

Laval théologique et philosophique



Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Chronique d'un colloque

Catherine Barry

Volume 50, numéro 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400847ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400847ar>

[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

Barry, C. (1994). Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Chronique d'un colloque. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 421–432. <https://doi.org/10.7202/400847ar>

□ recherche

LES TEXTES DE NAG HAMMADI ET LE PROBLÈME DE LEUR CLASSIFICATION Chronique d'un colloque¹

Catherine BARRY

La diversité des écrits contenus dans la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi² contribue pour une bonne part à nourrir les controverses qui entourent son étude, tant du point de vue de la langue et de la littérature coptes, que sous l'angle des rapports entre gnosticisme et christianisme ancien³. C'est l'un de ces problèmes, très précisément celui de la classification des traités en vue de leur publication en un volume, qui a justifié la tenue récente d'un colloque, sous les auspices de la Faculté de théologie de l'Université Laval (Québec). Car l'édition de ces textes, réalisée en collaboration par des chercheurs de l'Université Laval et des chercheurs européens, et publiée dans la collection « Bibliothèque Copte de Nag Hammadi⁴ », a donné le jour à un projet ultérieur, soit la reprise exhaustive de toutes les traductions françaises de ce recueil gnostique en un seul volume, dont la parution est prévue aux Éditions Gallimard, dans la collection « Pléiade », sous la direction de Messieurs Paul-Hubert Poirier (Faculté de théologie, Université Laval) et Jean-Pierre Mahé (École Pratique des Hautes Études, sciences historiques et philologiques, Paris). La présente chronique vise à rapporter les grandes lignes des travaux présentés lors de ce colloque ainsi que des séances plénières qui les ont suivis, et cela pour donner un aperçu de leur contenu d'ici à ce que paraissent les *Actes*⁵. Les quatorze communications, rangées sous quatre rubriques, abordaient toutes la question du classement des textes, quelquefois au regard des problèmes posés par un traité bien précis, ou, au contraire, dans la perspective plus globale d'une tendance doctrinale, d'un ensemble de traités,

1. Université Laval (Québec), 15-19 septembre 1993. Ce colloque a bénéficié de subsides accordés par les organismes suivants : l'Université Laval, la Faculté de théologie de l'Université Laval, le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Science du Québec, le Ministère des Affaires Étrangères de France, le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada et le Fonds Gérard-Dion.
2. Il s'agit d'un corpus de treize codices coptes découverts en décembre 1945, près de Nag Hammadi en Haute-Égypte.
3. Le thème « Gnosticisme et Christianisme Ancien » était celui du dernier colloque portant sur l'étude des textes de Nag Hammadi et tenu à Springfield (Missouri), 29 mars-1^{er} avril 1983.
4. Cette édition bénéficie d'une subvention du Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada.
5. À paraître dans la section « Études » de la Collection *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, aux Presses de l'Université Laval.

par exemple un codex, ou encore par un survol de l'ensemble du corpus. Des questions de portée plus générale, telle la nature des rapports entre le gnosticisme et la Bible, ont également été réexaminées, compte tenu de leur impact sur la compréhension de la Bibliothèque gnostique.

Section I : Problèmes classificatoires

Cette première section portant sur les grands problèmes classificatoires fut ouverte par Michael A. Williams (Université de Washington, Seattle) avec une communication intitulée « Interpreting the Nag Hammadi Library as "Collection(s)" in the History of "Gnosticism(s)" ». C'est dans la foulée de ses travaux sur la paléographie des codices de Nag Hammadi⁶ que Williams considère la Bibliothèque comme un ensemble de sous-collections, les livres pouvant être regroupés suivant le scribe ou l'école de scribes qui les a copiés. L'examen minutieux des codices a amené Williams à poser l'hypothèse que, tant la sélection des traités que la séquence suivant laquelle ils se présentent à l'intérieur de chaque codex semble répondre à une idée d'ensemble, à une intention qui nous renseigne sur l'identité des propriétaires de cette Bibliothèque du IV^e siècle. L'ordonnance des textes semble en effet refléter des critères préétablis si l'on en juge, par exemple, par la répétition de certaines dispositions, comme celle des codices II, III et IV qui placent l'*Apocryphon de Jean* en tête, les deux derniers faisant suivre ce premier texte par l'*Évangile des Égyptiens*. En outre, Williams rapproche l'ordonnance observable dans certains codices de la disposition classique d'un *Nouveau Testament* canonique, ce qui est le cas du Codex I. De son analyse Williams tire des conclusions qui l'amènent à rejeter comme fort improbables, ou trop vagues, les thèses de Torgny Sävve-Söderbergh, de Clemens Scholten et de Frederik Wisse sur le « Sitz im Leben » de la Bibliothèque⁷. Car l'arrangement des codices se comprend mieux si l'on suppose que les textes ont été rassemblés dans le but précis de valoriser leur doctrine plutôt que de la réfuter, et la logique même de cet arrangement interne fournit une clé d'interprétation au problème de l'apparente diversité de contenu des traités.

Partant du fait que les traités de Nag Hammadi ont fréquemment un contenu hétérogène, ce qui rend aléatoire leur attribution à une école de gnose, Louis Painchaud (Université Laval, Québec) examina le problème de l'hétérogénéité doctrinale dans une perspective diachronique⁸, c'est-à-dire comme un indice du remaniement des textes au cours de leur circulation⁹. Aussi propose-t-il dans sa communication intitulée « La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures », un examen des traités codex par codex, sous l'angle de leur histoire rédactionnelle, démontrée ou potentielle. Certains cas en sont célèbres, par exemple celui de l'*Apocryphon de Jean* connus en quatre doublets (BG 8502, 2 ; NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1), témoins d'une version longue et d'une version brève, ou encore celui de la *Sagesse de Jésus Christ* (BG, 3 ; NH III, 4) qui est le remaniement complet d'*Eugnoste le Bienheureux* (NH III, 3 ; V, 1). Mais si l'on procède à une

6. Voir M.A. WILLIAMS, « The Scribes of the Nag Hammadi Codices IV, V, VI, VIII, and IX », dans M. RASSART-DEBERG et J. RIES, éd., *Actes du IV^e Congrès international des études coptes*, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 334-342.

7. Cf. T. SÄVE-SÖDERBERGH, « Holy Scriptures or Apologetic Documentations ? The "Sitz im Leben" of the Nag Hammadi Library », dans J.-É. MÉNARD, éd., *Les textes de Nag Hammadi* (NHS, 7), 1975, p. 3-14 ; C. SCHOLTEN, « Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 31 (1988), p. 144-172 ; F. WISSE, « Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I : Cryptography », *Enchoria*, 9 (1979), p. 101-120.

8. Cette suggestion recoupe celle de R. MORTLEY, « The Name of the Father is the Son », dans R.T. WALLIS, éd., *Neoplatonism and Gnosticism* (*Studies in Neoplatonism : Ancient and Modern*, 6), New York, 1992, p. 240-241.

9. La position de Painchaud fait ici contrepois à celle de F. Wisse, qui interprète l'hétérogénéité doctrinale dans une perspective synchronique, comme un simple trait de la pensée gnostique syncrétiste, voir F. WISSE, « The Nag Hammadi Library and the Heresiologists », *Vigiliæ Christianæ*, 25 (1971), p. 205-223.

analyse littéraire, on découvre que plusieurs traités sont dans leur forme actuelle le fruit d'une réécriture, comme c'est le cas pour l'*Écrit sans titre* (NH II, 5 ; XIII, 2)¹⁰, ou encore pour la *Lettre de Pierre à Philippe* (NH VIII, 2), dont les problèmes d'unité littéraire résulteraient d'une histoire rédactionnelle complexe¹¹. Face à la constatation que la majorité des traités ont subi un remaniement, léger ou complet, Painchaud en arrive à suggérer une remise en question des notions qui ont conditionné notre lecture de ces textes jusqu'à maintenant : celle de « texte corrompu », qui conduit à surestimer le texte primitif au détriment de tout apport rédactionnel subséquent, celle de « syncretisme », et celle de « christianisation secondaire », entendue comme processus qui avait pour but de donner une surface chrétienne à des textes qui n'étaient pas chrétiens en profondeur. Pour conclure, Painchaud soumet à l'opinion des participants sa reconstitution hypothétique de la trajectoire qui aurait pu être celle de bon nombre de traités de Nag Hammadi, depuis leur composition dans un milieu alexandrin encratite, vers un milieu influencé par le paulinisme, le valentinisme, et plus tard encore vers un autre milieu, où le thème de la Race sans roi était déterminant.

Anne Pasquier (Université Laval, Québec) insista pour sa part, dans une communication intitulée « La Bibliothèque de Nag Hammadi : traces d'un enseignement gnostique cohérent », sur la nécessité d'adopter une classification des traités qui puisse mettre en valeur l'unité de la doctrine gnostique, sans pour autant tomber dans une systématisation excessive¹². Car une idée centrale sert de commun dénominateur à la plupart des traités : celle de la déficience inhérente à toute tentative d'approcher Dieu sans le Fils, ou le Sauveur. Cette idée, exprimée de multiples façons dans les textes de Nag Hammadi, souvent par le mythe, mais aussi, quelquefois, sous une forme plus psychologique comme dans l'*Évangile de la Vérité* (NH I, 3 ; XII, 2), suffit selon Pasquier pour attester le caractère fondamentalement chrétien du mythe de Sagesse rapporté par Irénée de Lyon (*Adv. Hær.*, I, 2, 1-4). Vu dans cette perspective, en effet, le mythe n'est rien d'autre qu'une projection de l'expérience intérieure vécue par le croyant. En outre, par de nombreux renvois aux textes, Pasquier met à jour les allusions néo-testamentaires, et plus particulièrement pauliniennes, qui forment la trame du mythe, un peu comme s'il illustrait l'enseignement paulinien par des images concrètes. Il importe donc à son avis de retrouver les allusions bibliques qui ont nourri l'élaboration des récits mythiques avant de prétendre à un classement des traités, sinon l'on risquerait de perdre de vue l'origine et les liens qui unissent entre eux ces différents récits. En conclusion, Pasquier soulève la question de la complémentarité des traités, les uns apportant un enseignement sur le monde spirituel, d'autres étant axés sur l'éthique, etc., ce qui pose le problème de les interpréter les uns par rapport aux autres.

Pour clore cette section, Wolf-Peter Funk (Université Laval, Québec) aborda la Bibliothèque sous l'angle de « L'aspect linguistique du classement des codices de Nag Hammadi ». Partant de matériaux extraits de sa contribution au 5^e Congrès International des Études Coptes de Washington¹³, Funk rappelle que les traités se séparent en deux « branches » principales, d'une part celle des textes préservés en « copte septentrional » — ce phénomène linguistique est unique dans la littérature copte ancienne et pourrait résulter d'une transcription sommaire en sahidique de textes rédigés dans un dialecte du nord —, et ensuite tous les autres¹⁴. Le deuxième de ces grands groupes pourrait

10. Ce traité aurait, selon l'hypothèse de Painchaud, subi deux remaniements.

11. Voir L.M. MEYER, dans J.M. ROBINSON, éd., *The Nag Hammadi Library in English*, 3^e édition, complètement révisée, San Francisco, 1988, p. 433.

12. Comme l'a fait Irénée qui sépare le mythe et l'exégèse ; sur ce sujet Pasquier renvoie à l'étude de A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque aux I^{er} et III^{es} siècles*, t. 1 : *De Justin à Irénée*, Paris, 1975, p. 238-241.

13. « Toward a linguistic classification of the "Sahidic" Nag Hammadi texts », dans les *Actes du 5^e Congrès International des Études Coptes*, Washington, 1992 (à paraître).

14. De l'avis de Funk, toute autre subdivision à l'intérieur de ces deux groupes demeure hypothétique.

se partager en deux subdivisions, soit le « copte méridional »¹⁵, et le « sahidique », ce dernier cas s'appliquant en particulier au Codex III. À partir de ces données, Funk considère la question du classement des codices, sous la double perspective du plan dialectal et du plan idiolectal : le Codex II est examiné ici plus en détails à titre d'exemple. L'analyse linguistique des codices témoigne de l'histoire complexe de la Bibliothèque, les livres, venus vraisemblablement du nord, ayant été ensuite adaptés à la langue de leur nouveau milieu, mais jamais à 100%.

Deux grands problèmes retinrent l'attention des participants après ces quatre communications : celui du regroupement des traités par codices et celui du remaniement des textes, ce qui est en soi une spécificité du gnosticisme. Il apparaît essentiel de nuancer ces deux questions qui ne sont pas sans rapport l'une avec l'autre. Car s'il est manifeste après la contribution de M.A. Williams que les traités ne furent pas rassemblés par hasard à l'intérieur de chaque codex, il faut tenir compte du fait que l'ordre dans lequel les traités nous sont parvenus résulte d'une lecture du IV^e siècle. En d'autres termes, les textes ont pu arriver par hasard entre des mains qui ont mis côte à côte les matériaux qui attestaient des similitudes, même dans les cas où il y avait d'importantes différences de contenu dues à un remaniement, comme pour la *Sagesse de Jésus Christ* placée à la suite d'*Eugnoste* dans le Codex III, en dépit du fait que sa doctrine transforme celle du traité source dans plusieurs passages. Certains firent remarquer par ailleurs que le fait d'accorder plus d'intérêt au remaniement des textes, soit à leur état dernier, ne doit pas pour autant nous amener à négliger leur phase initiale. Il est légitime de situer l'enseignement gnostique à chacune de ses phases, les éléments secondaires témoignant de la réception du texte dans un milieu précis. À cet égard, il importe de considérer l'importance de la version copte, trop souvent dénigrée en tant que traduction probable d'un original grec.

Section II : Séthianisme

Deux communications furent présentées sous la rubrique « séthianisme ». D'abord celle de Catherine Barry, qui, dans la ligne de ses recherches, revient sur le cas de réécriture le plus célèbre à Nag Hammadi¹⁶, celui de la *Sagesse de Jésus Christ* (BG 8502, 3 ; NH : III, 4). Selon l'étude de Barry, le contenu de ce traité ne christianise pas *Eugnoste le Bienheureux* (III, 3 ; V, 1) en surface et dans un but missionnaire malhonnête, comme la communauté scientifique l'a majoritairement tenu pour acquis depuis les travaux de Jean Doresse¹⁷, mais développe plutôt deux grands leitmotivs judéo-chrétiens attestés en germe dans la version du traité source que nous a transmise le Codex III : une théologie de l'histoire et une théologie de l'Esprit. L'exposition détaillée de ces thèmes a amené le remanieur d'*Eugnoste* à ajouter ainsi qu'à retrancher certains matériaux, Barry en présente la synthèse. Sous un autre rapport, elle suggère d'expliquer les modifications qui ne servent pas ces deux thèmes par la mise en place d'une orientation polémique de la doctrine du salut, puisque l'Église et la Race sans roi sont désormais dissociées dans la *Sagesse de Jésus Christ*, ce qui n'est pas le cas dans *Eugnoste*. La conclusion de cette communication attribue la réécriture d'*Eugnoste* à une influence séthienne, soulevant ainsi le problème posé par le remaniement des textes pour le choix d'un bon classement de la Bibliothèque.

John D. Turner (Université du Nebraska, Lincoln) présenta pour sa part une étude abondante des écrits que l'on pourrait ranger sous l'étiquette « séthianisme » : « Typologies of the Sethian

15. Ou « sahidique régional du sud ».

16. Cette communication avait pour titre : « Un exemple de réécriture à Nag Hammadi : la *Sagesse de Jésus Christ* ».

17. Voir J. DORESSE, « Trois livres gnostiques inédits : Évangile des Égyptiens, Épître d'*Eugnoste*, *Sagesse de Jésus-Christ* », *Vigiliæ Christianæ*, 2 (1948), p. 137-160 ; *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958, p. 215-218.

Gnostic Treatises from Nag Hammadi ». Partant de la liste établie par H.-M. Schenke¹⁸, qui fut le premier à rassembler quatorze textes de Nag Hammadi et de Berlin sous cette bannière, Turner reprend la même sélection¹⁹, mais lui ajoute aux fins de son étude, *Brontè* (VI, 2), à la suggestion de B. Layton²⁰, et *Hypsiphronè* (XI, 4), en raison de son personnage central dont le nom évoque l'un des quatre Luminaires séthiens, Éléleth, désignée aussi sous l'appellation de Phronèsis dans l'*Hypostase des Archontes* (II, 4). Par son analyse typologique de ces écrits, Turner contemple la possibilité de les ordonner de plusieurs façons. La première s'accorderait à la place qu'ils occupent dans leur codex respectif, mais peu de résultats concluants ne viennent couronner cette approche, hormis le fait que l'*Apocryphon de Jean* (BG 8502, 2 ; NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1) se révèle être une figure de proue du séthianisme puisque trois codices sur quatre le placent en première position. En tenant compte du genre littéraire, on remarque que l'apocalypse est à coup sûr le type le plus répandu des écrits séthiens, suivi par le traité didactique, le texte rituel, l'arétalogie et finalement l'ode, dans le seul cas de *Noréa* (IX, 2). Cependant, aucune séquence vraiment caractéristique ne se dégage de ce type de classement. Il est par ailleurs possible, au regard de leur fonction religieuse, de partager ces traités en deux grands groupes : les ouvrages liturgiques, tel l'*Évangile des Égyptiens* (III, 2 ; IV, 2) où la prière tient une place importante, et les ouvrages à caractère didactique comme l'*Apocryphon de Jean*. Suivant le contenu mythique, d'autre part, les traités suivraient l'ordre logique des prérequis indispensables à la compréhension de leur exposé, l'*Apocryphon de Jean* venant encore une fois en tête de liste puisqu'il contient l'essentiel de l'enseignement séthien. L'affiliation à une tradition précise suggérerait en outre de ranger les traités séthiens en trois groupes, suivant la tonalité dominante de leur doctrine : judaïque, chrétienne ou néo-platonicienne, et l'on pourrait encore envisager la possibilité d'un classement qui suivrait la chronologie probable des traités. Mais de toutes les propositions faites par Turner, celle qui me semble la plus originale consiste à partager les traités séthiens suivant leur motif sotériologique. Deux groupes se distinguent alors nettement, selon que l'illumination vient à l'initié d'une ascension vers le divin, comme en attestent *Zostrien* (VIII, 1), *Les Trois Stèles de Seth* (VII, 5), *Allogène* (XI, 3) et *Marsanès* (X, 1)²¹, ou par la descente de la Sagesse. Ce deuxième motif permet de raffiner encore la subdivision des textes, selon la perspective d'une eschatologie à venir, par exemple dans l'exposé de l'*Hypostase des Archontes*, de *Noréa*, de l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5) et de *Melchisédech* (IX, 1), ou d'une eschatologie déjà réalisée, ce que décrivent l'*Apocryphon de Jean*, la *Prôtennoia Trimorphe* (XIII, 1) et l'*Évangile des Égyptiens*. Un traité comme *Zostrien* permettrait en outre d'établir une continuité entre les deux grands groupes, puisqu'on y relève plusieurs des thèmes propres au motif de descente, telle l'histoire de Sagesse.

La discussion qui suivit mit en relief la difficulté rencontrée par les chercheurs lorsqu'ils veulent identifier les « séthiens ». Tous s'entendirent pour reconnaître qu'on peut parler d'une pensée séthienne

18. « Das sethianische System nach Nag-Hamadi-Handschriften », dans P. NAGEL, éd., *Studia Coptica (Berliner Byzantinische Arbeiten, 45)*, Berlin, 1974, p. 165-172 ; Id., « The Phenomenon of Gnostic Sethianism », dans B. LAYTON, éd., *The Rediscovery of Gnosticism (Studies in the History of Religions, XLI)*, Leiden, 1980, t. II, p. 588-616.

19. L'*Apocryphon de Jean* (BG 8502, 2 ; NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1) ; l'*Hypostase des archontes* (II, 4) ; l'*Évangile des Égyptiens* (III, 2 ; IV, 2) ; l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5) ; les *Trois Stèles de Seth* (VII, 5) ; *Zostrien* (VIII, 1) ; *Marsanès* (X, 1) ; *Melchisédech* (IX, 1) ; *Noréa* (IX, 2) ; *Allogène* (XI, 3) ; la *Prôtennoia Trimorphe* (XIII, 1).

20. Voir « The Riddle of the Thunder (VI, 2) : The Function of Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi », dans W. HEDRICK et R. HODGSON, éd., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, 1986, p. 37-54 ; traduction française : « L'Énigme du Tonnerre (Brontè, NHC VI, 2). La fonction du paradoxe dans un texte gnostique de Nag Hammadi », *Revue de théologie et de philosophie*, 119 (1987).

21. Turner situe le motif sotériologique ascensionnel de ces traités dans la ligne de la tradition platonicienne, se référant à Platon (*Le Banquet*, 210A-212A), dans un discours où Socrate rappelle son initiation par Diotime à la contemplation du Beau, selon une gradation régulière.

possédant sa propre terminologie, de rites séthiens, d'un christianisme séthien — associé à une trajectoire historique —, mais qu'il est très difficile de rattacher ce courant religieux à un groupe social précis, contrairement au valentinisme dans lequel on peut définitivement voir une Église. Le nom même de « séthien », dont tous remirent en question la validité, coïncide mal avec le contenu des textes puisque le nom de « Seth » n'y apparaît pas toujours. Selon J. Turner, ce groupe dont les contours flous nous échappent serait associé principalement à l'idée de « semence ». Néanmoins, plusieurs s'accordèrent à dire que regrouper ces textes suivant leurs affinités aide à les comprendre, il s'agit avant tout d'un principe herméneutique.

Section III : Valentinisme

La section consacrée au valentinisme s'ouvrit avec la communication de Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études, sciences religieuses, Paris) : « *Le Traité tripartite* (I, 5) et l'histoire du valentinisme ». C'est avant tout pour remettre en question notre interprétation traditionnelle des sources valentiniennes, interprétation encore entachée d'une influence hérésiologique, que Dubois s'est attaqué au *Traité tripartite* dans le but de le situer à l'intérieur du courant valentinien, et d'éclairer du même coup notre connaissance de cette pensée religieuse. Car l'attribution de ce traité à la branche occidentale²² ne fait plus consensus entre les chercheurs depuis la thèse de Einar Thomassen²³, qui l'a situé plutôt dans la ligne orientale. Devant cette divergence d'opinions, Dubois questionne notre interprétation de la conception valentinienne de la nature du corps du Sauveur, une interprétation reposant avant tout sur un propos hérésiologique de l'*Elenchos* (VI, 35, 5-7) qui semble avoir établi deux courants valentiniens opposés, l'oriental et l'occidental, par l'utilisation de termes valentiniens qui renvoient à des réalités différentes. Par l'examen de plusieurs passages tirés de Ptolémée et d'Héracléon, Dubois parvient à la conclusion que, dans la branche occidentale, le salut n'est pas identique pour les psychiques et les pneumatiques et que, d'autre part, selon la perspective dite orientale illustrée par le *Traité tripartite*, il est clair que les psychiques sont sauvés, mais à titre de serviteurs des élus. La distinction opposant les courants oriental et occidental relèverait d'abord de l'hérésiologie et ne permettrait pas de classer les sources.

Jean-Pierre Mahé (École Pratique des Hautes Études, sciences historiques et philologiques) enchaînait avec une étude intitulée « *Le Témoignage de Vérité* (NH IX, 1) parmi les écrits valentiniens de Nag Hammadi ». Considérant la diversité doctrinale inhérente à l'enseignement hérité de Valentin, Mahé soutient que le *Témoignage de Vérité* appartient indéniablement au courant valentinien, en dépit d'un passage polémique qui vise apparemment les disciples de cette école (IX, 5-56). Car la doctrine de ce texte ne prend tout son sens que si elle est vue au travers le prisme de ce courant doctrinal précis²⁴, d'où selon Mahé l'intérêt d'un classement de la Bibliothèque par écoles de gnose. Il explique le passage qui semble attaquer les valentiniens, et peut-être Valentin lui-même, comme une réécriture attribuable à un réformiste de la pensée du maître, et non à un milieu différent. Tout l'exposé est en effet bien conforme au valentinisme, par exemple au regard de son anthropologie tripartite, tripartition reposant sur l'opposition métaphorique entre la gauche et la droite, ou entre le masculin et le féminin. Par le renvoi à plusieurs sources valentiniennes connues, Mahé décrit l'accession au salut pour le disciple qui a posé le bon choix, c'est-à-dire rejeté tout ce qui appartient à la chair, et cela pour que croisse l'élément spirituel contenu en son âme. En d'autres termes, la « nature spirituelle » ne serait rien d'autre qu'une virtualité du psychique. Mahé en arrive à la

22. Dubois renvoie à l'article initial de H.-Ch. PUECH et G. QUISPÉL, *Vigilie Christianae*, IX, 2 (1955), p. 65-102.

23. Voir l'introduction de Thomassen, p. 13-17, dans E. THOMASSEN, L. PAINCHAUD, *Le Traité tripartite* (NH I, 5) (BCNH, section « Textes », 19), Québec, 1989.

24. Voir B.A. PEARSON, *Nag Hammadi Codices IX and X* (NHS, 15), Leiden, 1981.

conclusion que le *Témoignage de vérité*, qu'il raccorde à la branche orientale du valentinisme en se référant à l'*Elenchos* (VI, 35), en raison du statut du psychique, attesterait une évolution particulière du valentinisme.

Pour clore la section réservée au valentinisme, Einar Thomassen (Université de Bergen, Norvège) nous proposa un survol de ce courant doctrinal dans ses « Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi ». D'emblée, il y passa en revue les critères essentiels à la provenance valentinienne : le critère moniste, le critère de cosmogonie où la figure du démiurge est psychique et juste, celui d'anthropologie, suivant lequel l'esprit est sauvé par nature alors que le corps est perdu également par nature, et celui du vocabulaire, ce dernier devant toutefois être envisagé avec circonspection. L'appartenance reconnue au noyau séthien, ainsi que l'absence de tout élément gnostique et un anti-valentinisme explicite, comme en atteste le *Témoignage de vérité* (IX, 1), permettent d'autre part d'écarter la possibilité d'une provenance valentinienne pour plusieurs traités. L'examen de ces critères conduit Thomassen à envisager le partage des traités selon trois grandes catégories, soit : les écrits de provenance valentinienne, les écrits d'origine autre que valentinienne qui ont été réécrits par les disciples de cette école, et finalement les écrits d'origine valentinienne remaniés ultérieurement dans un autre milieu. À l'intérieur de ces catégories, les traités se rangent alors suivant une échelle de probabilité, allant de l'invraisemblable au très probable. Au terme de son étude, Thomassen conclut à une provenance valentinienne très probable dans les cas du *Traité tripartite* (I, 5), de l'*Évangile selon Philippe* (II, 3), ce qui n'exclut pas ici la possibilité que certains éléments de ce texte aient une autre provenance, de la *Première Apocalypse de Jacques* (V, 3)²⁵, de l'*Exposé valentinien* (XI, 2) et de l'*Interprétation de la gnose* (XI, 1), dont le genre, de type homélie exégétique, cadre mieux avec le valentinisme qu'avec toute autre forme de gnosticisme. Une provenance valentinienne probable s'attacherait au *Traité sur la résurrection* (I, 4) ainsi qu'à l'*Évangile de vérité* (I, 3). Dans le cas de l'*Exégèse de l'âme* (II, 6) et de l'*Authentikos Logos* (VI, 3) la provenance valentinienne ne serait que possible, en raison de l'absence de plusieurs thèmes chers au valentinisme. Enfin, la *Prière de l'apôtre Paul* (I, 1) et *Eugnoste le Bienheureux* (III, 3 ; V, 1) prendraient place dans un corpus valentinien à titre de réécritures valentiniennes probables d'écrits non valentiniens.

La principale question qui fut débattue concernant le valentinisme est celle de sa bipartition en deux branches, l'occidentale et l'orientale. Car s'il est vrai que des raisons historiques ont pu entraîner des positions ecclésiologiques différentes chez les valentiniens, il importe aux yeux de plusieurs participants de ne pas durcir les critères, et surtout de ne pas s'en remettre uniquement à l'argumentation hérésiologique pour établir ces nuances. Le cœur du problème se rattache au statut du psychique dans cet enseignement, car tant dans l'école dite orientale que dans sa contrepartie désignée comme l'occidentale, la position adoptée concernant les psychiques aurait été à la fois inclusive et exclusive. Toutefois, certains participants maintiennent que la position orientale semble, si l'on se reporte par exemple au *Traité tripartite* (I, 5), avoir été plus inclusive. Fort probablement héritées de Paul, les catégories psychique et pneumatique nous apparaissent donc plus fluides qu'on l'a traditionnellement tenu pour acquis. Cette constatation suscite un questionnement sur les critères mêmes du valentinisme, et plusieurs conviennent du fait qu'il importe de les établir à partir de nos textes plutôt qu'au regard des seules sources hérésiologiques. Un gros travail reste à faire en ce sens.

25. En se référant à A. VEILLEUX, *La Première Apocalypse de Jacques* (NH V, 3) (BCNH, section « Textes », 17), Québec, 1986, p. 87-88, Thomassen rappelle que ce traité contient mot à mot, de la p. 33, 11 à la p. 35, 25 des formules liturgiques attribuées par Irénée (*Adv. Har.* I, 21, 5) à certains valentiniens.

Section IV : Codices et traités particuliers

La dernière section du colloque était réservée aux études particulières à un traité ou à un codex. Elle fut ouverte par Jean-Marie Sevrin (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve) dont la communication proposait une réflexion sur la typologie de l'*Évangile selon Thomas* (II, 2), cela dans le but d'en mieux saisir la démarche générale²⁶. Sevrin y posa d'emblée la question de la justesse du titre, placé en colophon, et qui le désigne précisément comme un évangile. Car si ce titre n'a pas vraiment été contesté, sans doute parce que le contenu du traité rejoint fréquemment les synoptiques, on doit tenir compte du fait qu'il recoupe la suscription « paroles secrètes », qui lui est sans doute primitive²⁷, et que par ailleurs, la désignation « évangile » ne s'associe pas à un genre littéraire ou à un contenu particulier en ce qui a trait aux écrits gnostiques ainsi appelés. Néanmoins, l'*Évangile selon Thomas* peut dans une certaine mesure se ranger formellement parmi les dialogues gnostiques chrétiens, un genre littéraire dans lequel il est possible de reconnaître un évangile à proprement parler, puisqu'il atteste une forme témoignant d'une évolution tardive du genre inauguré par Marc. La suscription « paroles secrètes » suggère en effet cette parenté, le secret constituant de l'avis de Sevrin l'un des critères permettant de définir l'évangile gnostique. Mais d'autre part, l'*Évangile selon Thomas* se distingue des autres écrits du genre, en ce qu'il ne suit pas la trame d'un dialogue bien qu'il en contienne des éléments. Il se présenterait plutôt comme une collection de courtes paroles de sagesse relevant de la tradition des *logoi sophôn*²⁸. Mais là encore, le texte échappe aux normes de ce genre, les logia s'articulant quelquefois en des unités plus grandes sans que l'ensemble n'atteigne pour autant une véritable homogénéité. Cela porte Sevrin à penser que la fragmentation apparente du traité ne serait qu'un « trompe-l'œil » destiné à masquer son enseignement et à faire chercher le lecteur. L'attribution du traité à Thomas viendrait confirmer l'ésotérisme du texte, si l'on se reporte au log. 13 où il garde le secret sur les paroles que lui a confiées Jésus. Vu dans cette perspective, l'*Évangile selon Thomas* serait un évangile du non-dire.

Dans une communication ayant pour titre : « *La paraphrase de Sem* (NH VII, 1) et le problème des trois natures », Michel Roberge (Université Laval) esquissa les principaux critères de l'anthropologie complexe qui nous est connue par ce traité. Rappelant la doctrine exposée dans la Grande Notice de l'*Adversus Haereses*, Roberge évoque d'abord l'anthropologie valentinienne et le destin correspondant aux trois essences d'hommes, la spirituelle, la psychique et la hylique, pour démontrer ensuite que cette tripartition trouve un écho altéré dans la *Paraphrase de Sem*. Ce texte contient deux récits anthropogoniques, associés respectivement à l'humanité antédiluvienne et postdiluvienne. Dans le premier récit (VII, 23, 9-24, 29a), l'origine de l'humanité est décrite en trois épisodes, où Roberge a reconnu trois natures, ou races, d'êtres humains. Il y a d'abord les « psychiques », qui tirent leur « racine » d'un principe démiurgique mâle, « l'Obscur²⁹ ». Ils sont dotés d'un corps et d'une âme matériels dont la formation est attribuable au coït de puissances cosmiques mâles et femelles³⁰. Puis viennent ceux qui détiennent, en sus de leur corps et de leur âme matériels, une parcelle d'intellect, parce qu'ils ont leur racine dans « l'Intellect-Foi ». Ceux-là sont dits « noétiques ». Enfin, la troisième race se révèle la plus parfaite, puisqu'elle possède, en plus du corps,

26. Titre de la communication : « Sur le genre littéraire de l'*Évangile selon Thomas* ».

27. Selon Sevrin la suscription fait corps avec le log. 1, et de plus, elle est attestée dans un fragment d'Oxyrhynche.

28. Sevrin renvoie ici à J.M. ROBINSON, « ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ : Zur Gattung der Spruchquelle Q », dans E. DINCKLER, éd., *Zeit und Geschichte : Dankgabe an Rudolph Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, 1964 ; H. KÖSTER, « Gnostic Writings as Witness for the Development of the Sayings Tradition », dans B. LAYTON, éd., *op. cit.*, t. 1, p. 238-256.

29. Roberge traduit ainsi le copte p-kake, pour préserver le caractère mâle de cette entité.

30. Ce contenu est à rapprocher d'une doctrine rapportée par Porphyre, voir *À Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, II, 3.

de l'âme, et de la parcelle d'intellect, le don d'une pensée héritée de « l'Étonnement de l'Esprit ». Leur racine à eux est l'Esprit inengendré, et ils sont appelés les « pneumatiques ». Les trois principes d'où les trois races tirent chacune leur existence sont également mentionnés dans un deuxième récit anthropogonique (27, 34b-28, 4a), qui raconte le repeuplement suivant le déluge. Le traité précise en outre le sort qui attend chacune des catégories d'hommes, dans un discours eschatologique encadrant le baptême du sauveur (34, 32b-36, 1). La race issue de la racine de lumière s'y trouve promise à une remontée vers sa racine — donc au salut parfait —, et celle qui vient de l'Intellect-foi à un repos inférieur, précisément dans le lieu que les pneumatiques auront quitté lors de leur remontée. Quant à la race dite psychique, celle-là se verra dissoute dans la matière, c'est-à-dire dans « l'Obscur », exclue par conséquent de toute forme de repos. Le traité contient donc une doctrine du salut structurellement comparable à celle qui nous est parvenue par le relais de la Grande Notice, malgré certaines différences de terminologie qui pourraient bien témoigner, selon Roberge, d'un durcissement des positions concernant les trois races, dont deux sont sauvées.

Raymond Kuntzmann (Université des sciences humaines, Strasbourg) s'était quant à lui fixé pour objectif de cerner la portée originale du *Livre de Thomas* (II, 7)³¹, au regard de la tradition qui entoure ce disciple³². Après avoir rappelé les grandes études menées par John D. Turner³³ et par Hans-Martin Schenke³⁴ sur l'historique du texte et sa composition, Kuntzmann entreprit d'inventorier les critères qui attestent la parenté du *Livre de Thomas* avec l'école de pensée associée à Thomas. Il établit d'abord des rapprochements avec le texte qui lui est selon toute probabilité immédiatement antérieur, l'*Évangile selon Thomas* (II, 2). Les deux traités proclament en effet la révélation des paroles secrètes confiées à Thomas, le confident privilégié, par le sauveur lui-même, et partagent également plusieurs motifs littéraires, telles la recherche de la vérité ou la connaissance de soi. Cependant, Kuntzmann relève dans le *Livre de Thomas* certains développements doctrinaux, en particulier un glissement allant dans le sens d'un encratisme toujours plus poussé. Le message de salut y est en outre illustré par des figures paradigmatiques, dont Thomas s'avère être un exemple de premier plan. La forme littéraire témoigne aussi d'une transformation progressive, le schéma questions-réponses attesté dans l'*Évangile de Thomas* se trouvant développé en un réel dialogue dans le *Livre de Thomas*. Mais Kuntzmann se garde bien de voir dans le *Livre de Thomas* une interprétation ultérieure du contenu de l'*Évangile* qui l'a précédé, les divergences entre les deux écrits seraient trop nombreuses pour permettre une pareille affirmation. Il s'attache plutôt au *Livre* tel qu'il nous est parvenu, après qu'un rédacteur ait amalgamé des blocs de matériaux de provenances diverses, pour en démontrer le caractère propre et parfaitement unifié. La cohérence thématique qu'il y décèle conduit Kuntzmann à reconnaître, derrière certaines figures paradigmatiques, les membres de la communauté à laquelle le *Livre* était destiné, les « apprentis » ou les « petits ».

Avec une communication intitulée « Interprétation et situation du traité *Le Tonnerre, intellect parfait* (VI, 2) », Paul-Hubert Poirier (Université Laval) donna une vue d'ensemble des recherches qu'il a poursuivies sur ce traité³⁵, un écrit dont la bizarrerie apparente a toujours plongé ses lecteurs

31. Titre de sa communication : « Le *Livre de Thomas* (NH II, 7) dans la tradition de Thomas. Réflexions méthodologiques ».

32. Sur cette tradition, consulter B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, Garden City, New York, 1987, p. 361.

33. J.D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi* (SBL, Dissertation Series, 23), Missoula, 1975.

34. H.-M. SCHENKE, *Das Thomas-Buch* (Nag-Hammadi-Codex II, 7) (TU, 138), Berlin, 1989.

35. Voir le commentaire exhaustif de Poirier dans *Le Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2) (BCNH, Section « Textes », à paraître).

dans la perplexité³⁶. De par sa composition générale et son contenu, *Brontè* se présente comme un discours de révélation où le thème de l'envoi, qui sert d'introduction à la locutrice, est déterminant. S'appuyant sur l'étude de Jan-A. Bühner³⁷, Poirier associe la forme de *Brontè* à celle d'un *Boten-selbstbericht*, soit d'un « communiqué » dans lequel l'envoyée justifie ses titres de révélatrice et sa mission à ceux vers qui elle a été envoyée. Le plan du traité est relativement clair, adoptant une disposition tripartite composée d'un prologue, d'un développement bien articulé, et d'un épilogue. La principale difficulté posée par ce texte viendrait plutôt de la diversité des contextes auxquels il est possible de l'associer, aussi Poirier passe-t-il en revue plusieurs contextes potentiels, dans le but de faire la lumière sur le milieu qui l'aurait produit. Ainsi, une approche littéraire permet d'établir qu'il existe une parenté certaine entre *Brontè*, l'*Écrit sans titre* (II, 5 ; XIII, 2) et l'*Hypostase des archontes* (II, 4) qui remontent fort probablement tous trois à une même source. La communauté de matériaux que présente *Brontè* avec ces deux écrits indubitablement gnostiques soulève par ailleurs la question de son rattachement à l'un ou l'autre courant du gnosticisme. À cet égard, Poirier considère comme réduite la portée des points communs que Bentley Layton a relevés entre *Brontè* et les textes séthiens³⁸, tout en admettant que les rapports du traité avec le gnosticisme, et par conséquent sa raison d'être dans la Bibliothèque, méritent un approfondissement. La divinité féminine de *Brontè* évoque par ailleurs l'Isis gréco-égyptienne, ce qui laisse envisager une certaine influence des arétologies isiaques sur la rédaction du traité. Enfin, plusieurs thèmes abordés dans le texte, tel celui de l'appel à l'écoute, suggèrent des rapprochements avec la tradition sapientielle de la Bible, et son vocabulaire évoque le contexte philosophique des II^e-III^e siècles. L'examen de tous ces contextes permet à Poirier d'associer la production de *Brontè* à un « milieu sapientiel juif », très probablement alexandrin. Les gnostiques auraient inclus ce traité dans leur Bibliothèque parce qu'ils y auraient reconnu dans la locutrice la figure énigmatique de Barbélo.

La communication de Françoise Morard (Fond National de Recherche Suisse, Genève et Fribourg), « Les Apocalypses du Codex V de Nag Hammadi », clôturerait le colloque. Madame Morard n'ayant malheureusement pas pu prendre part au séminaire, son texte fut néanmoins lu *in absentia*. Le propos de cette recherche est de montrer la logique qui sous-tend l'ordonnance du Codex V, un recueil contenant quatre textes auxquels a été accolé le titre d'« apocalypse ». Seul le traité d'ouverture, *Eugnoste le Bienheureux*, semble faire exception. Par le renvoi aux études parues dans la revue *Semeia*³⁹, Morard rappelle d'abord ce que le terme « apocalypse » recouvre à Nag Hammadi : un discours de révélation visant à conduire au salut par la connaissance. Or l'idée de révélation et la nécessité qui s'y attache pour accéder au salut est centrale dans l'ensemble du Codex V. Selon l'hypothèse de Morard, *Eugnoste le Bienheureux* aurait été placé au début du recueil pour servir d'introduction aux autres traités, précisément en raison de son discours de révélation très complet sur le Plérôme divin et la jubilation qui le caractérise, une telle connaissance étant essentielle pour revenir à ses origines. En outre, l'enseignement d'Eugnoste trouve une application concrète chez Paul et chez Jacques, les protagonistes des trois textes qui suivent. Car l'essentiel du contenu de l'*Apocalypse de Paul* (V, 2) et des deux *Apocalypses de Jacques* (V, 3 et 4) peut se réduire au message transmis par Eugnoste, à savoir qu'un principe de connaissance est donné aux hommes, la foi, sans laquelle nul ne peut trouver le Père inengendré sans principe, ce qui implique le dépassement de l'ancienne Loi. Ce thème paulinien, que l'*Apocalypse de Jacques* évoque par la

36. Sur le caractère unique de cette œuvre, voir G.W. MACRAE, « The Thunder: Perfect Mind », dans G.W. MACRAE et al., *The Thunder: Perfect Mind (Nag Hammadi Codex VI, Tractate 2) (Protocol of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 5)*, Berkeley, 1975, p. 1.

37. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 2)*, Tübingen, 1977.

38. Voir B. LAYTON, *op. cit.*, 1987, p. 77-78 ; « The Riddle of the Thunder (NHC VI, 2)... ».

39. F.T. FALLON, « The Gnostic Apocalypses », *Semeia*, 14 (1979), p. 123-158.

séparation d'avec Jérusalem (25, 15-20), est d'ailleurs présent dans l'ensemble du codex. Quant à l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5) placée à la toute fin du recueil, elle se comprend comme une conclusion générale, puisqu'elle offre une vue d'ensemble sur la révélation divine venue aux hommes au cours de leur histoire. De l'avis de Morard, l'ordonnance du codex traduirait la « visée pédagogique » de son compilateur.

Dans la discussion qui suivit, les participants relevèrent d'abord le caractère nettement déterministe de la *Paraphrase de Sem* (VII, 1). La conversion n'a dans ce traité qu'une valeur de révélation du germe déjà présent en tout élu. On a donc l'impression d'un durcissement progressif des positions déterministes, comme s'il y avait ici une transition vers le manichéisme. Plusieurs notèrent également la dévalorisation du *Nous* dans ce traité, ce qui laisse croire à une certaine polémique à l'endroit de ceux qui le valorisaient, peut-être dirigée contre les philosophes, à moins que cela n'ait été contre l'hermétisme, car les liens avec la Grande Notice semblent certains. Le déterminisme évident dans la *Paraphrase* soulève naturellement la question du témoignage des hérésiologues, lesquels auraient pu avoir accès à de telles sources déterministes. L'obscurité apparente de plusieurs textes nous amena par ailleurs à observer qu'elle n'est sans doute pas toujours intentionnelle, mais tient pour une part au langage codé, caractéristique des apocalypses, et pour une part à la distance culturelle. La discussion se poursuivit sur les rapports de *Brontè* (VI, 2) avec la gnose et avec le judaïsme. Les opinions à cet égard furent très partagées, certains rejetant tout à fait l'idée d'une provenance gnostique — le contexte de sagesse aurait néanmoins créé un lien qui expliquerait la présence de ce texte dans la Bibliothèque —, d'autres considérant au contraire que l'hymne à un personnage féminin de *Brontè* s'explique parfaitement dans un contexte gnostique, où la notion d'androgynie est capitale, alors que cet hymne aurait été hérétique aux yeux d'un Juif. Mais, selon P.-H. Poirier, le milieu juif qui aurait produit le traité aurait été marginal, non orthodoxe, et influencé par l'isisme, ce qui contribua à son caractère subversif, le texte étant dirigé à la fois contre la tradition juive et contre les Grecs. Toutefois, plusieurs motifs ramènent le lecteur à une influence biblique, par exemple l'opposition vie/non-vie, le contexte du Nom, ou encore la figure de Sagesse qui est à rapprocher de celle de l'Envoyé, un thème qui permet de rejoindre la gnose.

Conclusions générales

Au terme du séminaire les participants s'entendirent, par une faible majorité, pour ne pas démanteler les codices, de façon à éviter une classification qui se trouverait dépassée au fur et à mesure que progresseront les recherches. Certains firent valoir les contributions de M.A. Williams et de F. Morard à l'effet qu'une visée pédagogique a fort probablement guidé la composition des recueils, d'autres furent d'avis qu'il conviendrait de ne pas trop insister sur cette pédagogie, qui est celle du IV^e siècle. Tous reconnurent que, de toute façon, même sans démanteler les codices, le problème d'un regroupement des textes suivant leur tendance doctrinale reste entier pour la rédaction de l'introduction générale du volume. La discussion enchaîna sur le choix de l'ordre suivant lequel il conviendrait le mieux de ranger les codices, pour faire porter un regard neuf sur cette Bibliothèque, car la numérotation des livres est purement arbitraire et cela est connu de tous les scientifiques. On envisagea tout d'abord de regrouper les livres selon la scriptographie. Les codices II, III, et IV formant un ensemble, leur regroupement permettrait du même coup de solutionner le problème des doublets de l'*Apocryphon de Jean* (BG 8502, 2 ; NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1), un traité qui devrait selon quelques participants être placé au début du volume, en raison de son importance dans la collection de tous les points de vue, quantitatif, doctrinal, etc. Mais cette opinion fut contestée par d'autres intervenants, parce que l'*Apocryphon de Jean* appartient à une phase plus tardive du gnosticisme.

RECHERCHE

Certains remirent alors en question la pertinence de bousculer l'ordre « canonique » des codices, ce qui risquerait d'embrouiller le lecteur non averti, auprès de qui il faudrait alors justifier le nouvel ordre proposé. Il importe donc de s'assurer qu'un regroupement non traditionnel des codices serait véritablement utile. L'assemblée conclut qu'il est nécessaire d'approfondir la réflexion sur ce sujet avant de prendre une décision finale.