

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 : christologie, eschatologie, sotériologie.* — L'explication des cinq Dits de l'Évangile selon Thomas (*log.* 84, 88, 83, 50 et 24) sur lesquels nous avons fondé l'étude de la doctrine anthropologique sous-jacente à la version copte du document ayant été pratiquement achevée l'an dernier (cf. *Annuaire*, 1969, pp. 269-283), il ne restait plus qu'à confronter entre eux les résultats successivement obtenus, à tenter de les coordonner et de les systématiser. Ce à quoi, après les avoir résumés, on s'est employé dans la première partie du cours.

Remontant de proche en proche, nous avons été, dès l'abord, porté à estimer que ce que le *logion* 24 affirme au sujet de la présence d' « une lumière » (*ouoein*) dans « un homme de lumière » (*r^omouoein, anthrôpos phôteinos*) et de l'action qu'elle exerce en lui et par lui devait être rapproché de ce qui est dit dans les *logia* 50 et 83 de « la Lumière » (*pouoein = to phôs*) et de ses relations avec « l'Image » (*thikôn = hê eikôn*) ou « les images » (**nhikôn = hai eikonés*) : dans le premier de ces Dits, la Lumière est également donnée comme se révélant « dans l'image » (probablement, dans l' « image » des Spirituels) et, dans le *logion* 83, si notre interprétation est correcte, comme intérieure aux « images », comme immanente à l'être même des Spirituels, et comme se manifestant dans ces « images » par l'intermédiaire de « l'Image de la Lumière du Père », grâce à cette « Image » du Père, elle-même incluse dans Sa lumière, cachée en elle, que nous avons incliné à assimiler à Jésus. Le rapport entre la Lumière et l'un ou l'autre terme paraissant, peu ou prou, être ici et là le même, « homme de lumière » et « image » ont semblé, en conséquence, susceptibles d'être identifiés. Il s'agirait de deux désignations d'une même réalité : le « moi » foncier, authentique, « objectif », du Spirituel, de chacun de ces « fils », de chacune de ces « images » de la Lumière que sont les « Élus », les « Vivants ». Du même coup, « l'homme de lumière » ne serait pas autre chose que ce que le *logion* 84 appelle, lui

aussi, par contraste avec « la ressemblance » (*peine*), « l'image » (*thikōn*), expressément définie, en l'occurrence, comme « préexistante », « impérissable », « non manifestée », et que le *logion* 88 préfère nommer « l'ange » (*paggelos*).

Toutes les données recueillies en cours d'analyse se ramèneraient, de la sorte, à un ensemble de conceptions assez cohérent qu'a résumé, indiquant les parallèles et les correspondances, le tableau où, sur cinq colonnes, nous les avons, au bout du compte, disposées et réunies. Il n'en subsiste pas moins — comme on a, une fois de plus, tenu à le marquer — quelques ambiguïtés, un certain flottement. « Image », dans le *logion* 50, pourrait (mais très conjecturalement et au prix d'une correction) désigner aussi Jésus ; l'expression *touhikōn*, « leur image », corrigée en *ouhikōn*, « une image », se rapporter tout ensemble à Jésus et aux Spirituels, ou, d'abord et au premier chef, à Jésus et, ensuite, aux Élus. Tout aussi bien y a-t-il lieu d'hésiter à propos du *logion* 24 : Jésus est-il à identifier avec la Lumière (ce qui, en ce cas, créerait un décalage, une apparente disparate par rapport aux données des *logia* 83 et 50), ou bien — comme il n'est pas non plus interdit de le supposer — faut-il l'assimiler à « l'homme de lumière » ? Ou ne conviendrait-il pas plutôt d'entendre par ce terme à la fois Jésus et tel ou tel de ceux en qui il est présent ? Il est, d'ailleurs, déjà assez risqué de présumer que le *logion* 83 réfère à Jésus « l'Image de la Lumière » ou « du Père » et aux Spirituels « les images » qui, par son entremise, possèdent et reçoivent la lumière. Néanmoins, il nous a paru permis d'espérer que nombre de ces indécisions seront dissipées, ou pourront l'être, dans la suite de l'enquête, les points qu'elles concernent touchant, pour l'essentiel, à la christologie.

Par là, et pour autant, n'a pas été close l'analyse de la théorie anthropologique supposée par le document. Encore devons-nous tâcher de répondre à une dernière question. Qu'est en lui-même l'*anthrōpos pneumatikos*, « l'homme spirituel », objet propre, sinon exclusif, d'une « anthropologie » de ce genre ? Quel est cet homme qui, « intérieur » à l'Élu, a capacité pour recevoir, conjointement à la présence de Jésus et sous son influence, la « gnose », la *gnōsis*, et pour exercer les facultés extraordinaires, les pouvoirs privilégiés, qu'est censée procurer la possession de la Connaissance ? Comment s'expliquer une telle aptitude, qui, comme le sous-entend le *logion* 50, garantit le « gnostique » de son salut ? En d'autres termes, de quelle façon le rédacteur de notre *Évangile* concevait-il, ou imaginait-il, qu'est constitué un pareil « homme » ? Qu'il se figure le « moi » foncier et plénier du Spirituel, son « soi », son être véritable, originel autant qu'essentiel, sous les espèces d'une image lumineuse, ou recélant en elle une lumière, ou — ce qui est sans doute tout un — que, pour lui, « l'homme intérieur » particulier à chaque Élu soit « un homme, son homme de lumière » (cf. *Annuaire*, 1969, pp. 272-273 et pp. 279-282), les *logia* 83 et 24 nous l'avaient déjà appris ou suggéré.

Indication encore trop massive pour qu'il n'y ait pas eu lieu de chercher à en préciser le détail et à pénétrer plus avant. Il nous a semblé possible de le faire en recourant au seul témoignage que l'*Évangile selon Thomas*, si avare de renseignements en matière anthropologique, puisse offrir en la circonstance, à un texte assez singulier par lui-même et qui, de prime abord, paraîtrait devoir être mis hors de cause, au *logion* 19 : « Jésus a dit : Heureux celui qui était avant d'avoir été. Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront. Vous avez, *en effet*, cinq arbres dans le Paradis qui ne bougent ni été ni hiver et dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra ne goûtera pas de la mort ».

Nul besoin de résumer l'explication générale qui a été donnée de ce Dit : elle n'a fait que reprendre — sauf à insister sur certains points — celle qu'en avait proposée une série antérieure de cours (cf. *Annuaire*, 1962, pp. 197-201). L'essentiel est qu'elle ait, de nouveau, conduit à établir que, conformément à des théories communes aux Gnostiques et aux manichéens et attestées dès le II^e siècle, les cinq arbres paradisiaques ici mentionnés et nommés ailleurs les « cinq arbres de lumière » correspondent — considérés au plan du « microcosme » — aux cinq « sens spirituels », aux cinq « membres de l'âme » ou (selon l'expression d'un écrit manichéen conservé en chinois, le « *Traité Chavannes-Pelliot* ») « de la nature lumineuse et primitive » immanente à tout homme susceptible d'être régénéré, ces cinq « sens », ces cinq « membres » n'étant, au reste, que l'expression multipliée d'une seule et même réalité, se rapportant à un même substrat, à un même sujet : le *noûs* (en syriaque, le *haunā*), l'intelligence ou l'esprit ; autant dire : le « moi » de l'homme capable d'avoir la Connaissance, gratifié ou muni en lui-même de la *gnôsis*. D'où il suit que les « cinq arbres », s'ils symbolisent les organes de perception, d'intellection, de jugement, de « l'homme intérieur », du « Nouvel homme », les facultés, les capacités, les activités propres au Spirituel, sont tout autant, pour celui-ci, les garants, les archétypes, la figure, de la nature éternelle de son être pris en sa vérité, sa permanence, sa plénitude.

Ainsi se trouvaient confirmés les résultats précédemment acquis. Nul doute qu'aux yeux de notre auteur, l'« Élu », le « Vivant », ne soit, dans le tréfonds de lui-même, lumière : « image » renfermant à l'intérieur de soi une lumière qui se manifeste, est prête à se manifester, en conséquence de l'action et de la présence de Jésus, d'un « Illuminateur » ; « homme de lumière » en qui « il y a une lumière » et tenu, par là, comme étant, à son tour, capable d'« illuminer ». Il devenait, de même, plus certain que ce qui constitue le Spirituel en sa réalité et sa personnalité authentiques, ce qui s'identifie, tout ensemble, à son « essence » et à son « moi », ce qu'il est en soi et pour soi, se ramène, en dernière analyse, à son *noûs*, à l'« intellect », l'« entendement », l'« esprit », principe de toutes ses pensées et de tous ses actes. Nous avons plus, toutefois, avec le *logion* 19. Il apparaissait désormais que, dans

Le détail de sa structure, « l'homme intérieur » était conçu par le compilateur du document à la manière d'un organisme, d'un tout organique, formé de cinq « membres », solidaires et articulés les uns avec les autres, dont l'un — le premier, le *haunā*, le *noûs*, la *mens* — commande aux quatre autres, comme la tête au corps, tandis que ceux-ci — de quelque façon que l'on en rende approximativement les noms : « raison » ; « pensée » ; « réflexion », « imagination » ou « mémoire » ; « raisonnement » ou « intention » — répondent à autant de facultés intellectuelles ou de fonctions psychologiques, à autant d'aspects ou de manifestations d'une même activité « mentale », spirituelle, dont le *noûs* est la source, le siège, le moteur. Il s'agit avec eux d'instruments et de modes d'une pensée qui est aussi bien, simultanément ou tour à tour, intuitive, perceptive, réfléchie, que délibérative, tournée vers l'action volontaire et portée à la décision. Immanents à « l'homme de lumière », à ce que les manichéens appellent « le *Noûs-Lumière* » (*pnous °nouaïne*) ou « le moi-lumière » (*grev rošn*), mis en relation et en parallèle par les mêmes manichéens et par le *logion* avec les « cinq arbres de lumière », « de la Terre » ou « du Paradis de la Lumière », les cinq « sens » en question ne peuvent être, eux-mêmes, que lumineux : ils resplendent, ils rayonnent de lumière, tout aussi bien qu'ils forment, en bloc, une sorte de masse, de sphère lumineuse transparente à elle-même, translucide. Ils sont aussi capables de recevoir et de percevoir la lumière que de l'émettre. En bref, et en termes moins imagés, ils sont les truchements de la « lucidité » spirituelle, les organes et les expressions du « moi » qui, restauré dans sa pureté primitive et son autonomie, éveillé et rendu à lui-même, remis en possession de soi et de sa force, de ses puissances propres, pleinement et clairement conscient, est devenu, ou redevenu, « lucide ». Par là étaient rejointes nombre de données fournies, l'an dernier, par l'analyse de la conception que se fait de « l'homme de lumière » (*pr°m°nouoeïn*) la *Pistis Sophia* (cf. *Annuaire*, 1969, pp. 272-274). Par là, aussi, apparaissait l'étroit rapport qui relie à la notion de *gnôsis* toute cette construction à la fois spéculative et mythique : c'est par ces cinq sens lumineux, et, au premier chef, par le *noûs*, que la Connaissance est reçue, assimilée, et qu'elle s'exprime. Que de leur possession et de leur exercice dépendent les pouvoirs et les privilèges exceptionnels promis à l'« Élu », au « Vivant », au « gnostique », s'expliquait de soi.

On est immédiatement passé de là au problème christologique, mais pour ne faire que l'aborder dans la seconde partie des leçons.

En principe, la question, telle qu'on se l'est posée d'entrée de jeu, revenait à celle qui est maintes fois formulée dans l'*Évangile selon Thomas* (log. 91, 43, 61) : « Qui est et qu'est Jésus, « Jésus le Vivant » ? », ou, pour la transposer à la manière du *logion* 13 (à confronter, au reste, avec *Matth.*, XVI, 15 et par.) : « De qui rapprocher Jésus ? A qui l'identifier ? », et c'est justement

d'un passage de ce dernier Dit, autrefois expliqué en entier et à fond (cf. *Annuaire*, 1961, pp. 176-177), que nous sommes parti afin d'orienter une première ébauche de réponse.

Jésus ayant là demandé à ses disciples : « Comparez-moi (*t^ontōnt*), dites-moi à qui je ressemble (*eeine^onnim*) », Simon Pierre, pour sa part, l'assimile à un « ange » ou à un « Envoyé juste » (*ouaggelos^ondikaios*) et Matthieu, de son côté, à un « homme ami de la sagesse, intelligent, raisonnable, sensé », à un « philosophe sage » (*ourōme^omphilosophos^onr^om^onhēt*). Thomas, cependant, se défend de répondre : « Maître, ma bouche n'acceptera (ou : « ne supportera ») absolument pas que je dise à qui tu ressembles (*ekeine^onnim*) ». A quoi Jésus réplique : « Je ne suis pas ton maître, puisque tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante (*aksō aktihe ebol h^on tpēgē etb^orb^ore*) que, moi, j'ai mesurée (ou : « divisée », « partagée », « dont j'ai épanché, réparti, distribué, dispensé l'eau vive »). Suit aussitôt le récit d'un épisode qui a son parallèle dans le chapitre 47 des *Actes de Thomas* (p. 163, 20-164,4 éd. Bonnet) : Jésus prend à part Thomas, se retire avec lui à l'écart, loin des autres disciples, et lui dit « trois mots », « trois paroles » (*nshom^tnshadje, treīs logous*). Révélation ainsi particulière et mystérieuse, d'une portée sublime et considérable, dont Thomas, revenu auprès de ses « compagnons », se refuse à leur confier le secret, ou que, dans les *Acta*, il s'interdit ou se déclare incapable d'exprimer à d'autres.

Qu'elles identifient Jésus à un être de nature angélique, à un « Messager » céleste, ou à un simple homme, ne se distinguant que par l'éminence de sa sagesse, sa conformité à la « Justice », les réponses prêtées à Pierre et à Matthieu — et qui, comme on l'a montré, paraissent refléter les opinions des Ébionites (ces « Pauvres » d'esprit, selon leurs adversaires) ou des judéo-chrétiens — sont, en l'occurrence, manifestement jugées indigentes, insuffisantes, inadmissibles. Le thème général ici, comme dans les *logia* 43 et 91, mis en œuvre, et d'usage fréquent dans la littérature gnostique, est celui de l'incompréhension des disciples, bien résumé dans le chapitre 10 des *Acta Petri cum Simone* (p. 58, 5-6 éd. Lipsius) où est rapporté ce mot de Jésus : *Qui mecum sunt, non me intellexerunt*, « Ceux qui sont avec moi ne m'ont pas compris ». Pareil motif n'en est pas moins illustré et exploité de façon toute spéciale et, pour notre sujet, très significative. Ce qu'implique le passage est que Jésus, tel qu'il est en soi, est insaisissable et demeure inconnu à ceux qui ne voient de lui que sa figure humaine, son aspect terrestre, qui ne s'attachent qu'à sa personne physique, à sa manifestation concrète, historique, qui tendent ainsi à le réduire à sa condition temporelle et à des proportions humaines, à en faire un homme parmi des hommes, à le confondre plus ou moins avec eux, ou qui, même s'ils haussent un peu au delà leur esprit ou leur foi, s'arrêtent néanmoins à des vues trop courtes, trop basses, et, par là, inadéquates et fausses. Ce qu'est véritablement Jésus reste caché, indéchiffra-

ble, à qui s'en tient aux dehors, aux apparences ; son identité réelle est ignorée ou mal comprise, interprétée trop grossièrement ou à contre-sens, par qui ne connaît encore Jésus que de l'extérieur, ne saisit de ses Paroles que le son et la lettre, ou, équivalentement, n'est point parvenu à la plénitude de la Connaissance. Comme le soulignent, de leur côté, les *logia* 43 et 91, les disciples eux-mêmes, qui ont eu longuement, quotidiennement, contact avec Jésus, qui l'ont si souvent entendu et vu parmi eux, auprès d'eux, ne l'ont pas, à vrai dire, connu, n'ont pas su reconnaître, par delà sa présence charnelle et au travers de ses propos, qui il était, qui il *est*. Seul, l'un d'entre eux, Thomas, s'est élevé jusqu'à l'intuition du caractère non seulement surhumain, mais incomparable de la nature propre, de l'être même de Jésus, ou plutôt, ayant atteint à la Gnose parfaite, il a reçu révélation de ce qu'est celui-ci, saisi absolument en sa réalité transcendante, ineffable, humainement incompréhensible. Autant signifier qu'en soi, Jésus échappe à toute comparaison, à toute mesure humaine, qu'il est inaccessible aux profanes, aux « charnels », aux médiocres ou aux simples « psychiques », inintelligible pour tous les hommes sauf pour les initiés, les Spirituels, ceux qui le perçoivent, le connaissent « en esprit et en vérité », c'est-à-dire *sub specie aeternitatis* ou, conformément à l'un des thèmes majeurs de la présente christologie, dans son éternelle « actualité ».

En dépit de son apparence négative, la réponse de Thomas a, en effet, valeur positive. Se refuser à dire à qui Jésus ressemble, ce n'est pas seulement confesser qu'il est incomparable à qui que ce soit : c'est affirmer, tout ensemble, que l'on sait, au plus intime de soi, qui il est, ce qu'il est vraiment, mais que l'objet d'une telle certitude est d'ordre surnaturel ou mystique, est inconcevable, inexprimable, incommunicable, surpasse infiniment les capacités ordinaires de l'intelligence et du langage humains. Sa révélation ressortit à celle de ces vérités sublimes et mystérieuses que, dans le *logion* 17, Jésus définit lui-même comme « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce que la main n'a pas touché, ce qui n'est pas venu au cœur de l'homme », et dont, étant le seul qui le puisse, il promet de faire part. Que, s'élevant bien au-dessus du reste des disciples, allant droit au cœur de la question, Thomas en fournisse ainsi la solution correcte, est, au surplus, démontré par la réplique immédiate de Jésus. Celui-ci approuve son attitude, agréé sa réponse, mais il va plus loin : il explique ce qui les fonde et les justifie l'une et l'autre. Aussi y a-t-il eu intérêt à scruter en son détail et dans chacun de ses termes le propos qu'il est alors censé tenir. C'était, de fait et du même coup, aborder un nouvel aspect du problème, solidaire du précédent et tout aussi fondamental, être conduit à déterminer la nature et la qualité des liens qui, d'après le rédacteur du document, unissent à Jésus les Spirituels, les « Vivants », les « Élus », dont Thomas est visiblement le type.

Si Jésus récuse le titre que celui-ci lui donne, s'il déclare à son interlocuteur qu'il n'est pas « son Maître », c'est — comme le suggère le contexte, et

sans qu'il soit besoin de recourir à des versets évangéliques tels que *Matthieu*, XXIII, 8 ou *Jean*, XV, 14-15 — parce que Thomas, du fait qu'il a participé abondamment à la « gnose » dont il a reçu de sa bouche, puisé à ses lèvres et dans ses Paroles la révélation, n'est plus, à proprement parler, son « disciple », son inférieur, mais est devenu, en quelque sorte, son pair, son égal. Illuminé par la Connaissance, Thomas en a, lui aussi, la possession et la maîtrise ; s'étant abreuvé à même la source, il est de plain-pied avec elle : il s'y est même identifié en esprit. Et c'est, justement, parce qu'il est parvenu à la Connaissance parfaite, parce qu'il a atteint la Vérité absolue, que, se situant au même niveau que Jésus, il peut savoir et sait immédiatement qui est celui-ci en sa réalité plénière et indicible.

Nul doute là-dessus, pour peu que l'on confronte et joigne au nôtre le *logion* 108 : « Jésus a dit : Celui qui s'abreuvera à ma bouche (*petasō ebol h°n tatapro*) deviendra (ou : « sera ») comme moi (*°fnashōpe °ntahe*) et, moi aussi (moi-même), je deviendrai (je serai) lui (*anok hō tinashōpe entof pe*), et les choses cachées se révéleront à lui ». Non seulement, le tour étant ici et là le même, il apparaît que « s'abreuver à la source » jaillie, émanée de Jésus équivaut à « s'abreuver à la bouche même de celui-ci », mais nous constatons qu'un pareil acte, l'octroi d'un tel privilège, a pour effet d'abolir entre le Maître et le disciple toute inégalité et — qui plus est — aboutit à une sorte d'identification de l'un et de l'autre. Conséquence qui n'a rien d'inouï, affirmation qui est loin d'être singulière et propre à notre document. On n'a pas eu de peine à la retrouver ailleurs, énoncée de même manière. Sans parler des textes magiques ou hermétiques où le Révélateur déclare au « voyant » ou à qui l'« évoque » : « Tu es moi et je suis toi » (*su gar egō kāi egō su*), elle se rencontre, en particulier, dans la littérature gnostique : ainsi, dans une pièce de liturgie marcosienne que cite s. Irénée (*adv. haer.*, I, 13, 3) et où l'initiateur, s'adressant à la néophyte en qui il se dispose à faire descendre la Grâce, l'influx et les pouvoirs spirituels, lui dit notamment : « Il faut que nous soyons constitués en un (*deī hēmas eīs to hen katastēnai, oportet nos in unum convenire*)... Prépare-toi afin que tu sois ce que je suis, et moi ce que tu es (*hina esēi ho egō kāi egō ho su, ut sis quod ego et ego quod tu*) », mais, surtout, puisqu'ils permettent d'autres recoupements avec l'*Évangile selon Thomas*, dans le chapitre 96 de la *Pistis Sophia* (p. 148, 3-149, 7 trad. Schmidt = p. 232, 2-233, 16 éd. Schmidt, Hauniae, 1925) et dans un fragment de l'*Évangile d'Ève* conservé par s. Épiphane (*Pan.*, XXVI, 3, 1). Conformément au premier de ces deux passages, Jésus, tout en promettant à « tous les hommes qui recevront les mystères de l'Ineffable » et « auront la connaissance » (litt. : « connaîtront la connaissance », *senasou°n-psooun*) de toutes ses Paroles qu'ils « seront rois », qu'ils « régneront » avec lui (cf. *log.* 1 et 2), assure en même temps à ses disciples, aux *mathētāi*, qu'ils sont « ses frères et ses compagnons » (*nasnēu auō nashbeer*) et répète plusieurs fois à leur propos, et, singulièrement, au sujet de deux d'entre eux, tenus pour su-

périeurs aux autres, Marie-Madeleine et Jean : « Ils sont moi et je suis eux » (*°nromē et°mmau °ntoou pe anok auō anok pe °ntoou*), « Je suis eux et ils sont moi » (*auō anok pe °ntoou auō °ntoou pe anok*). De son côté, dans le récit que lui prête l'*Évangile d'Ève* d'une vision fantastique dont il aurait été gratifié, le narrateur rapporte que le personnage surnaturel qui, sous un double aspect, lui est apparu (l'*Anthrôpos* et le Fils de l'Homme ? Le Christ sous sa forme transcendante et dans son apparence d'homme incarné ?) l'aurait abordé et interpellé par ces mots : « Je suis toi et tu es moi » (*egô su kâi su egô*), ajoutant aussitôt : « Et là où tu es (où que tu sois), moi, je suis là (*kâi hopou ean êis, egô ekeï eïmi*), et je suis épars en toutes choses (ou : « en tous », *en hapasin*), et, d'où que tu le veuilles, tu me rassembles, et, en me rassemblant, tu te rassembles toi-même (*héauton sullegeïs* : cf. *Évangile selon Philippe*, dans Épiphane, *Pan.*, XXVI, 13, 2, et Porphyre, *Ad Marcellam*, 10, p. 280, 25-281, 4 éd. Nauck) ». Ce qui, alors, ne pouvait que ramener aux affirmations que le *logion* 77 met dans la bouche de Jésus : « Je suis la Lumière qui est sur eux tous (ou : « au-dessus de tout », *ethidjōou tērou*). Je suis le Tout : le Tout est sorti de moi, et le Tout est parvenu jusqu'à moi. Fendez du bois : je suis là (*anok t°mmau*) ; levez la pierre, et vous me trouverez là (*auō tetnahe eroei °mmau*) ». Dit à la tradition assez compliquée, dont la seconde partie a son parallèle grec dans le *Papyrus d'Oxyrhynchos* 1 : « Lève la pierre, et tu me trouveras là (*kakeï heurêseïs me*). Fends le bois, et, moi, je suis là (*kagô ekeï eïmi*) », ces lignes étant, dans cette même version grecque, précédées par une déclaration de Jésus dont, à son tour, l'équivalent plus ou moins exact est fourni par le *logion* 30 : « Là où ils sont deux, ils ne sont pas sans Dieu (?), et, là où il n'y en a qu'un seul, je suis avec lui (*egô eïmi met' autou, anok tishoop °n°mmaf*) ». L'interprétation approfondie des *logia* 77 et 30 a été remise à plus tard. Avec les rapprochements ainsi effectués, nous n'en touchions pas moins à un autre des *leitmotive* fondamentaux de la christologie supposée par notre *Évangile* : l'ubiquité de Jésus, son omniprésence, sa *présence* perpétuellement et universellement *actuelle*. Thèse qui, par le fait même, rejoignait, tout en l'amplifiant et en l'expliquant, celle du *logion* 108, sous-entendue dans le *logion* 13 : les disciples dont, s'assimilant à eux et les assimilant à lui, Jésus peut dire qu'ils sont lui tout autant qu'il est eux, ne peuvent qu'être ceux en qui il est *présent* et qui, ayant pleine conscience de ce qu'ils sont, perçoivent, éprouvent sa *présence*, le saisissent là où il est (cf. *log.* 24, *Annuaire*, 1969, p. 277 et p. 282) et savent qui il est.

Plus généralement, interprétée à la lumière du *logion* 108, l'explication que, dans le *logion* 13, Jésus donne de son refus d'être appelé « Maître » par Thomas signifie qu'ayant « bu à sa bouche », celui-ci a, dès là, reçu la révélation des « choses cachées » (*nethēp*), autrement dit : des vérités les plus secrètes comme les plus sublimes, des « mystères », de ces *mustēria*, que, d'après le *logion* 62, Jésus appelle « mes mystères » (*namustērion*) et n'entend dévoiler qu'à ceux qui en sont « dignes » (*°mpsha = axiōi*). Autant, et tout

simplement, affirmer que les Paroles répandues de la bouche de Jésus et départies par lui sont « source » (*pêgê*) d' « eau vive » ou « vivante » (*hudôr zôn*), que, de « Jésus le Vivant », sourd, jaillit, ruisselle, « l'Eau de la Vie » (*to hudôr zôês*), qui procure à qui y étanche sa soif la Connaissance, la Vie et, par là, le Salut. S'agissant d'images et d'un thème assez communs, il a suffi, pour en illustrer l'emploi et en fixer le sens, de faire état d'un certain nombre d'exemples, choisis parmi les plus pertinents : pour « l'eau vive » ou « de Vie », la « source » ou la « fontaine » d'où elle est censée se répandre, *Apoc.*, XXII, 1 et 17 ; *Jean*, IV, 10-14 et VII, 37-38, commentés dans les fragments d'Héracléon que cite Origène, *in Joh.*, XIII, 10-24 ; Documents de Qumrân, tels que *Hôdâyôt*, col. VIII, 16-21 ; *Apokryphon de Jean*, dans Codex III de Nag Hammâdi, p. 7, 1-7 et par. ; texte naassène, dans *Elenchos*, V, 9, 17-18, etc. ; pour l' « effervescence », le « bouillonnement », *Pistis Sophia*, qui, au chapitre 141, cite d'ailleurs *Jean*, IV, 10 et 14 : cf. Index de l'édition 1925 de C. Schmidt, p. 405, s.v. *b^orb^or*, et *Annuaire*, 1969, pp. 272-273 ; pour les métaphores de la « soif » spirituelle et de l' « enivrement », *Apoc.*, XXII, 17 ; *Évangile selon Thomas*, log. 28 ; *Odes de Salomon*, XXX (« Puisez de l'eau à la source de vie, vivante, du Seigneur, car elle vous est ouverte. Venez, vous tous qui avez soif, et buvez... Car elle [cette eau] sourd, jaillit, dès lèvres du Seigneur »), XI, 3-13, dont le texte syriaque a été confronté avec la version grecque du *Papyrus Bodmer V*, pp. 46-49, éd. Testuz (« L'eau murmurante est venue à mes lèvres, surabondamment, de la source de vie du Seigneur. J'ai bu et j'ai été enivré de l'eau vivante, de l'eau immortelle »), ou encore, XIII, 1-7 (« Il m'a comblé avec des paroles de Vérité... Et, comme le flux de l'eau, ainsi coule la Vérité de ma bouche, et mes lèvres font connaître ses fruits. Et il a fait riche en moi sa Connaissance, car la bouche du Seigneur est la Parole véritable et la porte de sa Lumière... Et de Lui [du Très-Haut] est issu l'esprit qui est en moi, et celui-ci ne peut pas mourir parce qu'il est vivant, parce qu'il est Vie, la Vie ») ; pour l' « ivresse » entendue soit au sens péjoratif, soit au sens « mystique », Philon, *De ebr.*, 153-170, par ex., ou *I Thessal.*, V, 4-8, *C.H.*, I, 27 et VII, 1, *Apokryphon de Jean*, dans Codex III de N.H., p. 28, 25-30, 2 et par., « Évangile de Vérité », p. 22, 16-20, *Psautier manichéen du Fayoum*, p. 56, 15-16 et 30-31, p. 136, 15, p. 152, 12-14, p. 172, 28, p. 189, 23, p. 207, 17, et, d'autre part, p. 184, 12 et p. 151, 5-15.

Il y avait cependant motif à prêter une attention toute particulière aux *Actes de Thomas*, qui, de leur côté, mettent, eux aussi, en œuvre de semblables images. Ainsi, au chapitre 39 (p. 157, 6-7), où Jésus est invoqué par l'apôtre comme « source stable (ou indéfectible), pure (claire) et qui n'est jamais troublée » ; au chapitre 147 (p. 256, 8-9), où Thomas souhaite de « se reposer », de trouver l'*anapausis*, auprès de la source intarissable (ou vivante) de Jésus » (*tên anekleipton sou pêgên zêsas*, à corriger en *tês zôês* ou *zôsan*), tout en affirmant dans la suite — afin de signifier que « toute la

plénitude du Christ » (*pan sou to plêrôma*) s'est accomplie en lui — que, conformément au précepte formulé dans le *logion* 22 de notre *Évangile*, il a « fait l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur » ; ou, aussi, au chapitre 37 (p. 155, 16-18), où promesse est faite à ceux qui croiront en Jésus que celui-ci sera pour eux « une source — pour ainsi dire, bouillonnante — débordant, jaillissant avec force (*pêgê bruouosa*) dans cette région desséchée, altérée (*en tautêi têi khôrai têi dipsaleai*) » qu'est ce bas monde, ou, selon la version syriaque (p. 306 Wright = p. 84 Klijn), « une fontaine, une source d'eau vivante, d'eau vive, dans le pays de la soif ». L'intérêt de ces rapprochements était d'autant plus grand que d'autres détails du *logion* 13 se retrouvent également dans les mêmes *Actes*. Là aussi, dans une prière adressée à Jésus et reproduite dans le chapitre 145 (p. 252, 1), Thomas commence par déclarer : « Ma bouche n'est pas capable de te rendre grâces » (*ou khôreï mou to stoma eukharistêsai soi*), ou, d'après une autre version grecque, « ma bouche ne suffit pas (*ouk exarkeï*) à te confesser » ou « à te rendre grâces », et continue en affirmant que Jésus l'a — ainsi que « ceux des siens qui sont dignes de lui et qui en sont dignes » (*tous sous axious* : cf. *log.* 55 et 62) — « rempli, comblé de sa propre richesse ». D'autre part, comme on l'a déjà signalé, l'épisode final du Dit, le récit de la mystérieuse révélation des « trois mots » réservée au seul Thomas, est nettement rappelé et résumé au chapitre 47 (p. 163, 20-164, 4 ; dans la version syriaque, p. 216, 7-10 Wright = p. 89 Klijn). Ce qui ne pouvait qu'engager à esquisser le problème des rapports susceptibles d'être, dans l'ensemble, établis entre l'*Évangile* et les *Actes de Thomas*, mais, surtout, à demander au second de ces documents de nous aider à déterminer la situation et la nature des liens que le fait de « s'être abreuvé » à satiété, jusqu'à l'enivrement, « à la bouche » de Jésus crée envers celui-ci pour Thomas.

Qu'à l'apôtre, en application de la promesse énoncée dans le *logion* 108, les « secrets », les « mystères cachés » aient été dévoilés, les « paroles ineffables », « secrètes », révélées, la chose va de soi et est ici maintes fois répétée (ainsi, c. 10, p. 114, 11-13 ; c. 39, p. 156, 12-15 ; c. 47, p. 163, 20-164, 4 ; c. 78, p. 193, 5-7). Il y a plus toutefois. Non seulement Thomas est, ou a été jugé, « digne » de telles révélations qui lui ont été confiées en secret, et dont, tout aussi bien, le secret lui a été confié, mais, comme le spécifie le chapitre 78, il est capable, et a été chargé par le Christ, « son maître », de les dispenser à son tour, d'être « le héraut de Celui qui est caché » (*ho kêrux tou apokruphou*), de découvrir à ceux qui en sont eux-mêmes « dignes » les *aporrêta* ou, davantage, à suivre la version syriaque (p. 247, 15-17 Wright = p. 106 Klijn), « la nature secrète » de Jésus. Avec le chapitre 39 — très proche, au reste, du prologue de notre *Évangile* — nous faisons un pas de plus. Salué du titre d' « apôtre (*apostolos, š'lihā*) du Très-Haut », Thomas y est bien donné comme ayant « reçu les mystères cachés (*rāzawi kasyē*) du Fils de Dieu », ses « paroles, ses *logia* secrets » (*ta apukrupha logia*), mais il est,

en outre, qualifié de « cointié » (*summustês*) à « la Parole secrète du Christ » ou « du Vivificateur » (*mehyānā*) et, conjointement, de « collaborateur » (*sunergos*) de celui-ci. Autant avancer que Jésus — « Jésus le Vivant » ou, pour user du synonyme qu'emploie aussi le document, « Jésus le Vivifiant », « le Donneur de Vie » — a initié l'apôtre à son propre *Logos*, lui en a fait part, l'en a rendu, ainsi qu'il est dit en syriaque, « participant », et qu'en conséquence, Thomas est devenu à son égard plus qu'un disciple, mais un « frère », membre de la même communauté spirituelle, de la même « fraternité », bénéficiant au même titre de la même initiation, partageant solidairement les mêmes privilèges mystiques, un coopérateur, un compagnon étroitement et de plain-pied attaché à sa personne et à son œuvre. Tout de même, dans la version syriaque du chapitre 45 (p. 88 Klijn), Thomas est traité de « participant des saints mystères (*kasyē*) de Dieu », tandis que le texte grec correspondant (p. 162, 6) l'appelle « conseiller, assistant du saint Fils de Dieu » (*sumoulos tou hagiou uiou tou théou*) et, un peu plus loin, aux lignes 14-15, affirme de lui qu'il est « entièrement semblable (*exomōiousai*) au Fils de Dieu », qu'il lui « ressemble beaucoup, ou tout à fait (*eoikas gar autōi panu*), comme s'il avait été enfanté par lui ». L'invocation du chapitre 39 n'en va pas moins bien au delà, qui joint aux qualifications attribuées à l'apôtre celle de « Jumeau du Christ » (*ho didumos tou Khristou, tōmeh dam'sihā*). Ce qui porte à l'extrême l'assimilation du « disciple » au « Maître » et a chance de livrer la clef de tout le reste.

Le principal de notre tâche a donc été de tenter de préciser ce que les *Acta Thomae* entendaient, ou veulent faire entendre, par un tel titre. Comme les précédents, mais plus expressément, il marque sans nul doute le caractère fraternel des liens qui unissent Thomas à Jésus. Mais quelques-uns des textes déjà invoqués au début du commentaire conjoint des *logia* 13 et 108 montrent que « fraternité » est un terme susceptible d'être pris dans des acceptions diverses et de portée bien différente, allant de la plus symbolique à la plus réaliste, d'une signification purement morale ou imagée à une interprétation littérale et des plus concrète. S'il y a lieu de se souvenir que, dans des passages des Évangiles canoniques tels que *Matthieu*, XXIII, 8, et *Jean*, XV, 14-15, Jésus applique à ses disciples les noms de « frères » (*adelphoi*) ou d'« amis » (*philoï*), il convient de ne pas oublier, pour autant, que, lorsque, dans le chapitre 96 de la *Pistis Sophia*, il assure semblablement à ces mêmes *mathētāi*, ou à certains d'entre eux, qu'ils sont « ses frères et ses compagnons » (*nasnēu auō nashbeer*), l'affirmation va de pair avec celle de leur identité réciproque et commune : ces « frères » sont lui et il est eux. Dans les *Acta* eux-mêmes, Thomas est — nous venons de le relever — « frère » de Jésus au sens métaphorique ou convenu qu'avait un pareil terme dans les écoles de gnose, les communautés mystiques, les sociétés plus ou moins secrètes de l'époque gréco-romaine : *summustês* du Christ, il appartient — du fait de sa participation au même « mystère » — à la même « confrérie », à la même famille d'initiés

fraternellement unis et, en principe, égaux entre eux. Comment, toutefois, puisque l'autre qualité reconnue en l'occurrence à Thomas implique que celui-ci est, par rapport à Jésus, non seulement « son frère » (ainsi, c. 12, p. 116, 6 : *adelphos autou*), mais « son frère jumeau », ne pas être porté à attacher au mot une signification plus forte en même temps que plus particulière ? Celle-ci reste, malgré tout, malaisée à définir, vu la pénurie et le vague des données qu'offrent à ce sujet les versions actuelles — toutes, d'ailleurs, plus ou moins remaniées — des *Actes de Thomas*. Il ne sert pas à grand-chose de noter que *didumos* est l'équivalent grec de *tōmā* (en araméen), de *taumā* (en syriaque) et correspond ainsi au nom ordinairement donné — en particulier, dans la tradition occidentale — à l'apôtre : *Thōmas* (en grec), *Thomas* (en latin) ; de constater qu'en réalité, ce n'est là qu'un surnom attribué à un personnage dont le nom véritable était Jude, *Iuda*, *Ioudas* ; de conclure que, par suite, l'appeler « Thomas Didyme » ou, comme le font le préambule de notre *Évangile* et le chapitre 1 des *Acta* (p. 100, 4-5), *Didumos Ioudas Thōmas* ou *Ioudas Thōmas ho kāi Didumos* revient à accumuler des synonymes ou à user d'expressions redondantes : « le Jumeau jumeau », « le jumeau Judas le Jumeau », « Judas le jumeau dit Le Jumeau ». D'autre part, outre le passage en question (c. 39, p. 156, 12-13), il n'est fait mention expresse de Thomas en tant que « Jumeau du Christ » qu'en un autre endroit des *Actes*, au chapitre 31, p. 148, 9 (*ōida gar se didumon onta tou Khristou*). A peine nous est-il donné d'observer que la qualité ainsi prêtée à l'apôtre semble se traduire principalement par la ressemblance de celui-ci avec Jésus, source de confusion fréquente pour tel ou tel acteur du récit : Jésus apparaît sous la forme de Thomas, et inversement ; l'un est pris pour l'autre ; il y a à leur sujet quiproquo (par ex., c. 12, p. 116, 1-6). Leur condition de « gémeaux » ne paraît pas répondre à quelque raison physique, naturelle, matérielle. Aussi bien le document, issu de milieux « encratites », s'abstient-il d'insister sur la naissance et la parenté charnelles de l'un et de l'autre. Tout au plus, dans le chapitre 2 (p. 102, 2), Jésus se désigne-t-il comme « fils de Joseph le charpentier » et est-il dit ailleurs (c. 143, p. 250, 3-4) « être appelé fils de la Vierge Marie et passer pour fils du charpentier Joseph » (cf., là-dessus, Hans-Georg Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, Bonn, 1969, pp. 395-396). Une autre explication a été cherchée, dans une direction inverse, par S. Hirsch (*Die Lehre von einem weiblichen pneuma hagion im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur*, Diss. Berlin, 1926, pp. 48 ss.) : s'appuyant sur le passage d'une épiclese du chapitre 50 (p. 166, 12-13) où le Saint-Esprit — ici désigné, du fait que *rūah* est féminin en sémitique, sous le titre de « Mère », de « Mère cachée » (*hē apokruphos mêtēr*) — est invoqué comme « la sainte Colombe qui enfante les deux jeunes (ou : « les deux jeunes oiseaux ») jumeaux (*hē hiēra peristēra tous didumous néossous gennōsa*) », Hirsch propose d'identifier Jésus et Thomas à ces deux « jumeaux », ainsi nés de la même Mère, de l'Esprit-Saint. Mais pareille interprétation a été

décidément repoussée par Günther Bornkamm (*Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*, Göttingen, 1933, p. 96).

Il nous a néanmoins semblé que, conformément à une théorie qui a dû être partagée par les Gnostiques et par les manichéens, « jumeau » est ici à comprendre en un sens spirituel ou, si l'on veut, « mythique » : Thomas serait, en conséquence, conçu comme le « frère mystique » du Christ, un « frère » qui en est le reflet, l'image, la réplique parfaite ; plus précisément, comme une sorte de « double », d'*alter ego* de Jésus. D'où l'étude minutieuse que nous avons été amené à faire de la figure et des fonctions de ce personnage de la mythologie manichéenne que désignent les noms de « Jumeau » ou de « Compagnon » (de compagnon faisant paire, couple, avec un autre « jumelé » à lui) : *jamig*, *narjamig*, *jamig rôšn* (« jumeau de lumière »), en moyen-perse ; *saïsh*, *saïsh nouaïne* (« compagnon de lumière »), en copte ; *suzugos*, en grec ; *geminus*, en latin (cf. Évode d'Uzalum, *De fide contra Manichaeos*, c. 24, p. 961, 15 éd. Zycha) ; ou, équivalamment, dans la notice du *Fihrist* d'an-Nadīm relative aux apparitions de l'« ange », du « frère céleste » de Mani qui révèle à celui-ci sa vocation et sa mission d'« Apôtre », *at-Ta'um* (expliqué comme équivalent de *qarin* et, en fait, forme arabisée du terme araméen *tômā* qui, justement, se trouve à l'origine du surnom ou du nom donné à Thomas). L'ouvrage n'ayant paru qu'en juin, il est regrettable que nous n'ayons pu utiliser sur ce point l'étude désormais capitale d'A. Henrichs et L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1970, pp. 161-189. D'autre côté, on n'a pas manqué de faire état d'un document encore inédit, mais dont le peu qui en soit pour le moment connu autorise à attendre la solution définitive et rigoureuse du problème ainsi soulevé : le septième et dernier ouvrage que réunit, à la suite de l'*Évangile selon Thomas*, le Codex II de Nag Hammâdi et qui a pour titre « *Le Livre de Thomas l'Athlète, qu'il a écrit pour les Parfaits* » (*pdjōme nthōmas pathlētēs efshāi n'nteleos*). Il a suffi, pour marquer le rôle décisif qu'il joue déjà et qu'il est, plus encore, appelé à jouer en l'occurrence, d'en citer ces quelques lignes, proches de son début : « Le Sauveur, frère de Thomas, lui dit : Écoute, je te révélerai ce à quoi tu penses dans ton cœur : comment l'on dit que tu es véritablement *mon jumeau* (*soeïsh*) et *mon compagnon* (*shb'r*), et comment *tu sais qui tu es*, et de quelle manière tu as été engendré, et ce que tu deviendras ; comment (en quel sens) l'on t'appelle (tu es appelé) *mon frère* ».

On a, de la sorte, peu à peu incliné à conclure que conférer à Thomas, comme le font les *Actes*, la qualité de « jumeau du Christ » revient plus ou moins à traduire et à illustrer l'affirmation qu'énonce, dans l'*Évangile*, le *logion* 108 : Thomas est l'*alter ego* de Jésus ; il est, pour ainsi dire, devenu Jésus tout aussi bien que Jésus est devenu Thomas. Compte a été, de surcroît, tenu de deux autres passages des *Acta Thomae*, à peu près parallèles, assez sin-

guliers dès l'abord et d'une orthodoxie, semble-t-il, douteuse, puisqu'ils ont disparu de la version syriaque. Ici et là (c. 48, p. 164, 11-16 et c. 60, p. 177, 6-7) Jésus — Jésus, « la Droite de la Lumière » (*hê dexia tou phôtos*), Jésus « le Vivant et le Vivificateur » (*ho zôn kai zôopoïôn*) — est nommé « le Fils Unique du Père », « le Monogène », l'*Unigenitus* (*ho monogénês huparkhôn, tòi monogénéi tòi apo tou patros*) et, tout ensemble, le *Primogenitus*, « le Premier-né de nombreux frères » (*ho prôtotokos pollôn adelphôn, tòi prôtotokôi tôn pollôn adelphôn*). Propositions à première vue illogiques, à moins de les situer sur deux plans différents, celui de la transcendance et celui de l'Incarnation, et dans la mesure où elles paraissent tenir Jésus à la fois pour « fils unique » et pour l'aîné de bien d'autres frères qui seraient, eux aussi, fils du même Père. Il y aura lieu de débrouiller plus tard cet apparent paradoxe, que nous retrouverons plus ou moins sous-jacent à l'origine du nom parfois donné aux Spirituels de *ihîdâyê*, de *monogénéis*, d'*unigeniti* (au pluriel !). Ce qui nous ramènera à l'*Évangile selon Thomas* et à la question posée par le sens qu'y revêt l'un des termes dont il use pour désigner « l'Élu », « le Vivant » : *monakhos*, équivalent de *yahîd*, *ihîdâyâ*, dont *monogénês* est une autre traduction possible. On s'est provisoirement contenté de prendre note des indications suggérées conjointement par les deux passages : Jésus est bien, ici encore, donné comme uni aux disciples, aux Spirituels, par des liens fraternels, mais il se distingue d'eux et les précède ou les prime en tant qu'il est leur frère aîné ; on pressent aussi que cette fraternité tend à rapprocher plus intimement le Spirituel de Jésus et, sinon à l'assimiler à celui-ci, du moins à lui attribuer un statut voisin de celui du Fils, du Monogène.

Que ce ne soit pas là une interprétation outrée ou gratuite, la preuve en a été succinctement fournie dans la dernière leçon. Plusieurs textes gnostiques, autres que le chapitre 96 de la *Pistis Sophia* et le fragment de l'*Évangile d'Ève*, ont été passés en revue, qui établissent, de même, entre Jésus et celui qui devient « son frère et son compagnon », soit une égalité, soit même une certaine identité. Ainsi, l'*Epistula Iacobi apocrypha* (p. 5, 1-3), où Jésus affirme à Jacques et à Pierre, détachés du reste des disciples, que le Père « fera d'eux ses égaux ». Ainsi, l'*Évangile selon Philippe* (p. 63, 27-31 et p. 69, 6-27), qui avance que celui qui a vu le Christ est « devenu Christ » ou que l'individu régénéré, une fois rétabli dans la Vérité et en lui-même, « n'est plus un chrétien, mais est un Christ ». Plus significatifs encore ont été les propos que, dans les *Acta Ioannis* (cc. 99-101, p. 200, 17-201, 19 éd. Bonnet ; traduction A.-J. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris, 1954, pp. 236-237), Jésus est censé tenir à Jean, ici encore pris à part : Jésus n'est pas tel qu'il apparaît présentement aux hommes, et il est le seul qui sait ce qu'il est réellement, en soi ; ce qu'est Jean, il le lui a montré, tout en assurant celui-ci qu'il est son *suggénês*, qu'il lui est apparenté, et peut, en conséquence,

apprendre à le connaître. De même, ajoute-t-il, l'humanité, une fois « restaurée » et « me devenant semblable », sera ce que tu m'entends dire que je suis maintenant, et elle ne sera plus ce qu'elle est à présent, mais elle sera au-dessus de ces choses, comme je le suis moi-même aujourd'hui ». Et il continue : « Tant, en effet, que tu ne te dis pas mien, tu n'es pas ce que je suis (*mekhri gar mêpô idion mou legeïs héauton, touto ouk eï ho eïmî*). Mais, si tu m'écoutes, toi aussi, en m'écoutant, tu seras comme moi, et moi je serai ce que j'étais, ce qu'en soi je suis (*ean de me akousêis, akouôn kai su men esêi hôs kagô, egô de ho êmên esomäi*). Quand tu seras comme moi, tu le seras de mon fait, car c'est de mon fait que tu es cela [à savoir : ce que je suis] (*hotan esêi hôs egô, par' emautou esêi para gar toutou touto eï*) ». On ne saurait rejoindre de plus près, ni plus immédiatement, les assertions du *logion* 108, de la *Pistis Sophia*, de l'*Évangile d'Ève*. Nous n'en avons pas moins dépouillé avec un aussi grand profit les deux *Apocalypses de Jacques* retrouvées près de Nag Hammâdi, publiées par A. Böhlig (*Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, 1963, pp. 27-85) et traduites en français par R. Kasser (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1968, pp. 163-186). Il y avait d'autant plus intérêt à analyser le rapport qu'établissent l'une et l'autre de Jésus à Jacques, que celui-ci n'est pas seulement, en l'espèce, le Jacques traditionnellement désigné sous le nom de « frère du Seigneur », le « Jacques le Juste » du *logion* 12 de l'*Évangile selon Thomas*, mais qu'il est ici donné, ainsi que dans d'autres documents récemment mis au jour, comme le modèle du disciple parfait, le type du « gnostique » achevé, un maître accompli en matière de « gnose ». Le texte souffre, malheureusement, de trop graves lacunes pour que l'interprétation et l'exploitation n'en soient pas rendues, par endroits, délicates ou incertaines. Il est visible que les deux *Apocalypses* tiennent à souligner le caractère fraternel des liens qui rattachent Jacques à Jésus. L'insistance que met celui-ci à s'adresser à Jacques en l'appelant à chaque fois : « mon frère » (*pason*), est, à cet égard, assez probante. Qu'est-il, cependant, entendu par là ? D'un passage de la seconde *Apocalypse* (p. 50, 11-51, 22) il paraît bien résulter que Jacques est le frère de lait de Jésus et n'a avec lui pour père commun que Dieu, le Père céleste. Plus nettement, dès le début de la première (p. 24, 12-16), toute idée d'une fraternité naturelle, physique, est écartée : « Je t'ai signalé ces choses, Jacques mon frère (*iakôbos pason*) », déclare là Jésus, « car ce n'est pas au hasard (*eïkêi*) que je t'ai appelé mon frère, alors que tu n'es pas mon frère selon la matière (*hrai h'n thulê*) et que je ne suis pas sans savoir ce qui te concerne ». L'important reste que, pour symbolique ou toute mystique qu'elle soit, pareille fraternité semble, en ce cas comme dans les précédents, impliquer entre Jésus et Jacques une similitude qui équivaut à une sorte d'identification mutuelle, fondée sur la possession de la *gnôsis* et le rattachement à un « Père unique ». C'est, du moins, ce que permettent de deviner — compte tenu de leurs

mutilations — quelques passages de la seconde *Apocalypse* (p. 46, 6-10, p. 47, 7-16, p. 48, 22-23, p. 49, 2-11).

Faute de temps, nous n'avons pu qu'indiquer, en conclusion, que la thèse de l'assimilation du Spirituel à Jésus est non seulement présente dans l'*Évangile selon Thomas*, mais y suppose — au moins, dans l'expression — des tendances ou des prétentions analogues à celles dont nous avons ainsi fourni maints exemples. De même que Jésus est qualifié de « Vivant » (*eton^h* : ainsi, dans le préambule et dans les *logia* 52 et 59), les Spirituels — tenus, d'ailleurs, pour ses « frères » (par ex., *log.* 99) — sont des « Vivants », des *zôntés* (*netoneh*). Mieux encore, le titre de « Fils du Vivant », du Dieu Vivant (*pshêre* **mpetoneh*), attribué à Jésus dans le *logion* 37, s'applique également aux mêmes Spirituels. Si, dans le *logion* 50, ceux-ci se désignent eux-mêmes comme « les fils (de la Lumière) et les Élus du Père qui est Vivant » (*nefshêre auô* **nsôtep* **mpeiôt etoneh*), le nom qui leur est donné dans le *logion* 3 est — alors, expressément — « les fils du Père qui est Vivant » (**nshêre* **mpeiôt etoneh*) et, dans le *logion* 111, le gnostique est appelé « le Vivant (issu ou fils) du Vivant » (*peton^h ebol hⁿ peton^h*). Cependant, l'accomplissement de la promesse formulée par Jésus dans le *logion* 108 au sujet de qui s'abreuvra à sa bouche (« Il deviendra comme moi, et, moi-même, je deviendrai lui », « Il sera moi et je serai lui ») se trouve, de façon plus frappante encore, signifié dans un Dit presque contigu, le *logion* 106 : « Quand vous ferez de deux un (c'est-à-dire : quand vous, les disciples, parviendrez à l'état de *monakhos*, de *ihîdâyâ*, d' « Élu », de « Vivant »), vous deviendrez Fils de l'Homme (*tetnashôpe* **nshêre* **mprôme*) ». Entendons : vous serez comme moi Jésus, moi, le Fils de l'Homme par excellence ou même, en principe, le seul qui le soit (*ho uïos tou anthrôpou* et, en copte, d'après le *logion* 86, *pshêre* **mprôme*).

Simple esquisse d'un sujet dont le traitement devra être, l'an prochain, poursuivi et approfondi et qui est, au reste, beaucoup plus compliqué du fait que, dans le *logion* 15, Jésus — « Celui qui n'a pas été enfanté de la femme » — n'est pas, ou n'est plus, donné comme le frère, le frère aîné, des Spirituels, mais comme « leur Père ». De toute façon, il y aura lieu de demander à d'autres Dits de la collection la réponse à la question dont nous sommes parti : qui est, qu'est Jésus, tel qu'il est en soi, tel que parviennent seuls à le connaître en toute vérité ceux qui sont « siens », ceux de ses disciples ou de ses auditeurs qui, sur le modèle de Thomas, se sont haussés jusqu'à lui pour devenir, à leur tour, des « Élus », des « Vivants » ?

II. *Étude analytique et comparative des rites manichéens d'initiation* (suite). — Comme l'ont indiqué les rapports publiés dans les précédents *Annales*, le progrès de l'enquête ici poursuivie nous avait peu à peu mené à la fonder, pour l'essentiel, sur un document à peu près unique, en l'espèce,

et d'une importance exceptionnelle : le chapitre IX des *Képhalaïa*, l'un des écrits manichéens conservés en copte et retrouvés vers 1930 au Fayoum. Aussi bien Mani y est-il censé révéler à ses disciples l'origine, le sens, la portée, de cinq rites, actes ou gestes rituels, en usage dans « la Sainte Église », dans « l'Église de la Lumière » et nommés, en l'occurrence, « signes » (*meine*) ou « mystères » (*mustērion*) : « la Paix » (*tirēnē*), c'est-à-dire le salut en forme de souhait de paix ; « la Droite » (*tounem*), la poignée de main, la *unctio dextrarum* ; « le baiser » (*paspasmos*), qui est « baiser de paix » échangé entre « frères » ; « la prosternation » ou « adoration » (*pouōsh^et = hē proskunēsis*), marque de « vénération » traduisant un hommage reçu ou rendu ; enfin, « l'imposition des mains » ou « de la main » (*tkheirotonia*). De ce texte ainsi capital et assez étendu (p. 37, 28-p. 42, 23 du manuscrit et de l'édition qu'en ont donnée C. Schmidt, H.J. Polotsky, A. Böhlig) l'explication avait été déjà entreprise dans deux séries antérieures de cours. Nous n'avons fait, tout du long de celle-ci, que la continuer, mais pour parvenir enfin à l'achever.

Encore notre marche a-t-elle été, en ses débuts, retardée par l'obligation de définir de nouveau l'objet, les positions, les divers aspects du problème abordé, de résumer les étapes auparavant parcourues et les résultats déjà obtenus, de situer le *Képhalaïon* IX dans l'ensemble de la documentation disponible et, par là, de justifier la place et le rôle de premier plan que nous avons été conduit à lui attribuer. Force a été notamment d'analyser, une fois de plus, le contenu du Chapitre, d'en retracer le plan, de revenir sur son titre (p. 37, 28-30), son préambule (p. 37, 31-38, 8) et sa première partie (p. 38, 8-40, 19), examinés précédemment à fond (cf. *Annuaire*, 1968, pp. 297-305, et 1969, p. 283). On s'est, dans l'ensemble, borné à redonner du texte une traduction aussi littérale que possible, mais cursive, et à n'en commenter, de façon plus ou moins sommaire, que les points principaux. Certains, toutefois, soit par eux-mêmes, soit du fait qu'ils n'avaient pu être qu'insuffisamment élucidés l'an dernier, ont mérité une attention plus particulière et de nouveaux développements. Le morceau portant sur l'origine des cinq rites en question, c'est-à-dire les référant au « mystère de l'Homme Primordial » (*pmustērion *mpshar^ep *nrōme*, p. 38, 9) et exposant dans ses deux sections (p. 38, 13-39, 7 *init.* et p. 39, 7-40, 19) comment ils sont apparus et ont été, pour la première fois, mis en œuvre au bénéfice de celui-ci, à l'occasion de son envoi au combat que, descendu du monde de la Lumière, il a eu, dans le principe, charge de mener contre les Puissances du Mal, puis — après l'apparente défaite qui l'a laissé englouti, ainsi que son « âme », ses « Fils », dans l'abîme des Ténèbres — lors de son sauvetage et de son ascension, de son retour à sa patrie céleste, il y a eu tout lieu d'insister, plus qu'on ne l'avait fait, sur le caractère et la signification de l'épisode mythique ici évoqué, sur les versions parallèles qu'en offrent, partiellement ou avec plus d'ampleur, d'autres documents, sur quelques-uns des personnages qui y entrent en jeu : « le Dieu de Vérité » ou « le Père des Lumières », notamment ;

« la Mère de la Vie » ou « des Vivants » ; « l'Esprit Vivant » ou « le Père de la Vie » ; « l'Appel » et « la Réponse », *ptōhme* et *psōtme*. Ont été, de même, soulignées les relations qu'il établit entre les aventures et le sort de l'Homme Primordial, de l'Homme à la fois « Premier » et « Archétype », et ceux de tout homme ou, du moins, de tout individu capable de prendre conscience de sa déchéance actuelle et aspirant ou destiné à en être délivré. Toutes les âmes étant consubstantielles à cette portion de lui-même que le *nāšā qadmāyā*, le *pshar'p 'nrōme*, le *Prōtos Anthrōpos*, a été, en dépit de sa propre libération, contraint d'abandonner provisoirement derrière lui, mêlée à la Matière au sein des Ténèbres, ou, en d'autres termes, constituant autant de fragments, de parcelles, de « membres », de son Ame, il a été par là permis de marquer que le mythe n'avait pas seulement fonction étimologique, mais aussi valeur exemplaire et portée sotériologique, et de préciser davantage la nature de la solidarité et des rapports qui, dans le présent cas, le reliant au rite. Le salut de l'Homme Primordial, héros combattant, puis momentanément captif et souffrant, *Salvator salvatus* ou *salvandus*, ou, ainsi que l'appelle notamment le fragment de Tourfan T III D III 267 (*SPAW*, 1934, p. 868), « l'éternellement premier Sauvé » (*lālmīn naxvīn bōxtag*), préfigure celui de chacune des âmes immanentes à la sienne, de tout homme à venir. Il n'en offre pas simplement, dans l'intemporel ou avant le Temps, à la charnière du « Moment antérieur » et du « Moment médian », en qualité d'événement initial, un premier exemple : il en est le modèle et la garantie. C'est à l'image de l'Homme Primordial, de même manière, au moyen des mêmes procédés et avec l'aide des mêmes Intercepteurs, que le fidèle manichéen peut et doit être sauvé ; c'est parce que « le Premier Homme » l'a été, qu'il le sera, qu'il est susceptible de l'être.

En outre, il nous a paru nécessaire de reprendre dans tous ses détails et d'étouffer l'explication de la seconde section de cette première partie de l'exposé prêté à Mani et, tout spécialement, de son cinquième et dernier paragraphe (p. 40, 5-19), relatif à « l'imposition des mains », à la *kheïrotonia*, et à l'application qui est censée en avoir été faite, une deuxième fois, à l'Homme Primordial remonté, en triomphe, à « la Maison des siens », conduit par l'Esprit Vivant en présence du Dieu suprême, du « Père des Lumières », puis, conformément à la parole du *Psaume* CIX, 1, que citent fréquemment les écrits néotestamentaires, installé, sur ordre de celui-ci, dont il est « le Premier-Né » (*shamīse, Prōtotokos, Primogenitus*), à la droite de son Père et institué « chef (*arkhēgos*) de ses frères dans le Nouvel Éon (*paiōn 'nb'rre, ho néos aïōn*) ». La signification générale d'une pareille scène a été dégagée.

Il s'y agit évidemment d'une « intronisation », et « la grande imposition de la main » (*tinag 'nkheïrotonia*) que « reçoit » l'Homme à cette occasion y apparaît notamment comme un acte afférent à un rite solennel de « consécration » et destiné à conférer un « pouvoir », une *exousia* (cf. p. 40, 19 : *ti*

exousia = *didonāi exousian*), une puissance spirituelle ou une charge, une dignité éminente, à confirmer dans cette puissance ou à établir dans cette charge. Nous pressentons dès là que, comme le précisera la suite, le geste est particulièrement apte à servir à consacrer ou à instaurer dans leur poste les Élus et les dignitaires des plus hauts grades de la hiérarchie ecclésiastique. Tout aussi bien devait-on s'attacher à déterminer d'exacte façon, à la lumière d'autres textes et, notamment, du fragment de Tourfan T III 260 (*SPAW*, 1932, p. 185), ce qu'est, sous son double aspect cosmologique et eschatologique, ce « Nouvel Éon » sur lequel l'Homme Primordial reçoit de la sorte l'autorité et où, « Premier Fils de Dieu », il fait, ou fera, tout ensemble, figure de « frère » aîné de ceux à la tête de qui il est placé (cf. *Actes de Thomas*, c. 48, p. 164, 15-16 éd. Bonnet et c. 60, p. 177, 6-7).

Le fait que l'Homme Primordial soit appelé à siéger à la droite de Dieu (« à Ma droite », *saounem °mmaï* = *ek dexiôn mou* et, dans *Hébr.*, X, 13, *ek dexiai tou theou*) et que, dans le rite de la *khēirotōnia*, la main imposée par l'officiant soit « la droite », « la dextre » (*tounem* = *hê dexia*), n'était pas, non plus, sans exiger une étude quelque peu fouillée du terme et des concepts mis ici en jeu. D'autant qu'ils interviennent également dans un paragraphe antérieur (p. 39, 19-24) tout entier consacré au deuxième « signe », au deuxième « mystère », à la poignée rituelle de main, à la *iunctio dextrarum*, ou, pour reproduire le nom qui lui est donné, à « la Droite », *tounem* (= *hê dexia*). Un rapprochement s'est imposé avec la scène du Jugement Dernier telle que la décrit l'*Évangile selon Matthieu*, XXV, 31-46, et que la commentent à leur manière — en particulier dans la II^e *Homélie* copte — les manichéens, en en conjoignant souvent le thème avec la parabole des dix vierges rapportée dans les précédents versets du même chapitre de *Matthieu* (cf., surtout, *Psautier* copte, p. 153, 8-154, 21 et p. 202, 20-23). Les manichéens, qui se désignent eux-mêmes par ces noms, ne peuvent que s'identifier aux « Élus », se reconnaître dans ces « Justes » qui, séparés d'avec les méchants, seront placés « à la droite » du Fils de l'Homme (*ek dexiôn autou*), s'assimiler à « ceux de la Droite » (*hoï ek dexiôn*) que « le Roi » qualifie aussi de « bénis de mon Père » et à qui il accorde en héritage « le Royaume qui leur a été préparé depuis la fondation du monde » (autrement dit : « le Nouvel Éon ») ; c'est à « être comptés au nombre de ceux de la Droite » (*ōp anatounem*) et à « hériter le Royaume » (*klēronomē °ntm°nt°rro*), à vivre parmi « ceux de leur race », « de leur famille » (*nat°nreïte*), qu'ils aspirent. Ainsi s'explique, pour une part, qu'ils se donnent pour « Fils » ou « Enfants de la Droite » : *'abnā' al-yamīn* (d'après le *Shābuhragān* cité par al-Murtadā, *La Pleine Mer* : cf. K. Kessler, *Mani*, Berlin, 1889, p. 349, 13 et p. 355, dont la traduction est rectifiée par Th. Nöldeke, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XLIII, 1889, pp. 548-549) ; *dašnyzādagān* (M 4, *APAW*, 1904, Anhang, p. 58, et M 801, *APAW*, 1936, 10, p. 19) ou *dašn fraزندān* (M 36, *SPAW*, 1933, p. 326). De surcroît, cependant, le sens d'une

pareille appellation n'est susceptible d'être pleinement compris qu'à condition de la mettre en relation avec les équivalents qu'en offre, notamment, le vocabulaire des Valentiniens (s. Irénée, *adv. haer.*, I, 5, 1 ; *Extraits de Théodote*, 28, 40, 47, 2, 62, 1-2 ; Quatrième écrit du Codex Jung, ou *Tractatus tripartitus*, encore inédit, *passim* ; « Évangile de Vérité », p. 32, 4-16 ; Marc le Mage, dans Irénée, *adv. haer.*, I, 16, 2) et, d'autre part, d'en incorporer l'analyse à une étude exhaustive et systématique des valeurs symboliques et dogmatiques attachées par les manichéens à « la Droite ». Sujet trop vaste, dont le traitement a dû être renvoyé à plus tard. Tout au moins a-t-on dès maintenant attiré l'attention sur un passage du *Psautier* copte (p. 2, 5) où l'Esprit Vivant est invoqué et exalté en qualité de « notre première Droite » (*ppneuma etan'h t'nshar'p 'nounem*), et suggéré une interprétation qui rattacherait, en fin de compte, les « Fils de la Droite » à une Entité divine qui, hypostasiée sous la forme ou le nom de « Main Droite », ou d'« Esprit de la Droite (du Père) », ou de « Droite de la Lumière (*dexia tou phôtos, dextera luminis*) », est, selon les cas, identifiée par les manichéens à tel ou tel personnage de leur mythologie : à « l'Esprit Vivant », mais aussi à « la Mère des Vivants », c'est-à-dire — comme le montre précisément le *Képhalaïon IX* — aux deux principaux sauveteurs de l'Homme Primordial, ou encore à Jésus, à *Yishō' Ziwā, Iēsous pp'rīe*, au Jésus intemporel et lumineux que certaines versions du mythe dogmatique donnent pour le Sauveur d'Adam, du premier des hommes d'ici-bas.

On a ensuite repris la lecture du Chapitre au point où elle avait été laissée l'an dernier.

La deuxième partie de l'exposé de Mani (p. 40, 19 *med.* - 41, 10) a été, à son tour, mot à mot traduite et pas à pas scrutée. Composée, elle aussi, de cinq paragraphes, elle concerne alors les cinq rites tels qu'ils sont apparus et existent, non plus « dans la divinité » (*h'n tm'ntnoute*), mais « en ce monde » (*h'm pikosmos*), tels qu'ils ont été transmis par « un Apôtre » (*ouapostolos*), un « Envoyé » céleste, et sous l'action du « *Noûs-Lumière* » (*pnous 'nouaïne*), à « la Sainte Église », à l'Église manichéenne, et sont exécutés grâce à elle et en elle. Ce qui est passer du plan du mythe et de l'idéal à celui de la réalité et de la pratique : il ne s'agit plus du « mystère de l'Homme Primordial », mais des applications, des images sensibles, qu'en constituent, indéfiniment répétés, les actes et les gestes qui, ayant, dans le principe et pour la première fois, servi à fortifier en vue du combat le *Prôtos Anthrôpos* et à le sauver, sont, à l'intérieur des communautés, renouvelés au bénéfice du fidèle, afin de l'« armer », de le fortifier, de le « confirmer », lui aussi, et d'assurer son salut, de l'assurer de celui-ci. Trois détails ont été plus particulièrement relevés. L'*adoratio* (*pouōsh't = hê proskunêsis*) implique, en fait, une action réciproque : le converti ou le candidat, le nouveau venu, introduit et admis dans la société de ses « frères », est lui-même objet de « vénération », est

salué par les assistants qui s'inclinent ou se prosternent devant lui, lui rendant hommage, tout de même que, de son côté, il honore Dieu et l'Église en se prosternant ou en s'inclinant devant le célébrant et l'assistance. D'autre part, la mention qui, à propos de la *kheïrotonia*, est faite (p. 41, 5) de « la Droite de la Grâce » (*tounem °nte pnae*) a directement conduit à d'instructifs rapprochements avec d'autres passages des *Képhalaïa* notés dans les débuts de l'enquête (cf. *Annuaire*, 1966, p. 266), et qui font, à la même occasion, mais de façon plus générale, état de la même expression ou d'un terme synonyme : « Droite de la Paix et de la Grâce » (*tounem °nte tirēnē m'n pnae*, *Képh.* LVIII, p. 148, 19-20) ou « Droite de la Paix » (*tounem °ntirēnē*, *Képh.* XC, p. 226, 7-10 et *Képh.* XCI, p. 232, 5-7). Confronté avec le témoignage du *Képhalaïon* LVIII, le contexte a, enfin, permis de vérifier que l'imposition des mains a bien pour but et pour effet d' « ordonner » (*hōrg*), d' « édifier » (*kōt = oïkodomēin*), d' « affermir » ou de « confirmer » (*tadjro = stērizēin*) à tout jamais « dans la Vérité ».

Dans l'ensemble, analysée dans sa structure et ses articulations, et comme le marquent les termes qui relient l'un à l'autre ses paragraphes, toute cette section fournit la preuve que les cinq « signes » ou « mystères » en question peuvent et doivent être considérés comme formant un groupe homogène de rites successivement exécutés, dans l'ordre indiqué, au cours d'une même cérémonie liturgique dont le dernier — la *kheïrotonia*, qui vient « à la fin du tout » (*thaē °nneī*, p. 41, 5) — constitue le dénouement et l'achèvement, la conclusion, le couronnement. Cérémonie continue, dont les divers actes, le déroulement progressif sont, selon toute apparence, destinés à opérer et à authentifier l'intégration du néophyte dans la communauté des « fidèles », l'admission dans l'ordre des « Élus », la promotion à un nouvel état ou à un grade supérieur. Il est facile d'imaginer qu'accueilli « tout d'abord, avant tout » (*nshar°p hatehē °nhōb nim*), au seuil de la salle où elle avait lieu, par un « salut de paix », le candidat échangeait ensuite avec les assistants, en signe de fraternité, de pacte, d'alliance scellée, une « poignée de main » et, sa main droite serrée dans celle de l'officiant, était conduit et installé au milieu de la pièce, à l'intérieur de la compagnie (*n°fthnaf ahoun atekklēsia*, p. 40, 32-33), c'est-à-dire « attiré », « tiré » (*sōk = helkeïn*, p. 40, 32) au sein de l' « Église de la Lumière » : ce qui, dans le cas du nouvel adepte, du nouveau converti, signifiait qu'il était arraché aux ténèbres de l' « Erreur » où il avait été jusque-là plongé. Puis il recevait de ses « frères » (et leur rendait ?) « le baiser de l'amour mutuel » (*paspamos °ntagapē*), étant ainsi reconnu comme « fils de l'Église » (*shēre °ntekklēsia*). En quatrième lieu, hommage lui était rendu et il rendait lui-même hommage d' « adoration » et de « vénération » au « Dieu de Vérité » et à « la Sainte Église », se prosternant en présence de l'assemblée. Venait, enfin, parachevant le tout, l'acte par lequel, lui imposant « sur la tête » — comme il est précisé p. 39, 3-4 et p. 42, 7-8 — sa « main droite », l'agent du rite, « le Grand », « le Supérieur » (*pnag*), lui

transmettait ou lui conférait « la Grâce », le « faisait grand » (*eire °nnag*), le confirmait, le consacrait définitivement en sa nouvelle condition ou dans son nouveau grade. Au terme (p. 41, 8-10), il passait pour « avoir pénétré », « être parvenu jusqu'au *Noûs*-Lumière » (*ei ahoun sha pnous °nouaine*) et pour être, en conséquence, devenu « homme parfait » (*rôme °nteleios = anthrôpos télêios*). On rejoint ainsi ce qui, à ce même propos, est dit du *Noûs*-Lumière dans le *Képhalaïon* XCI, p. 232, 5-7 et le *Psautier* copte, p. 22, 11 : il « réside dans la Sainte Église », il est « le *Noûs* de l'Église » (*pnous °ntekklësia*), et c'est de lui qu'est reçue « la Droite de la Paix », autrement dit : « le sceau », « la sainte *sphragis* ».

Il y a, de la sorte, parallélisme exact avec les cinq phases de l'opération qui, d'étape en étape, a permis le sauvetage de l'Homme Primordial et abouti à sa réception dans « la Maison des siens », à sa restitution au Royaume de la Lumière dont l'Église est ici-bas l'image. 1°) Au départ, l'Homme a reçu de l'Appel, envoyé par l'Esprit Vivant, un salut qui lui a souhaité, lui a apporté la paix : *Eirênê, Khairê, šlâm °aleik, brwd °br tw, dyb drwdg'* (p. 39, 12-19 : cf. Théodore bar Kōnaï, trad. H.H. Schaefer, dans R. Reitzenstein-H.H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 344 ; M 7, dans *SPAW*, 1934, p. 872 ; M 33 dans *SPAW*, 1933, p. 877). 2°) L'Esprit Vivant lui a ensuite tendu sa main droite et, lui empoignant la sienne, l'a hissé hors des Ténèbres, arraché à elles, et conduit en haut, ramené à sa patrie lumineuse (p. 39, 19-24 : cf. *Képh.* XVI, p. 50, 26-31, XXIV, p. 72, 12-17, XXXII, p. 85, 23-25 ; *Traité Chavannes-Pelliot, J.A.*, nov.-déc. 1911, p. 514 ; *Acta Archelai*, VII, 5 = Épiphane, *Pan.*, LXVI, 25, 7-8). 3°) Il a été embrassé par l'Esprit Vivant et par sa mère, la Mère des Vivants, échangeant avec eux ce baiser, cet *asposmos*, que se donnent, à leur rencontre, celui qui, au retour d'une *apodêmia*, d'un lointain voyage à l'étranger, revient chez lui, parmi les siens, et ceux qui le retrouvent (p. 39, 24-30 : cf. *Képh.* XXXI, p. 85, 8-18 [paix et baiser], LXXV, p. 182, 2-27 [« lettre d'*eirênê* et d'*asposmos* »] ; M 33, dans *SPAW*, 1933, p. 877 ; M 21, dans *SPAW*, 1934, pp. 890-891). 4°) Suit l'acte de « vénération », le *ouôsh't*, la *proskunêsis* : le Héros, réintroduit dans son milieu originel, au foyer de ses parents et de ses congénères, par l'Esprit Vivant et la Mère de la Vie, rend « honneur » (*taïo = timê*) au « Dieu de Vérité » et il est lui-même, semble-t-il (le texte étant ici mutilé), l'objet d'un semblable hommage de la part des Éons et des habitants du « Pays » ou de la « Terre de la Lumière » (p. 39, 31-40, 5 : sans parallèle, le fragment de Tourfan M 10, dans *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1933, p. 314, se rapportant à un épisode antérieur, celui de l'envoi au combat, et le fragment T III 260, dans *SPAW*, 1932, p. 179, à un épisode ultérieur). 5°) Finalement, et en conformité de la scène que le *Képhalaïon* IX (p. 40, 5-19) est seul à décrire, l'Homme, réinstallé parmi « les grands Éons de la Lumière » qui font partie de sa famille, appartiennent à sa propre « maison ».

retrouve là le « repos », la « paix » définitive, et, mis ou remis en présence du « Père des Lumières », est, ainsi que l'ordonne celui-ci, placé « à Sa droite » et, au moyen de « l'imposition des mains », intronisé, sacré, consacré comme « chef de ses frères dans le Nouvel Éon ».

On est passé de là à la troisième partie (p. 41, 11-25) qui est, elle, de nature eschatologique et vise les fonctions exercées par les « signes » (du moins, par certains d'entre eux) après la fin et au delà de l'existence présente, le bénéfique qu'à sa « sortie » du monde (*ginei abal = exodos*), une fois délivré par la mort de tout mélange avec la Matière et le corps, et au cours de l'ascension qui le ramènera — toujours sur le modèle de l'Homme Primordial, son Père et, tout ensemble, son frère aîné — au lieu céleste et lumineux de son origine, le fidèle — ici, en fait, « l'Élu », l'*Eklektos* — retirera de l'intervention et de la mise en œuvre des mêmes actes rituels. Autant constater que tout l'exposé de Mani se conforme aux trois articulations maîtresses du mythe dogmatique, définies par la doctrine dite des « Trois Temps » ou des « Trois Moments », la première partie se rapportant au « Passé », à l'*initium*, au « Moment antérieur », la deuxième au « Présent », au *medium*, au « Moment actuel », la troisième à l'« Avenir », au *finis*, au « Moment futur » ou « final ». Sauf à faire leur part aux sous-entendus et aux lacunes du texte, ne figurent ici, expressément, que « le baiser », « la Droite », « la vénération ». Le « baiser », l'*asposmos*, qui est mentionné en tout premier lieu et pourrait, en l'occurrence, ne faire qu'un avec le « salut de la paix », est donné au défunt par « la Forme de Lumière » (*timorphē nouaine = hē morphē phōtos* ou *phōteïnē*) venue à sa rencontre, et qui le « sauve (corriger *sarou* en *satou*, de *sōte*) depuis les Ténèbres jusqu'à la Lumière », le rassurant, « apaisant » (*hrak*) la terreur que lui inspire la vue des démons s'acharnant sur son cadavre, détruisant le corps qu'il vient d'abandonner. Quant au « mystère » de « la Droite » (*tounem*), qui s'accomplit « ensuite » (*mⁿnsōs*), il a pour agent « l'ange (*paggelos*) porteur du trophée, du *brabeïon* », de l'insigne triomphal qui est, pour l'Élu, aussi bien le prix de sa victoire que le symbole et le garant de sa « justification » : un tel personnage — l'un des trois Anges qui, selon l'eschatologie manichéenne, sont censés venir et apparaître en compagnie de « la Forme » ou de « la Vierge de Lumière » — « tend » au Juste « sa main droite » (*fsautne nef ntounem*), le « hisse », le « tire » (*fsak*) par elle « hors de l'abîme de son corps », et, de même, le « reçoit », l'« accueille » (*shap^f*) avec « le baiser d'amour » (litt. : « avec » ou « par le baiser, *asposmos*, et l'amour, *agapē* »). Ce qui paraît bien concerner conjointement le deuxième et le troisième rite. Il est, enfin, très nettement question de « la vénération » (*pouōsh^t*), de l'hommage rendu par « l'âme » à « celle qui la sauve » (*tesrefsōte*), à sa « Libératrice », sa « Rédemptrice », la Forme de Lumière. Cependant — ajoutent les lignes suivantes, plus ou moins mutilées — le trépassé, ayant atteint à la « plénitude parfaite » (*djōk*), est introduit

« dans la Maison des Vivants, des dieux et des anges, de tous les Apôtres et des Élus (*°nsōt°p*) », c'est-à-dire de ses frères, et « reçoit la couronne (*pklam*) de gloire (*eau = doxa*) pour l'éternité » : il est — comprendrions-nous en songeant à ce qui a été dit précédemment de la *kheïrotonia* — réintégré dans la Lumière, fraternellement et triomphalement établi à jamais dans sa condition bienheureuse et glorieuse de « Vivant », d'être régénéré et sauvé. Tout le morceau demandait à être expliqué et longuement commenté à l'aide des autres descriptions — parallèles, mais moins allusives et plus complètes — qu'offrent du même scénario eschatologique de nombreux textes manichéens, et qui appellent, elles-mêmes, de minutieuses comparaisons avec plusieurs exposés mazdéens du même genre (cf., en particulier, Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961, pp. 69-139). Toutefois, faute de temps, confrontation et commentaire détaillés ont dû être remis à l'année prochaine.

On n'a pu, le cours touchant à sa fin, que se hâter de mener à son terme la traduction du *Képhalaïon* en lisant d'affilée la quatrième et dernière section (p. 41, 26-42, 23), conclusion en forme d'instruction, d'exhortation pratique adressée par le Maître à ses auditeurs et engageant chacun d'entre eux à porter le plus profond respect aux cinq « mystères » et à s'en procurer le bénéfice. Tout au plus s'est-on arrêté sur l'importance singulière et la place éminente accordées ici plus nettement qu'ailleurs à « l'imposition des mains ». Le rite, dont Mani déclare avoir, de « la Maison des Vivants » et de la part du « Père qui l'a envoyé », « apporté » aux siens la révélation et l'usage, est, sous le nom de « la grande *kheïrotonia* » (*tnag °nkheïrotonia*), présenté comme propre (plus particulièrement propre ou réservé ?) à l'institution et à la consécration des dignitaires des trois plus hauts grades de la hiérarchie ecclésiastique, soit, du plus haut au plus bas : « les Maîtres » (*sah*), « les Diacres » ou « Serviteurs » (*sh°mshete* ; *alias* « les Évêques »), « les Prêtres » (*presbuteros*), qui, du fait que la main leur a été imposée, « se tiennent dans un grand mystère » (*eutēk aretou h°n ounag °mmustērion*) et doivent être objets d'« honneur » (*taïo*) et de « vénération », d'*adoratio* (*ouōsh°t*). Qui méprise un tel « signe », qui n'en fait aucun cas et, par conséquent, manque d'égards envers ceux qui l'ont reçu, pèchent très gravement contre Dieu et contre Mani lui-même. Au surplus, l'expression employée à ce propos par celui-ci : « l'imposition des mains de la divinité (*tkheïrotonia °nte tm°ntnoute*) qui est placée sur la tête du Maître » a prêté à un rapprochement tout à fait remarquable avec les termes et le contenu de deux fragments parallèles de Tourfan, l'un et l'autre en sogdien et débris de formulaires de confession, dont nous avons fait état en une autre occasion (cf. *Annuaire*, 1967, p. 261) : le T II D 138, édité et traduit par W. Henning dans *APAW*, 1936, 10, p. 44, et le M 116, dont deux lignes sont citées par Henning dans le même fascicule des *APAW* et dont une traduction plus complète a été fournie par Jes P. Asmussen,

X^aāstvānīft. Studies in Manichaeism, Copenhague, 1965, p. 236. Là aussi, mais de façon plus explicite, « l'élection », la qualité de *dēnāwar* ou de *dēndār* (d'*Eklektos*, de *sō^op*), ou, comme la nomment les deux textes, « la divinité » (*bagy'k* = copte *mⁿntnoute*, gr. *theiōtēs*), est donnée comme conférée à l'impétrant 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 de notre *Képhalaïon* — et aussi, plus concrètement, par les *xwyshtertyy* (pluriel de *xweshhtar*), personnages identifiables, sinon à des « Maîtres », du moins à des « Supérieurs » (ainsi, dans notre Chapitre, *sah*, « Maître », et *nag*, « Grand », opposé à *kouï*, « Petit », comme « supérieur » à « inférieur »). Au reste, d'autres témoignages ont été invoqués, qui assurent que, pour les manichéens, les Élus et les clercs des classes supérieures étaient, en raison de leur initiation, considérés comme ayant l'Esprit présent en eux, comme les réceptacles et les images de Dieu, du divin. De même que chez les Cathares médiévaux pour ce qui était des *Perfecti*, tout péché commis à leur égard était assimilé à ce péché contre l'Esprit-Saint que, dans les Évangiles (*Matth.*, XII, 31-32 et par. ; cf. *Évangile selon Thomas*, log. 44), Jésus dénonce et condamne comme irrémédiable.

Les données recueillies et les résultats acquis en cours de route auront à être, dans la suite, approfondis, coordonnés, systématisés. Il conviendra aussi de soumettre à un examen comparatif les cinq rites dont, à des niveaux différents, traite le *Képhalaïon* IX.

DISTINCTIONS

Corresponding Fellow of the British Academy (8 juillet 1970).

Membre du Comité de la Société française d'Égyptologie (18 octobre 1969).

Vice-président de la Société Ernest Renan (Société française d'Histoire des Religions), pour l'année 1970.

Membre du Comité de la Société Asiatique et de l'Association France-Iran.

FONCTIONS ET ACTIVITÉS DIVERSES

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

Direction de l'ouvrage collectif *Histoire des Religions*, à paraître, en trois volumes, chez Gallimard, dans l'« Encyclopédie de la Pléiade ».

Membre du Comité directeur de la collection *Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich (série française, Delachaux et Nestlé, Neuchâtel-Paris).