

Histoire des religions

M. Henri-Charles PUECH, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. *Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas* (suite) : *anthropologie, christologie, sotériologie*. — En conformité du programme tracé l'an dernier (cf. *Annuaire*, 1966, pp. 259-262), on a entrepris de reconstituer et d'analyser dans ses grandes lignes la doctrine « anthropologique », la conception idéale de l'homme, de l'*anthrôpos* (en l'occurrence, de l'« homme intérieur », de l'« homme spirituel »), sous-jacente à la version copte de l'*Évangile selon Thomas*, à cinq de ses Dits, plus précisément, ainsi groupés et ordonnés : les *logia* 84, 88, 83, 50 et 24. En fait, le problème revenait à se demander si les termes d'« image » (*eikôn*), d'« ange » (*aggelos*), d'« homme de lumière » (*r^mouoëin*), employés dans l'un ou l'autre de ces Dits, sont susceptibles d'y être pris dans le sens qui leur est donné ailleurs, notamment dans nombre de textes — gnostiques, pour la plupart — dont on a, une fois de plus, fait le relevé et résumé le contenu : servent-ils, ici encore, à désigner le « moi » du Spirituel objectivement représenté sous sa forme et dans sa réalité authentique et achevée, ce « soi » ou, pour reprendre l'expression remarquable de Porphyre, cet *ontôs héauton*, qui est découvert, saisi ou ressaisi, consciemment repossédé, grâce à la « gnose », par la « connaissance » ou « reconnaissance de soi » (*gnôsis* ou *épignôsis héautou*), et que nous avons proposé d'appeler « moi ontologique », « intelligible », « transcendant », « objectif » ? Équivalent-ils à autant de synonymes destinés à signifier ce « moi » qui, fondement et essence de mon être personnel, est moi-même tel que je suis absolument, par delà la figure apparente, variable, transitoire, que me prête, à mes yeux comme à ceux d'autrui, l'existence dans un corps, dans le monde, dans le temps ?

Les *logia* 84 et 88 ayant été déjà étudiés à fond (cf. *Annuaire*, 1963, pp. 201-213, et 1964, pp. 210-212), on s'est contenté de rappeler, pour les confirmer, les conclusions de ce premier examen. Nul doute, nous a-t-il de nouveau semblé, que, dans le *logion* 84, l'« image » (*hikôn, eikôn*), propre à chaque disciple, à chaque « Élu », et expressément donnée comme « préexistante », « impérissable », « non manifestée », ne corresponde à la *morphê*, à la « forme » réelle, parfaite, originelle et, tout ensemble, permanente, du Spirituel, à ce qu'il est de toute éternité en soi, à son « moi objectif », et qu'elle ne soit, à ce titre, opposée à la « ressemblance », à la *éine*, qui, de son côté, répond à l'homme apparent, « extérieur », à l'homme tel qu'il se saisit et est saisi parmi les apparences sensibles. Nous avons, de même, continué à tenir pour probable, bien que la démonstration ne laisse pas d'être plus délicate, que l'« ange »,

l'aggelos, destiné, d'après le *logion* 88, à venir au-devant du Spirituel pour lui donner et recevoir de lui ce qui est « sien », pour échanger avec l'Élu ce qui est propre à celui-ci tout en leur étant commun, signifie la même chose que l'« image » du *logion* 84 : il est, comme dans la gnose valentinienne, le « double » idéal, le « conjoint » céleste du « Pneumatique », qui se retrouve en lui tel qu'il est et ne cesse d'être en soi, dans l'expression plénière et la réalité foncière de son être personnel.

Tout le reste des leçons a été, pour le principal, consacré à l'explication du *logion* 83 (pl. 95 de l'édition photographique ; p. 47 du manuscrit, lignes 19-24), en fait et en droit inséparable du *logion* 84 qu'il précède immédiatement et qui doit avoir été extrait avec lui d'une même source. La tâche était alors plus originale, entièrement neuve : elle ne pouvait qu'exiger bien plus d'efforts et de temps, se révélant d'ailleurs, dès le départ, infiniment plus ardue. Parmi les Dits « ésotériques » ou « métaphysiques » que comprend la collection, il n'en est aucun qui soit aussi abstrait et abstrus, aussi énigmatique que celui-ci. A peine abordées, la lecture et la traduction, l'interprétation purement formelle, littérale, du *logion* se heurtent à plusieurs obstacles, prêtent à discussion et à des solutions divergentes. Après avoir pesé ces difficultés de détail et mis en balance les diverses façons — possibles ou adoptées par les critiques — de ponctuer, de couper, d'articuler le texte, nous avons estimé préférable de le construire et de le disposer ainsi :

Les images sont manifestées à l'homme,
et la lumière qui est en elles est cachée dans l'image de la lumière du Père.

Il se révélera,
et son image est cachée par sa lumière.

Autant reconnaître d'emblée que le Dit se compose de deux parties, anti-thétiques en un sens, mais symétriques, et dont la communauté de vocabulaire et la similitude de la construction soulignent le parallélisme. Dans l'une et l'autre sont mis en œuvre les mêmes mots-clés, les deux mêmes couples de termes dont les relations réciproques et le jeu commandent la structure et le mouvement organique de tout le morceau : « image » (*hikōn*) et « lumière » (*ouoēin*) ; « se manifester », « être manifesté » (*ouōn^h ebol*) ou « se révéler » (*gōl^p ebol*) et « être caché » (*hēp*). Chaque partie est formée de deux propositions juxtaposées par la même conjonction (« et », *auō*), et dont la première affirme la manifestation, là des « images » (« Les images sont manifestées »), ici du « Père » (« Il se révélera »), tandis que la seconde définit les rapports — inverses, selon les cas — entre l'image et la lumière, celle-ci étant donnée, d'un côté, comme cachée dans l'image et, de l'autre, au contraire, comme la cachant (*auō pouoēin... fhēp hⁿ thikōn*, « et la lumière est cachée dans l'image » - *auō tefhikōn hēp ebol hitⁿ pefouoēin*, « et son image est cachée par sa lumière »).

Il a été aisé de démontrer, d'une manière encore toute schématique, que le *logion* distingue et établit une hiérarchie entre : 1° le Père (*peīōt* = gr. *ho patēr*) ; 2° la Lumière (*pouoēin* = *to phōs*) ; 3° l'Image (*thikōn* = *hē eikōn*) ;

4° les images (*'nhikōn* = *hai eïkones*) ; 5° l'homme (*prōme* = *ho anthrōpos*). La Lumière est, au premier chef, celle du Père (« sa lumière »), mais, l'Image étant dite « image de la Lumière du Père » tout aussi bien qu'image de celui-ci (« son image »), il y a eu lieu de soupçonner que « Père » et « Lumière » pourraient, en un certain sens, s'équivaloir. Quant aux « images », qui, situées à un niveau inférieur, « se manifestent, ou sont manifestées, à l'homme », elles doivent être, nous a-t-il semblé, des images de l'Image, celle-ci étant unique et l'image du Père. Elles ont, en tout cas, leur lumière dans l'Image, qui, à son tour, est dans la Lumière du Père. Ou, comme on a été aussi amené à le déduire, le Père est présent dans sa Lumière, laquelle est présente à l'Image (ou, si l'on préfère : le Père est présent par sa Lumière, sous forme de lumière, dans l'Image), tout de même que, continûment, mais à un degré inférieur, l'Image est présente dans la lumière intérieure aux « images ». En conséquence, le *logion* nous a paru susceptible d'être lu et compris d'une double façon, de deux façons inséparables l'une de l'autre, solidaires et également fondées. La réalité inférieure est « cachée » dans la réalité supérieure, qui l'inclut : la lumière propre aux « images », dans l'Image ; l'Image, dans la Lumière ; la Lumière, peut-être aussi, dans le Père. Mais, tout autant, ce qui est supérieur se manifeste dans ce qui lui est inférieur, au moyen ou au travers de lui : le Père, ou la Lumière, par et dans l'Image ; l'Image, dans et par la lumière immanente aux « images », qui, elles-mêmes, apparaissent à l'homme. Disons, en simplifiant : par le truchement de la lumière, le Père se manifeste dans son Image et celle-ci dans les « images ». Ou encore : l'image et ce dont elle est l'image se cachent et se révèlent mutuellement à des degrés divers. On était par là invité à comprendre que c'est par l'Image et en elle que le Père se révélera et que, du même coup, se révélera la lumière inhérente aux « images ». La manifestation de la Lumière dans l'Image du Père déclenchera le dévoilement de la lumière présente, de façon latente, au cœur ou à l'arrière-fond des « images ». Autrement dit, les « images » recevront de l'Image la lumière, ou, plus exactement, du fait même que la Lumière du Père se dévoilera dans l'Image et grâce à elle, la lumière immanente aux « images », mais jusque-là « cachée » dans l'Image, surgira elle-même au grand jour et deviendra manifeste. Illuminée par la Lumière divine, l'Image, par son apparition, son « épiphanie », illuminera à son tour, et simultanément, les « images ». C'est, au bout du compte, une seule et même illumination qui se produira et se poursuivra du plus haut au plus bas, du sommet à la base : révélation de la Lumière dans l'Image et, par l'entremise de l'Image, révélation de la lumière aux « images » ou dans les « images ».

Il convenait toutefois de cesser de spéculer sur un schéma, de justifier ou de vérifier cette première ébauche d'interprétation, encore abstraite, purement dialectique, et plus ou moins conjecturale. Aussi s'est-on, dans la suite, employé à pousser plus avant analyses et explication, à les approfondir, tout en les étoffant, les élargissant, les rendant plus concrètes.

C'est ainsi qu'on a été conduit à examiner et à déterminer de plus près le double rythme conjoint d' « occultation » et de « manifestation » qui nous avait paru régler les rapports ici établis entre la lumière, l'Image et les « images » et régir le mécanisme du processus supposé par le Dit. La signification que l'auteur, ou le compilateur, de l'*Évangile selon Thomas* attache à des verbes tels que « se manifester » et « être caché », fréquemment employés par lui sous forme de couple antithétique (cf. *log.* 5, *log.* 6; *log.* 108), a été recherchée et précisée. L'affirmation qu'une même réalité peut être tout ensemble ou successivement, sous un double aspect ou à deux stades consécutifs, cachée et manifeste, a été relevée ailleurs : dans un passage de la notice de l'*Elenchos* sur les Naassènes (V, 7, 20), qui n'est, au reste, qu'une paraphrase ou une version particulière des cinq premiers Dits de notre Évangile ; dans un extrait du *Shāhpuhragān* de Mani cité par Shahrastānī et d'autres auteurs arabes (cf. G. Vajda, *Arabica*, XIII, 1966, p. 121) ; surtout, dans maintes « sentences » de l'*Évangile selon Philippe*, qui, rapprochées d'autres textes (du *logion* 22, par exemple, et de ses parallèles), ont notamment permis d'établir, en fonction d'un double registre de « transcendance » et d' « immanence », l'équivalence entre « supérieur » (« ce qui est en haut » ou « au-dessus »), « intérieur » (« ce qui est au dedans »), « caché », d'une part, et, de l'autre, entre « inférieur » (« ce qui est au-dessous »), « extérieur » (« ce qui est au dehors »), « révélé », et dont, plus généralement, l'étude attentive et systématique a beaucoup aidé à éclaircir la théorie allusivement énoncée dans le *logion* 83.

On s'est, de même, appliqué à identifier les termes, plus ou moins personnels ou abstraits, mis principalement en jeu par le Dit : « le Père », « la lumière », « l'Image », « les images ». Dans ce dessein, plusieurs séries de textes où ils se rencontrent soit en combinaison, soit isolément, et que l'on a choisis parmi les plus significatifs, ont été dépouillées et exploitées. Divers écrits de l'ancienne littérature chrétienne (*II Cor.*, IV, 4 et 6 ; *Jean*, I, 4 et 9, VIII, 12 ; *Matth.*, V, 14 et 16, commenté dans les *Extraits de Théodote*, 41, 2-4 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, c. X, 98, 4, *Strom.*, V, c. XIV, 94, 5 et VI, c. IX, 72, 2 ; Origène, *in Joh.*, II, 2 § 18 et 3 § 20) ont fourni des données ou des indications d'un certain intérêt. Le Christ, le Fils ou le Verbe y est assimilé à « l'Image de Dieu », à l'*eikôn tou Théou*, mais aussi, au contraire de ce que suppose notre *logion*, à « la lumière », au *phôs* ; son rôle d' « Illuminateur » y est souligné : « sur sa face » est la « gloire », la *doxa* de Dieu, qu'il fait resplendir jusque « dans nos cœurs », « en vue de l'illumination de la connaissance, de la gnose » (*pros phôtismon tês gnôseôs*) ; il est — comme sont appelés à l'être ses disciples, ses apôtres — « la lumière du monde » (*to phôs tou kosmou*) aussi bien que « la lumière des hommes » (*to phôs tôn anthrôpôn*). Plus remarquables encore ont été la distinction hiérarchique que Clément d'Alexandrie et Origène établissent entre : 1° Dieu ou le Père (*ho Théos, autothéos kai alêthinos théos ho patêr*) — 2° l'Image, c'est-à-dire le Verbe, le *Logos*, « image de Dieu » (*eikôn tou Théou*) — 3° « l'image (ou « les images ») de l'Image » (*eikôn eïkonos, eïkonés tês eïkonos*), et l'explication

qu'ils donnent de ce dernier terme. Ces « images » soutiennent avec le Verbe les mêmes rapports que celui-ci avec le Père : le Père est l'archétype du Logos, qui est « son image » et lui est ainsi subordonné ; le Logos, à son tour et à son rang, est principe et modèle des « images » ; il est « l'Image archétype » (*hê arkhétupos eîkôn*), originale et unique, de qui dépendent, multiples et inférieures à elle, les « images », tout aussi bien qu'il est « lumière archétype de la lumière, de toute lumière » (*phôtos arkhétupon phôs*). En d'autres termes, les « images de l'Image » sont images du Verbe et chacune d'elles correspond, pour Clément d'Alexandrie, à « l'homme véritable » (*ho anthrôpos ho alêthinos*), à « l'esprit, au *noûs*, qui est dans l'homme » (*ho noûs ho en anthrôpôi*), au « *noûs* humain » (*anthrôpinos noûs*), à « l'homme fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance », par là « raisonnable », « doué de *logos* » (*logikos*), ou, pour Origène, au *logos* présent dans chaque *logikos*, en chacun des hommes « raisonnables », « spirituels » (*ho en hékastôi logos tôn logikôn*). Une autre classe de documents — gnostiques, cette fois — a été de surcroît mise à profit : le I^{er} Livre de Iéou, notamment, où, au chapitre 41, Jésus se définit lui-même comme « image de lumière », comme image du Père, resplendissante, rayonnante, lumineuse, et le quatrième traité du Codex Jung (d'origine vraisemblablement valentinienne et encore inédit) dont on s'est efforcé d'élucider les diverses et fréquentes allusions au « Père », à « l'indivisible » ou à « l'unique Lumière », à « l'Image de la Lumière » (*thikôn 'npouaeïne, thikôn 'nte pouoeïn* : sans doute, le Christ ou le Verbe), à « l'Éon des images » (*païôn 'nte nihikôn*), aux « images » (*nhikôn*) ou aux « images manifestes des formes ou figures vivantes » (*h'nhikôn euouan'h 'nde niho etaneh*). Ce qui, dans le dernier cas, a conduit à joindre au dossier quelques passages de l'*Adversus haereses* de saint Irénée (I, 5, 1, II, 6, 3, II, 7, 1 et 2) relatifs à la théorie valentinienne des « images », des *eîkonés*, des *imagines* : « images des Éons » ; « images des réalités qui sont en haut » ; « images » émises par « le Sauveur ».

Reprenant ensuite un à un les termes essentiels du *logion* 83, c'est aussi à des textes « gnostiques » que nous avons eu recours pour essayer d'en fixer davantage le sens. Pour ce qui est de « Père » et de « Lumière », il a suffi de quelques exemples empruntés au Valentinisme (*Lettre de Ptolémée à Flora*, dans Épiphane, *Pan.*, XXXIII, 7, 7 ; Irénée, *adv. haer.*, I, 4, 1, II, 4, 3, II, 8, 1-3, II, 17, 4-5, II, 19, 3-4 ; inscription de Flavia Sophè, *CIG*, IV, p. 594, n° 9595^a, et *Rivista di Archeologia Cristiana*, XXI-XXII, 1945, pp. 12-29). A s'en tenir à eux, le Père répond au Premier Principe, au « Principe de toutes choses » (cf. F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, pp. 325-333), et il est plus ou moins identifiable à la Lumière, elle-même identique au « Plérôme » ; son « essence » ou sa « substance », son *ousia*, se confond, en tout cas, avec « la lumière qui existe en soi et par soi », avec le *phôs autoon* (cf. *Évangile selon Thomas*, log. 50 : « le lieu où la lumière est née d'elle-même », *pma entapouoeïn shôpe 'mmau ebol hitoot'f ouaat'f*), et « lumière du Père », « lumière paternelle » (*phôs patrikon, paternum lumen*) est une expression fréquente et caractéristique du vocabulaire valentinien. Nul besoin n'a été, non plus, d'insister sur « l'image »,

le sujet ayant été traité dans des cours antérieurs : tout en rappelant que, dans les *Extraits de Théodote* (19, 4 ; 32, 2 ; 33, 3), Jésus est assimilé à « l'image, à l'*eïkôn*, du Dieu invisible » ou « du Plérôme », à « la figure, au *tupos*, du Père de toutes choses », on s'est restreint à faire état des remarques et des conclusions formulées à ce propos par J. Jervell (*Imago Dei, Gen. I, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960, pp. 225-226) et par M. Hornschuh (*Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin, 1965, p. 38). Tenter de découvrir ou d'entrevoir, à l'aide de parallèles, ce que sont, ce que peuvent être les « images » a été, en revanche, bien plus long et beaucoup plus compliqué. Les matériaux utilisés en l'occurrence ont été presque exclusivement manichéens. On est parti de deux passages du *Psautier copte* : p. 203, 3-17, où il est fait mention des « images vivantes (*h'nhikôn euanh*) qui jamais ne périssent » (cf. *Évangile selon Thomas*, log. 84 ; Quatrième écrit du Codex Jung, p. 90, 31-33), et p. 173, 19-21, où « l'homme intérieur » (litt. « mon homme qui est à l'intérieur de moi », *parôme et'npasanhoun* : cf. *Pistis Sophia*, c. 113 et c. 125) est dit « semblable » au *Noûs-Lumière* « dans son image » (*h'ntefhikôn*). Ce dernier texte a conduit immédiatement à un autre, fondamental et tout récemment publié : le chapitre CXIV des *Képhalaïa* (p. 269, 14-270, 24), qui identifie expressément « l'image spirituelle » (*thikôn *mpneumatikon*) au « Nouvel Homme en qui le *Noûs-Lumière* prend forme, pénètre et réside », tout en ajoutant que cette « image » est « révélee » et unie à l'âme du juste, aussitôt que celle-ci a quitté le corps, par une « vierge de lumière » (*ouparthenos *nouaïne*) qui la renferme « en elle ». De là à reprendre, sous un jour nouveau, l'explication des témoignages, antérieurement connus et « classiques », du *Fihrist al-'Ulüm* d'Ibn an-Nadîm (trad. dans G. Flügel, *Mani*, p. 100) et du *Képhalaïon VII* (p. 36, 9-21) concernant cette même apparition au défunt d'une « vierge semblable à son âme » ou de « la Forme de lumière (*tmorphē *nouaïne*) ressemblant à l'image de l'Apôtre » (*ahr'n peïne *nthikôn *mpapostolos*), il n'y a eu qu'un pas. Encore a-t-il été indispensable de faire aussi appel à plusieurs suites de strophes du chant VI de l'*Angad Rōshnān* (éd. et trad. Mary Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Londres, 1954, pp. 138-141). Groupés, confrontés, complétés les uns par les autres, tous ces textes ont permis de renouveler l'étude du thème qu'ils mettent en œuvre : la rencontre de l'Élu, de son « âme » ou de son « moi », de son *gyān*, de son *grīw*, avec sa *manuhmed*, avec son *noûs*, c'est-à-dire avec lui-même, révélé et perçu sous forme d'image lumineuse. Plus que jamais, des rapprochements se sont imposés, non seulement avec les exposés d'eschatologie mazdéenne qui décrivent de façon similaire la rencontre de l'âme du juste et de sa *daēnā*, mais surtout avec le *logion* 84 où Jésus assure aux Spirituels qu'ils « verront leurs images », ces « images » d'eux-mêmes qui « existaient avant eux », avant leur venue au monde, et qui « ne meurent point ».

— Appliqués au *logion* 83, les résultats de l'enquête ont paru devoir mener à une interprétation assez plausible du Dit. « Le Père », ou « la Lumière », qui lui est intérieure ou immanente, équivaldrait en définitive à Dieu, au Principe

suprême ; « l'Image », incluse dans la Lumière et « cachant » en elle la lumière des « images », à Jésus ; « les images », intérieurement ou virtuellement lumineuses, aux Spirituels dont elles représentent la forme transcendante, le « moi » essentiel et vrai. Par nature, en raison de leur origine — comprendrions-nous en conséquence — les Spirituels, tels qu'ils existent ici-bas, et en dépit de leur condition terrestre et charnelle, ont et recèlent au fond d'eux-mêmes une lumière — une parcelle ou un élément de lumière — qui constitue le principe et l'essence même de leur être personnel et authentique et qui, présente en eux sous forme de *noûs*, s'identifie à « leur homme intérieur », à ce que chacun d'eux, à l'intérieur de soi, en tant qu' « homme intérieur », est véritablement en soi. Cette lumière qui leur est immanente, qui est enfouie, cachée en eux et qui, par là, est susceptible de ne pas être immédiatement perçue par les autres hommes, ni, tout d'abord, par eux-mêmes, est, d'autre part et en même temps, « cachée dans l'Image de la Lumière du Père », c'est-à-dire immanente à la Lumière divine, à cette lumière que contient, que cache en lui, tout en en étant caché par elle qui l'englobe, l'enveloppe, l'entoure comme d'un halo, Jésus, le Christ ou le Verbe, image du Père ou de Dieu et, ailleurs, incarnation de l'Esprit, du *Noûs* universel (du « *Noûs*-Lumière », dans le manichéisme), source et archétype de tous les « intellects », de tous les « esprits » particuliers. Pareille implication réciproque détermine et explique le double mouvement d' « occultation » et de « manifestation » dont le *logion* décrit le déploiement et marque les deux étapes successives. La « manifestation », qui se produit au second stade, dans un second moment, est illumination, et elle est liée à l'apparition de Jésus, à son avènement, ou plutôt, semble-t-il ici, à la révélation, tout intérieure, de sa présence en chaque Spirituel et à chacun d'eux. Lorsque le Père « se révélera » ou — ce qui revient au même — manifesterà sa Lumière par son Image et dans son Image, par l'intermédiaire de Jésus et en la personne de celui-ci, la lumière inhérente, connaturelle à l'être des Spirituels, et restée jusque-là cachée, se manifesterà du même coup, par le fait même, aux Élus et en eux : elle ressurgira du fond d'eux-mêmes, transparaissant à travers les « images », les transfigurant. Intérieurement illuminés, les Spirituels n'auront pas seulement par Jésus et en Jésus la révélation du Père, la connaissance de Dieu, mais ils se découvriront à eux-mêmes, ils se connaîtront eux-mêmes tels qu'ils sont au plus profond et au plus vrai d'eux-mêmes ; ils seront « manifestés » (au sens technique que ce terme a notamment dans le Valentinisme : cf. Irénée, *adv. haer.*, I, 8, 5 ; *Extraits de Théodote*, 41, 2-4 et 48, 1 ; Héracléon, dans Origène, *in Joh.*, II, 21 (15) § 137), c'est-à-dire « informés », « formés » par la *gnôsis*, conformés à la figure parfaite de leur être personnel et plénier ; ils se manifesteront à eux-mêmes dans la Lumière de Dieu et dans leur propre lumière, comme « hommes de lumière », comme « images », elles-mêmes lumineuses et vivantes, de l'Image de la Lumière, comme images de Jésus et de Dieu : autant dire, avec l'*Évangile selon Thomas*, comme « fils de la Lumière » ou « du Père », comme des « Vivants », fils de Dieu ou « du Vivant ».

Pour vraisemblable qu'elle soit, une interprétation de ce genre n'irait pas cependant sans difficulté. Elle prête apparemment à des objections, que l'on n'a pas manqué de souligner. Bien que l'*Évangile selon Thomas* distingue, en règle générale, entre l'un et l'autre, il n'est pas absolument exclu que « le Père » soit ici Jésus, « Père » des Spirituels d'après le *logion* 15. Qu'il faille, comme on a été porté à le supposer, identifier les « images » du *logion* 83 à celles du *logion* 84 paraît, surtout, des plus contestable : comment pourrait-il s'agir des mêmes « images », alors que le *logion* 84 affirme d'elles qu'« elles ne sont pas manifestées » (*oute mauouōnh ebol*) et le *logion* 83 qu'« elles sont manifestées » (*seouonh ebol*)? Ne serait-on pas forcé de reconnaître qu'ici et là, deux choses différentes sont visées et d'admettre, comme le fait B. Gärtner (*The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961, pp. 202-204) et comme portent à le faire nombre de textes précédemment passés en revue, qu'au contraire du *logion* 84, le *logion* 83 désigne par le terme d'« images », employé au pluriel, les Spirituels sous leur apparence charnelle, leur « image superficielle », pour reprendre l'expression de Gärtner, ou plutôt, et plus généralement, toutes les images visibles ici-bas manifestées ?

Nous avons débattu ces difficultés, mais sans parvenir à les dissiper entièrement. De toute façon, il est apparu que la solution ainsi avancée et esquissée à titre provisoire ne pourrait être infirmée, modifiée, ou confirmée, qu'une fois achevé l'examen des *logia* 50 et 24, du premier de ces Dits, en particulier, où il est fait aussi mention de « la Lumière née d'elle-même » dont les Spirituels sont les « fils » et qui s'est révélée dans leur image » (*afouōnh ebol h'n touhikōn*) et du « Père », de « leur Père », dont ils sont en même temps « les élus » (**nsōt'p*) et ont « en eux le signe ». Force a été néanmoins de renvoyer à l'an prochain l'étude attentive des deux *logia* et de se borner, dans la dernière leçon, à en ébaucher la traduction et l'explication.

II. *Étude analytique et comparative des rites manichéens d'initiation.* — Tel que nous étions, après de longs tâtonnements, parvenu à le définir et à le cerner (cf. *Annuaire*, 1964, pp. 217-226 ; 1965, pp. 257-266 ; 1966, pp. 262-267), le problème paraissait, de prime abord, susceptible d'être traité cette année à fond et en entier. Ne se réduisait-il pas, en fait et pour l'essentiel, ainsi que l'ont rappelé les premières leçons, à la mise en œuvre d'un seul document : le chapitre IX des *Képhalaïa* de Mani, retrouvés en copte au Fayoum, et à l'analyse, commentée à l'aide d'autres textes manichéens et illustrée d'exemples empruntés à d'autres domaines religieux, des cinq rites ou gestes rituels, des « cinq signes » (*pitiou *mmēine*) ou des « cinq mystères » (*pitiou *mmustērion*), dont il fait état et qui ont chance de correspondre aux actes successifs d'une cérémonie initiatique : « la Paix » (*tirēnē* = gr. *hē eirēnē*), c'est-à-dire le salut en forme de souhait de paix ; « la Droite » (*tounem* = *hē dexia*), la poignée de main, la *iunctio dextrarum* ; « le baiser » (*paspasmos* = *ho aspasmos*), qui est « baiser de paix », baiser échangé entre « frères » ; « la prosternation » ou « adoration » (*pouōsh't* = *hē proskunēsis*) ; enfin, « l'imposition des mains » (*tkhēirotonia* = *hē khēirotonia*, *impositio manuum* ou *manus*), sans doute

assimilable à ce qui est ailleurs appelé l'imposition du « sceau », de « la *sphragis* de la Foi et de la Connaissance », reçu « de l'Esprit de l'Église » par les candidats lors de leur admission parmi les fidèles ? Contre toute attente, ce n'est cependant que vers la fin du cours qu'il nous a été permis d'aborder ce texte capital pour en laisser, au reste, presque aussitôt l'explication en suspens et l'exploitation inachevée.

Notre marche a été, en effet, retardée par l'examen d'un certain nombre de questions préalables ou accessoires qui, à l'épreuve, se sont révélées bien plus difficiles et plus longues à résoudre que nous ne le pensions au départ. Toutes concernaient les « Élus » : dans quelles conditions et de quelle manière était-on admis dans la classe supérieure des « Parfaits », des « Justes », des « Saints », ou, au contraire, était-on expulsé, exclu de l'ordre, en même temps que retranché de « la Sainte Église », excommunié ? Quel était, ou pouvait être, en outre, le rituel propre à la consécration des dignitaires des plus hauts grades de la hiérarchie ecclésiastique et, entre autres, à l'intronisation des « évêques » ? Les témoignages ou les documents dont nous disposons là-dessus étant fort rares et plus ou moins brefs, il semblait aisé de les passer rapidement en revue. Il n'en a rien été. Si maigre que soit le dossier, les textes qui le composent n'en ont pas moins été, en raison de leur caractère succinct, de leurs lacunes ou de leur langue, des plus délicats à interpréter et, scrutés en détail, ils sont, de plus en plus, apparus assez riches en données et en indications nouvelles ou imprévues.

Ce qu'il nous est possible de connaître de la réception des Élus a été, en premier lieu, fourni par deux fragments parallèles de Tourfan, l'un et l'autre en sogdien et débris de formulaires de confession : le T II D 138, édité et traduit par W. Henning dans *APAW*, 1936, n° 10, p. 44 (cf., en outre, É. Benveniste, *BSOS*, IV, 1938, p. 512), et le M 116, dont deux lignes sont citées par Henning dans le même fascicule des *APAW*, p. 94, et dont une traduction plus complète a été donnée par Jes P. Asmussen, *X^uästväniŋft. Studies in Manichaeism*, Copenhague, 1965, p. 236. Ils nous apprennent, notamment, que l'« élection », la qualité de *dēnāwar* ou de *dēndār*, ou, comme la nomment aussi les deux textes, la « divinité » (*bagy'k*), était conférée au récipiendaire par « la Gloire de la Religion » (*dynyyfrn*), l'Entité céleste qui passe pour le Principe, le Souverain de l'Église et correspond au « *Noûs-Lumière* » des manichéens occidentaux, et, plus concrètement, par les *xwyshtertyy* (pluriel de *xweshhtar*), personnages dont le nom, le titre, les fonctions ont prêté à des discussions compliquées et qui sont identifiables, sinon à des « Maîtres », du moins à des « Supérieurs ». Par elle-même, et en raison des engagements qu'y prenait le futur Élu, la cérémonie revêtait un caractère « grave » (*gr'n*), qui est ici souligné. Le candidat était tenu d'y prêter serment. Par ce « serment » (*swgnd* ou *wyst'w*), dont l'objet n'est pas autrement précisé, il devait, semblait-il, jurer fidélité à l'Église, s'engager solennellement à en garder la foi et, comme on peut le supposer avec plus de certitude, à en observer en toute rigueur les « commandements ». De ce biais, nous avons rejoint un troisième texte, lui aussi en sogdien : le fragment M 139 (éd. et trad. W. Henning, dans

APAW, 1936, n° 10, pp. 49-50 ; cf. É. Benveniste, *Mission Pelliot en Asie Centrale III. Textes sogdiens*, Paris, 1940, p. 202). Allusion est faite dans la première partie du document (un morceau d'homélie, cette fois) à l' « entrée en religion », à l'admission au sein de la *dēn*, et à quelques-unes de ses modalités. A celui que sa conduite exceptionnellement parfaite a rendu digne (chose rare et difficile) de devenir, d'Auditeur qu'il était, Élu, l'Église n'accorde qu'une fois — une seule fois et une fois pour toutes — le pardon de ses péchés : uniquement et précisément à l'occasion de son « élection », au moment même où il est agrégé à l'ordre. Ce « pardon » (*guvānvātchē*) est une absolution générale, remet au postulant tous les péchés qu'il a commis ou pu commettre auparavant, alors qu'il n'était encore que simple Catéchumène. Pardon total et plénier, mais dont l'octroi est soumis à deux conditions qui, sans doute même, n'en font qu'une : le candidat a pour obligation de se détourner des « grands crimes », des fautes les plus graves, c'est-à-dire de détester et de rejeter son passé criminel, d'affirmer la véracité de sa conversion au Bien et sa résolution de ne plus se livrer au mal ; il doit, d'autre part ou du même coup, renoncer aux « dix péchés » ou aux « dix espèces de péchés » ; entendons : s'engager à ne plus commettre désormais les péchés de dix sortes que définissent les dix « commandements », les dix articles du « Décalogue » propre aux Auditeurs, et, plus massivement, n'importe lequel de ces actes mauvais dont, jusqu'alors, il lui était arrivé de se rendre coupable. Ce qui paraît bien répondre à la matière ou au contenu du « serment » exigé du nouvel Élu et prêté par celui-ci au cours de son « initiation ».

Comme l'indique la suite du M 139, les effets du « pardon » accordé dans de telles circonstances, et qui, en principe, n'est point renouvelable, ne sont, toutefois, que suspensifs. Au cas où, en dépit des grâces attachées à l'état où il a été promu, le *dēndār*, l'Élu, s'abandonnerait de nouveau au mal, succomberait à la tentation, et, rompant son serment, enfreindrait obstinément, ou de façon particulièrement grave et scandaleuse, les « commandements », le poids de tous ses péchés, de toutes ses fautes aussi bien anciennes qu'actuelles, retomberait sur lui et tout pardon lui serait refusé. Refus qui entraînerait pour lui les plus lourdes conséquences : au premier chef, sa dégradation, son excommunication. Non seulement, il perdrait sans retour le bénéfice des bonnes actions qu'il lui avait été donné antérieurement d'accomplir, mais il serait mis au ban de l'Église, chassé des « couvents des Élus » comme des « assemblées des Frères », frappé d'interdit, les fidèles, sans exception, ayant ordre de le fuir, de ne plus avoir contact avec lui, que ce soit à l'occasion du « service divin » ou en toute autre circonstance. Pour citer l'un des quelques autres textes manichéens que l'on a rapprochés du fragment, le paragraphe final de la section V du *Catéchisme* ou *Compendium* (chinois) *de la Religion du Bouddha de Lumière, Mâni* (J.A., janv.-fév. 1913, pp. 115-116 et, plus complètement, *Asia Major*, New Series, vol. III, Part II, 1954, pp. 195-196), « un *a-lo-houan* (un Élu) qui viole les défenses (les « commandements ») est considéré comme mort : on en informe la communauté, qui l'expulse de la

Loi. Car, bien que la mer soit très vaste, elle ne supporte pas les cadavres pendant longtemps. Quiconque le couvre et le cache, viole de même les commandements ».

Sur la collation des grades ecclésiastiques, une poignée de renseignements, glanés ici ou là, a été, à son tour, recueillie. Il n'y a pas eu grand'chose à tirer de quelques lignes de *De haeresibus* de Saint Augustin (c. 46, *P. L.*, XLII, 38), sinon que l'ordination des plus hauts dignitaires se faisait, irréversiblement, par ordre hiérarchique, le supérieur consacrant l'inférieur, c'est-à-dire le « Maître » l' « évêque » et l' « évêque » le « prêtre » (*episcopos...*, *qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis*). Un court passage du *Képhalaïon IX* (p. 42, 4-6) a simplement permis d'ajouter que les « Maîtres » (*'nsah*), les « diacres » (*'mshshete*), ainsi que les « prêtres » (*'mpresbuteros*), étaient consacrés par « imposition des mains » (*kheïrotonia, kheïrotoni* = gr. *kheïrotonēin*). S'il y avait lieu d'attendre de débris d'hymnes en moyen-perse chantés à l'occasion et au cours de la cérémonie (ainsi, les fragments de Tourfan M 31 et M 729, *SPAW*, 1933, pp. 327-333) certains détails concrets sur l'intronisation des « évêques », pareil espoir a été déçu : tout au plus le M 31 (*SPAW*, 1933, pp. 329-330) fait-il état d'une présentation du « nouvel évêque » au « Maître » qui présidait à la solennité et devant qui, à un certain moment, il était mené et placé.

L'examen de tous les points ainsi abordés et, par la force des choses, si imparfaitement résolus a été, à chaque fois, suivi de rapprochements et de comparaisons avec bon nombre de pratiques ou de théories analogues, observables en des milieux religieux différents, mais plus ou moins voisins du manichéisme ou susceptibles de lui être apparentés. C'est ainsi qu'au sujet du « serment » exigé de l'Élu, de l'excommunication, de la conduite à tenir à l'égard du « Parfait » redevenu pécheur, ou, plus généralement, des problèmes posés par le refus de réitérer l'absolution accordée une fois pour toutes au moment de l'entrée dans la communauté ou de l' « initiation », divers parallèles ont été demandés au mandéisme, à la secte des Novatiens, au Catharisme médiéval, tout de même que le rituel de l'initiation ici en usage (ou, du moins, ce que nous en pouvons savoir ou deviner) a été minutieusement comparé à celui du *consolamentum* cathare. Mais résumer les détails de ces confrontations entraînerait trop loin.

Ayant de la sorte déblayé le terrain, nous étions désormais en état de pénétrer au vif de notre sujet et de concentrer toutes nos recherches sur la pièce essentielle du dossier : le *Képhalaïon IX*. Malheureusement, il nous restait trop peu de temps pour que nous ayons pu faire plus, dans les trois dernières leçons, que de lire en entier le texte copte de ce « Chapitre » et d'en donner une traduction aussi littérale que possible, accompagnée de brèves explications et d'un commentaire succinct. Simple ébauche d'un travail dont nous avons remis à plus tard la suite et l'achèvement.

SÉMINAIRES

Les cours ont été complétés par une série de six « séminaires » consacrés aux méthodes de la psychologie religieuse et à quelques exemples de leur application. Dix exposés, à chaque fois suivis de discussions, ont été faits par divers spécialistes. Ils se sont ainsi groupés et répartis :

— Introduction méthodologique, I (20 avril 1967) : Dr J. GUILHOT, *Le phénomène religieux. Principes et règles d'une approche méthodique* ; Dr P. GARNIER, *Quelques contributions à la « psychologie des profondeurs »*.

— Introduction méthodologique, II (6 mai) : Dr J. GUILHOT, *Le phénomène religieux* (suite).

— Introduction méthodologique, III (11 mai) : Pr. L. DELPECH, *Historique de la Psychologie religieuse* ; M^{me} G. LAFRANCHI, *Techniques personnelles et techniques de groupe en psychologie religieuse*.

— Mystique et langage, I (25 mai) : M^{lle} M.-M. DAVY, *Le symbole nuptial chez les cisterciens au XII^e siècle* ; J. CHRÉTIEN, *Quelques symboles chez Catherine de Sienne* ; J. BRUNO, *Langage mystique. Statistique et psychologie*.

— Mystique et langage, II (8 juin) : R. BASTIDE, *Peut-on appliquer une méthode structuraliste au langage des mystiques ?*

— Mystique et langage, III (22 juin) : M^{me} E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Humanisme psychanalytique. Mythe grec et phénoménologie biblique*.

MISSIONS

Participation au colloque organisé à Lyon, du 12 au 14 septembre 1966, par le Centre national de la Recherche scientifique sur « Philon d'Alexandrie ».

Participation aux réunions tenues le 22 octobre 1966 à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg à l'occasion de l'inauguration du « Centre d'analyse et de documentation patristiques ».

Participation aux travaux du comité chargé par l'UNESCO de préparer une anthologie de textes relatifs à la préhistoire des diverses « Déclarations des droits de l'homme » (séance du 14 février 1967).

FONCTIONS ET ACTIVITÉS DIVERSES

Vice-président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour l'année 1967.

Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

PUBLICATIONS

Rapport sur les conférences données durant l'année 1965-1966 à l'École pratique des Hautes Études (recherches, à partir d'un texte de Marco Polo et à l'aide de documents iconographiques et littéraires pour la plupart négligés ou inédits, sur l'origine et l'histoire de la tradition concernant l'apparition de Jésus aux trois Rois mages sous la forme d'un enfant, d'un adulte, d'un vieillard ; explication d'écrits gnostiques coptes, récemment publiés ou en cours de publication, relatifs à Jacques) (*Annuaire 1966-1967 de l'École pratique des Hautes Études, V^e Section - Sciences Religieuses*, t. LXXIV, 1966, pp. 128-138).