Berlin / New York, Walter de Gruyter.

- SALAMITO, J.-M., 2016. « À Diognète », dans B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Gallimard, Paris, p. 810-821 ; p. 1366-1373.
- SCOPELLO, M. et J. D. TURNER, 2007. « Allogène (NH XI, 3) », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard, p. 1537-1574.
- SMITH, T., P. PETERSON et J. DONALDSON, 1886. « Pseudo-Clementine Literature », dans Alexander Roberts et James Donaldson (éd.), *The Ante-Nicene Fathers. Volume 8. The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages*, Peabody, Hendrickson, p. 69-346.
- VINEL, F., 2002. *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclésiaste*, Paris, Éditions du Cerf.
- WALDSTEIN, M. et F. WISSE, 1995. *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leyde / New York, Brill
- WEHNERT, J. 2010. *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und übersetzung* (Kommentare zur apokryphen Literatur), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- , 2015. *Der Klemensroman* (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

2. LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ADAMSON, G., 2016. « “I Turned away from the Temple” : Sethian Counterculture in the Apocryphon of John », *Gnosis : Journal of Gnostic Studies* 1, p. 36-55.
- ADDEY, C. (éd.), 2021. *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity* (Routledge Monographs in Classical Studies), Abingdon / Londres / New York, Routledge.
- ADLER, W., 1993. « Apion’s “Encomium of Adultery”. A Jewish Satire of Greek Paideia in the Pseudo-Clementines *Homilies* », *Hebrew Union College Annual* 64, p. 15-49.
- ALBL, M. C., 1999. « *And Scripture Cannot Be Broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Supplements to Novum Testamentum 66), Leyde, Brill.
- AMSLER, F., 2003. « Les *Reconnaisances* du Pseudo-Clément comme catéchèse romanesque », dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (Monde de la Bible 48), Genève, Labor et Fides, p. 442-455.
- , 2005a. « Les citations évangéliques dans le roman pseudo-clémentin. Une tradition indépendante du Nouveau Testament ? », dans G. ARAGIONE *et al.* (éd.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (Monde de la Bible 54), Genève, Labor et Fides, p. 141-167.
- , 2005b. « Les *Homélie*s du Pseudo-Clément ou comment justifier l'octroi d'une chaire d'enseignement à un croyant d'origine païenne », dans C. FOCANT et A. WÉNIN (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 191), Louvain / Dudley, Presses universitaires de Louvain / Peeters, p. 337-350.
- , 2007. « Points de vue sur les origines. Les Actes des apôtres et Pseudo-Clément, *Reconnaisances* I, 27-71 », dans *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du III^e Colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, Paris, 8-10 juin 2006* (Lectio divina), Paris, Éditions du Cerf, p. 205-220.
- , 2008. « État de la recherche récente sur le Roman pseudo-clémentin », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-*

- Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 25-45.
- , 2013. « Peter and his secretary in Pseudo-Clement », dans P. R. DAVIES et T. RÖMER (éd.), *Writing the Bible. Scribes, Scribalism and Script*, Durham, Acumen, p. 177-188.
- , 2014. « Qui a dit qu'Adam avait péché ? Adam et Ève dans les *Homélie Pseudo-Clémentines* », *Apocrypha* 25, p. 195-210.
- , 2018. « La construction de l'homme ennemi ou l'anti-paulinisme dans le corpus pseudo-clémentin », dans J. SCHRÖTER *et al.* (éd.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 234), Berlin / Boston, De Gruyter, p. 729-748.
- AMSLER, F., *et al.* (éd.), 2008. *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre.
- ARAGIONE G. et R. GOUNELLE (éd.), 2012. « *Soyez des changeurs avisés* ». *Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de Biblia Patristica 12), Strasbourg, Université de Strasbourg.
- ARCARI, L., 2020. « “Alethurgical” Discourses on Jesus. The Gospel-Narrations as “True Discourses” », dans A. DESTRO et M. PESCE (éd.), *From Jesus to Christian Origins. Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015)* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 16), Turnhout, Brepols, p. 101-111.
- ARMSTRONG, A. H., 1984. « Dualism Platonic, Gnostic and Christian », dans D. T. RUNIA (éd.), *Plotinus amid Gnostics and Christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University, Amsterdam on 25 January 1984*, Amsterdam, VU Uitgeverij / Free University Press, p. 29-52.
- ARMSTRONG, A. H. et R. A. MARKUS, 1960. *Christian Faith and Greek Philosophy*, New York, Sheed and Ward.
- ATHANASSIADI, P. et C. MACRIS, 2013. « La philosophisation du religieux », dans L. BRICAULT et C. BONNET (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 177), Leyde / Boston, Brill, p. 41-83.
- AUBIN, J., 2018. « Épicure et Bardesane astrologues. L'exposé de Nicéas au livre VIII des *Recognitiones Pseudo-Clémentines* », *Apocrypha* 29, p. 97-111.
- , 2022. « Le mélange du mal dans les *Homélie pseudo-clémentines* : *confirmatio* ou *refutatio* de la pensée de Bardesane d'Édesse ? », dans B. DE VOS et D. PRAET (éd.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies. New Approaches to a Philosophical and Rhetorical Novel of Late Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 496), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 301-316.
- BAILLY, A., 2000 (1894). *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- BARC, B., 2007b. « Caïn, Abel et Seth dans l'*Apocryphon de Jean* (BG) et dans les Écritures », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi »*. Québec, 29-31 mai 2003 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 8), Québec / Louvain / Paris, Presses de l'Université Laval / Peeters, p. 17-42.
- , 2010. « Seth et sa race dans la Bible et dans le *Livre des secrets de Jean* », dans J.-P. MAHÉ *et al.* (éd.), *Les textes de Nag Hammadi : Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au*

- palais de l'Institut de France*, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, p. 155-176.
- , 2012. « Le mythe gnostique de Seth et de sa race est-il conforme aux Écritures hébraïques ? », *Adamantius* 18, p. 71-82.
- BARC, B. et L. PAINCHAUD, 1999. « La réécriture de l'*Apocryphon de Jean* à la lumière de l'hymne final de la version longue », *Le Muséon* 112, p. 317-333.
- BARNES, J., 1995. « Metaphysics », dans J. BARNES (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 66-108.
- , 2008. « [Clément] et la philosophie », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 284-302.
- BAUCKHAM, R. 2008. « James the Brother of the Lord in the Pseudo-Clementine Literature », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 303-312.
- BAUR, F. C., 1831. « Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom », *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3, p. 61-206.
- , 1835. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen, C. F. Osiander (Édité par P. C. HODGSON et traduit par R. F. BROWN. 2020. *Christian Gnosis*, Eugene, Cascade Books).
- BAZZANA, G. B., 2008. « Eve, Cain and the Giants. The Female Prophetic Principle and its Succession in the Pseudo-Clementine Novel », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 313-320.
- , 2012a. « Apelles and the Pseudo-Clementine Doctrine of False Pericopes », dans G. ARAGIONE et R. GOUNELLE (éd.), « *Soyez des changeurs avisés* ». *Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de Biblia Patristica 12), Strasbourg, Université de Strasbourg, p. 11-32.
- , 2012b. « “Be Good Moneychangers” », : The Role of an Agraphon in a Discursive Fight for the Canon of Scripture », dans J. ULRICH *et al.* (éd.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 11), Francfort / New York, Peter Lang, p. 297-311.
- , 2014. « I Have Come to Cast a Sword on Earth. Synoptic Gospels and the Gospel of Thomas in the Pseudo-Clementines », dans J.-M. ROESSLI et T. NICKLAS (éd.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (Novum Testamentum Patristicum 26), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 189-212.
- , 2018. « Paul among His Enemies? Exploring Potential Pauline Theological Traits in the Pseudo-Clementines », dans I. W. OLIVER et G. BOCCACCINI (éd.), *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew* (Library of Second Temple Studies), Londres, Bloomsbury, p. 120-130.
- BECK, R., 1996. « *Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel* », dans G. L. SCHMELING (éd.), *The Novel in the Ancient World* (Mnemosyne), Leyde / New York / Köln, Brill, p. 131-150.

- BEDUHN, J. C., 2017. « Secrets of Heaven : Manichaeism in its Late Antique Context », dans A. VAN DEN KERCHOVE et L. G. SOARES SANTOPRETE (éd.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois* (Histoire et prosopographie, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses 176), Turnhout, Brepols, p. 195-214.
- BIANCHI, U., 1967a. « Document final », dans U. BIANCHI (éd.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Studies in the History of Religions 12), Leyde, Brill, p. xiii-xvi.
- , 1967b. « Marcion. Théologie Biblique ou docteur gnostique ? », *Vigiliae Christianae* 21, p. 141-149.
- , 1980. « The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion », *Temenos* 16, p. 10-25.
- BILLAULT, A., 2012. « Cultes, rites et récit dans le roman d'Achille Tatius », dans C. BOST-POUDERON et B. POUDERON (éd.), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman : actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 48, Série littéraire et philosophique), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 19-32.
- BIRDSALL, J. N. 1992. « Problems of the Pseudo-Clementine Literature », dans J. D. G. DUNN (éd.), *Jews and Christians : The Parting of the Ways. A. D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 66), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 347-361.
- BOCKMUEHL, M., 2010. *The Remembered Peter in Ancient Reception and Modern Debate* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 262), Tübingen, Mohr Siebeck.
- BOICHÉ, A., 2018. *L'écriture de l'exégèse dans le De somniis de Philon d'Alexandrie*, Thèse de doctorat, Sorbonne.
- BOLYKI, J., 2010. « Recognitions in the Pseudo-Clementina », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 191-199.
- BONS, E., J. JOOSEN et R. HUNZIKER-RODEWALD (éd.), 2015. *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 443) Berlin / München / Boston, De Gruyter.
- BOULHOL, P., 1996. *Anagnorismos. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- , 2008. « La conversion de l'anagnorismos profane dans le Roman pseudo-clémentin », dans F. AMSLER et al. (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 151-175.
- BOURGEL, J., 2014. « Reconnaissances 1.27-71, ou la réponse d'un groupe judéo-chrétien de Judée au désastre du soulèvement de Bar-Kokhba », *New Testament Studies* 61, p. 30-49.
- , 2017. « The Holders of the “Word of Truth” : The Pharisees in Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71 », *Journal of Early Christian Studies* 25, p. 171-200.
- BOUSTAN, R. A. S. et A. Y. REED, 2008. « Blood and Atonement in the Pseudo-Clementines and The Story of the Ten Martyrs : The Problem of Selectivity in the Study of “Judaism” and “Christianity” », *Henoch* 30, p. 333-364.
- BOVON, F., 1991. *L'Évangile selon Saint Luc 1-9* (Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, IIIa), Genève, Labor et Fides.

- , 1993. « Connaissance et expérience de Dieu selon le Nouveau Testament », dans *Révélations et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne* (Le Monde de la Bible 26), Genève, Labor et Fides, p. 163-178.
- , 1996. *L'Évangile selon Saint Luc 9,51-14,35* (Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, IIIb), Genève, Labor et Fides.
- BOWIE, E. L., 1999. « The Greek Novel », dans S. SWAIN (éd.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, New York, 1999, p. 39-59.
- BOYARIN, D., 2004. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- , 2009. « Rethinking Jewish Christianity : An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *The Jewish Quarterly Review* 99, p. 7-36.
- BRASSE, D., 2010. *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press.
- BREMMER, J. N. (éd.), 2010a. *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters.
- , 2010b. « Pseudo-Clementines : Texts, Dates, Places, Authors and Magic », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 1-23.
- BRISSE, L., 2014. « La science et les savoirs », dans L. BRISSE (éd.), *Lire Platon* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, p. 85-102.
- BRISSE, L. et J.-F. PRADÉAU, 2007. *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses.
- BULTMANN, R., 1967. *Connaître* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), Genève, Labor et Fides. Traduction par H. LUCKE de R. BULTMANN, 1933. « ἀγνέω » ; « γινώσκω », dans G. KITTEL, O. BAUERNFEIND et G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Kohlhammer, Stuttgart, p. 116-122 ; p. 688-719.
- BURNS, D. M., 2012. « Jesus' Reincarnations Revisited in Jewish Christianity, Sethian Gnosticism, and Mani », dans S. E. MYERS (éd.), *Portraits of Jesus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 321), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 371-392.
- , 2013. « Tuomas Rasimus, Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence (Nag Hammadi and Manichaean Studies 68), Leiden: E.J. Brill 2009. xx + 356 pp. ISBN 978-90-04-17323-1. », *Aries : Journal for the Study of Western Esotericism* 13, p. 293-295.
- BURNYEAT, M. F., 2011. « Episteme », dans B. MORISON et K. IERODIAKONOU (éd.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, p. 3-29.
- CALABI, F., 2008. *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria* (Studies in Philo of Alexandria 4), Leyde, Brill.
- CALABI, F. et al. (éd.), 2015. *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie* (Monothéismes et philosophie), Turnhout, Brepols.
- CALVET-SÉBASTI, M.-A., 2005. « Une île romanesque : Arados », dans B. POUDERON, (éd.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 34. Série littéraire et philosophique 8), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 87-99.
- CAMPLANI, A., 2012. « Presentation of the Theme Section », *Adamantius* 18, p. 59-60.
- CARABINE, D., 1996. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition : Plato to Eriugena* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 19), Louvain, Peeters.
- CARLSON, D. H., 2013. *Jewish-Christian Interpretation of the Pentateuch in the Pseudo-Clementine Homilies*, Minneapolis, Fortress Press.

- CHARLESWORTH, J. H., 1969. « A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III, 13–IV, 26 and the “Dualism” Contained in the Fourth Gospel », *New Testament Studies* 15, 1969, p. 389-418.
- CHANTRAINE, P., 2009 (1968-1969). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck.
- CIMOSA, M., 2017. « The Revelation and Knowledge of God in the Septuagint : Exodus, the Wisdom Books and Psalms », dans E. G. DAFNI (éd.), *Gottesschau – Gotteskennntnis : Studien zur Theologie der Septuaginta, Band I* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1, 387), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 43-61.
- CIRILLO, L., 1979. « Dottrine gnostiche nelle Pseudo-Clementine », *Prometheus* 5, p. 164-188.
- , 1981. « Verus Propheta », dans C. JAMBET (éd.), *Henry Corbin* (Cahiers de l’Herne 39), Paris, Éditions de l’Herne, p. 240-255.
- , 2001. « L’antipaolonismo nelle Pseudoclementine. Un riesame della questione », dans G. FILORAMO et C. GIANOTTO (éd.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4–5 novembre 1999)* (Biblioteca di cultura religiosa 65), Brescia. Paideia Editrice, p. 280-303.
- , 2005a. « Jacques de Jérusalem d’après le roman du Pseudo-Clément », dans A. MOTTE et P. MARCHETTI (éd.), *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses*, Louvain, 2005, p. 177-188
- , 2005b. « Roman pseudo-clémentin. Note sur le texte », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard p. 1187-1189.
- , 2006. « L’écrit pseudo-clémentin primitif (“Grundschrift”). Une apologie chrétienne et ses sources », dans S. C. MIMOUNI et I. ULLERN-WEITÉ (éd.), *Pierre Geoltrain, ou comment « faire l’histoire », des religions ? Le chantier des origines, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences religieuses 128), Turnhout, Brepols, p. 223-237.
- CIRILLO L. et A. SCHNEIDER, 2005a. « Introduction aux “Reconnaisances” », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard, p. 1593-1621.
- COBLENTZ BAUTCH, K., 2015. « The Pseudo-Clementines *Homilies*’ Use of Jewish Pseudepigrapha », dans P. PIOVANELLI et T. BURKE (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 337-350.
- COLLINS, J. J., 2000. « The Afterlife in Apocalyptic Literature », dans A. AVERY-PECK et J. NEUSNER (éd.), *Judaism in Late Antiquity, Part Four : Death, Life after Death, Resurrection, and the World to Come in the Judaism of Antiquity* (Handbook of Oriental Studies 1 ; The Near and Middle East 49), Leyde, Brill, p. 117-139.
- COOPER, K., 1996. *The Virgin and the Bride : Idealized Womanhood in Late Antiquity* Cambridge, Harvard University Press.
- , 2000. « Matthidia’s Wish. Division, Reunion, and the Early Christian Family in the Pseudo-Clementine *Recognitions* », dans G. J. BROOKE et J.-D. KAESTLI (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et les textes apparentés* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 149), Louvain, Presses universitaires de Louvain, p. 243-264.
- CORNFORD, F. M., 1973 (1935). *Plato’s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

- CÔTÉ, D., 2001. *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines* (Études augustinienes, Série Antiquité 167), Paris, Institut d'études augustinienes.
- , 2008. « Les procédés rhétoriques dans les *Pseudo-Clémentines*. L'éloge de l'adultère du grammairien Apion », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 189-210.
- , 2012. « La forme de Dieu dans les *Homélie Pseudo-Clémentines* et la notion de Shiur Qomah », dans G. ARAGIONE et R. GOUNELLE (éd.), « *Soyez des changeurs avisés* ». *Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de Biblia Patristica 12), Strasbourg, Université de Strasbourg, p. 65-90.
- , 2015a. « Les *Pseudo-Clémentines* et le choix du roman grec », dans B. BITTON-ASHKELONY *et al.* (éd.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century, Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout, Brepols, p. 473-496.
- , 2015b. « Rhetoric and Jewish-Christianity : The Case of the Grammarian Apion in the Pseudo-Clementine Homilies », dans P. PIOVANELLI et T. BURKE (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 369-389.
- , 2018a. « Le vrai Prophète et ses incarnations dans les *Homélie Pseudo-Clémentines* », dans E. CRÉGHEUR, J. DIAS CHAVES et S. JOHNSTON (éd.), *Christianisme des origines. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 11), Turnhout, Brepols, p. 309-337.
- , 2018b. « Sacrifices et théurgie dans les *Homélie Pseudo-Clémentines* », dans S. C. MIMOUNI et L. PAINCHAUD (éd.), *La question de la « sacerdotalisation », dans le judaïsme synagoga, le christianisme et le rabbinisme* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 9), Turnhout, Brepols, p. 391-409.
- , 2023. « Au nom de Jacques et de Clément. Le Frère du Seigneur dans les *Pseudo-Clémentines* » dans *Pseudo-Clément et Vrai Prophète. Itinéraire d'Athènes à Jérusalem* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 26), Turnhout, Brepols, p. 345-376.
- CRÉGHEUR, E., 2016. « Pachôme et les gnostiques », *Vigiliae Christianae* 70, p. 565-589.
- , 2018. « Zostrien et Zoroastre dans la littérature ancienne », dans E. CRÉGHEUR, J. C. DIAS CHAVES et S. JOHNSTON (éd.), *Christianisme des origines. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 11), Turnhout, Brepols, p. 339-359.
- , 2019. « Marsanès et Nicothée dans la littérature gnostique, philosophique alchimique et manichéenne », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section "Études" 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 297-320.
- CULLMANN, O., 1930. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme* (Études d'histoire et de philosophie religieuse 23), Paris, Alcan.
- , 1972. « Courants multiples dans la communauté primitive. À propos du martyr de Jacques fils de Zébédée », *Recherches de science religieuse* 60, p. 55-68.

- CZACHESZ, I., 2010. « The Clement Romance: Is It a Novel ? », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 24-35.
- DARAKI, M., 1989. *Une religiosité sans Dieu : Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin* (Armillaire), Paris, La Découverte.
- DE TEMMERMAN, K., 2016. « Ancient Biography and Formalities of Fiction », dans K. DE TEMMERMAN et K. DEMOEN (éd.), *Writing Biography in Greece and Rome : Narrative Technique and Fictionalisation*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3–25.
- DE VOS, B. M. J., 2019. « The Role of the Homilistic Disputes with Appion (Hom. 4-6) », *Vigiliae Christianae* 73, p. 54-88.
- , 2021. « The Literary Characterisation of Peter in the Pseudo-Clementine *Homilies* : Life-guide, Rhetorician, and Philosopher », dans J. LIEU (éd.), *Peter in the Early Church. Apostle – Missionary – Church Leader* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 325), Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 483-509.
- , 2024. « *Paideia*, Plato's *Sophist* and the *Pseudo-Clementines* : Simon Magus' Characterisation in the Pseudo-Clementine *Homilies* », dans D. HAMIDOVIC, E. SERRA et P. THERRIEN (éd.), *The Reception of Biblical Figures. Essays in Method* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 27), Turnhout, Brepols, p. 187-222.
- DE VOS, B. M. J. et D. Praet (éd.), 2022a. *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies : New Approaches to a Philosophical and Rhetorical Novel of Late Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 496), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2022b. « The *Pseudo-Clementines* : Title, Genre and Research Questions », dans B. DE VOS et D. PRAET (éd.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies : New Approaches to a Philosophical and Rhetorical Novel of Late Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 496), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 1-36.
- DECONICK, A. D., 2018. « Deviant Christians : Romanization and Esoterization as Social Strategies for Survival Among Early Christians », *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 3, p. 135-176.
- DIXSAUT, M., 2000. *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin.
- DILLON, J., 1996 (1977). *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, Cornell University Press.
- , 2010. « Philo of Alexandria and Platonist Psychology », *Études platoniciennes* 7, p. 163-169.
- DUBOIS, J.-D., 2015. « Gnose, dualisme et les textes de Nag-Hammadi », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 351-370.
- , 2019. « Les gnostiques basilidiens et deux textes du codex VII de Nag Hammadi », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section "Études" 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 385-402.
- , 2020. « Once Again, the Valentinian Expression "Saved by Nature" », dans C. MARKSCHIES et E. THOMASSEN (éd.), *Valentinianism : New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 96), Leyde, Brill, p. 193-204.
- DRIEVERS, H. J. W., 1990. « Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines », dans C. ELSAS et H. G. KIPPENBERG (éd.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, p. 314-323.

- DUHAIME, J., 1977a. « La rédaction de *I QM XIII* et l'évolution du dualisme à Qumrân », *Revue Biblique* 84, p. 210-238.
- , 1977b. « L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualiste à Qumrân (IQS III, 13-IV, 26) », *Revue Biblique* 84, p. 566-594.
- , 1987. « Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumrân », *The Catholic Biblical Quarterly* 49, p. 32-56.
- DUNCAN, P. A., 2017. *Novel Hermeneutics in the Greek Pseudo-Clementine Romance* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 395), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2020. « Eve, Mattidia, and the Gender Discourse of the Greek Pseudo-Clementine Novel », *Early Christianity* 11, p. 171-190.
- DUNDERBERG, I., 2008. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York, Columbia University Press.
- DUPONT, J., 1960 (1949). *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Universitas catholica lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae 2, 40), Louvain / Paris, Éditions Nauwelaerts / Gabalda.
- DUVAL, Y.-M. 2008. « Le texte latin des *Reconnaisances* clémentines. Rufin, les interpolations et les raisons de sa traduction », dans F. AMSLER *et al.*, (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne*, (Publications de l'Institut romand des sciences biblique 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 79-92.
- EGGER, B., 1994. « Women and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance », dans T. JAMES, (éd.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 260-280.
- EHLEN, O., 2018. « Roman », dans *Reallexikon für Antike und Christentum XXIX*, Stuttgart, Hiersemann, p. 192-221.
- FILORAMO, G., 2008. « Le prophétisme du roman pseudo-clémentin dans le contexte historico-religieux de l'Antiquité tardive », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 351-359.
- FREDE, M., 2011. *A Free Will : Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press.
- FIANO, E., 2014. « From "Why" to "Why Not" : Clem. Recogn. III 2-11, Fourth-Century Trinitarian Debates, and the Syrian Christian-Jewish Continuum », *Adamantius* 20, p. 343-365.
- FINE, G., 2003. *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- , (éd.), 2008. *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford Handbooks in Philosophy), Oxford, Oxford University Press.
- , 2021a. « An Epistemic Troika », *Méthexis* 33, p. 32-56.
- , 2021b. *Essays in Ancient Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- FONTAINE, P. F. M., 1986-2006. *The Light and the Dark : A Cultural History of Dualism, Volume 1-21*, Amsterdam, J.C. Gieben.
- FRAADE, S. D., 1984, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation* (Society of Biblical Literature, Monograph series 30), Chico, Scholars Press.
- FRIEDMAN R. E. et S. D. OVERTON, 2000. « Death and Afterlife : The Biblical Silence », dans A. AVERY-PECK et J. NEUSNER (éd.), *Judaism in Late Antiquity, Part Four* :

- Death, Life after Death, Resurrection, and the World to Come in the Judaism of Antiquity (Handbook of Oriental Studies 1 ; The Near and Middle East 49)*, Leyde, Brill, p. 35-60.
- FUSILLO, M., 1988. « Le Miroir de la lune. L'«Histoire vraie» de Lucien, de la satire à l'utopie », *Poétique* 73, p. 109-135.
- GARDNER, I., 2015. « Dualism in Mani and Manichaeism », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 417-436.
- GAMMIE J. G., 1974. « Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature », *Journal of Biblical Literature* 93, p. 356-59.
- GATHERCOLE, S. J., 2014. *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study 11), Boston, Brill.
- GEMEINHARDT, P., 2012. « In Search of Christian Paideia. Education and Conversion in Early Christian Biography », *Zeitschrift für antikes Christentum* 16, p. 88-98.
- GEOLTRAIN, P., 2001. « Le Roman pseudo-clémentin depuis les recherches d'Oscar Cullmann », dans S. C. MIMOUNI et F. S. JONES, (éd.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états : actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998* (Lectio divina), Paris, Éditions du Cerf, p. 31-38.
- , 2005. « Introduction au Roman pseudo-clémentin », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard, p. 1175-1187.
- GEORGES, T., 2014. « The Role of Philosophy and Education in Apologists' Conversion to Christianity : The Case of Justin and Tatian », dans B. SECHER BØGH (éd.), *Conversion and Initiation in Antiquity : Shifting Identities – Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity 16) Frankfurt am Main / New York, Peter Lang, p. 271-285.
- GIESCHEN, C. A., 1994. « The Seven Pillars of the World : Ideal Figure Lists in the True Prophet Christology of the Pseudo-Clementines », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12, p. 47-82.
- GRAETZ, H., 1846. *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin, Monasch und Sohn.
- GUERMEUR, I., 2015. « Du dualisme et de l'ambivalence séthienne dans la pensée religieuse de l'Égypte ancienne », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 63-88.
- GUEZ, J.-P. 2008. « Happy ending, happy beginning : la circularité romanesque et sa contestation par Achille Tatius », dans B. BUREAU et C. NICOLAS (éd.), *Commencer et Finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine. Volume 1* (Collection du Centre d'études et de recherche sur l'Occident romain – CEROR 31,1), Paris, Édition CERGR, p. 335-346.
- , 2012. « Le royaume d'Aphrodite et la grotte d'Artémis », dans C. BOST-POUDERON et B. POUDERON (éd.), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman : actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 48, Série littéraire et philosophique), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 33-53.
- GUILLAUMONT, A., 1987. « Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique », dans *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert* (Patrimoines), Paris, Éditions du Cerf, p. 195-201.
- GUILLAUMONT, F., 2006. *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination* (Latomus 298), Bruxelles, Éditions Latomus.
- HÄGG, T., 1983. *The Novel in Antiquity*, Oxford, Blackwell.

- HAMIDOVIĆ, D., 2015. « Les dualismes dans les manuscrits de Qumrân », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 329-349.
- HARDING, J. E., 2012. « Divine Knowledge in the Book of Job and 4QInstruction », dans D. BURNS et J. W. ROGERSON, *Far from Minimal, Celebrating the Work and Influence of Philip R. Davies* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 484), Londres / New York, T&T Clark, p. 173-192.
- HARLAND, P. A., 2011. « Journeys in Pursuit of Divine Wisdom : Thessalos and Other Seekers », dans P. A. HARLAND (éd.), *Travel and Religion in Antiquity* (Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme 21), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, p. 123-140.
- , 2013. « “The days seemed like years”: Thessalos Prepares to Encounter the God Asklepios », dans C. S. EHRLICH, A. RUNESSON et E. M. SCHULLER (éd.), *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity : Essays in Memory of Susan Haber* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 305), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 208-223.
- HARNACK, A. von, 1904. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 2. Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius*, Leipzig, J. C. Hinrichs.
- , 1924. *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, J. C. Hinrichs.
- HAUCK, R. J., 1988. « “They Saw What They Said They Saw”: Sense Knowledge in Early Christian Polemic », *Harvard Theological Review* 81, p. 239-249.
- HELM, R., 1956. *Der antike Roman*, Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- HOLZBERG, N., 1995. *The Ancient Novel : an Introduction*, Londres / New York, Routledge.
- , 1996. « The Genre : Novels Proper and the Fringe », dans G. L. SCHMELING (éd.), *The Novel in the Ancient World* (Mnemosyne), Leyde / New York / Köln, Brill, p. 11-28.
- HORN, C. B., 2010. « The Pseudo-Clementines Homilies and the Challenges of the Conversion of Families », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 170-190.
- HVALVIK, R., 2007. « Jewish Believers and Jewish Influence in the Roman Church until the Early Second Century », dans O. SKARSAUNE et R. HVALVIK (éd.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Hendrickson Publishers, p. 179-216.
- IRMSCHER, J. et G. STRECKER, 1992. « The Pseudo-Clementines », dans W. SCHNEEMELCHER, E. HENNECKE et R. M. WILSON (éd.), *New Testament Apocrypha. Volume II. Writings Relating to the Apostles, Apocalypses, and Related Subjects*, Cambridge, J. Clarke & Co., p. 483-541.
- JACKSON-MCCABE, M., 2020. *Jewish Christianity : the Making of the Christianity-Judaism Divide*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- JEDAN, C., 2010a. « Faustus : Epicurean and Stoic ? On the Philosophical Sources of the Pseudo-Clementines », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 142-156.
- , 2010b. « Philosophy Superseded? The Doctrine of Free Will in the Pseudo-Clementine Recognitions », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 200-216.
- JOHNSTON, S., 2007. « La Correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens : problèmes reliés à l'identification des adversaires », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi »*, Québec, 29-31 mai 2003 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi,

- section « Études », 8), Québec / Louvain / Paris, Presses de l'Université Laval / Peeters, p. 187-230.
- , 2021. *Du créateur biblique au démiurge gnostique. Trajectoire et réception du motif du blasphème de l'Archonte* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 15), Turnhout, Brepols.
- JOOSTEN, J., (2012). « To See God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint », dans *Collected Studies on the Septuagint, From Language to Interpretation and Beyond* (Forschungen zum Alten Testament 83), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 157-170.
- JONAS, H., 1963 (1958). *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Beacon Paperbacks 259), Boston, Beacon Press.
- JONES, F. S., 1982. « The Pseudo-Clementines. A History of Research, Part I-II », *The Second Century* 2, p. 1-33 ; p. 63-96.
- , 1995. *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71* (Textes and Translations 37), Atlanta, Scholars Press.
- , 2001. « Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρου : The Sense of the Pseudo-Clementine Novel », *Apocrypha* 12, p. 53-78.
- , 2005. « Jewish Christianity in the *Pseudo-Clementines* », dans A. MARJANEN et P. LUOMANEN (éd.), *A Companion to Second-Century Christian « Heretics »*, (Vigiliae Christianae, Supplements 76), Leyde / Boston, Brill, p. 320-321.
- , 2007. « Marcionism in the *Pseudo-Clementines* », dans A. FREY et R. GOUNELLE (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5), Lausanne, Éditions du Zèbre, p. 225-244.
- , 2008. « Photius' Witness to the *Pseudo-Clementines* », dans F. AMSLER et al. (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 93-101.
- , 2012. « Introduction to the *Pseudo-Clementines* », dans *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies* (Orientalia Lovaniensia Analecta 203), Louvain / Paris / Walpole, Peeters / Departement Ooterse Studies, p. 7-49.
- , 2015a. « The Distinctive Sayings of Jesus Shared by Justin and the *Pseudo-Clementines* », dans T. BURKE (éd.), *Forbidden Texts on the Western Frontier. The Christian Apocrypha in North American Perspectives. Proceedings from the 2013 York University Christian Apocrypha Symposium*, Eugene, Cascade Books, p. 200-217.
- , 2015b. « John the Baptist and His Disciple in the *Pseudo-Clementines* : A Historical Appraisal », dans P. PIOVANELLI et T. BURKE (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 317-335.
- , 2019a. « The Orphic Cosmo-Theogony in the *Pseudo-Clementines* », dans G. BADY et D. CUNY (éd.), *Les polémiques religieuses du I^{er} au IV^e siècle de notre ère. Hommage à Bernard Pouderon* (Théologie historique 128), Paris, Beauchesne, p. 71-82.

- , 2019b. « Novels », dans P. M. BLOWERS et P. W. MARTENS (éd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, p. 295-302.
- JOURDAN, F., 2016. « Du mystère au mysticisme : élaboration d’une mystique de la parole dans les *Stromates* de Clément d’Alexandrie », dans S. C. MIMOUNI et M. SCOPELLO (éd.), *La mystique théorétique et théurgique dans l’Antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 6), Turnhout, Brepols, p. 401-447.
- JUNOD, É., 1982. « Les attitudes d’Apelles, disciple de Marcion, à l’égard de l’Ancien Testament », *Augustinianum* 22, p. 113-133.
- KAHN, J.-G., 1973. « “Connais-toi toi-même” à la manière de Philon », *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, p. 293-307.
- KAMESAR, A., 2009. « Biblical Interpretation in Philo », dans A. KAMESAR (éd.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press, p. 65-91.
- KANY-TURPIN, J., 2021 (1996). « Théories de la religion », dans J. BRUNSCHWIG, G. LLOYD, et P. PELLEGRIN (éd.), *Le savoir grec : dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, p. 568-580.
- KELLENS, J., 2015. « Les origines du dualisme mazdéen », *Chôra. Revue d’études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 21-29.
- KELLEY, N., 2005. « Problems of Knowledge and Authority in the Pseudo-Clementine Romance of Recognitions », *Journal of Early Christian Studies* 13, p. 315-348.
- , 2006. *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 213), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2013. « On Recycling Texts and Traditions : The Pseudo-Clementines *Recognitions* and Religious Life in Fourth Century Syria », dans E. B. AITKEN et J. M. FOSSEY (éd.), *The Levant : Crossroads of Late Antiquity / Le Levant: Carrefour de l’Antiquité tardive* (McGill University Monographs in Classical Archaeology and History 22), Leyde, Brill, p. 105-112.
- , 2015. « Pseudo-Clementine Polemics against Sacrifice : A Window into Religious Life in the Fourth Century ? », dans P. PIOVANELLI *et al.* (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 391-400.
- KERÉNYI, K., 1927. *Die griechisch-orientalische romanliteratur in religionsgeschichtlicher beleuchtung : ein versuch*, Tübingen, Mohr.
- KING, K. L., 2003. *What is Gnosticism ?*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- , 2006. *The Secret Revelation of John*, Cambridge / Londres, Harvard University Press.
- KONSTAN, D., 1994. *Sexual Symmetry : Love in the Ancient Novel and Related Genres* Princeton, Princeton University Press
- , 1998. « The Invention of Fiction », dans R.F. HOCK, J.B. CHANCE et J. PERKINS (éd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Atlanta, Scholars Press, p. 3-17.
- KOPERSKI, V., 1996, « Knowledge of Christ and Knowledge of God in the Corinthian Correspondence », dans R. BIERINGER (éd.), *The Corinthian Correspondence*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125), Louvain, Leuven University Press / Uitgeverij Peeters, p. 377-396.

- LACHELIER, J., A., 2010 (1926). « Sur Gnose », dans A. LALANDE (éd.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Quadrige), Paris, Presses universitaires de France, p. 387.
- LAFRANCE, Y., 2006. « Deux lectures de l’Idée du Bien chez Platon : *République* 502c-509c », *Laval théologique et philosophique* 62, p. 245-266.
- , 2014. « La connaissance : science et opinion », dans L. BRISSON (éd.), *Lire Platon* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, p. 169-192.
- LALANDE, A., 2010 (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Quadrige), Paris, Presses universitaires de France, p. 293-294.
- LAYTON, B., 1995. « Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism », dans L. M. WHITE et O. L. YARBROUGH (éd.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Fortress Press, p. 334-350.
- LE BOULLUEC, A., 1985. *La notion d’hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles. Tome I-II*. (Collection des études augustinienes 110-111), Paris, Institut d’études augustinienes.
- , 2002. « Hors de la *monarchia*, pas de salut. Les refus de Pierre dans les *Homélies pseudo-clémentines* », dans G. DORIVAL et D. PRALON (éd.), *Nier les dieux, nier Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (UMR 6125) à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l’Homme les 1^{er} et 2 avril 1999* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale), Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, p. 263-277.
- , 2005. « Introduction aux *Homélies* », dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris, Gallimard, p. 1195-1214.
- , 2009. « Jésus selon les *Homélies* clémentines. Du vrai prophète au prince de l’âge à venir », dans M. A. AMIR-MOEZZI *et al.* (éd.), *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu* (Bibliothèque de l’École des hautes études, Sciences religieuses 142), Turnhout, Brepols, p. 365-383.
- , 2015. « La *monarchia* dans les *Homélies clémentines* et l’origine du Mauvais », *Chôra. Revue d’études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 437-460.
- , 2016. « La doctrine du vrai Prophète dans les écrits pseudo-clémentins », dans M. A. AMIR-MOEZZI *et al.* (éd.), *L’Ésotérisme shi’ite. Ses racines et ses prolongements. Shi’i Esotericism. Its Roots and Developments* (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Religieuses 177), Turnhout, Brepols, p. 139-162.
- LE BRETON FILIPPUSDÓTTIR, S. 2019. « Les sources de Clemens saga », *Études Germaniques* 294, p. 171-186.
- LEGASPI, M. C., 2018. *Wisdom in Classical and Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- LEONHARDT-BALZER, J., 2009. « A Case of Psychological Dualism: Philo of Alexandria and the Instruction of the Two Spirits », dans C. A. EVANS et H. D. ZACHARIAS (éd.), *Early Christian Literature and Intertextuality. Volume II. Exegetical Studies* (Library of New Testament Studies, 392. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 14), Londres, T & T Clark, p. 27-45.
- , 2010. « Evil, Dualism and Community : Who / What did the Yahad not want to be ? », dans G. G. XERAVITS (éd.), *Dualism in Qumran* (Library of Second Temple Studies 76), Londres, T&T Clark, p. 121-147.
- LESHER, J. H., 1969. « ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates’ Dream in the *Theaetetus* », *The Journal of Hellenic Studies* 89, p. 72-78.

- , 2008. « The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought », dans P. CURD et D. W. GRAHAM (éd.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 458-484.
- LÉVY, C., 1986. « Le “scepticisme” de Philon d’Alexandrie : une influence de la nouvelle Académie ? », dans A. CAQUOT et M. HADAS-LEBEL (éd.), *Hellenica et judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain / Paris, Peeters, p. 29-41.
- , 2008. « La conversion du scepticisme chez Philon d’Alexandrie », dans F. ALESSE (éd.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Studies on Philo of Alexandria 5), Leyde, Brill, p. 103-120.
- LIDDELL H. G. et R. SCOTT, 1966 (1843). *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LINJAMAA, P., 2019. *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 95), Leyde, Brill.
- LIPSIUS, R. A., 1872. *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht*, Kiel, Schwers’sche Buchhandlung.
- LLOYD, G. E. R., 1962. « Right and Left in Greek Philosophy », *The Journal of Hellenic Studies* 82, p. 56-66.
- LOVECRAFT, H. P., 1928. « The Call of Cthulhu », *Weird Tales* 11, p. 159-178 ; 287.
- LUNDHAUG, H. et L. JENOTT, 2015. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97), Tübingen, Mohr Siebeck.
- LUTTIKHUIZEN, G. P., 2003. « Gnostic Ideas about Eve’s Children and the Salvation of Humanity », dans G. P. LUTTIKHUIZEN (éd.), *Eve’s Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative 5), Leyde, Brill, p. 203-217.
- LYONS, J., 1969. *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford, Basil Blackwell.
- MACKIE, S. D., 2009. « Seeing God in Philo of Alexandria : The Logos, the Powers, or the Existent One? », *The Studia Philonica Annual* 21, p. 25-47.
- MAGRI, A., 2008. « Polémique et histoire du salut. Listes de personnages bibliques entre judéo-christianisme pseudo-clémentin et autres courants de la chrétienté des origines », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l’Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 387-395.
- MANNS, F., 2003. « Les Pseudo-Clémentines (*Homélie*s et *Reconnaisances*). État de la question », *Liber Annuus* 53, p. 157-184.
- MANSFELD, J., 1988. « Compatible Alternatives : Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception », dans R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA et J. MANSFELD (éd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain), Leyde / New York, Brill, p. 92-117.
- MARJANEN, A., 2019. « The Apocryphon of John, its versions, and Irenaeus : What Have We Learned over 70 Years », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu’avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 237-249.
- MARKSCHIES, C. et E. THOMASSEN (éd.), 2020. *Valentinianism : New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 96), Leyde, Brill.

- MENN, S., 2012, « Aristotle's Theology », dans C. SHIELDS (éd.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, p. 422-464.
- MERKELBACH, R., 1962. *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlin/ Munich, C. H. Beck.
- METZGER, M., 1985. « Introduction », dans *Les Constitutions apostoliques. Tome 1, Livres I et II* (Sources Chrétiennes 320), Paris, Éditions du Cerf.
- MILIK, J. T., 1972. « 4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène », *Revue Biblique* 79, p. 77-97.
- MILLER, P. L., 2011. « Greek Philosophical Dualism », dans A. LANGE *et al.* (éd.), *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Journal of Ancient Judaism, Supplements 2) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 107-144.
- MILLS, S. C., 1980. *Gnosis : Knowledge by Acquaintance in Plato's Epistemology*, Thèse de doctorat, University of Virginia.
- MIMOUNI, S. C., 2005. « La doctrine du *Verus Propheta* de la littérature pseudo-clémentine chez Henry Corbin et ses élèves », dans M. A. AMIR-MOEZZI et A. LE BOULLUEC (éd.), *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du Livre* (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 126), Turnhout, Brepols, p. 165-175.
- , 2016. « Gershom G. Scholem et les études sur le mysticisme et le messianisme dans le judaïsme : quelques remarques et réflexions », dans S. C. MIMOUNI et M. SCOPELLO (éd.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 6), Turnhout, Brepols, p. 43-70.
- , 2018. « Du *Verus Propheta* Chrétien (Ébionite?) au Sceau des Prophètes musulman », dans F. DEL RÍO SÁNCHEZ (éd.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam. Papers Presented at the Colloquium Held in Washington DC, October 29-31, 2015* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 13), Turnhout, Brepols, p. 41-74.
- MIMOUNI, S. C. et M. SCOPELLO (éd.), 2016. *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 6), Turnhout, Brepols.
- MONTERRAT-TORRENTS, J. 2017. « La philosophie des systèmes gnostiques des premiers principes », dans A. VAN DEN KERCHOVE et L. G. SOARES SANTOPRETE (éd.), *Gnose et Manichéisme : Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois* (Histoire et prosopographie, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses 176), Turnhout, Brepols, p. 57-66.
- MOSER, P. K., 1995. « Epistemology », dans R. AUDI (éd.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 233-238.
- MOYER, I., 2003. « Thessalos of Tralles and Cultural Exchange », dans S. NOEGEL, J. WALKER et B. WHEELER (éd.), *Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Magic in History), University Park, Pennsylvania State University Press, p. 39-56.
- NEANDER, A., 1818. *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen System*, Berlin, Ferdinand Dümmler.
- NESTEROVA, O., 2008. « L'attitude à l'égard de l'allégorie païenne chez les auteurs du corpus pseudo-clémentin », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 397-408.

- NICKELSBURG, G. 1972. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies 26) Cambridge / Londres, Harvard University Press.
- , 2001. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press.
- NIEHOFF, M., 2018. *Philo of Alexandria : an Intellectual Biography* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven / Londres, Yale University Press.
- NIHAN, C., 2016. « Apocalypses juives et mystique : état des lieux et remarques de méthode », dans S. C. MIMOUNI et M. SCOPELLO (éd.), 2016. *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 6), Turnhout, Brepols, p. 119-143.
- NIKIPROWETZKY, V., 1977. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie : son caractère et sa portée : observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 11), Leyde, Brill.
- NORELLI, E., 2005. « La profezia nel Commento a Giovanni », dans E. Prinzivalli (éd.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 2830 settembre 2004)* (Biblioteca di Adamantius 3), Villa Verucchio, Pazzini Stampatore Editore, p. 301-331.
- ORLOV, A. A., 2007. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism : Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 114), Leyde, Brill.
- , 2017. *Yahoel and Metatron : Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 169), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2022a. *Embodiment of Divine Knowledge in early Judaism (Routledge studies in the biblical world)*, Londres, Routledge Taylor & Francis.
- , 2022b. « Living Mysteries : Embodiment of Divine Knowledge in Jewish Apocalypticism », *Gnosis : Journal of Gnostic Studies* 7, p. 17-52.
- PAINCHAUD, L., 1995. « La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures », dans L. PAINCHAUD et A. PASQUIER (éd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 3), Québec / Louvain / Paris, Presses de l'Université Laval / Peeters, p. 51-85.
- , 1998. « Le projet d'édition de la bibliothèque copte de Nag Hammadi à l'Université Laval », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 27, p. 467-480.
- , 2019. « La production et la destination des codices de Nag Hammadi : le Codex III », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 83-103.
- PAGET, J. C. 2010. *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 251), Tübingen, Mohr Siebeck.
- PASQUIER, A., 2004. « The Valentinian Exegesis », dans C. KANNENGIESSER (éd.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Tome 1*, Leyde / Boston, Brill, p. 454-470.
- , 2008. « Présupposés herméneutiques de la lecture de la Bible juive chez les gnostiques. Étude de quelques procédés exégétique dans un traité de Nag Hammadi (NH 2, 4) », dans L. DITOMMASO et L. TURCESCU (éd.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montreal Colloquium*

- in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (Bible in Ancient Christianity 6), Leyde / Boston, Brill, p. 369-391.
- PELLEGRIN, P., 2007. *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses.
- PERKINS, J., 1994. « The Social World of the *Acts of Peter* », dans T. JAMES (éd.), *The search for the ancient novel*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 296-307.
- PERKINS, P., 2019. « Gnostic Motifs in the New Testament », dans G. W. TROMPF, G. B. MIKKELSEN et J. JOHNSTON (éd.), *The Gnostic World*, Abingdon / New York, Routledge, p. 90-99.
- PERRY, B. E., 1967. *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- PERVO, R. I., 1996. « The Ancient Novel Becomes Christian », dans G. L. SCHMELING (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde, Brill, p. 685-711.
- PESTHY, M., 2010. « *Duae Viae* in the Pseudo-Clementine *Homilies* », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 157-169.
- PETERS, F. E., 1967. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York, New York University Press.
- PIÀ COMELLA, J., 2014. *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle* (Philosophie hellénistique et romaine / Hellenistic and Roman Philosophy 3), Turnhout, Brepols.
- PIOVANELLI, P. et T. BURKE (éd.), 2015. *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349), Tübingen, Mohr Siebeck.
- PLEŠE, Z., 2011. « Gnostic Dualism », dans A. LANGE *et al.* (éd.), *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Journal of Ancient Judaism, Supplements 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 209-225.
- PHILONENKO, M., 1986. « Philon d'Alexandrie et l' "Instruction sur les deux Esprits" », dans A. CAQUOT *et al.* (éd.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain, Peeters, p. 61-68.
- , 2015a (1995). « La doctrine qoumrânienne des deux Esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique », dans *Histoire et exégèse (1955-2012) : Volume 2* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 50), Paris, Académies des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 491-534.
- , 2015b (1997). « Main gauche et main droite de Dieu », dans *Histoire et exégèse (1955-2012) : Volume 2* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 50), Paris, Académies des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 579-583.
- POIRIER, P.-H., 2004. « Comment les gnostiques se sont-ils appelés ? Comment doit les appeler aujourd'hui ? », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 33, p. 209-216.
- , 2015. « Dualism », dans E. ORLIN (éd.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, New York / Londres, Routledge, p. 276-277.
- , 2020. « Quelques réflexions pour une approche philologique et historique des textes de Nag Hammadi », *Judaïsme Ancien - Ancient Judaism* 8, p. 33-54.
- PORTER, S. E., 2016. « What Do We Mean by Speaking of Paul and Gnosis / Knowledge? A Semantic and Frequency Investigation », dans S. E. PORTER et D. YOON (éd.), *Paul and Gnosis* (Pauline Studies 9), Leyde, Brill, p. 9-22.
- PORTER, S. E. et D. YOON (éd.), 2016. *Paul and Gnosis* (Pauline Studies 9), Leyde, Brill.
- POUDERON, B., 1996. « Flavius Clemens et le proto-Clément juif du roman pseudo-clémentin », *Apocrypha* 7, p. 63-79.

- , 2001. « Origène, le pseudo-Clément et la structure des *Periodoi Petrou* », *Apocrypha* 12, p. 29-51.
- , 2012a. *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques* (Collection de la Revue des études juives 53), Louvain, Peeters.
- , 2012b. « La *Lettre à Flora* de Ptolémée et la doctrine des fausses péricopes du roman pseudo-clémentin », dans *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques* (Collection de la Revue des études juives 53), Louvain, Peeters, p. 187-129.
- , 2012c. « Aux origines du Roman pseudo-clémentin : lecture critique de récents travaux », dans *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques* (Collection de la Revue des études juives 53), Louvain, Peeters, p. 285-316.
- , 2016b (2013). « Tatien le Syrien, le héraut de la philosophie barbare », dans B. POUADERON et E. NORELLI (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. Tome II. De Paul de Tarse à Irénée de Lyon (L'Âne d'or)*, Paris, Les Belles Lettres, p. 591-602.
- , 2019. *Métamorphoses de Simon le magicien. Des Actes des apôtres au Faustbuch. Wie ein lebendiges Gestirn / Comme un astre vivant* (Collection Christophe Plantin 7), Paris, Beauchesne.
- , 2020. « Les discours de Pierre contre Simon dans les Clémentines : stratégies rhétoriques pour atteindre l'inaccessible et énoncer l'indicible », dans A. USACHEVA et A.-C. JACOBSEN (éd.), *Christian Discourse in Late Antiquity. Hermeneutical, Institutional and Textual Perspectives*, Leyde, Brill, p. 3-29.
- PRESEZZI, C., 2014. « “Essere immagine” e “farsi immagini”. L'anti-paolinismo nella polemica contro Simon Mago delle Recognitiones pseudo-clementine », dans D. GUASTINI (éd.), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, Florence, La Casa Usher, p. 209-228.
- , 2019. « Itinerari moderni di Simon Mago. Su alcuni aspetti della ricezione cinquecentesca di Recognitiones », *Apocrypha* 30, p. 151-184.
- PRIEST, S., 2005 (1995) « Gnoseology », dans T. HONDERICH (éd.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 314.
- PUECH, H.-C., 1978. « Où en est le problème du gnosticisme ? (1934) », dans *En quête de la gnose. Tome I. La Gnose et le temps* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, p. 143-183.
- QUISPEL, G., 1958. « L'Évangile selon Thomas et les Clémentines », *Vigiliae Christianae* 12, p. 181-196.
- RADICE, R., 2009. « Philo's Theology and Theory of Creation », dans A. KAMESAR (éd.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press, p. 124-145.
- RASIMUS, T., 2009. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 68), Leyde / Boston, Brill.
- , 2018. « The Three Descents of Barbelo and Sethian Initiation in the Trimorphic Protennoia », dans E. CRÉGHEUR, J. DIAS CHAVES et S. JOHNSTON (éd.), *Christianisme des origines. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 11), Turnhout, Brepols, p. 241-252.
- REED, A. Y., 2015. « Retelling Biblical Retellings : Epiphanius, the Pseudo-Clementines, and the Reception History of *Jubilees* », dans M. KISTER et al. (éd.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity. Proceedings of the Thirteenth International*

- Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 113), Leyde / Boston, Brill, p. 304-321.
- , 2018a. *Jewish-Christianity and the History of Judaism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 171), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2018b « Rethinking Sacrifice in the Pseudo-Clementines *Homilies* », dans S. C. MIMOUNI et L. PAINCHAUD (éd.), *La question de la « sacerdotisation » dans le judaïsme synagogaal, le christianisme et le rabbinisme* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 9), Turnhout, Brepols, p. 411-432
- RESCH, A., 1906. *Agrapha : Aussercanonische Schriftfragmente, gesammelt und untersucht nud in zweiter völlig neu bearbeiteter durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage* (Texte und Untersuchungen 30, 3-4), Leipzig, J. C. Hinrich.
- REYDAMS-SCHILS, G., 2017. « Becoming like God in Platonism and Stoicism », dans T. ENGBERG-PEDERSEN (éd.), *From Stoicism et Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 142-158.
- REYMOND, P., 2007 (1991). *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Éditions du Cerf-Bibli'O.
- RISCH, F. X., 2003. « Was tut ein Epitomator ? Zur Methode des Epitomierens am Beispiel der pseudo-clementinischen *epitome prior* », *Das Altertum* 48, p. 241-255.
- RIZZERIO, L., 1998. « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience de l'union chrétienne ? », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 44, p. 159-179.
- ROBERTSON, D. G., 2021. *Gnosticism and the History of Religions* (Scientific Studies of Religion : Inquiry and Explanation), Londres, Bloomsbury.
- ROBINS, W., 2000. « Romance and Renunciation at the Turn of the Fifth Century », *Journal of Early Christian Studies* 8, p. 531-557.
- ROHDE, E., 1876 *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Breitkopf und Härtel, Leipzig
- ROIG LANZILLOTTA, L., 2010. « Orphic Cosmogonies in the Pseudo-Clementines ? Textual Relationship, Character and Sources of Homilies 6.3-12 and Recognitions 10.17-19.30 », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 115-141.
- RORDORF, W., 1972. « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les Deux Voies », *Recherches de science religieuse* 60, p. 109-128.
- ROSÉ, I., 2023. *Le mariage des prêtres, une hérésie ? Genèse du nicolaïsme : I^{er}-XI^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France
- ROUKEMA R., 2016. « The Resurrection according to 1 Corinthians 15:35-55 as Understood and Debated in Ancient Christianity », dans J. VERHEYDEN, A. MERKT et T. NICKLAS (éd.), “If Christ has not been raised...”. *Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church* (Novum Testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 115), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 33-60.
- ROWLAND, C. et C. R. A. MORRAY-JONES (éd.), 2009. *The Mystery of God : Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leyde, Brill.
- RUFFATTO, K. J., 2015. « Moses Typology for Peter in the Epistula Petri and the Contestatio », *Vigiliae Christianae* 69, p. 345-367.
- RUIZ-MONTERO, C., 1996. « *The Rise of the Greek Novel* », dans G. L. SCHMELING (éd.), *The Novel in the Ancient World* (Mnemosyne), Leyde / New York / Köln, Brill, p. 29-85.

- RUNIA, D. T., 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia antiqua 44), Leyde, Brill.
- , 1988. « Naming and Knowing : Themes in Philonic Theology with Special Reference to the *De Mutatione Nominum* », dans R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA et J. MANSFELD (éd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain), Leyde / New York, Brill, p. 69-91.
- , 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44), Leyde, Brill.
- , 1993. *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3, Jewish Traditions in Early Christian Literature 3), Assen, Van Gorcum.
- , 2009. « Philo and the Early Christian Fathers », dans A. KAMESAR (éd.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press, p. 210-230.
- RYU, J., 2015. *Knowledge of God in Philo of Alexandria* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 405), Tübingen, Mohr Siebeck.
- SALLES, A., 1958. « Simon le Magicien ou Marcion ? », *Vigiliae Christianae* 12, p. 197-224.
- SANDER N. P. et I. TRENEL, 1979 (1859). *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints
- SCHAERER, R., 1930. *Ἐπιστήμη et Τέχνη. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Lausanne, Macon.
- SCHENKE, H.-M., 1974. « Das sethianische System nach Nag-hammadi-Handschriften », dans P. NAGEL (éd.), *Studia Coptica* (Berliner Byzantinische Arbeiten 45), Berlin, Akademie Verlag, p. 165-173.
- , 1981. « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume 2. Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions 41), Leyde, Brill, p. 588-616.
- SCHMIDT, C., 1929. *Studien zu den Pseudo-Clementinen. Nebst einem Anhang, Die älteste römische Bischofsliste und die pseudo-Clementinen* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 46.1), Leipzig, J. C. Hinrichs.
- SCHOEPS, H. J., 1949. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 1969. *Jewish Christianity. Factional Disputes in the Early Church*, Philadelphia, Fortress Press.
- SCHOLEM, G. G., 1941. *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jérusalem, Schocken.
- , 1965 (1960). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America.
- SCHRÖTER, J., T. NICKLAS et P. I. T. ARMAND (éd.), 2021. *Dreams, Visions, Imaginations : Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 247), Berlin / Boston, De Gruyter.
- SCOTT, I. W., 2006. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul. Story, Experience and the Spirit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 205), Tübingen, Mohr Siebeck.
- SELDEN, D. L., 1994. « Genre of Genre », dans T. JAMES (éd.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 39-64.

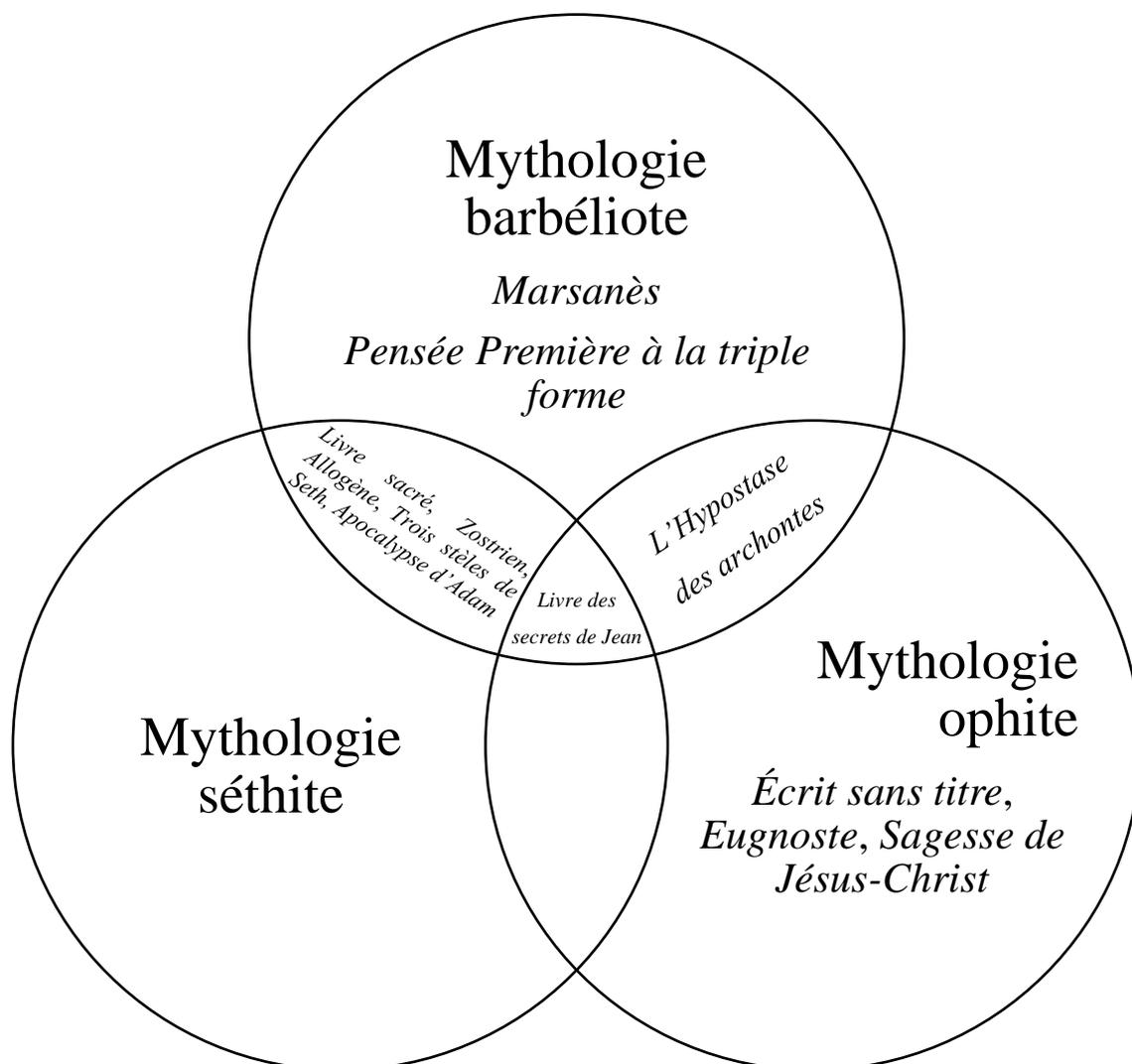
- SELLARS, J., 2006. *Stoicism* (Ancient Philosophies 1), Oakland, University of California Press.
- SETZER, C., 2004. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston / Leyde, Brill.
- SÉVRIN, J.-M., 1996. « La gnose à Corinthe : questions de méthode et observations sur 1 Co 1, 17-3, 3 », dans R. BIERINGER (éd.), *The Corinthian Correspondence* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Iovaniensium 125), Louvain, Presses universitaires de Louvain / Peeters, p. 121-139.
- SHEPERD, D. J., J. JOOSTEN et M. N. VAN DER MEER (éd.), 2020. *Septuagint, Targum and Beyond. Comparing Aramaic and Greek Versions from Jewish Antiquity* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 193), Leyde, Brill.
- SHIELDS, C., 2014. « First Philosophy First : Aristotle and the Practice of Metaphysics », dans J. WARREN et F. SHEFFIELD (éd.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York / Londres, Routledge, p. 332-346.
- SILVERMAN, A., 2014. « Plato's Metaphysics », dans J. WARREN et F. SHEFFIELD (éd.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York / Londres, Routledge, p. 213-226.
- SINGER, C., 2004. « "Connaître Dieu" selon l'apôtre Paul », dans E. CUVILLIER (éd.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldo* (Actes et Recherches), Genève, Labor et Fides, p. 65-79.
- SHUVE, K. E., 2008. « The Doctrine of the False Pericopes and Other Late Antique Approaches to the Problem of Scripture's Unity », dans F. AMSLER *et al.* (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Prahins, Éditions du Zèbre, p. 437-446.
- SKARSAUNE, O., 2007. « The Ebionites », dans O. SKARSAUNE et R. HVALVIK, (éd.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody, Hendrickson Publishers, p. 419-462.
- SMITH, M., 1981. « The History of the Term Gnostikos », dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume 2. Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions 41), Leyde, Brill, p. 796-807.
- SNYDER, H. G., 2020. « Flavia's Neighborhood : Further Evidence for a Second-Century Christian Group on the Via Latina », dans C. MARKSCHIES, et E. THOMASSEN (éd.) *Valentinianism : New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies, 96), Leyde, Brill, p. 143-170.
- STANTON, G., 2007. « Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings », dans O. SKARSAUNE et R. HVALVIK (éd.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Hendrickson Publishers, p. 305-324.
- STUCK, P. T., 2016. *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2011. « The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism. The Treatise of the Two Spirits (1QS III:13-IV:26) in its Tradition-Historical Context », dans A. LANGE *et al.* (éd.), *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Journal of Ancient Judaism, Supplements 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 19-35.
- STRECKER, G., 1981 (1958). *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 70), Berlin, Akademie-Verlag.

- SWAIN, S., 1999. « A Century and More of the Greek Novel », dans S. SWAIN (éd.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, New York, Oxford University Press, p. 3-35.
- TARDIEU, M., 1987. « Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones* », dans *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert* (Patrimoines), Paris, Éditions du Cerf, p. 325-337.
- TARDIEU, M. et J.-D. DUBOIS, 1986. *Introduction à la littérature gnostique* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Éditions du Cerf / Éditions du C.N.R.S.
- TERMINI, C., 2009. « Philo's Thought within the Context of Middle Judaism », dans A. KAMESAR (éd.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press, p. 95-123.
- THERRIEN, P., 2019. « Διχῶς καὶ ἐναντιῶς. La règle des syzygies des *Homélie Pseudo-Clémentines* dans son contexte intellectuel grec », *Apocrypha* 30, p. 63-86.
- , 2022. « “Je te donnerai la connaissance de ce qui est.” La règle des syzygies comme cadre de la quête de la connaissance véritable », dans B. DE VOS et D. PRAET (éd.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies. New Approaches to a Philosophical and Rhetorical Novel of Late Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 496), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 37-54.
- , 2024a. « “Laissons aux hérésiologues leurs catégories.” État des lieux sur les représentations de Seth dans la littérature gnostique », dans D. HAMIDOVIC, E. SERRA et P. THERRIEN (éd.), *The Reception of Biblical Figures. Essays in Method* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 27), Turnhout, Brepols, p. 223-250.
- , 2024b. « Bal masqué aux temps apostoliques. La pseudépigraphie dans les *Homélie Pseudo-Clémentines* », dans A.-F. MORAND, E. CRÉGHEUR et G. RIOUAL (éd.), *Regards croisés sur la pseudépigraphie dans l'Antiquité. Perspectives on Pseudepigraphy in Antiquity* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 30), Turnhout, Brepols, p. 223-238.
- , à paraître A, « “Nous t'entendrons là-dessus une autre fois.” Omissions et évocations de la résurrection dans l'*Octavius* de Minucius Félix et les *Pseudo-Clémentines* », *Paradosis : Études de littérature et de théologie anciennes*.
- , à paraître B, « The *Pseudo-Clementines* as Witnesses of “gnostic Jewish-Christianity”? Assessing Ancient Christian Discourses on Religious Knowledge », dans F. BERNO et A. ANNESE (ed.), *Gnosticism and Its Metamorphoses. Ancient and Modern Forms of “Gnosis” Facing Change, Crisis, Reinterpretation* (Judaïsme ancien et origines du christianisme), Turnhout, Brepols.
- THISLTON, A. C., 2000. *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans.
- THOMASSEN, E., 2006. *The Spiritual Seed. The Church of the « Valentinians »* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 60), Leyde / Boston, Brill.
- , 2019. « There Is No Such Thing as Gnosticism : But What Have We Got Instead? », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 3-15.
- TIGCHELAAR, E. J. C., 2010. « Manna-Eaters and Man-Eaters : Food of Giants and Men in the Pseudo-Clementine *Homilies* 8 », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Louvain, Peeters, p. 92-114.

- TRIPALDI, D., 2014. « The Ambiguity of Gender : Representations of Wicked Women as Group Identity Markers from the Book of *Proverbs* to the Pseudo-Clementine *Homilies* », *Apocrypha* 25, p. 113-131.
- TURNER, J. D., 1998. « The Gnostic Seth », dans M. E. STONE et T. A. BERGEN (éd.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 33-58.
- VACCARELLA, K. M., 2007. *Shaping Christian Identity. The False Scripture Argument in Early Christian Literature*, Thèse de doctorat, Florida State University.
- VÄHÄKANGAS, P., 2012. *Rejection and Reception of Philosophy in the Letter of Eugnostos (NHC III,3 and V,1) and Pseudo-Clementine Recognitions*, Thèse de doctorat, University of Helsinki, 2012.
- , 2013. « Christian Identity and Intra-Christian Polemics in the Pseudo-Clementines », dans R. HAKOLA *et al.* (éd.), *Others and the Construction of Early Christian Identities* (Publication of the Finnish Exegetical Society 106), Helsinki, The Finnish Exegetical Society, p. 217-235.
- VAN AMERSFOORT, J., 2008. « The Ebionites as Depicted in the Pseudo-Clementine Novel », *Journal of Eastern Christian Studies* 60, p. 85-104.
- VAN DEN KERCHOVE, A. 2019, « Rhétorique de la véracité : Le prologue autobiographique de Zostrien (NH VIII, 1) », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD et T. RASIMUS (éd.), *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ? Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 10) Louvain / Paris / Bristol, Peeters, p. 275-295.
- VAN EIJK, T. T. C., 1974. *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris, Beauchesne.
- VAN VOORST, R. E., 1989. *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 112), Atlanta, Scholars Press.
- VASILIU, A., 2015. « Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* (Hors série), p. 141-163.
- VERVENNE, M., 1997. « The Phraseology of "Knowing YHWH" in the Hebrew Bible. A Preliminary Study of its Syntax and Function », dans J. VAN RUITEN et M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 132), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, p. 467-492.
- VIELBERG, M., 1999. « Bildung und Rhetorik in den Pseudoklementinen », dans S. DÖPP (éd.), *Antike Rhetorik und ihre Rezeption. Symposium zu Ehren von Professor Dr. Carl Joachim Classen D. Litt. Oxon. am 21. und 22. November 1998 in Göttingen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 41-62.
- , 2000. *Klemens in den Pseudoklementinischen Rekognitionen. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 145), Berlin, Akademie Verlag.
- , 2012. « L'explication du mal et la naissance du polythéisme dans le roman pseudo-clémentin », dans G. ARAGIONE et R. GOUNELLE (éd.), « *Soyez des changeurs avisés* ». *Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de Biblia Patristica 12), Strasbourg, Université de Strasbourg, p. 47-67.
- , 2022. « Rhetoric in the Ancient and Christian Novel : A Comparison between the Petronian Satyricon and the Pseudo-Clementine Homilies », dans B. DE VOS et D. PRAET (éd.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies. New Approaches to a Philosophical and Rhetorical Novel of Late Antiquity*

- (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 496), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 145-162.
- WAITZ, J., 1904. *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Leipzig, J. C. Hinrichs.
- WEDGWOOD, R., 2018. « Plato's Theory of Knowledge », dans D. O. BRINK, S. SAUVÉ MEYER et C. SHIELDS (éd.), *Virtue, Happiness, Knowledge : Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, Oxford, Oxford University Press, p. 33-56.
- WEHNERT, J., 1983. « Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74, p. 268-301.
- , 1992. « Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudo-klementinischen Romans », *Apocrypha* 3, p. 211-235.
- , 2004. « Petrus versus Paulus in den pseudoklementinischen Homilien 17 », dans J. ZANGENBERG et M. LABAHN (éd.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 243), Londres / New York, T&T Clark, p. 175-185.
- , 2017. « Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen », dans D. HELLHOLM et D. SÄNGER (éd.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Volume II. Patristic Traditions, Iconography* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 1061-1089.
- WEISSER, S., 2017. « Knowing God by Analogy : Philo of Alexandria against the Stoic God », *The Studia Philonica Annual* 29, p. 33-60.
- WILLIAMS, M. A., 1981. « Stability as a Soteriological Theme in Gnosticism », dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume 2. Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions 41), Leyde, Brill, p. 819-829.
- , 1985. *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* (Nag Hammadi Studies 29), Leyde, Brill.
- , 1996. *Rethinking « Gnosticism ». An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press.
- WILSON, R. M. 1959, « Review of *Das Judenchrentum in den Pseudoklementinen*. By Georg Strecker », *The Journal of Theological Studies* 10, p. 156-158.
- XERAVITS, G. G. (éd.), 2010. *Dualism in Qumran* (Library of Second Temple Studies 76), Londres, T&T Clark.
- ZAMBON, M., 2002. *Porphyre et le moyen-platonisme* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 27), Paris, Vrin.

ANNEXE I : VERSION SIMPLIFIÉE DU MODÈLE DE RASIMUS



D'après RASIMUS 2009, p. 62.

ANNEXE II : CHAMP LEXICAL DE LA RÈGLE DES SYZYGIES

Élément mauvais / inférieur	Élément bon / supérieur	Références au livre II	Références au livre III
Terre, ή γή	Ciel, ό οὐρανός	15, 1 ; 16, 1	
Nuit, ή νύξ	Jour, ή ήμέρα	15, 1 ; 33, 2	
Feu, τὸ πῦρ	Lumière, τὸ φῶς	15, 1 ; 18, 2	22,1
Lune, ή σελήνη	Soleil, ό ήλιος	15, 1 ; 23, 1	22,1
Mort, ό θάνατος	Vie, ή ζωή	15, 1 ; 18, 2	
Injuste, άδικος	Juste, δίκαιος	15, 2 ; 16, 3	
Petites choses, μικρά	Grandes choses, μεγάλα	15, 2	
Monde présent, ό παρών κόσμος ου τὸ νῦν κόσμου, et passager, πρόσκαιρος	Monde à venir, ό ἐσόμενος κόσμος ου ό μέλλων αιών, et éternel, άϊδιος	15, 2 ; 15, 3 ; 15, 4	22, 2-3
Ignorance, ή άγνοια	Connaissance, ή γνῶσις	15, 3 ; 17, 3 ; 33, 2	
Féminin, ή θήλυς	Masculin, ό άρρην, άρσενικός	15, 3 ; 23,3	22, 1-3 ; 23, 1 ; 23, 2 ; 27, 1 ; 27, 2
Gauche, άριστερός	Droite, δεξιός	15, 5 ; 16, 1	
Impur, άκάθαρτος	Pur, καθαρός	16, 4	
Impiété, άσεβής	Piété, εὐσεβής	16, 6	
Celui né des femmes, ό έν γεννητοῖς γυναικῶν	Le fils des hommes, ό έν υιοῖς ανθρώπων, ου fils d'homme, υἶός ανθρώπου	17, 2	22, 1
Ténèbres, ό σκότος	Lumière, τὸ φῶς	17, 3 ; 17,5	
Maladie, ή νόσος	Guérison / médecin, ή ἴασις / ό ιατρός	17, 3 ; 33, 2 ; 33, 3 ; 34, 3	
Faux / erreur, ψευδής / ή πλάνης	Vrai, άληθής	17, 4 ; 18,2	27, 1
Inutile, άνωφελής	Utile, έπωφελής	33, 5	
Participation, ή μετουσία	Substance, ή οὐσία		22, 1
Rapidité, τὸ τάχος	Lenteur, τὸ βραδύ		23, 4
Petitesse, τὸ βραχύ	Grandeur, τὸ μέγας		23, 4

D'après THERRIEN 2019, p. 69.

**ANNEXE III : RÉFÉRENCES AUX PASSAGES DES ÉCRITURES JUIVES DANS LE DÉBAT
ENTRE PIERRE ET SIMON**

	Simon dans les <i>Homélie</i> s	Simon dans les <i>Reconnaisances</i>	Pierre dans les <i>Homélie</i> s	Pierre dans les <i>Reconnaisances</i>
Genèse 1,1			XVI, 8, 5	
Genèse 1,26	III, 39, 1 ; XVI, 11, 2	II, 39, 7	XVI, 12, 1	
Genèse 2,7	III, 39,2 ; XVI, 11, 1			
Genèse 2,16-17		II, 53, 4		
Genèse 2,17	III, 29, 1		III, 42, 4	
Genèse 2,19			III, 42, 5	
Genèse 3, 2-3		II, 53, 4		
Genèse 3,5	XVI, 6, 3	II, 39, 5		II, 44, 6 ; III, 42, 2- 3
Genèse 3,6	III, 39, 1			
Genèse 3,13				II, 45, 4
Genèse 3,14				II, 44, 6
Genèse 3,19	III, 39, 1			
Genèse 3,22	III, 39, 3 ; XVI, 6, 3	II, 39, 7		
Genèse 3,22-23		II, 39, 8		
Genèse 3,23-24	III, 39, 1			
Genèse 3,24	III, 39, 3			
Genèse 4,1			III, 42, 7	
Genèse 5,24				II, 47, 2
Genèse 6,6	III, 39, 4		III, 43, 2 ; III, 44, 2	
Genèse 6,14				II, 47, 2
Genèse 8,21	III, 39, 5			
Genèse 11,7			III, 43, 3	
Genèse 18,21	III, 39, 2		III, 43, 3 ; III, 44, 2	
Genèse 15,13-16			III, 43, 4-5	
Genèse 22,1	III, 39, 5		III, 43, 2 ; III, 51, 2	
Exode 7,1			XVI, 14, 2	II, 41, 4

Exode 20,21			III, 45, 3	
Exode 22,27	XVI, 6, 4; 8,3 ; 9, 2	II, 39, 9		II, 42, 7
Exode 23,13				II, 44, 5
Exode 33,20		III, 29, 5		
Nombres 11,34			III, 45, 1	
Deutéronome 4,11			III, 45, 3	
Deutéronome 4,34	XVI, 6, 5			
Deutéronome 4,39			XVI, 7, 2 ; XVI, 7, 6	II, 43, 3
Deutéronome 6,4			XVI, 7, 8	II, 44, 2
Deutéronome 6,13			XVI, 7, 7	II, 44, 2
Deutéronome 10,14-15				II, 43,4
Deutéronome 10,14			XVI, 7, 1	
Deutéronome 10,17	XVI, 6, 9		XVI, 7, 3 ; XVI, 7, 4	II, 41, 2 ; II, 44, 1
Deutéronome 10,20				II, 44, 2
Deutéronome 11,16				II, 45, 3
Deutéronome 13,2-4	XVI, 15, 1		XVI, 13, 2	II, 45, 7-8
Deutéronome 13,6	XVI, 6, 7; XVI, 15, 1		XVI, 13, 2	
Deutéronome 13, 10			XVI, 13, 2	
Deutéronome 18-15			III, 53, 3	
Deutéronome 18,18			III, 53, 3	
Deutéronome 18,21			XVI, 13, 3	
Deutéronome 32,8				II, 42, 4
Deutéronome 32,12		II, 39, 10		
Deutéronome 32,39			XVI, 7, 6	II, 43, 1
Deutéronome 34,5-6			III, 47, 2	

Jérémie 10,11	XVI, 6, 6		XVI, 8, 4	
Josué 23,7	XVI, 6, 8		XVI, 8, 2	
Psaumes 8,30			XVI, 12, 1	
Psaumes 16 (15), 3-4	XVI, 6, 8		XVI, 8,2	
Psaumes 18 (17) 10-13			III, 45, 3	
Psaumes 18 (17), 32				II, 44, 4
Psaumes 19 (18), 2			XVI, 8, 6	
Psaumes 35 (34), 10	XVI, 6, 10			II, 44, 3
Psaumes 50 (49), 1	XVI, 6, 10			
Psaumes 71 (70), 19				II, 44, 3
Psaumes 82 (81), 1	XVI, 6, 11			
Psaumes 86 (87), 8	XVI, 6, 10			
Psaumes 89 (88), 36			III, 51, 1	
Psaumes 102 (101), 27			XVI, 8, 6	
Psaumes 110 (109), 4			III, 51, 1	
Psaumes 113 (112), 5				II, 44, 2
1 Samuel 15,35			III, 42, 2	
Isaïe 34,4				III, 26,4
Isaïe 44,6			XVI, 7, 6	III, 6, 3 ¹⁴⁸⁸
Osée 6,6			III, 56, 4	
Total	25	9	38	22(+1)
Total des péricopes uniques à chaque écrit	21	3	29	16

¹⁴⁸⁸ Durant l'entretien matinal en privé entre les deux premiers jours de discussion avec Simon.