



## Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)

Louis Painchaud

Volume 36, numéro 3, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705810ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705810ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Painchaud, L. (1980). Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2). *Laval théologique et philosophique*, 36(3), 229–237. <https://doi.org/10.7202/705810ar>

# LE DEUXIÈME TRAITÉ DU GRAND SETH (NH VII, 2)<sup>1</sup>

Louis PAINCHAUD

**L**E *Deuxième Traité du Grand Seth* (GrSeth) est le deuxième traité du codex VII de la bibliothèque copte de Nag Hammadi (p. 49, 10-70, 122)<sup>2</sup>. Ses vingt-deux pages comptent en moyenne trente-cinq lignes chacune et sont en parfait état de conservation<sup>3</sup>. On peut dater de l'an 345 environ l'écriture du scribe<sup>4</sup> et la reliure du code<sup>5</sup>.

Il ne fait aucun doute aujourd'hui que le GrSeth et la *Paraphrase de Sem* (ParaSem) qui le précède immédiatement constituent deux traités différents. Il n'en fut pas toujours ainsi. H.-Ch. Puech et, à sa suite, J. Dresse, dans les descriptions qu'ils donnèrent du codex VII, ont considéré les pages 1 à 70 comme un seul et même traité. Pour eux, en effet, l'incipit « *La Paraphrase de Sem* » (p. 1, 1) et le colophon « *Le Deuxième Traité du Grand Seth* » (p. 70, 11-12) désignaient un seul

1. Cet article recueille l'essentiel d'une thèse présentée à l'École des Gradués de l'Université Laval pour l'obtention du grade de Ph.D. Cette thèse dont le titre est : *Le Deuxième Traité du Grand Seth, introduction, texte, traduction et commentaire* a été complétée d'index grec et copte et paraîtra dans la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi.
2. Le texte est accessible en édition photographique dans *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*: Codex VII, published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Leiden, 1972. Une première traduction allemande accompagnée du texte copte a été donnée par M. KRAUSE, *Der Zweite Logos des Grossen Seth*, dans *Christentum am Roten Meer*, II, éd. F. Altheim, R. Stiehl, « Neue Texte », Berlin, 1973, p. 106-151. Une seconde traduction allemande a été faite par H.G. BETHGE, *Zweiter Logos des Grossen Seth*, Die Zweite Schrift, aus Nag-Hammadi-Codex VII. Eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für Koptisch-agnostische Schriften, TLZ 100 (1975) 97-110. Une traduction anglaise de R.A. BULLARD, *The Second Treatise of the Greth Seth* (VII,2), introduced by J.A. Gibbons, translated by R.A. Bullard, edited by F. Wisse, est parue dans *The Nag Hammadi Library*, ed. J.M. Robinson, San Francisco, 1977, p. 329-340 (abrégé *The Second*). Une introduction et un commentaire encore inédits de la traduction de R.A. Bullard ont été faits par J.A. GIBBONS, *A Commentary on the Second Logos of the Great Seth*, Yale University, Ph.D. Dissertation, 1972.
3. La description papyrologique du Codex VII a été faite par M. KRAUSE et PAHOR LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI (ADAIK)*, Koptische Reihe, 2), Glückstadt, 1971, p. 2-4 et 236.
4. H.-Ch. PUECH, « Les nouveaux écrits gnostiques découverts en haute Égypte », dans *Coptic Studies in Honour of W.E. CRUM*, Byzantine Institute of America, Boston, 1950, p. 105.
5. Cf. R. KASSER, « Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique », *Muséon* 85 (1972), 76 et J.W.B. BARNES, « Greek and Coptic Papyri from the covers of the Nag Hammadi Codices », dans *Essays on the Nag Hammadi Texts*, ed. M. Krause (NHS, 6), Leiden, 1975, p. 12.

traité qu'ils identifiaient à la « Paraphrase de Seth » dont fait mention Hippolyte dans sa notice sur les séthiens (*Ref.*, V, 19.23)<sup>6</sup>.

De nombreuses difficultés se présentent à qui veut faire une étude attentive du GrSeth. Parmi celles-ci, mentionnons une syntaxe déroutante, souvent éloignée du sahidique classique; un plan à première vue aberrant, semé de répétitions et de contradictions; une doctrine obscure où s'entremêlent les allusions mythologiques et les emprunts néo-testamentaires; enfin, une polémique dont l'objet n'apparaît pas clairement à la première lecture.

Dans la présentation qui suit, où nous résumons l'essentiel de notre introduction et de notre commentaire du GrSeth, nous exposons les solutions que nous avons apportées aux problèmes que posent la composition du traité, l'utilisation de la mythologie et du Nouveau Testament et, finalement, la polémique qu'il soulève.

### 1. LA COMPOSITION DU TRAITÉ

Le genre littéraire du GrSeth s'apparente au *logos* de révélation en ce qu'il transmet une connaissance qui vient d'en haut, qui est donnée. Le traité n'emploie cependant pas les fictions propres à ce genre littéraire: extase, ascension céleste, vision ou audition, découverte d'un livre ou d'une stèle, etc.<sup>7</sup> L'auteur du discours est le Sauveur lui-même qui affirme dès le prologue (49, 10–50, 1) son origine céleste et sa mission de Révélateur de la Pensée et de la Parole du Père. Il est d'ailleurs lui-même cette Pensée et cette Parole (p. 49, 20–25). Dans l'épilogue (p. 69, 19–70, 10), l'auteur du discours se présente à nouveau comme le Sauveur et s'identifie clairement à Jésus-Christ, le Fils de l'Homme (p. 69, 20). Le corps du traité (p. 50, 1–69, 19) est constitué comme un long discours tantôt narratif, tantôt exhortatif, mais constamment marqué d'un souci polémique. Et c'est toujours le Révélateur qui parle, tantôt à la première personne du singulier, tantôt à la première personne du pluriel. Dans ce dernier cas, il se confond avec les destinataires de sa révélation, les élus.

Ce discours de révélation revêt un cadre de composition à première vue déroutant. La plus visible difficulté qu'il présente est sans conteste la reprise quasi textuelle, à la p. 54, 14, des premières lignes du prologue, reprise qui est suivie d'un résumé des pages précédentes. Cette anomalie que le GrSeth partage d'ailleurs avec l'*Authentikos Logos* (AuthLog, p. 25, 26–33) nous a fourni la clef de sa composition. Elle est caractéristique, en effet, du cadre de composition des traités scolaires de l'Âme commun à L'AuthLog et au GrSeth<sup>8</sup>. Cette reprise du début du traité dans le

6. Cf. H.-Ch. PUECH, « Les nouveaux écrits gnostiques découverts en haute Égypte », dans *Coptic Studies in Honour of W.E. CRUM*, Byzantine Institute of America, Boston, 1950, p. 123 et J. DORESSÉ, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 170–178.

7. Cf. au sujet de ce genre littéraire, A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste I. L'astrologie et les sciences occultes (EB)*, Paris, 1944, p. 308–354.

8. Cf. L. PAINCHAUD, « Le deuxième Traité du Grand Seth et le cadre scolaire des traités de l'âme », *Acts of the International Conference on Gnosticism*, Yale, 28–31 mars 1978, ed. B. Layton, à paraître. À propos de cadre de composition de l'AuthLog, cf. G.W. MACRAE, « A Nag Hammadi Tractate on the Soul », dans *Ex Orbe Religionum I* (Mélanges G. Widengren: *Supplements to Numen* 21), éd. J. Bergman, K. Drynjev, H. Ringgren, Leiden, p. 471–479.

corps du texte, de même que la répétition des thèmes de l'introduction à la toute fin de l'épilogue, sont les indices formels les plus évidents de l'utilisation de ce cadre de composition. Toutefois, la similitude ne s'arrête pas là et l'ensemble du contenu du traité est organisé selon les quatre grandes divisions des traités hellénistiques de l'Âme qui portent successivement sur la nature et l'origine de l'Âme, l'origine, le temps et le mode de son incarnation, le sort de l'Âme incarnée et l'eschatologie<sup>9</sup>.

À ces quatre parties correspondent dans le GrSeth quatre divisions qui portent à la fois sur le Sauveur et les sauvés, donnant par là un relief particulier à l'idée chère aux gnostiques de l'identité du Sauveur et des sauvés<sup>10</sup>. Le traité expose en effet à l'intérieur de chacune de ses quatre parties, en des termes très voisins, le sort des sauvés et celui du Sauveur, établissant entre eux un parallèle tantôt explicite, tantôt implicite, mais constant.

Voici donc le plan du GrSeth :

Prologue (p. 49, 10-50, 1)

- I ORIGINE PLÉRÔMATIQUE DU SAUVEUR ET DES SAUVÉS (p. 50, 1-24)
- II ORIGINE ET MODE DE L'INCARNATION DU SAUVEUR ET DES SAUVÉS (p. 50, 25-54, 14)
  - 1. *Origine et mode de l'incarnation des sauvés* (p. 50, 25-51, 20)
  - 2. *Origine et mode de l'incarnation du Sauveur* (p. 51, 20-54, 14)
  - Résumé (p. 54, 14-55, 8)
- III SORT DU SAUVEUR ET DES ÂMES INCARNÉS
  - 1. *Le Sauveur* (p. 55, 9-59, 9)
  - 2. *Les sauvés* (p. 59, 9-65, 33)
- IV ESCHATOLOGIE (p. 65, 33-69, 19)
  - Épilogue (p. 69, 19-70, 10)
  - Colophon (p. 70, 10-12)

La mise à jour de ce cadre de composition permet de résoudre la plupart des difficultés posées par le GrSeth au plan formel. Les ruptures syntaxiques et des répétitions qu'on y a notées correspondent aux grandes divisions du traité ; il en est ainsi des passages du singulier au pluriel ou de la narration à l'exhortation. De plus, la cohérence formelle du traité se trouve ainsi établie et nous pouvons affirmer avec certitude qu'il s'agit là de tout autre chose que d'une malhabile compilation. Il devient dès lors plus aisé d'envisager les problèmes posés par la doctrine du traité. Enfin, le choix de ce cadre de composition, l'habileté avec laquelle il est utilisé, trahissent l'influence d'un milieu scolaire hellénistique sur l'auteur du traité ou, à tout le moins, sur son milieu d'origine.

9. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme (EB)*, Paris, 1953, p. 1-26.

10. Comme nous le verrons plus loin à propos de la doctrine, cette idée est fondamentale pour la compréhension du GrSeth. Elle explique à la fois la façon dont chacune des divisions du traité est composée, le passage de la première personne du singulier à la première personne du pluriel dans l'énonciation, et le parallèle qui est fait entre la christologie et l'ecclésiologie dans le traité.

## II. LES SOURCES DU TRAITÉ

Le GrSeth est un traité gnostique chrétien. Comme nous l'avons vu, il identifie le Sauveur-révéléateur à Jésus-Christ, le Fils de l'Homme. De plus, il fait de fréquentes allusions au *Nouveau Testament*, particulièrement à l'évangile de Jean. Par ailleurs, il fait appel à de nombreux motifs mythologiques dont il se sert pour interpréter soit les événements dont le NT fait le récit, soit la situation historique dont le traité est le reflet. En fait, au plan des sources d'inspiration, le traité s'élabore sur la base d'un double corpus qui en constitue les fondements. Ce corpus est composé d'une part d'un NT correspondant *grosso modo* au NT canonique et, d'autre part, d'un complexe mythologique dont nous esquisserons brièvement les contours.

Les sections du traité qui exposent le mode de l'incarnation du Sauveur (p. 51, 20-54, 14) et son sort terrestre (p. 55, 9-59, 9) se prêtent particulièrement bien à l'illustration de cette double inspiration du GrSeth. Elles présentent en effet une interprétation allégorique des événements de la vie de Jésus tels qu'ils apparaissent dans le NT à la lumière de ce complexe mythologique.

La plupart des allusions néo-testamentaires contenues dans le traité sont d'ailleurs condensées dans ces pages. Comme il ne s'agit jamais de citations textuelles mais plutôt d'allusions parfois explicites, souvent implicites, il n'est pas toujours possible de déterminer avec toute la précision souhaitée quel passage néo-testamentaire est en cause. À plus forte raison cette précision devient-elle absolument impossible quand ce ne sont pas des passages, mais des thèmes, tel celui de la division des Juifs chez Jean, qui sont en cause. Plusieurs des rapprochements que nous suggérons, s'ils étaient considérés isolément, pourraient donner lieu à un débat sans fin. Toutefois, quand on envisage l'ensemble de ces cas, la situation devient plus claire.

Dans les deux sections du traité que nous considérons ici, les emprunts faits au NT ne sont pas constitués de citations isolées. C'est au contraire la séquence des événements entourant la vie publique, la passion et la crucifixion de Jésus qui tisse la trame même de l'exposé. Voici donc cette séquence :

- p. 52, 1-29 Vie publique de Jésus et division des Juifs à son sujet (*Jn*, 1, 19-11, 44);
- p. 52, 30-36 Complot et faux témoignages contre Jésus (*Jn*, 11, 45-54; *Mt.*, 26, 59-61);
- p. 53, 12-54, 14 Présentation de Jésus aux Juifs (*Jn*, 19, 1-16);
- p. 56, 4-13 Le prétoire et la montée au calvaire (*Mt.*, 15, 16-23);
- p. 58, 13-59, 9 La crucifixion (*Mt.*, 27, 45-54).

Il ne nous est pas possible ici de qualifier ces rapprochements de façon précise. On pourrait parler, selon les cas, de références textuelles interprétées, d'allusions thématiques, de réminiscences ou d'échos, d'exégèse allégorique. Quoi qu'il en soit, cette séquence illustre bien, pour une partie du texte, l'importance des références néo-testamentaires. Celles-ci n'interviennent pas seulement de façon ponctuelle ; elles ne constituent pas seulement un mince vernis ; mais elles fournissent le matériau même de cette section du traité. Les allusions au NT ne sont pas aussi importantes dans le

reste du traité. Elles y sont cependant nombreuses et, en dehors d'échos johanniques<sup>11</sup>, on y trouve plusieurs allusions à saint Paul.

Si les événements de la vie de Jésus rapportés par les évangiles fournissent le matériau avec lequel est bâtie cette section du traité, ils y sont cependant juxtaposés à des motifs mythologiques destinés à en éclairer la signification. Ceux-ci relèvent de l'anthropogonie ou de la théogonie. On y retrouve, dans l'ordre: l'apparition de l'Image de l'Homme et le trouble des archontes (p. 51, 24-52, 1; 52, 10-14), le conseil des archontes (p. 52, 13-14), la division entre Adonaios et Ialdabaoth (p. 52, 20-24), la création de l'homme charnel (p. 53, 5-12) et la rébellion des anges (p. 53, 12-54, 14). Ces motifs, comme sa vision globale du monde céleste et du monde inférieur, rapprochent manifestement le GrSeth des écrits mythologiques dits «séthiens» du codex II.

En fait, la charpente de cette section du traité est constituée de la conjonction du cadre chronologique des événements de la vie de Jésus et du schéma anthropogonique commun à ce groupe d'écrits<sup>12</sup>. Dans l'HypArch, par exemple, le récit de la création de l'homme charnel apparaît comme un mythe de salut. L'âme est d'abord soustraite à l'Archonte pour être insufflée dans l'homme charnel, après quoi un Sauveur lui est envoyé qui, en se dépouillant de l'enveloppe charnelle qu'il avait revêtue, indique que le salut passe par le rejet de la chair façonnée par les archontes. Et ceux-ci, finalement, détruisent cette chair qui n'est que leur propre créature (HypArch p. 87, 12-89, 31).

Dans ce récit, nous pouvons dégager le schéma suivant:

*situation originelle*

1. existence d'une entité céleste dans le monde;

*préparation du salut*

2. manifestation d'un modèle céleste;

3. contrefaçon de ce modèle par les archontes;

4. entrée de l'entité céleste dans la contrefaçon;

*réalisation du salut*

5. descente d'une seconde entité céleste;

6. rejet de la contrefaçon;

7. destruction de la contrefaçon.

C'est ce modèle qui organise tout le discours christologique du traité et particulièrement la section que nous envisageons ici. L'incarnation du Sauveur y est en effet présentée comme l'entrée de l'entité céleste dans la contrefaçon (p. 51, 20-24), entrée qui suscite réactions et persécutions de la part des Juifs qui tiennent dans l'histoire de Jésus la place qu'occupent les archontes dans l'anthropogonie (p. 51, 24-56, 13). Puis le Sauveur céleste descend victorieusement à travers les sphères des archontes pour ravir dans la hauteur son double qui s'était incarné (p. 56, 14-57, 27); puis la dépouille charnelle de celui-ci est élevée sur la croix comme signe à la fois de la

11. L'expression est employée par J.A. GIBBONS, *A Commentary on the Second Treatise of the Great Seth*, Ph.D. Dissertation, Yale, 1972, p. 42.

12. Cf. B. BARC, *L'Hypostase des Archontes (BCNH, 5)*, Québec, 1980, p. 5s.

remontée du Sauveur et de la ruine de la domination des archontes sur le monde (p. 58, 13-59, 9).

Ainsi, c'est le schéma mythologique emprunté à l'anthropogonie qui fournit au traité le cadre de son exposé christologique. Les contacts entre le GrSeth et ce corpus mythologique que nous désignons comme séthien ne peuvent donc être considérés comme de simples emprunts de surface à des motifs « *allgemeingnostisch* ». Et cette parenté entre le GrSeth et la tradition anthropogonique dite « séthienne » est d'autant plus étroite que c'est ce même schéma mythologique qui sous-tend et qui organise son discours ecclésiologique et son discours sur le salut de l'âme individuel. C'est d'ailleurs la permanence de ce modèle dans le GrSeth qui donne au traité sa cohérence doctrinale.

De tout ceci, nous ne pouvons que conclure, et en cela nous nous opposons à Schenke qui nie la possibilité d'une telle rencontre<sup>13</sup>, que le GrSeth illustre à merveille la conjonction du courant mythologique dit « séthien » et d'un gnosticisme chrétien.

### III. LA POLÉMIQUE ANTI-ECCLÉSIALE

Un des traits dominants du GrSeth est sans conteste son caractère fortement polémique. La violence du ton exclut l'artifice littéraire et il faut y voir la trace d'un conflit réel. L'origine nettement chrétienne du traité, de même que l'identification des adversaires qu'il entend combattre comme des chrétiens (p. 59, 24-26), permet d'affirmer que le débat en question mettait aux prises deux tendances chrétiennes revendiquant chacune pour elle-même la pleine et exclusive intelligence de la révélation. Dans le GrSeth comme, semble-t-il, dans l'*Apocalypse de Pierre*, les deux principaux points en litige sont la doctrine de l'incarnation et la discipline ecclésiastique.

Ces deux aspects du conflit peuvent paraître dénués de liens pour qui les considère de l'extérieur. En réalité, ils sont intimement liés. Pour la tendance qui s'exprime dans le GrSeth, la commune origine pléromatique du Sauveur et des sauvés (p. 50, 1-24) fonde leur communauté de destin dans le monde (p. 50, 24-65, 33). Et ainsi, *mutatis mutandis*, le séjour des gnostiques dans l'Église correspond à celui du Sauveur sur terre, l'un et l'autre trouvant dans l'habitation passagère de l'âme dans un corps leur ultime modèle. C'est encore cette même origine céleste qui met le Sauveur hors d'atteinte de la mort et qui permet aux élus d'échapper à la domination des archontes.

Comme nous l'avons vu, c'est un schéma anthropogonique comparable à celui de l'HypArch qui fournit au GrSeth le modèle et le cadre de son exposé christologique<sup>14</sup>. Le Sauveur, issu du Plérôme, vient habiter pour un temps dans une

13. Cf. H.M. SCHENKE, « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », *Acts of the International Conference on Gnosticism*, Yale, 28-31 mars 1978, ed. B. Layton, à paraître.

14. C'est d'ailleurs à la lumière de cette parenté seulement que l'on peut mesurer le sens exact du docétisme du GrSeth, car il est du même type que celui que l'on rencontre dans l'HypArch. Cf. à ce propos U. BIANCHI, « Docetism a secular Theory about the Ambivalence of the Presence of the Divine », dans *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea ÉLIADE*, Chicago, 1969, p. 265s.

demeure corporelle (p. 51, 20–54, 14). Il y est soumis aux mauvais traitements que lui infligent les créatures des archontes (p. 55, 9–56, 13). Puis, au moment de la crucifixion, le double céleste du Sauveur descend victorieusement à travers les sphères archontiques et ramène ce dernier dans la hauteur (p. 56, 14–57, 27). Celui qui est crucifié n'est plus que l'enveloppe charnelle que le Sauveur avait empruntée pour se manifester, une créature des archontes (p. 58, 13–30) ou, si l'on veut, « le premier-né de la maison des démons » (ApocPi p. 82, 22–23). Son « élévation sur la croix » (p. 58, 13–17) est à la fois le signe de la remontée du Sauveur dans la hauteur et de la ruine de la domination des archontes sur le monde.

Ainsi interprété, le passage du Sauveur sur terre a surtout une valeur exemplaire. Bien sûr, il prépare l'eschatologie en provoquant la séparation des races (p. 52, 14–29) ; mais son efficacité réside principalement dans le fait qu'elle révèle au parfait le chemin qu'il doit suivre pour accéder au salut : se réunir à son double céleste et dépouiller le vieil homme. Et, notons-le, l'incarnation du Sauveur est nécessaire à l'accomplissement de sa mission, tout comme l'entrée de l'entité céleste dans un corps est nécessaire à la réalisation du salut dans le schéma anthropologique du codex II.

On le voit bien, la thèse de la mort réelle du Sauveur sur la croix était absolument incompatible avec une telle doctrine. Dans l'esprit du traité, elle ne pouvait être qu'une ruse destinée à maintenir les chrétiens sous l'emprise de l'Archonte. Et cette vue se trouvait encore confirmée par le fait que ceux qui prêchaient ce Sauveur véritablement mort sur la croix le faisaient fils du dieu de l'Ancien Testament dont il serait venu accomplir les promesses.

La logique qui amène le GrSeth à rejeter la doctrine christologique « orthodoxe » fonde également son refus de l'interprétation paulinienne du baptême associant le fidèle à la mort du Christ (p. 49, 25–28). Au contraire, le baptême consacre l'unité du baptisé avec le Père et le Fils (p. 49, 28–50, 1) ; il réunit totalement sa volonté à la Pensée du Père (p. 61, 33–62, 1).

Cette union interne du fidèle avec le Père et le Fils est inaugurée par le baptême ; mais c'est dans l'origine plérématique commune du Sauveur et des sauvés qu'elle trouve son fondement (cf. *supra*). Elle reçoit sa plus complète expression dans cette formule mise dans la bouche du Sauveur : « J'accomplis toute chose en celui qui est bon » (p. 62, 10–11). Une telle compréhension de l'unité, voire de l'identification du Sauveur et des fidèles ne pouvait mener qu'à un modèle ecclésiologique où la liberté primait sur la loi (p. 61, 28–62, 1), l'égalité sur la hiérarchie et les distinctions de statut ou de rôle dans la communauté (p. 62, 1–27).

Dès lors, l'imposition d'une hiérarchie (le GrSeth parle d'autorité, *ἐξουσία*, et de loi, *νόμος*, p. 61, 11–14) ne pouvait apparaître que comme une tentative de maintenir ou de ramener les âmes libérées sous le joug du dieu du monde<sup>15</sup>.

15. Cf. E.H. PAGELS, « The Demiurge and his Archons' — A Gnostic View of the Bishop and Presbyters? » *HTR* (1976), 301–324.



Cette union intime des sauvés avec le Sauveur fournit donc la base doctrinale sur laquelle on pouvait fonder un refus de la hiérarchie. Les liens qui réunissent les aspects christologique et ecclésiologique de la polémique ne s'arrêtent toutefois pas là.

De nombreux indices que nous ne pouvons détailler dans le cadre de cet article permettent de croire que c'est le même schéma anthropogonique qui sert d'armature au discours christologique du traité et à sa vision de l'Église. Ce schéma étant constitué d'une séquence d'événements situés dans la protogonie, la vision de l'Église qu'il inspirera sera donc aussi, il faut le noter, une vision inscrite dans une histoire dont nous pouvons déjà esquisser les grands traits.

À l'origine, des *ennoias* sortent du Plérôme, l'Église céleste, pour descendre dans le monde inférieur (p. 50, 5-7, 13-15). Puis, *Sophia* vient préparer le salut en leur faisant construire par les archontes des « demeures corporelles » (p. 50, 24-51, 20). Cette préparation est cependant suivie d'une « ruine » (p. 51, 9-10) qu'un passage de l'*Apocryphon de Jean* du codex II nous permet d'identifier au déluge (ApocrJn II, p. 25, 2-16)<sup>16</sup>.

Après cette « ruine » toutefois, ceux qui sont dans le monde habitent désormais dans les corps et, ainsi préparés, ils sont prêts à recevoir la révélation. Tout semble donc indiquer que « l'habitation dans les corps », empruntée au langage anthropologique, fait ici référence à la période historique de la préparation et de l'attente du salut, c'est-à-dire à la période historique de la religion juive et du christianisme primitif. Puis, des éons-sauveurs issus du plérôme viennent habiter auprès de chacune de ces *ennoias* (p. 59, 9-19). Et le traité se situe à l'heure du choix, de l'*ἀλφεισις*, au moment décisif où, comme le Sauveur a dépouillé la chair qu'il avait revêtu pour un temps, l'Église des parfaits doit se dépouiller de cette Église charnelle, s'en libérer comme d'une gangue pour enfin se réunir à l'Église céleste (p. 67, 19-27).

Ainsi donc, les deux aspects christologique et ecclésiologique de la polémique anti-ecclésiale du GrSeth sont-ils intimement liés et déterminés par le même schéma mythologique « séthien ». De plus, le choix auquel le GrSeth appelle ses destinataires semble s'inscrire dans une vision globale de l'histoire bien articulée<sup>17</sup>, ce qui remet

16. Voici la traduction que nous proposons de ce passage : « De même, la Mère envoya en bas son Esprit qui est à sa ressemblance et à l'image de ceux qui sont dans le Plérôme, afin de préparer un lieu d'habitation pour le(s) éon(s) qui allai(en)t descendre. Et il (leur) donna à boire une eau d'oubli de la part du Protarchonte afin qu'ils ne se souviennent pas de leur origine. Et c'est ainsi que la semence demeura pour un temps dans la servitude, de sorte que, lorsque l'Esprit descendra de la part des éons saints, il la redresse et la guérisse de sa déficience afin que le Plérôme entier devienne saint et sans déficience » (ApocrJn II, p. 25, 2-16). Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage. Retenons que le déluge (l'eau d'oubli qui est donnée à boire à la semence de Seth) inaugure un temps de servitude qui doit durer jusqu'à la venue de l'Esprit-sauveur. Nul doute qu'il s'agit là d'une allusion à la période historique de la religion juive inaugurée par le déluge et l'alliance noachique. Cette doctrine se trouve d'ailleurs attestée par HypArch p. 92, 4-18. Cf. à ce sujet B. BARC, *L'Hypostase des Archontes (BCNH, 5)*, Québec, 1980, p. 111s.

17. Vision qui serait à envisager dans une analyse plus détaillée à partir de la périodisation de l'histoire en quatre âges dont H.M. Schenke fait un des éléments caractéristiques de la littérature séthiennes. Cf. « Das Sethianisch System nach Nag-Hammadi-Handschriften », dans *Studia Coptica*, éd. P. Nagel, Berlin, 1974, p. 165-172.

quelque peu en question le détachement du temps qui est censé caractériser la pensée gnostique<sup>18</sup>.

Enfin, en guise de conclusion, le GrSeth est un traité gnostique chrétien d'inspiration « séthienne ». Il se présente, un peu comme le *Poimandrès*, comme un discours de révélation qui emprunte son cadre de composition aux traités hellénistiques de l'Âme. Il s'agit d'un écrit de circonstance d'une grande cohérence formelle et doctrinale dont le principal objectif est de lutter contre une tendance chrétienne proche de ce qui deviendra l'orthodoxie. Les principaux points en litige sont la doctrine de l'incarnation et la discipline ecclésiale et, dans les deux cas, c'est l'assujettissement au monde matériel (ou aux archontes) qui est rejeté. Pour le GrSeth, l'origine céleste du Sauveur le place au-dessus de la mort et de la domination des archontes. De même, les vrais chrétiens, à cause de leur origine céleste et de leur communion avec le Sauveur, sont libres et égaux. Pour reprendre des expressions consacrées souvent associées à la « nébuleuse » séthienne, c'est parce qu'ils sont des *φύσει σωζόμενοι* qu'ils ne sauraient admettre parmi eux ni distinction, ni loi, ni autorité ; c'est parce qu'ils sont étrangers au monde, comme le Sauveur lui-même (p. 52, 8-10) dont ils sont les compagnons de race (p. 63, 9) et les frères (p. 70, 9), qu'ils sont « sauvés par nature ».

---

18. D'après H.-Ch. Puech, la conception gnostique du salut serait absolument étrangère à toute perspective cosmologique ou historique (« Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles », dans *Proceedings of the 17th Congress for the History of Religion*, 4th-9th September 1950, éd. C.J. Bleeker, G.W. Drewes, K.A.H. Kidding, Amsterdam, 1951 [= *En quête de la gnose*, t. 1 : *La gnose et le temps et autres essais*, Paris, 1978, p. 21]). Voir aussi « La gnose et le temps », *Éranos-Jahrbuch* 1951, 19 (1952) 57-113 (= *En quête de la gnose*, t. 1, p. 215-270). J. É. Ménard a bien montré comment cette vue ne rendait pas compte de l'ensemble de la littérature de Nag Hammadi (cf. « Apocalyptique et gnose », *L'apocalyptique. Études d'histoire des religions*, Paris, 1977, p. 159-177).