



Gnosticisme et christianisme ancien. Chronique d'un colloque

Paul-Hubert Poirier

Volume 39, numéro 2, juin 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400031ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400031ar>

[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

Poirier, P.-H. (1983). Gnosticisme et christianisme ancien. Chronique d'un colloque. *Laval théologique et philosophique*, 39(2), 221–230.
<https://doi.org/10.7202/400031ar>

GNOSTICISME ET CHRISTIANISME ANCIEN

Chronique d'un colloque *

Paul-Hubert POIRIER

RÉSUMÉ. — *Compte rendu des activités d'un colloque (« Working Seminar ») tenu à l'Université Southwest Missouri State (Springfield) du 29 mars au 1 avril 1983, sous le thème « Gnosticisme et Christianisme ancien ». Sans faire le point des recherches actuelles sur le gnosticisme, les communications ont permis d'exprimer quelques vues neuves sur certains textes de Nag Hammadi et de revenir à certaines questions plus générales, tel le problème des rapports entre Nouveau Testament et gnosticisme, ou entre judaïsme et gnosticisme.*

DÉPUIS la découverte¹ en décembre 1945, dans le voisinage de Nag Hammadi en Haute-Égypte, d'un corpus de treize codices coptes² contenant le texte de 52 traités produits par des gnostiques ou lus par eux³, de nombreux congrès ou colloques ont été organisés pour étudier ces textes et mesurer leur impact sur notre connaissance de l'histoire du gnosticisme et du christianisme ancien. Si on ne retient que ceux qui ont eu une dimension internationale, on peut mentionner les congrès de

* Springfield (Missouri), 29 mars-1 avril 1983.

1. Sur cette découverte, lire le compte rendu circonstancié de J.M. ROBINSON : « From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices », dans B. BARC, éd., *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (BCNH, section « Études », 1), Québec - Louvain, 1981, pp. 21-58.
2. L'inventaire le plus précis demeure celui de S. EMMEL : « The Nag Hammadi Codices Editing Project : A Final Report », *Newsletter* (American Research Center in Egypt, Inc.) 104 (1978) 10-32.
3. Sur la question de l'homogénéité de cette « bibliothèque », cf. J.-P. MAHÉ, « Le fragment du *Discours parfait* dans la Bibliothèque de Nag Hammadi », dans B. BARC, éd., *Colloque international...* (cf. *supra*, n. 1), pp. 304-327 (sp. pp. 315-316).

Messine (1966)⁴ et de New Haven (1978)⁵, et les colloques de Stockholm (1973)⁶, Strasbourg (1974)⁷, Québec (1978)⁸ et Louvain (1980)⁹. À cela il faut ajouter les conférences internationales d'études patristiques d'Oxford qui font une bonne place au *gnostica*¹⁰, ainsi que les deux premiers congrès internationaux d'études coptes tenus au Caire (1976)¹¹ et à Rome (1980)¹². C'est dans la foulée de ces *symposia gnostica* que les professeurs Charles W. Hedrick et Robert Hodgson du Département d'Études religieuses, à la Southwest Missouri State University (Springfield), ont organisé un « Working Seminar » sous le titre de *Gnosticism and Early Christianity*¹³. Le but de la chronique que nous présentons maintenant est de donner un premier aperçu des travaux de ce séminaire en attendant que les Actes en soient publiés. Comme on le verra, les treize communications du séminaire, qu'on avait distribuées sous six titres généraux ont permis à la fois d'exprimer quelques vues neuves sur des textes de Nag Hammadi et sur l'histoire du gnosticisme, et de revenir à certaines questions, de portée plus générale, qui font toujours l'objet de discussion.

Le séminaire fut ouvert par Birger PEARSON (Université de Californie, Santa Barbara), avec la seule communication de la section « Judaïsme, christianisme et gnosticisme », intitulée « The Problem of "Jewish Gnostic" Literature ». Considérant le gnosticisme comme religion de plein droit qui se serait manifestée sous diverses

-
4. U. BIANCHI, éd., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (*Studies in the History of Religions*, Supp. to *Numen*, 12), Leiden, 1967 (49 communications).
 5. B. LAYTON, éd., *The Rediscovery of Gnosticism* (*Studies in the History of Religions*, Supp. to *Numen*, 41), Leiden, 1980-81, 2 vol. (44 communications); cf. M. TARDIEU, « Le Congrès de Yale sur le Gnosticisme (28-31 mars 1978) », *Revue des études augustiniennes* 24 (1978) 188-209.
 6. G. WIDENGREN, éd., *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm, August 20-25, 1973) (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens, *Handlingar*, filologisk-filosofiska serien, 17), Stockholm/Leiden, 1977 (15 communications).
 7. J.-E. MÉNARD, éd., *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des religions* (Strasbourg, 23-25 octobre 1974) (*Nag Hammadi Studies*, 7), Leiden, 1975 (11 communications).
 8. B. BARC, éd., *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (cf. *supra*, n. 1; 24 communications); cf. M. GERVAIS, « Le Colloque sur la gnose et la bibliothèque de Nag Hammadi (22-25 août 1978) », *Laval théologique et philosophique* 35 (1979) 87-94.
 9. J. RIES, éd., avec la collaboration de Y. JANSSENS et de J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve* (11-14 mars 1980) (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 27), Louvain-la-Neuve, 1982 (34 communications).
 10. Voir les *Studia patristica* publiés dans les *Texte und Untersuchungen*. Les *Gnostica* de la 7^e Conférence (1975) furent édités par M. KRAUSE, *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th - 13th 1975) (*Nag Hammadi Studies*, 8), Leiden, 1977 (14 communications), de même que ceux de la 8^e Conférence (*Nag Hammadi Studies*, 17), Leiden, 1981 (9 communications).
 11. Le Congrès du Caire a donné lieu à deux publications, toutes deux éditées par R. McL. WILSON: *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology* (Cairo, December 1976) (*Nag Hammadi Studies*, 14), Leiden, 1978 (16 communications); *The Future of Coptic Studies* (*Coptic Studies*, 1), Leiden, 1978 (12 communications).
 12. Les Actes du congrès de Rome, qui doivent être édités par F. WISSE, ne sont pas encore parus.
 13. Ce séminaire, tenu grâce à un subside du *National Endowment for the Humanities* (Washington), a été abusivement présenté par la presse locale comme *troisième* séminaire sur les textes de Nag Hammadi après les congrès de Messine et de Yale. Il réunissait 14 participants, dont 12 présentèrent des communications (il faut y ajouter le nom de Ph. Perkins, absente, qui avait toutefois envoyé un texte), auxquels s'étaient joints John H. Sieber (Luther College, Decorah, Iowa) et l'auteur de cette chronique. Les Actes du séminaire doivent être édités par les professeurs Hedrick et Hodgson et publiés par la maison Hendrickson Publishers (Peabody, Mass.).

formes (juive, chrétienne et païenne) et qui se serait exprimée dans une littérature propre, Pearson se propose d'examiner deux exemples de ce qu'il appelle la littérature gnostique juive, soit l'*Apocryphon de Jean* (NH II, 1 : III, 1 ; IV, 1 et BG 8502, 2) et l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5). Cette littérature gnostique juive, en grande partie disparue ou assimilée par le gnosticisme chrétien, aurait été produite par des intellectuels juifs prenant une position révolutionnaire par rapport à leur propre tradition religieuse, position qui les conduisit à la création d'une nouvelle religion et dès lors à l'apostasie du judaïsme. Paraphrasant ce qu'Irénée rapportait des Basilidiens (*Adv. Hear.* I, 24, 6), Pearson décrit ces gnostiques comme des Juifs qui prétendaient n'être plus juifs. Que des écrits comme l'*Apocryphon de Jean* et l'*Apocalypse d'Adam* aient été, malgré leur opposition au judaïsme, produits par des Juifs réinterprétant leur propre tradition est tout à fait probable. Peut-on pour autant parler d'un gnosticisme juif au sens d'une religion *sui generis* et d'une « littérature gnostique juive » au sens strict, distincte de la littérature chrétienne ancienne, ou de la littérature juive ? Depuis Hans Jonas¹⁴ et Gilles Quispel¹⁵, on parle volontiers de « religion gnostique » sans toutefois que cette étiquette soit toujours bien définie. En particulier, il faudrait se demander dans quelle mesure le gnosticisme (ou les gnosticismes) possédait les institutions, la structure et la cohérence nécessaires pour que l'on puisse parler de « religion » autrement que dans un sens général. D'autre part, le fait d'intégrer certains textes de Nag Hammadi dans une hypothétique « littérature gnostique juive » prise au sens où l'entend Pearson, demeure une entreprise théorique qui ajoute peu de choses à l'intelligence de ceux-ci.

Dans la section « Christianisme primitif et gnosticisme », cinq communications furent présentées. James M. ROBINSON (The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, Californie), dans la ligne de ses travaux antérieurs, se proposa de dessiner la « trajectoire » allant de Q à l'*Évangile selon Thomas* (NH II, 2)¹⁶. Après avoir critiqué la définition du gnosticisme proposée par le Colloque de Messine, il essaya de caractériser le substrat sociologique où naquit l'*Évangile selon Thomas* et il montra, contre G. Theissen, qu'il n'y a pas de solution de continuité entre le milieu où l'on situe les premières collections de dits de Jésus (dont Q) et celui où put naître le recueil thomasien. Examinant ensuite la question de la date respective de Q et de l'*Évangile selon Thomas*, il fit remarquer avec beaucoup d'à-propos que tout essai de datation relative de ces deux documents doit tenir compte du fait que leur texte ne s'est stabilisé que tardivement. Plutôt que de comparer l'état final de Q et de *Thomas* tel qu'il nous est connu, il faut plutôt les lire diachroniquement en situant chacun de leurs éléments sur la trajectoire le long de laquelle ils se sont développés.

Dans sa communication (« The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict »), Frederik WISSE (Université McGill, Montréal), examina dans quelle mesure la littérature chrétienne ancienne peut être révélatrice de

14. Cf. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1963².

15. Cf. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1972².

16. La communication portait le titre suivant : « On Bridging the Gulf from Q to the *Gospel of Thomas* (or vice versa) ».

la diversité qui existait au sein du christianisme ancien. Reprenant certaines analyses de W. Bauer¹⁷, il insista sur le caractère préjugé et partial de l'ensemble de la littérature chrétienne qu'il nous reste de cette époque; il essaya surtout de montrer que la polémique qu'elle institue contre les groupes hérétiques ou divergeants est fondamentalement *ad hominem* et non *ad doctrinam*. Elle ne manifeste aucun intérêt pour la doctrine des opposants. Le seul critère qu'elle retient pour juger de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie d'un auteur ou d'un écrit, est en fait l'acceptation ou le refus manifestés par les autorités ecclésiastiques. L'orthodoxie se définissant avant tout comme une « orthocratie », la polémique de la Grande Église visera donc toute doctrine qui s'écartera des normes définies ou acceptées par le pouvoir ecclésiastique. L'hérésie n'est plus alors une question de doctrine, mais uniquement d'écart ou de déviance, et la réfutation de l'hérétique se ramène en tout et pour tout à discréditer celui-ci en montrant que sa pensée est incohérente et absurde, et en lui opposant le caractère raisonnable de la vérité chrétienne.

Si l'analyse de F. Wisse touche juste à propos de bien des faits, elle demeure cependant fort incomplète en ce qu'elle ramène la constitution progressive de l'orthodoxie à une dynamique de politique ecclésiastique et en ce qu'elle occulte tout à fait les facteurs d'ordre doctrinal qui ont joué. S'il est vrai que l'autorité ecclésiastique a joué un rôle déterminant dans le développement de l'orthodoxie, il faut encore examiner ce qui a motivé les interventions politiques ou doctrinales de cette autorité¹⁸.

S'attaquant à la question maintes fois débattue des relations entre le gnosticisme et la tradition johannique, Georges MACRAE (Université Harvard) proposa une évaluation nuancée des rapprochements possibles entre les écrits johanniques, surtout l'Évangile, et le gnosticisme (« Gnosticism and the Church of John's Gospel »). Sept éléments retinrent son attention: le Prologue et sa dépendance à l'égard de la *Proténnoia trimorphe* (NH XIII, 1); le genre des « discours de révélation »; les modèles (« patterns ») christologique et sotériologique de *Jean*; la notion d'« enfants du Père/de Dieu » de *Jean* comparée à celle de l'Évangile de Vérité (NH I, 3 et XII, 2); le dualisme; l'Église johannique et un dernier point que MacRae considère comme le plus important pour juger de l'arrière-plan (gnostique ou non) du quatrième Évangile, à savoir la nature des liens qui unissent les courants sapientiels, le gnosticisme et le johannisme: *Jean* est-il un développement indépendant de la tradition sapientielle, ou n'est-il qu'un élément d'un phénomène plus large de réinterprétation de cette tradition, dont le gnosticisme aurait, lui aussi, fait partie? MacRae n'apporte aucune réponse à cette question, mais il a le mérite de situer le problème dans une perspective suffisamment large.

Sous le titre « Gnostic Sayings and Controversy Traditions in John 8: 12–59 », Helmut KOESTER (Harvard) s'efforça de montrer comment la comparaison des discours et des dialogues johanniques avec des textes tels que le fragment d'Évangile

17. Cf. *Rechgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur historischen Theologie, 10)*, Tübingen, 1964².

18. On pourrait dire la même chose du livre de E.H. PAGELS, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979; cf. G.G. STROUMSA, « The Gnostic Temptation », *Numen* 27 (1980) 278–286.

apocryphe du papyrus Egerton 2, l'*Évangile selon Thomas*, le *Dialogue du Sauveur* (NH III, 5) et l'*Apocryphon de Jacques* (NH I, 2) permet d'identifier des dits de Jésus traditionnels incorporés dans le matériel johannique. Une analyse détaillée de Jn 8, 12-59, choisie comme « test case » à cause du grand nombre de parallèles que ce passage de Jean possède dans le corpus de Nag Hammadi et de sa parenté avec le texte conservé par le papyrus Egerton, débouche sur une liste de ces dits traditionnels. La démonstration de Koester vaut ce que vaut son principe, qui consiste à regarder comme indépendants les deux termes de la comparaison, soit d'une part l'*Évangile de Jean* et d'autre part les textes ci-haut mentionnés¹⁹.

Dans une communication intitulée « The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John », Hans-Martin SCHENKE (Université Humbolt, Berlin, DDR) proposa une nouvelle approche du problème de l'identification du disciple bien-aimé. Il montra tout d'abord que le motif du disciple bien-aimé est une fiction littéraire attribuable au rédacteur de *Jean*, qui se propose d'accréditer le quatrième Évangile en le fondant sur le témoignage oculaire de quelqu'un qui avait joui particulièrement de l'intimité de Jésus. C'est ainsi que les passages de *Jean* concernant le disciple bien-aimé montrent que celui-ci est supérieur à Pierre et qu'ils le présentent (cf. 19, 26) comme le « frère » de Jésus. Dès lors, la réponse à la question de l'identification de ce disciple se présente d'elle-même : il s'agit de Judas Thomas, dont une longue et ancienne tradition fait le jumeau, le « didyme » du Christ, qui aura servi de modèle pour l'élaboration du motif du disciple bien-aimé. Hypothèse assez séduisante, en vérité, à laquelle on peut cependant reprocher de négliger le développement historique de la tradition concernant l'apôtre Thomas. Celui-ci n'apparaît clairement comme jumeau du Christ qu'à un stade assez avancé de la tradition, représenté par le *Livre de Thomas* (NH II, 7) et les *Actes de Thomas*. Dans l'*Évangile de Jean* (c.f. Jn 11, 16 ; 20, 24 ; 21, 2) n'est attestée que l'étymologie populaire d'origine araméenne, fondée sur le jeu des assonances, qui rapproche le nom de l'apôtre (θωμάς, syr. *ta' ūmā*) d'un substantif (syr, *tā' mā*) dont il est l'homophone presque parfait et qui signifie « jumeau »²⁰. Cette étymologie servira plus tard de point d'accrochage à la thématique gémellaire qui fera de l'apôtre le double du Christ. Cependant, malgré l'analyse perspicace de H. Koester²¹ dont se réclame Schenke, il est loin d'être assuré que cette thématique soit déjà présente chez *Jean*.

La communication du professeur PHEME PERKINS (Boston College) devait inaugurer la section « Catholicisme ancien et gnosticisme ». Madame Perkins fut malheureusement empêchée de prendre part au séminaire. Son texte, intitulé : « Ordering the Cosmos : Ireneus and the Gnostics », avait cependant été communiqué

19. Pour l'*Évangile selon Thomas*, voir J.-M. SEVRIN, « L'Évangile selon Thomas. Paroles de Jésus et révélation gnostique », *Revue théologique de Louvain* 8 (1977) 265-292 ; J.-D. KAESTLI, « L'Évangile de Thomas. Son importance pour l'étude des paroles de Jésus et du gnosticisme chrétien », *Études théologiques et religieuses* 54 (1979) 375-396.

20. Sur une autre étymologie du nom de Thomas bâtie selon le même procédé, voir P.-H. POIRIER, « Une étymologie ancienne du nom de Thomas l'Apôtre et sa source », à paraître dans *Parole de l'Orient*.

21. Cf. « GNOMAI DIAPHOROI. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », dans J.M. ROBINSON, H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphie, 1971, pp. 133-136.

aux participants. Le but de cette étude est de dégager l'infrastructure philosophique qui sous-tend la réfutation que fait Irénée du système valentinien dans la première moitié du livre II de l'*Adversus haereses* (i.e. II, 1–19). Cette infrastructure tire sa cohérence, d'après Perkins, des *topoi* polémiques utilisées dans les écoles philosophiques à l'endroit des écoles ou des doctrines concurrentes. Par l'utilisation de ces *topoi*, Irénée fait ressortir les contradictions qu'il décèle dans les positions des adversaires sur la Création, sur Dieu et la Providence. Dans sa teneur, l'argumentation utilisée serait souvent assez proche de la polémique qui était engagée contre le platonisme populaire, dont on a en Albinus un représentant. Ce type de polémique était tout à fait approprié à la lutte contre les gnostiques et spécialement contre les Valentiniens, dont Perkins — s'inspirant de J. Dillon²² — fait des partisans d'un « underworld Platonism ». Cependant, en utilisant ces procédés scolaires, Irénée ne se sentait nullement tenu de donner une vue exacte de la doctrine qu'il voulait réfuter ; la rhétorique antiplatonicienne a même pu le conduire à « platoniser » à l'excès le système de ses adversaires.

L'analyse de Perkins est intéressante et relativement précise. Cependant, on peut lui reprocher de faire du Livre II de l'*Adv. haer.* une lecture trop isolée. En effet, le plan de ce livre et les arguments qui y sont mis en œuvre sont en grande partie commandés par la structure qu'Irénée a donnée à son *elenchos* au Livre I. D'autre part, Perkins s'est mépris sur l'interprétation de *Adv. haer.* II, 11, 2. Dans ce paragraphe, Irénée ne fait pas référence aux divisions du Livre II, telles que les comprend Perkins (1–19 : démonstration de l'« improbabilité » des doctrines gnostiques ; 20–35 : réfutation de leur méprise sur les « paroles du Seigneur »), mais à la structure de l'ensemble de son *anatotopè*, comme l'ont bien vu les derniers éditeurs²³ de l'*Adv. haer.* : « primo interrogare eos e contrario de suis dogmatibus et quod non est uerisimile ipsorum ostendere et temeritatem ipsorum excidere » (*anatotopè* négative du Livre II) ; « post deinde Domini sermones inferre » (*anatotopè* positive des Livres III – V).

Trois autres communications furent présentées dans cette même section. Tout d'abord celle²⁴ de Harold W. ATTRIDGE (Southern Methodist University, Dallas), qui se proposa de montrer que, contrairement à ce qu'on a dit généralement, l'*Évangile de Vérité* (NH I, 3 et XII, 2) n'est pas un texte ésotérique, mais bien un écrit exotérique, c'est-à-dire destiné à être lu et compris par des gens qui ne partageaient pas les présupposés théologiques fondamentaux de l'auteur. Cette thèse qui, en fait, a été soutenue naguère par Jean-Claude Fredouille²⁵, Attridge entend l'établir par le mouvement du texte, qui cherche constamment à faire passer le lecteur du familier au moins familier et vice-versa, c'est-à-dire à lui faire découvrir une interprétation nouvelle (gnostique) d'images, de motifs et de termes largement utilisés dans le

22. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977 (cf. pp. 384–389).

23. Cf. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre II*, Tome I (*Sources Chrétiennes*, 293), Paris, 1982, pp. 229–230.

24. Communication intitulée : « The Gospel of Truth as an Exoteric Text ».

25. Dans l'introduction de son édition de l'*Adversus Valentinianos* de Tertullien (*Sources Chrétiennes*, 280), Paris, 1980, pp. 34–39.

christianisme primitif, et, d'autre part, à lui rendre moins étrange, par « domestication », certains thèmes proprement gnostiques et plus précisément valentiniens. L'hypothèse d'Attridge, qui rejoint en cela les conclusions de Fredouille, permet de rendre compte d'un trait souvent remarqué de l'*Évangile de Vérité* : le fait qu'on n'y retrouve pas certains des éléments majeurs du système qu'il présuppose. Étant un écrit destiné à un public plus large, l'*Évangile de Vérité* n'aurait pas alors à se faire l'écho des spéculations les plus caractéristiques du valentinisme. Si la thèse me paraît juste dans l'ensemble, certains éléments, en revanche, qui sont qualifiés de « moins familiers » par Attridge, le sont peut-être plus, si on les replace dans un contexte doctrinal ou littéraire plus large. C'est ainsi que le symbolisme tiré du comput digital était bien connu dans le christianisme oriental, où il était même plus développé et plus « étrange » que dans l'*Évangile de Vérité* ; on le retrouve encore utilisé chez Jérôme et jusque chez Bède le Vénéral²⁶. À l'appui de la démonstration d'Attridge, on peut ajouter que l'*Évangile de Vérité* ne serait pas le seul cas d'ouvrage exotérique valentinien ; la *Lettre de Ptolémée à Flora* en constitue un remarquable exemple.

Quittant le domaine du valentinisme où nous l'avons vue évoluer surtout jusqu'à maintenant, Elaine H. PAGELS (Harrison Spear Paine Professor of Religion, Université de Princeton) s'est attachée à l'analyse des récits de création dans certains textes de Nag Hammadi (tels l'*Apocryphon de Jean* [NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 et BG 8502, 2] et surtout l'*Hypostase des Archontes* [NH II, 4])²⁷. Elle a essayé de montrer que dans ces récits s'expriment, autant que l'intérêt de leurs auteurs pour les spéculations cosmologiques, leurs préoccupations concernant certaines questions pratiques qui ont trait au mariage, aux relations sexuelles et à la procréation. Ils auraient ainsi essayé de fonder leur attitude face à ces réalités sur une exégèse appropriée des récits protogoniques. L'élément le plus original de la contribution de Madame Pagels réside dans son interprétation du matériel paulinien de l'*Hypostase des Archontes* : pour elle, l'auteur de l'*Hypostase*, dans son projet de lecture « spirituelle » de *Genèse* 1-3, suit l'exégèse du récit de la création que l'on trouve en 1 *Corinthiens* 15. Il s'inspire en outre d'autres passages pauliniens comme 1 *Corinthiens* 2 et *Éphésiens* 3-5. Comme l'*Hypostase* s'ouvre sur une citation explicite du « Grand Apôtre » (p. 86, 20-25), les éléments pauliniens de ce traité méritaient d'être étudiés. Pagels l'a fait avec beaucoup de soin. Il restera à voir si ces éléments sont aussi « structurants » qu'elle le dit.

La *Sagesse de Jésus Christ* (NH III, 4 et BG 8502, 3) se présente comme un dialogue que Jésus poursuit avec les siens après la résurrection. De ces derniers, qui comptent douze disciples et sept femmes, cinq seulement sont nommés (soit quatre disciples : Philippe, Matthieu, Thomas et Bartholomée, et une femme : Mariamme) et agissent comme interlocuteurs de Jésus. Dès lors surgit une question : pourquoi ces noms-là et seulement ceux-là sont-ils ainsi traités ? Douglas M. PARROTT²⁸ (Université

26. Cf. P.-H. POIRIER, « L'*Évangile de Vérité*, Éphrem le Syrien et le comput digital », *Revue des études augustiniennes* 26 (1979) 27-34.

27. La communication s'intitulait : « Exegesis and Exposition of the Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi ».

28. La communication de M. Parrot avait pour titre : « The Problem of the Named Disciples in the Sophia of Jesus Christ ».

de Californie, Riverside) remarque que les quatre disciples masculins correspondent au second groupe de quatre disciples que Marc mentionne dans la liste des Douze (Mc 3,18 par.). Parrott émet alors l'hypothèse que ces quatre disciples, qui ne sont pas identifiés à l'*interpretatio judaica* de la vie et du message de Jésus comme l'étaient Pierre, Jacques, Jean et André, demeureraient plus acceptables pour les destinataires (gnostiques) de la *Sagesse*. Ils pouvaient leur être proposés comme des garants des révélations que cet écrit transmettait. Le problème auquel s'attaque Parrott est réel. Cependant, l'hypothèse qu'il propose demeure trop formelle. Il faut plutôt élargir l'enquête et investiguer toutes les traditions relatives à chacun des apôtres mentionnés par la *Sagesse* avant de s'en remettre à une explication aussi extrinsèque que celle de Parrott.

La communication de Bentley LAYTON²⁹ (Université de Yale), rangée sous la rubrique « Gnosticisme non-chrétien et Christianisme ancien », constitue à coup sûr la contribution la plus importante et la plus neuve faite au Colloque. Après une analyse précise de la rhétorique de la *Brontè* (NH VI, 2), et après avoir dégagé les caractéristiques de l'ouvrage, le professeur s'est attaqué à ce qui frappe d'emblée tout lecteur de ce texte : l'utilisation du paradoxe à un degré non encore rencontré dans aucune autre œuvre ancienne, païenne ou chrétienne. Après avoir écarté la solution la plus facile, qui consiste à justifier ce paradoxe par les procédés de la théologie négative, il en a proposé une explication qui est historiquement probable, très économique et tout à fait satisfaisante quant au sens : la *Brontè* reprendrait un genre connu chez les anciens, celui de l'*énigme*, qui consiste à décrire un être ou une chose de manière paradoxale, de sorte que l'auditeur ou le lecteur est invité non seulement à trouver la solution, mais surtout, après l'avoir trouvée, à se laisser conduire à une découverte plus profonde de la réalité visée par l'énigme. La *Brontè* serait une telle énigme, dont la réponse serait : Ève. Réponse suggérée par les réemplois d'extraits de la *Brontè* dans des textes (*Écrit sans titre* [NH II, 5] et *Hypostase des Archontes* [NH II, 4]) ou Ève joue un rôle important dans le contexte immédiat. D'autre part, Épiphane (*Elenchos* XXVI, 2, 6) cite un *Évangile d'Ève* qui met dans la bouche du tonnerre (*phônè brontès*) une déclaration dont le style est étonnamment proche de celui de la *Brontè* du Codex VI de Nag Hammadi. L'hypothèse de Layton demande à être examinée en détail. Il faut cependant lui être reconnaissant d'avoir ouvert une voie nouvelle pour l'étude d'un texte fascinant et difficile.

Stephen GERO (Université de Tübingen, BRD), avec une communication intitulée³⁰ « With Walter Bauer on the Tigris : Orthodoxy and Heresy in Early Mesopotamian Christianity », a contribué à élargir les horizons du Colloque. Prenant le relais des thèses avancées par Bauer³¹, il a voulu faire justice à la riche diversité du christianisme mésopotamien en montrant que des groupes gnostiques y avaient connu une survie plus longue qu'ailleurs. Plus précisément, il a analysé certaines références à des sectes non encratites que connut l'hérésiologie orientale tardive. Il a proposé de les lire à la lumière de l'*haeres* 26 d'Épiphane « contre les Gnostiques,

29. Communication intitulée : « The Riddle of the Thunder (NHC VI. 2) ».

30. Dans la section : « Christianisme oriental et Gnosticisme ».

31. *Op. cit.* (*supra*, n. 17), chap. I, pp. 6-48.

appelés aussi Borborites »³². On aurait ainsi en Orient mésopotamien, des descendants ou des émules des « gnostiques » d'Épiphanie, qui auraient mené là une existence plus ou moins clandestine. D'après Gero, l'« idéologie borborite », dans sa façon de maîtriser la sexualité par un exercice rituel de celle-ci, représenterait une voie médiane entre l'encratisme d'une grande partie du christianisme syriaque et le libertinisme « nihiliste » de certaines sectes. L'intérêt de l'étude de Gero réside dans le fait que, contrairement à bien des gnosticisants actuels, il prend au sérieux les renseignements fournis par Épiphanie. L'évêque de Salamine, à l'affût de toutes les curiosités, aussi bien celles de la nature que celles de la pensée et de la pratique religieuses, demeure par-delà ses préjugés et ses stéréotypes le mieux informé des hérésiologues après Irénée. Ceci vaut en particulier pour l'*haeres* 26, dont les renseignements puisés à bonne source sont partiellement corroborés par des écrits gnostiques³³. Cependant, si le témoignage hérésiographique demeure indispensable à toute étude sérieuse du gnosticisme, il reste délicat à utiliser ; il exige un travail critique approfondi dont Pierre Nautin³⁴ a donné un bon exemple. Ceci vaut pour le matériel utilisé par Gero pour reconstituer l'histoire des dits Borborites avant et après Épiphanie. En particulier, il faut être très prudent avant de tirer des notices hérésiologiques touchant les Nicolaïtes³⁵ quelque conclusion.

Les participants au séminaire de Springfield n'ont pas été laissés sur leur faim, puisqu'on leur a servi comme dernière communication, dans la section « Néoplatonisme, gnosticisme et christianisme » un long mémoire de 150 pages intitulé : « Gnostic Sethianism, Platonism and the Divine Triad », dû à la plume de John D. TURNER (Université du Nebraska, Lincoln). L'objectif de ce travail consciencieux et un peu scolaire est d'examiner la conception de la triade divine dans la littérature gnostique d'une part, et néo-pythagoricienne et platonicienne de l'autre, pendant les trois premiers siècles de notre ère. La littérature gnostique retenue aux fins de l'étude est constituée par un ensemble de textes nettement apparentés, provenant surtout de Nag Hammadi, que certains critiques qualifient de « séthiens », à la suite de H.-M. Schenke³⁶. Que cette étiquette soit appropriée ou non, l'essentiel demeure que ces textes appartiennent au même univers conceptuel et que l'on peut alors les étudier de manière comparative. On pourra reprocher à Turner d'avoir été trop précis dans

32. Voir pour ce texte la traduction et le commentaire de M. TARDIEU, « Épiphanie contre les gnostiques », *Tel Quel* 88 (1981) 64-91.

33. Pour le témoignage de l'*Askewianus*, cf. M. TARDIEU, dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* (V^e section — Sciences religieuses) 87 (1978-1979) 311-314.

34. Cf. « Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène » dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 393-403. Voir en outre son article-programme « Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études, Paris, 1968, pp. 177-191, voir aussi G. VALLÉE, *A Study in Anti-gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius (Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme, 1)*, Waterloo (Ont.), 1981.

35. Le dossier en a été rassemblé par P. PRIGENT, « L'hérésie asiatic et l'Église confessante de l'Apocalypse à Ignace », *Vigiliae christianae* 31 (1977) 1-22 (sp. pp. 10-16). Mais voir les réserves de M. TARDIEU, *art. cit.* (*supra*, n. 32), p. 81.

36. Cf. H.-M. SCHENKE, « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », dans B. LAYTON, éd., *The Rediscovery...* (*supra*, n. 5), vol. 2, pp. 588-616.

l'analyse de traités dont l'étude reste à faire pour une bonne part, et dans la chronologie au quart de siècle près qu'il n'hésite pas à proposer pour ces textes. Néanmoins, cette étude bien au fait des travaux anciens et récents rendra de grands services aussi bien au gnosticisant qu'à l'historien de la philosophie, en fournissant une première cartographie d'un domaine encore à explorer. Il est à souhaiter que le mémoire soit prochainement publié sous forme de monographie indépendante.

Au terme de cette chronique, je ne me permettrai pas de présenter un bilan des acquis de ce séminaire — le lecteur aura déjà pu le dresser à la lecture de ces quelques pages —, mais d'exprimer deux desiderata pour l'avenir des études gnostiques. Tout d'abord, il faudrait élargir le champ de ces études et les situer dans le cadre plus vaste de l'histoire du christianisme ancien. En d'autres mots, il faudrait sortir un peu des ornières d'une approche trop uniquement « néo-testamentaire » du gnosticisme. Notre connaissance des textes gnostiques y gagnerait ; notre vision du christianisme primitif et ancien s'en trouverait enrichie et renouvelée, aussi bien pour l'histoire des doctrines que pour celle des institutions. Deuxièmement, le temps me semble venu d'entreprendre une étude approfondie des hérésiologues dont l'apport demeure essentiel à notre connaissance du gnosticisme. A. von Harnack, R.A. Lipsius et A. Hilgenfeld, au XIX^e siècle, se sont attaqués au problème littéraire de la dépendance des hérésiologues. Il conviendrait maintenant de faire une analyse précise de leurs méthodes aussi bien que de leurs sources.