

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 : anthropologie (suite et fin), christologie, sotériologie.* — Quitte à prolonger indûment la durée du cours et de la plupart des dix-huit leçons qu'il a compris, on a, cette année, achevé l'étude, entreprise depuis assez longtemps, de la doctrine « anthropologique » sous-jacente à la version copte de l'*Évangile selon Thomas* (cf. *Annuaire*, 1967, pp. 254-260, et 1968, pp. 285-297). Ne restait, en fait, qu'à interroger et à mettre à profit le dernier des cinq Dits (*log.* 84, 88, 83, 50 et 24) qui avaient été plus spécialement retenus pour servir de base à notre enquête. Aussi, après avoir résumé les résultats déjà obtenus grâce à l'examen des quatre premiers, s'est-on exclusivement attaché à l'explication du *logion* 24.

Compte tenu des diverses traductions auxquelles il a pu ou peut prêter, le texte copte du *logion* (p. 38, 3-10 du manuscrit = pl. 86 de l'édition photographique) a été, au départ, rendu ainsi :

« Ses disciples dirent : Fais-nous connaître (« Montre-nous » ou « Apprends-nous », *matsebon e-*) le lieu (*topos*) où tu es, puisqu'il y a nécessité pour nous que nous le cherchions (ou « que nous te questionnions sur lui », *epei tanagkē eron te etrⁿshine ⁿnsōf*).

Il (Jésus) leur dit : Que celui qui a des oreilles entende ! Il y a (ou, au prix d'une addition : « <s'> il y a ») de la lumière (*ouoēin*) à l'intérieur d'un homme de lumière (*our^mouoēin*), et (*auō*, « alors » ?) il (ou « elle ») illumine (*f^r ouoēin*) le monde (*kosmos*) tout entier. S'il (ou : « si elle ») n'illumine pas (*eft^mr ouoēin*), ce sont les ténèbres (ou : « il [« l'homme de lumière »] ou elle [la lumière] est ténèbres », *oukake pe*) ».

On n'a tiré qu'un faible gain de longues recherches consacrées aux restes d'une autre version du Dit partiellement fournie en grec par deux des huit débris subsistants du *Papyrus d'Oxyrhynchos 655* : les fragments *d* et *e*, qui, comme le prouve aujourd'hui la confrontation avec l'*Évangile selon Thomas*, occupent une place erronée dans la reconstruction qu'ont tentée de l'ensemble B. P. Grenfell et A. S. Hunt (*The Oxyrhynchus Papyri*, Part IV,

London, 1904, pp. 22-28). Qu'ils répondent au *logion* 24, c'est chose évidente pour le premier, possible pour le second. Mais le fait que, menus et très mutilés, ils se réduisent à quelques lettres en rend des plus délicate et aléatoire la reconstitution : [eī phōs es]tin [en anthrōpōi ph]ōt'īn[ōi], [en halōi tōi k]osmōi [phōtizēi'ēi de m]ê, [skoteīnos e]stin (Rodolphe Kasser, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1959, p. 367, n. 1, et *l'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961, p. 61); [... phōs enes]tin [anthrōpōi tōi ph]ōt'īnōi [kaī holōi tōi k]osmōi' [ean de mē phōtiz]ēi, [s]ko[teīnos e]stin (Robert A. Kraft, *The Harvard Theological Review*, LIV, 1961, pp. 261-262), ou, comme nous l'avons proposé nous-même : [... phōs es]tin [en anthrōpoi ph]ōt'īnōi [kaī holōi tōi k]osmōi' [ellampeī (?) 'ēi de m]ê [ellampeī (?), e]stin [skotos?]. Tout au plus avons-nous jugé plus prudent de ne retenir de là que l'équivalence des deux expressions : « homme de lumière », *r^mouoeīn*, en copte ; « homme lumineux », *anthrōpos phōteīnos*, en grec.

Dès l'abord, plusieurs rapprochements se sont imposés. Ainsi, pour ce qui est de la première partie du Dit, avec un passage de la *Sophia de Jésus-Christ* (p. 114, 12-18 du *Papyrus Berolinensis* 8502 = p. 268 de l'édition Tiil et, dans la version inédite du Codex de Nag Hammâdi, p. 112, 19-23) : « Alors les saints Apôtres lui dirent : Christ (var. : « Seigneur ») Sauveur, révèle-nous (var. « dis-nous ») ce qui est dans les Éons, car il y a nécessité pour nous de le chercher ou « de poser des questions à son sujet (*epi tanagkē eron te eshine *nsōou* ou *nan te etrenshine *nsōou*) ». Les parallèles néotestamentaires ont, cependant, retenu avant tout l'attention. Certains (« ses disciples dirent » ou « lui dirent » ; « enseigne-nous » ou « montre-nous » : cf. *Luc*, XI, 1 ou *Jean*, XIV, 8) sont insignifiants ; d'autres, plus suggestifs (notamment : « là où je suis, *hopou eīmi egō* », répété par Jésus en *Jean*, VII, 34-36, et, conjointement avec *topos*, XIV, 3-5). Deux d'entre eux, toutefois, ont mérité d'être étudiés à fond.

D'une part, il n'a pas suffi de relever l'usage fréquent fait dans *l'Évangile selon Thomas* de la formule : « Que celui qui a des oreilles entende ! » (ici, et *log.* 63, 65, 96) ou : « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ! » (*log.* 8 et 21) et de noter qu'elle se retrouve, sous l'une et l'autre forme, dans *l'Apocalypse* johannique (II, 7, 11, 17, 29 ; III, 6, 13, 22 ; XIII, 9) aussi bien que dans les Évangiles synoptiques (*Matth.*, XI, 15, XIII, 9 et 43 ; *Marc*, IV, 9 et 23, VII, 16 ; *Luc*, VIII, 8, XIV, 35 et, en addition, XII, 21 et XXI, 4). Encore convenait-il de confronter avec ceux que lui attribuent les écrits canoniques le rôle qu'elle joue dans notre document et le sens qu'elle y revêt. Autant avoir été conduit à remarquer qu'il en est usé, en l'occurrence, de façon assez singulière. Sauf dans notre *logion*, où elle vient en tête et introduit une sentence de type apparemment ésotérique, la formule sert partout ailleurs de conclusion au propos de Jésus et, dans tous les autres cas, elle accompagne soit des paraboles (*log.* 8, 63, 65, 96), soit une exhortation de style imagé (*log.* 21), qui ont leurs équivalents dans les Synoptiques, mais qui, dans leur version canonique, ne la comportent pas. A l'in-

verse, alors qu'elle figure dans d'autres péricopes évangéliques, elle manque aux Dits qui leur correspondent (ainsi, *log.* 56 et 33 ; *log.* 9 ; *log.* 46 et 78 ; sans doute aussi, *log.* 57). La règle est, de la sorte, constante : dans notre document la formule est présente là où le texte des Synoptiques n'en fait pas état, absente là où celui-ci la comprend. Est-ce le compilateur qui l'aurait ici retranchée, là ajoutée ? L'addition s'expliquerait fort bien par son dessein d'imprimer un caractère ésotérique à des Dits qui en étaient dépourvus ou qui, à ses yeux, n'en portaient qu'insuffisamment la marque. Mais pourquoi aurait-il ailleurs supprimé ce qu'il avait, au contraire, intérêt à conserver ? De toute façon, un problème demeure, posé par une constatation de fait, mais encore irrésolu. Nul doute, néanmoins, pour ce qui est du *logion* 24 : la formule : « Qui a des oreilles entende ! », destinée à attirer l'attention des auditeurs sur le secret qui va leur être révélé en guise de réponse, à les inviter à en pénétrer le sens profond et caché, est bien ici à sa place et son emploi pleinement intentionnel et justifié.

On a dû, en outre, pour la mieux comprendre et en saisir toute la portée, étendre l'enquête jusqu'à l'usage que, de leur côté, en font les Gnostiques. Ainsi, les Simonien (El. VI, 16, 1) et les Naassènes (*ibid.*, V, 8, 29), qui la rapportent aux « gnostiques parfaits », seuls capables d'entendre des « mystères » tels que la parabole du semeur. De même, dans deux des écrits réunis dans le *Papyrus Berolinensis 8502 : l'Évangile selon Marie* (p. 78, 8-9 et p. 8, 10-11) et la *Sophia de Jésus-Christ* (p. 89, 4-7 ; p. 90, 13-15 ; p. 100, 10-12 ; p. 107, 18-108, 1), figure-t-elle plus d'une fois en tête des réponses que Jésus est censé fournir aux questions de ses disciples. Plus particulièrement, elle est, dans le second de ces ouvrages, liée à des instructions portant sur « l'Infini » (*niaperanton*), « les réalités ou les vérités éternelles » (*niattako*), et expressément adressée aux « Éveillés », aux « Vigilants » (*netroeis* ou, dans le parallèle grec du *Papyrus d'Oxyrhynchos 1081, tois egrégorousin*), c'est-à-dire, encore une fois, aux « gnostiques », dont c'est là une autre désignation technique. Rapprochements d'autant plus intéressants que les questions prêtées ici aux disciples ne sont pas sans offrir par endroits avec celle que met dans leur bouche le *logion* 24 de frappantes ressemblances et que, précédées de la même formule, les réponses que reçoivent certaines d'entre elles ont trait à « Adam, l'œil de la lumière » (*adam pbal °mpouïn*) ou, dans l'*Épître d'Eugnoste*, source probable de la *Sophia*, à « Adam, celui de la Lumière », à « Adam de lumière » (*adam papouïn*), ainsi appelé « parce qu'il est issu de la Lumière » (ce qui n'est pas sans rappeler aussi le *logion* 50). Il y a eu moins à retenir de quelques textes manichéens, glanés dans le *Psautier copte*.

En tout cela, rien de plus riche ni de plus décisif que le dépouillement de la *Pistis Sophia*. Il a, en effet, progressivement mené à des résultats capitaux.

1) La formule, toujours énoncée de même façon (*pete ou°n-maadje °mmof esōtem marefsōtem*), intervient ici à douze reprises (c. 17 ; c. 18 [deux fois],

c. 33, c. 42, c. 43 [deux fois], c. 68, c. 86, c. 87, c. 124, c. 125). Dans tous les cas, elle est mise d'abord dans la bouche de Jésus, qui conclut par elle, et en s'adressant au cercle des disciples, l'exposé de tel ou tel point de doctrine particulièrement ardu ou telle parabole, et invite de la sorte ses auditeurs — ou, du moins, celui d'entre eux en qui « bouillonne l'esprit » — à découvrir la clef de son propos, à en « résoudre » l'énigme, et, ici ou là, elle est ensuite reprise dans l'explication fournie par un des interlocuteurs, qui déclare du même coup qu'il a compris ce qu'elle signifie et trouvé la « solution » (*pbōl ebol*) de la difficulté proposée. Ce qui est, alors, uniquement le fait de Thomas (c. 68) et, dans tout le reste, de Marie-Madeleine, la « pure », la « bienheureuse », la « Spirituelle », « plénitude de toutes les plénitudes », donnée — conformément à une tradition dont l'*Évangile selon Thomas* est lui-même un témoin — comme le type, le modèle du « gnostique » parfait.

2) Bien plus, la formule en question est, tout comme dans le *logion* 24, employée dans la plupart des contextes (c. 33, c. 43, c. 69, c. 87, c. 124, c. 125) conjointement à l'expression « homme de lumière ». Coïncidence ou relation trop remarquable pour ne pas avoir engagé à chercher aussitôt à déterminer le sens que revêt dans ces passages, comme dans d'autres (c. 113 et c. 132) où elle apparaît indépendamment, pareille expression, apparemment commune.

3) Tout au long de l'ouvrage, elle n'est mise en œuvre, de façon exclusive et on ne peut plus nette, qu'en fonction de tel ou tel individu déterminé, qui la rapporte à lui-même, à sa propre personne. A une exception près, elle se rencontre constamment sous une forme assez singulière de prime abord : « mon homme de lumière » (*par^mnouoēin* ou **nouōin*), « l'homme de lumière qui est mien » ou « le mien ». Et, à chaque fois, c'est un disciple bien défini — Marie-Madeleine ou, à l'occasion, Thomas — qui affirme, conformément à une formule à peu près constante : « Mon homme de lumière a des oreilles » (*ouⁿ-maadje mpar^mnouōin*), ou, en un seul passage (c. 113, où Marie-Madeleine parle d'elle-même et s'adresse à Jésus) : « Et mon homme de lumière (m') a guidée (*auō a par^mnouoēin afage*), et il a été transporté d'allégresse, et il a bouillonné en moi, désirant sortir de moi et entrer en toi ».

4) Le plus souvent rendue dans la traduction et l'Index de l'édition de Carl Schmidt par : « mein Lichtbewohner », et déjà, mais imparfaitement, étudiée par Ernst Andersonn (*Sphinx*, XI, 1908, pp. 138-142), une telle expression trouve dans les passages où il en est fait emploi son explication immédiate. L'affirmation : « Mon homme de lumière a des oreilles », y est aussitôt accompagnée et suivie de propositions parallèles, qui lui équivalent et l'interprètent exactement : « Mon âme, ma *psukhê* (*tapsukhê*) a entendu et compris » ; ou : « Mon intellect, mon *noûs* (*panous*) a saisi, compris » ; ou : « J'entends avec ma force de lumière » (*tagōm *nouōin*) ; ou encore, et

tout uniment : « J'ai saisi, compris » (*ainoi* ou *tiparalambane*). « L'homme de lumière » s'identifie, en conséquence, à la *psukhê* ou, mieux encore, au *noûs*, mais, comme le spécifie l'adjectif possessif, à l'âme individuelle, au *noûs* personnel, au *noûs* qui est en moi et m'appartient, c'est-à-dire, en fin de compte, à moi-même en tant que *noûs*, pur intellect, pur esprit : à mon *noûs* qui, immanent à mon être propre dont il constitue le principe et l'essence, se confond avec ce que je suis réellement, est « moi-même » dans ma vérité plénière. En bref, « mon homme de lumière » n'est qu'un autre mode — particulier et technique, plus recherché ou compliqué — de s'exprimer en tant que sujet, de dire : « Je », « Moi ».

5) Aussi bien les facultés ou les opérations attribuées à cet « homme de lumière » portent-elles à voir en lui le siège de la connaissance et de l'intelligence, l'instrument de la compréhension, de la pénétration intellectuelle, l'organe de l'intuition ou de la vision spirituelle. Il est, plus dynamiquement, conçu comme une force, une puissance lumineuse, « homme de lumière » et « force de lumière » allant de pair. Force « bouillonnante », effervescente, prête ou prompte à jaillir et à s'épancher, dans une sorte de transport extatique, hors de celui en qui elle est incluse et de qui elle sourd. A elle, comme à l'« homme de lumière », est attachée la capacité de percevoir, d'entendre, d'interpréter d'emblée et en toute clarté la signification des révélations les plus mystérieuses, les plus sublimes, de saisir en profondeur et directement, sans intermédiaires ni voiles, et ainsi manifestée en pleine lumière, la vérité, l'absolue réalité sous-jacente aux apparences sensibles, aux images et au langage symbolique, et, par delà, aux enseignements les plus hauts et les plus secrets de Jésus. Ce qui revient à rejoindre la pensée même de celui-ci pour coïncider avec elle, ou, plus simplement, à donner de ses Paroles une interprétation inspirée par lui. « Manifestement » (*phanerôs*), « franchement », « ouvertement » (*en parrêsiai*, *hⁿ ouparhêsia* ou *hⁿ ouparrêsia*), « en toute exactitude et sûreté » (*asphalôs*, *hⁿ ouôr'dj mⁿ ouasphaleia*), « immédiatement », « face à face » (**nho hi ho, prosôpon pros prosôpon*) : rien de plus facile que de reconnaître dans tous ces termes qui, opposés à « paraboliquement », « en matière et sous forme de paraboles » (*hⁿ ouparabolê, en parabolêi, parabolikôs*), servent en l'occurrence à caractériser un tel mode d'instruction ou de perception, autant d'emprunts au vocabulaire technique de la Gnose, sans parler d'autres traits de détail également discernables dans l'*Évangile selon Thomas* (log. 1, 13 [« la source bouillonnante »], 62, 108). Qui plus est : à l'éveil ou au réveil, à l'élan et à l'impulsion de « l'homme », de « son homme de lumière », qui agit et se meut en lui, correspond, pour le disciple, l'accès à la lucidité spirituelle, le passage (assimilable à un « déseignement ») de l'*agnoia*, ou de l'*agnôsia*, de la torpeur, des ténèbres de l'« ignorance » et de l'« inconnaissance », à la *gnôsis*, au grand jour de la conscience, à la lumière de la « Connaissance ». Aussi, au chapitre 33, Marie-Madeleine déclare-t-elle, usant d'un verbe et d'une image communs à maints écrits gnostiques, mis en œuvre dans le *logion* 28 de notre *Évangile* et déjà

relevés dans la *Sophia de Jésus-Christ*, que « l'esprit du Seigneur qui est avec elle l'a dégrisée » (*afnēphe, nēpheïn*), l'a rendue « sobre », « vigilante », « lucide », ou, comme il est dit ailleurs, « intelligente » (*noera*).

6) « L'homme de lumière » est évidemment donné comme intérieur au Spirituel. Il est, au premier chef, pour celui-ci, « son homme de lumière », parce qu'il réside et se manifeste au dedans de lui, parce qu'il se confond avec ce qu'est le Spirituel en tant qu'« homme intérieur ». L'équivalence des deux expressions : « mon homme de lumière » et « mon homme intérieur » (la seconde étant attestée ailleurs dans la littérature gnostique), se démontre et se justifie de la sorte aussi aisément que le passage de l'une à l'autre. Il y a bien plus toutefois. Le chapitre 132 ne fait pas seulement état de « la force de lumière qui est à l'intérieur de Marie-Madeleine », « en elle » (*tgōm °mpouoēïn eth°n maria tmagdalēnē*), mais il donne à celle-ci occasion de la définir plus généralement comme « la force qui est sortie du Sauveur, et qui est l'homme de lumière au dedans, à l'intérieur de nous aujourd'hui » (*tgōm °ntasei ebol h°n psōter tāi eto °nr°m°nouoēïn penhoun °poou*). Il n'est, pour interpréter le passage, que de le joindre à d'autres qui font mention de cette même « force de lumière » attribuée à Jésus, présente en lui et grâce à lui, et où, notamment, Marie-Madeleine dit, en s'adressant au Sauveur : « ta force de lumière » (*tekgōm °nouoēïn*), et, aussi, pour expliquer qu'elle est capable d'« entendre » et entend avec « sa force de lumière » : « ton esprit, ton *pneuma*, qui est avec moi » (*pekpneuma et°n°mmāi*). Il ressort de là qu'il y a en Jésus (« Sauveur » à titre d'« Illuminateur », de *Phōstēr*), aussi bien qu'en tel ou tel disciple, une « force de lumière » assimilable à un *pneuma* ou au *Pneuma*, à une puissance spirituelle ou à l'Esprit, la force incluse dans le disciple étant d'ailleurs solidaire et dépendante de celle qu'enferme Jésus. En d'autres termes, « l'homme de lumière » — ce qui, à l'intérieur de chaque Spirituel, est « homme de lumière », « son homme de lumière » — s'identifie à une force émanée du Sauveur lui-même et principalement contenue en lui. Plus précisément, il ne fait qu'un avec cette force, cette puissance tout ensemble lumineuse et spirituelle qui, présente en chacun des Spirituels et rapportée à sa propre personne, n'est pas seulement semblable ou identique à celle qui se trouve en Jésus, mais, tout en dérivant d'elle, tout en en recevant influence, motion, inspiration, lui est et lui demeure reliée par un lien immanent. Somme toute, « l'homme de lumière », c'est Jésus intérieurement présent à chacun des « Pneumatiques », représenté en chacun d'eux sous la forme ou la figure d'un « homme lumineux » et constituant par là « son homme de lumière », ou — ce qui revient au même et est affirmé ailleurs dans la *Pistis Sophia* — le transformant tout entier en « pur esprit », en *eilikrinēs pneuma*, faisant de son âme une « pure lumière » (*°nhilikrines °nouoēïn*), l'éclairant, le métamorphosant, le conduisant ainsi à la Lumière, au « Lieu » ou au « Royaume de la Lumière », dont il lui a découvert, avec leurs « clefs », tous les « mystères ».

Il a été, d'autre part, tout aussi long, mais tout aussi important, de confronter la seconde partie du *logion* 24 avec trois passages des Évangiles synoptiques qui, tout en dépendant d'une même source, en disposent différemment le contenu : *Matth.*, V, 14-16 et VI, 22-23 ; *Luc*, XI, 33-36. Ces passages ont été étudiés en eux-mêmes, notamment pour ce qui est de la signification que sont susceptibles d'y recevoir les adjectifs *haplous* (« sain », « limpide », « intègre », « parfait », « simple ») et *ponêros* (« malade », « défectueux », « mauvais », « envieux ») accolés en l'occurrence à l'œil de l'homme, à l'*ophthalmos*, qui, selon qu'il est l'un ou l'autre, rend le corps tout entier (*holon to sôma*) « lumineux » (*phôteïnon*) ou « ténébreux » (*skoteïnon*). Ont été, à cet égard, exposées et discutées les diverses théories que résume plus ou moins le thème de « la simplicité du regard » (cf. C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Uppsala, 1952) ou que supposent — par exemple, dans le *Testament de Benjamin*, IV, 2 — des expressions telles que « l'œil obscur » (*skoteïnos ophthalmos*). L'image — fréquente dans la littérature hellénique aussi bien que chez les rabbins et dans l'Hermétisme — de « l'œil (ou « des yeux ») du cœur », « de l'âme », « de l'esprit », a, en particulier, retenu l'attention. On n'a pas manqué non plus de tenir compte d'un certain nombre de textes où la fonction du *noûs* présent dans l'âme est comparée à celle que remplit dans l'œil la vision (Aristote, *Top.*, I, 17) ou, dans le corps, l'œil (Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 53) ou qui soutiennent (ainsi, Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 4, 27, citant Épicharme) que la pureté du *noûs* entraîne celle du « corps tout entier » (*katharon an ton noun ekhêis, hapan to sôma katharos eï*).

Que l'auteur du *logion* ait connu ou pu connaître les passages néotestamentaires entrés en jeu n'a rien que de vraisemblable. Non seulement les versets qui les encadrent dans le chapitre VI de l'*Évangile selon Matthieu* se retrouvent tous, plus ou moins, dans l'*Évangile selon Thomas* (vv. 19-21, dans le *logion* 16 ; v. 24, dans le *logion* 47 ; vv. 25 et suivants, dans le *logion* 36), mais, mieux encore, les versets 14 et 15 du chapitre V du même Évangile ont dans les *logia* 32 et 33 leurs équivalents à peu près exacts. Sans doute « l'œil », élément essentiel de l'instruction rapportée dans les parallèles canoniques, n'est-il pas mentionné dans notre Dit. Il n'en est pas moins, semble-t-il, fait implicitement état sous le nom de « lumière intérieure à l'homme de lumière », et peut-être y aurait-il motif à rappeler que, dans la *Sophia de Jésus-Christ* et sa source, le prototype de « l'homme de lumière » est équivalement appelé « Adam de lumière » et « œil de lumière ». De surcroît, et avant tout, une constatation s'impose : à la place qui lui est assignée dans la collection, notre *logion* est environné de Dits où figure — alors, expressément — le mot « œil » (*bal*, en copte) : le *logion* 22, d'une part ; de l'autre, les *logia* 25 et 26. Sans aller jusqu'à tenir « œil » pour le « mot-crochet » qui relierait au nôtre les deux Dits suivants (cf. G. Garitte, dans *Le Muséon*, LXX, 1957, p. 63) où à présumer que, soit dans la collection qui a servi de source à l'auteur de l'*Évangile selon Thomas*, soit dans la version

grecque ou une des versions antérieures de cet Évangile, le *logion* 24 pourrait avoir lui-même comporté un pareil terme (cf. R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, 1960, pp. 112-113), il est permis d'estimer que, si le compilateur a inséré le *logion* en cet endroit et relié à lui les *logia* 25 et 26, c'est parce qu'il avait en mémoire, ou sous les yeux, un texte identique ou analogue à celui que nous lisons nous-mêmes dans les Synoptiques et dont *ophthalmos* est l'un des mots-clefs. De toute façon, la supposition devient quasi certitude pour peu que l'on mette en regard, élément par élément, la seconde partie du *logion* 24 et les passages correspondants de *Matthieu* et de *Luc*. Nous avons, d'un côté : « Il y a une lumière à l'intérieur d'un homme de lumière », « dans un homme de lumière » (*ouoeïn °phoun °nnour°mouoeïn*, c'est-à-dire, sans doute, dans le *Pap. Oxy. 655* : *phôs en anthrôpôi phôteïnôï*) et, de l'autre, dans *Matth.*, VI, 23 et dans *Luc*, XI, 35, où Jésus s'adresse directement à son auditeur : « la lumière qui est en toi » (*to phôs to en soi, to phôs en soi*). A l'affirmation du *logion* : « Et il (ou : « elle ») illumine le monde tout entier » (*epkosmos tēr°f*, et, vraisemblablement, dans *Pap. Oxy. 655* : *holôi tôi kosmōi*), répondent, tout ensemble, celles de *Matthieu*, V, 14 : « Vous êtes la lumière du monde » (*to phôs tou kosmou*), et de *Matthieu*, VI, 22 ou de *Luc*, XI, 34 : « si (ou : « lorsque ») ton œil (lampe du corps) est sain (ou : « simple », « parfait »), ton corps tout entier (*holon to sôma sou*) sera (ou : « est ») lumineux (*phôteïnon*) ». Et, tandis que le *logion* poursuit : « S'il (ou : « si elle ») n'illumine pas, ce sont les ténèbres », on lit dans *Matthieu*, VI, 23^b : « Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres (*skotos*), quelles ténèbres ! (*to skotos poson*) ». Sans omettre, pour autant, que, dans *Matth.*, VI, 23^a comme dans *Luc*, XI, 34, c'est le corps, le corps tout entier du disciple ou de l'auditeur (*to sôma sou, holon to sôma sou*) qui, dans le cas où l'œil est « mauvais », « malade », est dit devenir « obscur », « ténébreux » (*skoteïnon*). Que conclure de là sinon que la seconde section, la partie essentielle, du *logion* 24 paraît bien résulter d'une interprétation particulière des paroles de Jésus reproduites dans les Évangiles canoniques ? Tout se passe comme si, pour la composer, le rédacteur était parti de pareils textes pour en transposer et en reformuler la teneur sur un autre plan plus décidément spéculatif et en conformité de ses vues et de son langage propres ; autrement dit : en fonction d'une doctrine et d'un vocabulaire apparemment qualifiables de « gnostiques ». Le fait que « la lumière qui est en toi » soit devenu chez lui « la lumière qui est dans un homme de lumière » permet, entre autres détails, de saisir sur le vif ce travail de transposition et en rend particulièrement sensibles l'intention et l'inspiration.

Restait à dégager et à élucider les théories ainsi sous-entendues. Ce qui est revenu à expliquer en lui-même et par lui-même le *logion*, pris dans son ensemble et considéré comme un tout cohérent formé — quel que soit le caractère artificiel de la première — de deux parties solidaires.

L'objet de la question posée par les disciples, le « lieu » dont ils désirent avoir connaissance, le *topos* où est Jésus, où il se trouve et est à trouver, a été progressivement défini en suivant une double voie. On a commencé par recourir à divers textes gnostiques que rejoignent certains Dits de l'*Évangile selon Thomas* et qui identifient ce « lieu » à celui-là même d'où Jésus est venu et où il retourne, assurant par là, et selon une formule également applicable et appliquée à chacun des Spirituels eux-mêmes, que Jésus est en soi là où il a tout ensemble son origine et sa fin. Ont été ensuite passés en revue les autres *logia* de la collection où intervient un terme tel que *topos* ou *ma*, « lieu », « place », « endroit » : le *logion* 64 (« les lieux de mon Père »), le *logion* 67, mais, surtout, le *logion* 50, inséparable du *logion* 49 (« le lieu où la Lumière est née d'elle-même », « le Royaume »), le *logion* 60 (où le *topos* que Jésus invite les disciples à « chercher » est assimilé au « lieu du Repos, de l'*anapausis* » ; autrement dit, par comparaison avec des textes valentiniens : au « Plérôme »), et le *logion* 4 (« le Lieu de la Vie », *ptopos* °*mpōn***h*). En conséquence, ce « lieu » dont, d'après le *logion* 24, la révélation est d'autant plus vivement requise qu'elle est « nécessaire », nous a paru devoir être assimilé à la sphère de l'Être éternel, absolu, plénier, au « lieu » où, au delà de tout temps et de tout espace, l'Être existe en soi et tel qu'il est en soi, *est* et se repose dans la plénitude. Ce que les disciples demandent à Jésus, c'est donc de leur faire connaître là où, selon une formule déjà johannique, il *est* (au sens fort du terme), où il existe en lui-même, où il est à chercher et à atteindre pleinement et authentiquement, en toute réalité et vérité. Connaissance ou recherche dont la « nécessité » s'impose avec d'autant plus de force que, là où est Jésus, là aussi le disciple, le Spirituel, le « gnostique », a lui-même et doit retrouver, afin d'être sauvé, son être véritable, est destiné — puisqu'il a, lui aussi, dans le Royaume, dans la Lumière, son origine et sa fin — à « se trouver », à se retrouver tel qu'il est en soi, en plénitude, en « sa propre plénitude » qui est « son lieu de repos », « le lieu de son repos, de son *anapausis* ». De toute évidence, un tel *topos* n'est pas physiquement localisable. Jésus, de même que le Royaume (cf. *log.* 3 et 113), n'est ni « intérieur », ni « extérieur », ou plutôt, il est tout ensemble « au dedans » et « au dehors », immanent et transcendant. Comme, s'identifiant à la Lumière, il l'affirme de lui-même dans le *logion* 77, il est partout et au-dessus de tout, sans qu'il soit permis de lui fixer une place précise et définitive en quelque endroit de l'espace sensible. De même qu'étant intemporel, il est perpétuellement actuel, Jésus — et c'est tout le fondement de la christologie sous-jacente à l'*Évangile selon Thomas* — est omniprésent. Autant dire que Jésus *est* là où il est présent, là où sa *présence* se manifeste, est sensible à qui la perçoit. En bref, et si l'on préfère, c'est sa présence qui définit, qui détermine « le lieu où il est ».

De là à pressentir la signification probable de la seconde partie du Dit, il n'y a qu'un pas. Si mystérieuse qu'en soit la présentation, la réponse qu'elle apporte ne peut avoir pour but que de satisfaire à la demande auparavant

formulée. Ce qui — pour la ramener à l'affirmation qui en résume l'essentiel — porte d'emblée à entendre que « le lieu où est Jésus » est soit la « lumière », elle-même intérieure à « l'homme de lumière », soit — puisque les prépositions *°mphoun* *°n-* en copte, *en* en grec, ont un sens locatif — « l'homme de lumière » en qui Jésus réside ou se manifeste sous forme de « lumière ». Il n'en était pas moins indispensable de déterminer de plus près ce qu'est, ou peut être, ce *r°mouoëïn*, cet *anthrôpos phôteïnos*, cet « homme de lumière », dont la mention et l'importance prennent ici un relief singulier. D'autant qu'à ce propos l'accord est loin d'être fait et qu'il y a contradiction entre les opinions émises là-dessus par H.-M. Schenke (*Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen, 1962, p. 7) et par E. Haenchen (*Theologische Rundschau*, XXVII, 1962, p. 335). Force a donc été de se livrer à une enquête personnelle, qui s'est fondée sur un dossier complet — et, par endroits, neuf ou renouvelé — des pièces où se rencontre, sous forme plus ou moins identique ou voisine, un pareil terme.

Une première série de textes a été extraite de documents gnostiques tels que l'*Apokryphon de Jean* (p. 71, 10-13 du *Papyrus Berolinensis 8502* ; p. 36, 22-37, 1 du Codex III de Nag Hammâdi ; p. 28, 3-5 du Codex II ; p. 43, 14-17 du Codex IV : à rapprocher de s. Irénée, *adv. haer.*, I, XXIX, 3), l'« Écrit sans titre » du Codex II de Nag Hammâdi (p. 151, 19, p. 152, 2-3, p. 155, 25-156, 25), la *Sophia de Jésus-Christ* (p. 100, 3-101, 9 et p. 107, 17-108, 16, compte tenu des variantes de l'*Épître d'Eugnoste*), le traité anonyme du *Codex Brucianus* (c. 13, p. 354, trad. Schmidt = pl. XLVI et p. 141 Baynes, et c. 3, p. 338, 31 = pl. XVI et p. 58, dont il faut, semble-t-il, rapprocher c. 21, p. 364, 13 = pl. IV et p. 22, c. 2, p. 336, 11 = pl. XII et p. 42, ou encore c. 22, p. 364, 29-36 = pl. V et p. 26). Place a été faite, en guise de complément, aux théories mandéennes relatives à « Adakas-Mānā » ou « Adakas », l'« Adam secret » ou « caché » (*ādām kasiā*), opposé à l'« Adam terrestre » ou « corporel » (*ādām pagra*), et aussi appelé « Adakas-Zīwā », « Adakas le lumineux ». Deux documents, minutieusement analysés et commentés l'un et l'autre, ont cependant fait ici figure de pièces maîtresses : la notice de l'*Elenchos* (V, 6-11) sur les Naassènes et l'extrait des *Commentaires authentiques* de l'alchimiste Zosime de Panopolis *sur la lettre Ôméga*, intitulé « Sur les appareils et les fourneaux » (M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, Paris, 1888, p. 228, 7-233, 2 ; R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 267 et pp. 102-106 ; W. Scott-A.S. Ferguson, *Hermetica*, Oxford, 1936, p. 105, 1-110, 5), dont l'étude a été menée conjointement à celle de divers traités du *Corpus hermétique*, du premier d'entre eux notamment : le *Poimandrès*.

Autant qu'il soit possible de résumer et d'accorder entre elles les données ici et là recueillies, il nous est apparu que, sous les noms d'« homme de lumière » ou « lumineux » (*rōme °nouoëïn*, *r°moeïn* ou *r°mouoëïn*) ou, équivalement, d'« homme immortel » (*athanatos*, *atmou*), « éternel » (*°nsha*

eneh), « saint » (*hagios*), d'« homme parfait » (*ho Anthrôpos teleïos, prôme* [°]*nteleios* ou *piteleios* [°]*nrôme*), d'« homme authentique » ou « véritable » (*ho Anthrôpos alêthês* ou *alêthinos, prôme* [°]*nmêe*, *prôme* [°]*nalêthinos*), d'« Homme primordial » ou « archétype » (*ho Prôtanthrôpos, ho Arkhanthrôpos*), voire d'« Homme » tout court (*prôme, ho Anthrôpos*), aussi bien que sous ceux d'« Adam » ou de « Premier Adam de lumière » (*adam* [°]*nouoeïn, adam pa-pouïn, pshor* [°]*p* [°]*nadam* [°]*nte pouoeïn*), d'« Adam, œil de lumière » (*adam pbal* [°]*mpouïn*) ou d'« Adamas », les témoignages rangés dans ce premier groupe désignent, au premier chef, une Entité ou un personnage de nature transcendante, métaphysique et mythique tout ensemble, qu'ils assimilent, selon les cas, tantôt au Principe suprême ou au « Père de toutes choses », tantôt au « Fils de Dieu », au *Noûs* ou au *Logos* universel, mais qu'ils donnent, de toute façon, comme un Être préexistant, intemporel, appartenant au monde divin des Éons ou, dans le mandéisme, des Uthras, comme l'« Homme céleste » modèle de l'« homme terrestre », qui a été créé d'après son image ou le reflet de son image ou en qui il se trouve, depuis Adam, inclus, circulant sous des aspects multiples et divers, du commencement à la fin des temps, à travers tous les êtres, présent, en particulier, et « prenant forme » à l'intérieur de chaque Spirituel, de chacun des *anthrôpoi pneumatikoï*, des « hommes inébranlables » (*asaleutoï*) et « parfaits » (*teleïoï*), à qui il se manifeste comme il le veut et quand il le veut et dont il constitue le « moi » véritable ou le « soi », la personne authentique et achevée, l'être originel et essentiel.

De ce biais, néanmoins, tout en nous découvrant le lien organique qui unit et articule cette autre signification avec la précédente, les textes ainsi exploités nous conduisaient déjà à constater qu'un terme tel qu'« homme de lumière » était susceptible d'être pris — et, dans certains d'entre eux, était effectivement pris — aussi, et tout ensemble, en une acception moins impersonnelle, moins générale, moins abstraite, et pouvait d'appliquer à tel ou tel individu concret, à telle personne particulière, dont il définit la qualité ou une propriété singulière : en fait, à chacun des Spirituels, à tel ou tel d'entre eux. Que, synonyme d'*anthrôpos pneumatikos*, il soit employé en ce sens dérivé va presque de soi, mais trouve dans quelques-uns des documents mis en œuvre son explication. A suivre la doctrine des Naassènes exposée dans *l'Elenchos*, non seulement les Spirituels, les *pneumatikoï*, sont ici-bas des émanations autant que des images de l'« Adam », de l'« Homme d'en haut », mais, au dedans de chacun d'eux, « se caractérisant » et s'individualisant en eux, faisant d'eux des « Vivants », des *zôntês*, aussi bien que des êtres conscients, « éveillés », « intelligents » (*noeroï, logikoï, gnôstikoï*), réside et agit l'*Arkhanthrôpos*, « l'Homme Archétype », « Primordial », qui est, par excellence, l'*Anthrôpos pneumatikos*, la personnification ou l'incarnation du *Noûs* ou du *Logos*, du *Pneuma*. de l'Esprit. Autant avancer que l'*Arkhanthrôpos* est intérieurement présent en chacun des « hommes spirituels », intérieur à lui et, davantage, qu'il est « l'homme intérieur » de chaque Spirituel, qu'il correspond en celui-ci et pour celui-ci à « son homme intérieur ». Une

première équation est de la sorte établie : *ho pneumatikos anthrôpos*, « l'homme pneumatique, spirituel » = *ho esô anthrôpos* (ailleurs, *ho endon* ou *ho endiathêtos anthrôpos*), « l'homme intérieur », « immanent ». Expression qui, spécifiée sous des formes telles que « mon homme intérieur », « son homme intérieur », « leur homme intérieur » (ainsi, dans Irénée, *adv. haer.*, I, 21, 5 et Épiphane, *Pan.*, XXXVI, 2, 7 : *interior ipsorum homo, ho esô autôn anthrôpos*), désigne, du même coup, le *noûs*, le *pneuma*, « l'intellect » ou « l'esprit », propre à chaque Spirituel et — puisque le *noûs* représente ce que celui-ci est essentiellement, véritablement, en lui-même et par lui-même — son « moi », son être authentique. Tout aussi bien, d'ailleurs, au sujet de ceux qui sont capables d'« entendre » les réalités spirituelles, un fragment hermétique parle-t-il d'« intellect lumineux » (*noûs phôteïnos*) et de « lumière intellectuelle » (*phôs noeron*). Le témoignage de Zosime permet toutefois de franchir le pas décisif. Tout en marquant nettement les attaches de semblables spéculations avec le judaïsme et les premiers chapitres de la *Genèse*, il n'offre pas seulement du mythe de la chute et de l'inclusion de l'Homme céleste dans le corps de l'Adam terrestre une version plus ou moins comparable à celle des Naassènes ; il ne précise pas seulement — par le truchement d'un jeu de mots — que le nom, ou l'un des noms, de l'*Anthrôpos* céleste, d'où les hommes tirent le leur, est « Lumière » (*phôs*, « homme » → *phôs* : cf. *Phôs* comme nom de l'*Anthrôpos* ou du *Primus Homo* et, aussi, du Christ dans le système gnostique résumé par s. Irénée, *adv. haer.*, I, 30, 1) : il nous autorise, de façon expresse et en liaison avec le premier traité du *Corpus Hermeticum*, à compléter nos équations. Ici encore, « l'homme spirituel », l'*anthrôpos pneumatikos* — qui répond en chacun de « ceux qui se connaissent » ou « se sont reconnus eux-mêmes », en chaque « gnostique », au « Fils de Dieu » circulant, se métamorphosant, présent, parmi les êtres de chair — est formellement identifié à « l'homme intérieur » opposé à « l'homme extérieur » ou « terrestre » et inclus en lui, à « l'homme qui est à l'intérieur d'Adam » (*ho esô autou anthrôpos, ho pneumatikos*) : il est — pour se servir de langage de l'Hermétisme — « l'homme spirituel intérieur à l'homme » (*ho esô anthrôpou anthrôpos pneumatikos*). De même, cet « homme intérieur » — également nommé dans le *Poimandrès* « l'homme essentiel » (*ho ousiôdês*) et, ailleurs, « l'homme intelligible » (*noêtos*) ou « authentique » (*alêthês, alêthinôs, ho ontôs anthrôpos*) — est, à son tour, ou en même temps, assimilé au *noûs* particulier à chaque « gnostique », au *noûs* qui appartient à celui-ci et, au contraire de l'âme et du corps, le constitue en propre, à son *noûs*, son « *noûs* propre » (*ho idios noûs*), et, tout ensemble, à un *pneuma* de nature lumineuse qui, formant la substance des Spirituels, fait de ceux-ci autant d'« esprits lumineux », de *phôteïna pneumata*, est, pour chacun d'eux, son *phôteïnon pneuma*. De là une dernière équivalence, toujours empruntée à Zosime et qui résout tout le problème : « l'homme de lumière », « l'homme lumineux », et « l'homme intérieur à l'homme », « l'homme spirituel », ne font qu'un ; *ho phôteïnos anthrôpos* = *ho pneumatikos anthrôpos* = *ho esô anthrôpos*.

C'est exclusivement, ou plus spécialement, en ce sens dérivé qu'il est fait emploi du terme en question dans le second groupe des textes qui composaient notre dossier : l'*Epistula Iacobi apocrypha* (Codex Jung, p. 10, 1-6) et maints passages, déjà relevés, de la *Pistis Sophia*. Qu'il s'agisse, comme dans le premier cas, d'« un homme de lumière » (*our^em^enouaeïn*) ou, ainsi que nous l'avons noté à propos du second, de « l'homme de lumière qui est à l'intérieur de nous » (*r^em^enoueïn penhoun ^empoou*) ou, le plus fréquemment, de « mon homme de lumière » (*par^em^enouoeïn*), l'expression est ici rapportée à tout Spirituel, indistinctement, ou à tel ou tel Spirituel pris individuellement. Nul besoin n'a été, cependant, d'insister sur l'application qui en est ainsi faite, ni sur la signification qui lui est, en conséquence, attribuée : il a suffi de renvoyer aux résultats précédemment obtenus ensuite de l'analyse de la *Pistis Sophia*. Tout au plus y a-t-il eu lieu de remarquer, à la suite de Johannes Munck (« Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium », dans *Studia Theologica*, XIV, 1960, pp. 142-143), que l'évolution qui a conduit à appliquer à tel ou tel individu la conception de « l'homme de lumière » résulte, ou paraît bien résulter, d'une « démocratisation » de l'« Adam-Lumière », de « l'Homme Archétype » ou du « Premier homme » imaginé comme appartenant par son origine ou sa substance à la Lumière ou — suivant une doctrine dont on retrouve les traces dans la littérature rabbinique et ailleurs (ainsi, d'après s. Irénée, *adv. haer.*, I, 30, 9, dans la Gnose elle-même) — comme revêtu, au moment de sa création, d'une apparence lumineuse, assombrie ou perdue, après sa chute, en conséquence de sa faute. Tout au plus, aussi, a-t-on jugé bon d'ajouter, en appendice, à notre dossier quelques autres témoignages, plus indirects. Ont été, notamment, citées les *Odes de Salomon*, XXXVI, 3-4 (« L'Esprit m'a enfanté devant la face du Seigneur, et, alors que j'étais un homme, j'ai été appelé le Lumineux, le Fils de Dieu ») et retracés nombre de points de la doctrine manichéenne : théories de « l'Homme Primordial », du *nāshā qadmāyā*, et du « Noûs-Lumière », principe de tous les « intellects » particuliers qu'il éclaire, guide et sauve ; mythe relatif à la formation et au salut de l'Adam terrestre ; nom d'« Adamas de lumière » (*Adāmōs nūhra*) donné à une hypostase divine, à l'un des cinq fils de l'Esprit Vivant ; titres attribués à Mani, tels que « l'Homme de la Lumière » (*pr^em^epouoeïn*) et « l'Illuminateur » (*pphōstēr, ho phōstēr*) ; termes servant à désigner ou à qualifier l'essence ou l'être personnel, la personne, le « moi » : « moi pur », « moi originel », « moi transcendant » ou « divin », « moi vivant », mais, tout particulièrement : « moi-lumière », « moi lumineux » (*grēv roshn*) ; Jésus qualifié, sous sa forme intemporelle, de « lumineux » (*Yishō' Ziwā*) et conçu (dans le « Traité Chavannes-Pelliot », *J. A.*, nov.-déc. 1911, p. 586, et si l'on adopte la traduction de Waldschmidt et Lentz) comme « le Moi dans le moi-lumière de tout Vivant ». A quoi l'on n'a pu s'empêcher de joindre une citation du *Psautier* copte (p. 173, 19-22), où le « Noûs-Lumière » est invoqué en ces termes : « Ô Noûs, mon homme qui est en moi (à l'intérieur de moi) est semblable à toi dans son image, son

eïkôn (*parōme et'npasanhou n efeine 'mmak h'ntefhikōn*). Ô *Noûs*, mon homme qui est en dehors (à l'extérieur) de moi (*parōme et'npasanbal*) reçoit grâce par ton Verbe. Mon esprit, mon *pneuma*, est le lieu où tu résides ; mon âme, ma *psukhê*, la place où tu te réjouis ».

Il ne serait pas absolument impossible ou interdit de supposer à l'arrière-plan de l'*Évangile selon Thomas* lui-même la présence d'une théorie de « l'Homme archétype », de l'*Anthrôpos* pris en soi, analogue ou apparentée à celles dont plusieurs exemples nous ont été ainsi offerts. Encore conviendrait-il de ne point exagérer, à la suite de certains critiques, les affinités que présente par endroits notre document avec la doctrine des Naassènes, et, de toute façon, force serait de reconnaître le peu de place que tient ici l'« adamologie » : le seul Dit qui touche au problème, le *logion* 85, n'est pas des plus clair et souligne, au reste, l'infériorité d'Adam par rapport aux Spirituels. Il nous a donc semblé préférable d'estimer que, dans le *logion* 24, « homme de lumière » est à entendre dans le sens qu'il a, notamment, dans la *Pistis Sophia* et, compte rendu du parallèle fourni par *Matth.*, VI, 23^b et par *Luc*, XI, 35, se rapporte à tel ou tel individu. Déclarer, comme le fait Jésus en réponse à la question des disciples, qu'« il y a une lumière dans un homme de lumière », se réduirait, en conséquence et tout simplement, à affirmer : « Il y a une lumière en vous, en chacun de vous, en cet homme de lumière qui, intérieur à vous, à l'intérieur de vous-mêmes, représente, pour chacun de vous, son homme intérieur, est votre *noûs*, votre « moi » véritable et profond, autrement dit : vous-mêmes ». C'est là — poursuivrait-on en paraphrasant l'ensemble de l'instruction — qu'est le « lieu » où je suis et où, tout aussi bien, vous *êtes* vous-mêmes dans la vérité plénière de votre être ; c'est au dedans de vous qu'il vous est donné de me trouver comme de vous trouver, de vous retrouver, grâce à la *gnôsis*, vous-mêmes. Ce qui, évidemment, n'exclut pas que Jésus soit, d'un certain biais, cet « Homme de lumière » présent à chacun des Spirituels, immanent à lui, qui est son image et son frère, et se manifestant en lui et à lui sous cette forme. Qu'il faille comprendre que c'est « l'homme de lumière », c'est-à-dire, en ce cas, le Spirituel, et non pas « la Lumière », qui « illumine le monde tout entier », ne ferait pas difficulté : non seulement les disciples sont, d'après *Matthieu*, V, 14, « la lumière du monde », mais, par exemple, le *Poimandrès* (c. 32) accorde à l'initié le pouvoir d'« illuminer ceux de sa race », et, allant plus loin encore, l'*Apocalypse d'Adam* du Codex V de Nag Hammâdi assure (p. 83, 1-4) au sujet des « gnostiques » qu'« ils illuminent l'Éon tout entier ». La suite signifierait alors qu'au contraire, lorsque l'illumination ne se produit pas, le monde est plongé dans les ténèbres. Supposer, avec G. Quispel (*Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967, p. 101), qu'en ce cas, c'est le Spirituel qui devient « ténébreux », « obscur », a paru moins probable, le *logion* 61 étant de traduction et d'interprétation trop incertaines pour prêter appui à l'hypothèse.

En définitive, l'étude du *logion* 24 nous a semblé conduire à des résultats susceptibles d'être confrontés et combinés, pour le principal, avec ceux auxquels avaient abouti les enquêtes des années précédentes. Très vraisemblablement, en effet, « l'homme de lumière » dont il est ici question peut ou doit être identifié avec l'*eïkôn*, avec cette « image » de lumière ou de la Lumière que mentionnent, plus ou moins nettement, les *logia* 83, 84 et 50 et qui, là aussi, paraît bien correspondre au « moi » foncier et authentique du Spirituel, de chacun de ces « fils de la Lumière » que sont les Spirituels. Restera, cependant, à préciser et à approfondir, l'an prochain, les relations qu'établit l'*Évangile selon Thomas* entre Jésus, d'une part, et, de l'autre, la Lumière, l'« image » ou les « images » de la Lumière, l'« Homme » ou les hommes « de lumière ».

II. *Étude analytique et comparative des rites manichéens d'initiation* (suite).

— Contre toute attente, et en dépit du nombre accru des leçons, il n'a pas été encore possible, cette année, de mener à bien l'explication du document sur lequel s'est, en fin de compte, fondée toute l'enquête : le chapitre IX des *Képhalaïa* de Mani, conservés en copte. A peine est-on parvenu à achever la traduction et l'étude de la première partie de ce texte en l'occurrence capital (p. 37, 28-40, 19). Force a été de revenir sur les passages déjà mis en œuvre et de les soumettre à un nouvel examen. Du moins a-t-il été permis d'en approfondir le sens, d'en préciser la portée, d'en compléter le commentaire à l'aide de nombre de témoignages parallèles dont il n'avait pas été jusque-là tiré parti. Plus particulièrement, et tout en insistant sur la signification du mythe de « l'Homme Primordial » descendu au sein des Ténèbres pour les combattre, et, après son apparente défaite, hissé hors d'elles par les efforts conjugués de « la Mère des Vivants » et du « Père de la Vie », de « l'Esprit Vivant », puis installé, au terme de son retour au Royaume céleste et en qualité de « Fils Premier-Né », de « Chef du Nouvel Éon », à la Droite de Dieu, on s'est appliqué à familiariser les auditeurs avec la doctrine et le langage même du manichéisme. A l'exception de quelques points de détail, il serait à peu près inutile de résumer la marche du cours et les résultats obtenus à son occasion : ce serait, en grande partie, répéter le rapport fourni l'an dernier (*Annuaire*, 1968, pp. 297-305).

DISTINCTIONS

Le professeur a été promu, le 13 mai 1969, Commandeur de l'Ordre national du Mérite.

MISSIONS ET CONGRÈS

Participation à la cérémonie organisée par l'Institut de France en l'honneur de Théodore Reinach à la Villa « Kérylos » (Beaulieu-sur-Mer), les 19 et 20 octobre 1968, et discours sur l'œuvre et la carrière scientifiques de Th. Reinach.

Participation au Colloque organisé à Royaumont, du 9 au 13 juin 1969, par le Centre national de la Recherche scientifique sur « Plotin et le Néoplatonisme ».

PUBLICATIONS

— *Epistula Iacobi apocrypha*. Codex Jung F. 1^r-F. VIII^v (p. 1-16). Ediderunt M. MALININE, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, R. KASSER, Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag, 1968, XXXI + 113 pages et 16 planches photographiques.

— *The Concept of Redemption in Manichaeism*, dans *The Mystic Vision*. Papers from the Eranos Yearbooks, edited by Joseph CAMPBELL, Bollingen Series, XXX, 6, New York, Princeton University Press, 1968, pp. 247-314.

— Discours à l'occasion de la mort de M. André Piganiol. Séance du 12 juillet 1968 (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, pp. 309-320, et plaquette, Institut de France, n° 13, 12 p.).

— Discours du Président. Séance publique annuelle des cinq Académies, vendredi 25 octobre 1968 (Institut de France, 1968, n° 22, pp. 3-27).

— Discours du Président. Séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 22 novembre 1968 (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, pp. 504-521, et plaquette, Institut de France, n° 27, 20 p.).

— Discours à l'occasion de la mort de M. Charles Virolleaud. Séance du 20 décembre 1968 (*ibid.*, 1968, pp. 600-602).

— Allocution du Président sortant. Séance du 10 janvier 1969 (*ibid.*, 1969, pp. 1-3).

FONCTIONS ET ACTIVITÉS DIVERSES

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