

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* (suite). — Faisant immédiatement suite à une série de recherches consacrées à l'« anthropologie », l'étude, entreprise l'an dernier, des doctrines christologiques sous-jacentes à la version copte de l'*Évangile selon Thomas* a été poursuivie conformément au plan dont quelques-uns des résultats de la précédente portion de l'enquête suggéraient et traçaient par avance les lignes maîtresses. Il a suffi, à cet égard, de rappeler, en débutant, que l'analyse des cinq Dits (des *logia* 24, 50 et 83, notamment) qui nous avaient servi à reconstituer les vues anthropologiques propres à l'auteur ou au compilateur du document laissait déjà apparaître l'étroite solidarité ici établie entre les problèmes relatifs au Christ et ceux qui concernent l'homme, plus exactement, en l'espèce : l'« homme spirituel », le « gnostique », désigné dans le cours de l'ouvrage par les noms de « Vivant », d'« Élu », de *monakhos*. La connaissance que l'homme prend de soi et celle qu'il lui est donné d'avoir de Jésus dépendent — constatations-nous à sa suite — l'une de l'autre : le Spirituel se connaît et connaît Jésus dans la mesure où celui-ci le révèle à lui-même en se révélant à lui. Ce qui n'engageait pas seulement à commencer, en l'occurrence, par déterminer la nature des relations que soutiennent entre eux, d'après le système supposé, Jésus et le « gnostique », mais portait à les définir, par anticipation, en termes d'intériorité et d'immanence. Il n'a été que d'invoquer les *logia* 24 et 83 : le premier identifie Jésus à la lumière qui existe et se manifeste au sein d'un « homme de lumière », en chacun des « Vivants » dont l'*anthrôpos phôteïnos*, le *r^omouoëïn*, constitue « l'homme intérieur », le « moi » objectif, l'être authentique, le « soi » ; le second, pour sa part, l'assimile à l'« Image » de la Lumière du Père, incluse en celle-ci et cachant, incluant, à son tour, en elle la lumière intérieure aux « images », aux Spirituels saisis au plus intime, au plus vrai de leur être personnel, et qui, lorsqu'elle se manifeste et manifeste, du même coup, cette lumière, révèle l'« Élu » à lui-même et lui révèle Dieu, le rend « lucide », le remet en pleine possession de soi, le fait capable de se connaître en Dieu, c'est-à-dire

absolument, tout aussi bien que de connaître en soi, au dedans de soi, Dieu et la réalité absolue de toutes choses. Ainsi nous était-il permis, de surcroît, d'entrevoir le mode et, pour ainsi dire, le mécanisme de l'action exercée par Jésus sur ceux à qui et en qui il se manifeste et, par là, de prévoir l'un des traits essentiels d'une christologie de ce genre. Autant, en effet, découvrir qu'une telle action s'effectue et s'explique en raison de la *présence* de Jésus, de l'*actualité* de cette présence ; autant pressentir que Jésus est ici conçu hors de toute perspective temporelle, historique, comme omniprésent, éternellement *présent*, perpétuellement *actuel*, et que c'est par sa seule présence qu'il est censé agir sur ceux à qui il la rend perceptible et qu'il éclaire, qu'il « illumine », les sauvant de ce fait, les restituant à eux-mêmes et à la Vie éternelle.

Que notre nouvelle enquête se soit donné tout d'abord pour tâche de définir le genre et la signification des liens qui unissent aux « Vivants » ce « Vivant » qu'est par excellence Jésus, se trouvait de la sorte justifié, et il n'y a eu qu'à en résumer la première étape, auparavant parcourue (cf. *Annuaire*, 1970, p. 273-288), qu'à établir, une fois encore, que la question instamment posée à maintes reprises au long du recueil : « Qui est Jésus ? » (*log.* 91, 43, 61), « Où est Jésus ? Où le trouver tel qu'il est en vérité ? » (*log.* 24), « A qui le comparer, l'identifier ? » (*log.* 13), ne pouvait, au gré de notre auteur, être résolue que par le « gnostique » et en sa faveur, par et pour celui qui, comme le dit de Thomas le *logion* 13, s'étant abreuvé jusqu'à l'enivrement à la bouche même de Jésus, ayant puisé à ses lèvres et dans ses Paroles, comme à une source d'eau vive, la révélation plénière de la Connaissance, ne fait plus, par rapport à lui, figure de disciple à l'égard d'un « Maître », mais, s'étant haussé jusqu'à lui, l'atteignant de plain-pied, est devenu, en quelque manière, son pair, son égal, et, par là, le seul qui soit capable de savoir et sache qui est Jésus, saisi dans sa réalité ineffable. Qu'il faille pousser les choses plus loin ; qu'à la limite, la parité ainsi supposée entre Jésus et le Spirituel implique une sorte d'assimilation, d'identification de l'un à l'autre, on n'a eu, de même, pour le montrer, qu'à s'engager de nouveau sur les pistes ouvertes et déjà suivies l'année précédente. Repartant de l'affirmation prêtée à Jésus par le *logion* 108 (dont l'interprétation du *logion* 13 est inséparable) : « Celui qui s'abreuvra à ma bouche deviendra (ou : « sera ») comme moi et, moi aussi (moi-même), je deviendrai (je serai) lui » (*petasō ebol h'n tatapro 'fnashōpe 'ntahe anok hō tinashōpe entof pe*), on a successivement réexaminé d'autres textes — gnostiques, pour le principal — où une pareille formule se trouve mise en œuvre : au premier chef, le chapitre 96 de la *Pistis Sophia* (p. 148, 3-149, 7, trad. Schmidt, Leipzig, 1905 = p. 232, 2-233, 16, éd. Schmidt, Haunia, 1925) et le fragment de l'*Évangile d'Ève* cité par saint Épiphane (*Pan.*, XXVI, 3, 1). Au passage, deux traits, qu'il y avait tout lieu de retenir pour notre propos, ont été ici et là relevés : dans la *Pistis Sophia*, Jésus appelle

« mes frères et mes compagnons » (*nasnēu auō nashbeer*) ceux de ses « disciples » au sujet desquels il déclare : « ces hommes sont moi et je suis eux » (**nrōme et*mmau *ntoou pe anok auō anok pe *ntoou*), « Je suis eux et ils sont moi » (*anok pe *ntoou auō *ntoou pe anok*) ; d'autre part, le personnage surnaturel mis en scène dans l'*Évangile d'Ève*, s'il commence par assurer à celui à qui il apparaît qu'il lui est identique (« Je suis toi et tu es moi », *égô su kâi su égô*), affirme aussitôt après — et en des termes qui rejoignent alors ceux que les *logia* 77 et 30 et leurs parallèles grecs du *P. Oxy. I* mettent dans la bouche de Jésus — son ubiquité, sa perpétuelle présence aux côtés du voyant (« Où que tu sois, je suis là, et je suis répandu en toutes choses » ou « en tous », *kâi hopou ean êis, égô ekeï eïmi, kâi en hapasin eïmi esparménos*).

Recourir dans le même dessein aux *Actes apocryphes de Thomas*, s'enquérir des relations qu'un ouvrage si proche à beaucoup d'égards de notre *Évangile* noue, de son côté, entre Jésus et le Spirituel, dont le même apôtre est, là encore, le type ou le modèle, n'était, également, que reprendre un chemin déjà battu. En ce cas, néanmoins, l'exploration et l'exploitation du document ont été, dans une très large mesure, renouvelées. Compagnon de Jésus dont il est l'« assistant » (*sumboulos*), le « collaborateur » (*sunergos*), le « co-initié » (*summustês*), Thomas est ici donné comme étant son « frère » (*adelphos*) : qualité qui peut s'expliquer, notamment, par rapprochement avec le chapitre 96 de la *Pistis Sophia*, où, comme on vient de l'indiquer, les disciples privilégiés sont traités conjointement de « frères » et de « compagnons », et à la lumière de deux passages parallèles des *Acta* eux-mêmes (c. 48 et c. 60), où Jésus est invoqué comme « le Monogène », l'*Unigenitus*, le Fils unique de Dieu (*ho monogénês*) et, tout ensemble, comme « le Premier-né de nombreux frères » (*ho prôtotokos pollôn adelphôn*), et donc comme leur Aîné. Qui plus est, cependant : ailleurs (c. 31 et c. 39) il est expressément spécifié que Thomas n'est pas seulement le « frère », mais le « frère jumeau », le « jumeau » du Christ (*ho didumos tou Khristou, tōmeh dam^eshihā*). Nul doute qu'il n'y ait eu tout intérêt à éclaircir le sens et à mesurer la portée d'une proposition aussi singulière en elle-même et significative d'une proximité plus étroite, d'une solidarité plus intime.

Il ne suffisait guère de rappeler brièvement 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 : *Thômas* (en grec), *Thomas* (en latin) ; que ce n'est là, en réalité, qu'un surnom attribué à un personnage dont le nom véritable était *Jude*, *Iuda*, *Ioudas* ; qu'en conséquence, appeler celui-ci « Thomas Didyme » ou, comme le font le prologue de notre *Évangile* et le chapitre 1 des *Acta*, *Didumos Ioudas Thōmas* ou *Ioudas Thōmas ho kâi Didumos*, revenait à accumuler des synonymes, à user d'expressions redondantes. Une explication

moins immédiate, moins superficielle, devait être cherchée. Deux remarques, inspirées par le texte même des *Actes*, y invitaient : la condition de « jumeaux » ne paraît pas répondre, en l'occurrence, à quelque raison physique, naturelle, matérielle ; d'autre part, dans le cours de l'ouvrage, pareille qualité se traduit principalement par la ressemblance qu'ont entre eux Thomas et Jésus et qui est source de confusion fréquente pour tel ou tel acteur du récit : l'apôtre est dit être « tout à fait » ou « très semblable (*exomoïousai, eoikas panu*) au Fils de Dieu » (c. 45) ; Jésus apparaît sous l'aspect de Thomas, « semblable » (*homoïos*) à lui (c. 11), et inversement ; il y a à leur sujet quiproquo. Ce qui a porté à songer à un passage de la *Pistis Sophia* (c. 61, p. 78, 1-20 trad. Schmidt, 1905 = p. 121, 5-122, 2, éd. Schmidt, 1925), bien étudié par H. Leisegang (« Der Bruder des Erlösers », dans *Angelos*, I, 1925, pp. 24-33) et par A. Marmorstein (« Ein Wort über den Bruder des Erlösers in der Pistis Sophia », *ibid.*, II, 1926, pp. 155-156) et appelé à jouer un rôle assez important dans la suite de notre recherche. « Lorsque tu étais petit », rapporte là Marie à Jésus, « avant que l'esprit, le *pneuma*, ne fût venu à toi, et alors que tu te trouvais avec Joseph dans une vigne, l'esprit, le *pneuma*, sortit du haut (du ciel) et vint à moi dans ma demeure, *te ressemblant (efeine *mmok)*, et je ne l'avais pas reconnu et *croyais que c'était toi (auō neīmeeue dje *ntok pe)*. Et l'esprit me dit : 'Où est Jésus, mon frère (*pason*), que je le rencontre (*apantan*) ?' ». Le reste du récit est toutefois plus instructif encore. Il ne souligne pas seulement, une fois de plus, une aussi frappante similitude (*auō angōsh't erok *n*mmaf anhe erok ekeine *mmof*), mais indique aussi, montre surtout, qu'elle repose sur une identité foncière : en fin de compte, Jésus et l'esprit, s'étant enlacés et embrassés, « deviennent un » (*atef*n*r-oua *nouōt*). De toute façon, l'une et l'autre de ces observations conduisaient à interpréter dans un sens abstrait — « métaphysique », mythique ou mystique — le lien que suppose entre Jésus « le Vivant », « le Vivificateur », et Thomas la qualification de « jumeaux » qui leur est appliquée dans les *Acta*.

Ainsi orienté dans une direction voisine de celle qu'avait autrefois suivie S. Hirsch (*Die Lehre von einem weiblichen pneuma hagion im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur*, Diss. Berlin, 1926, p. 48 ss.), nous n'avons pas cru devoir, pour autant, faire nôtre la solution avancée par celui-ci : Jésus et Thomas ne nous ont point paru assimilables aux deux « jeunes jumeaux » (*tous didumous néossous*) qu'est, suivant l'épiclèse du chapitre 50 des *Acta* (p. 166, 12-13), censée enfanter « la sainte Colombe », « la Mère cachée », autrement dit : le Saint-Esprit. En revanche, il nous a semblé préférable de s'engager dans une voie signalée, entre plusieurs autres, à l'occasion de sa critique de la thèse de Hirsch, par Günther Bornkamm (*Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*, Göttingen, 1933, p. 96) et de chercher du côté du manichéisme la clef du problème.

Fondée sur le dépouillement systématique de documents inconnus à Bornkamm, publiés depuis 1933, et dont le plus important nous était encore inaccessible l'an dernier, l'entreprise — de ce fait, originale pour une bonne part — s'est, avant tout, attachée à l'étude d'une figure, longtemps méconnue ou mal comprise, de la mythologie manichéenne : le « Jumeau » céleste. Un tel personnage apparaît, au premier chef, comme l'agent des deux révélations successives qui, le 7 avril 228, puis le 24 avril 240, ont décidé de la vocation et de la mission religieuse de Mani. Ainsi en va-t-il, notamment, avec le premier témoignage qu'il a été donné d'avoir à son sujet : la notice du *Fihrist al-'Ulūm* d'Ibn al-Nadīm (p. 328, éd. Flügel-Roediger), qui, relatant les deux événements, fait à leur propos mention de l'ange *al-Tawm*, c'est-à-dire, nous est-il expliqué avec référence au « nabatéen », *al-Qarīn*, « le Compagnon », « le Partenaire ». En fait, *al-tawm* (voisin d'*al-taw'am*) n'est qu'une forme arabisée de l'araméen *tōmā* (syr. *taumā*) et répond ainsi exactement au nom, au surnom de l'apôtre Thomas : « le Jumeau ». Ce qui a incité des critiques tels que H. H. Schaefer (dans *Gnomon*, IX, 1933, pp. 351-353) à supposer que c'est à l'image de Thomas que l'« ange » en question avait été conçu et sous ses traits qu'il s'était manifesté à Mani. De même, dans le fragment de Tourfan en moyen-perse M 49 (*SPAW*, 1933, pp. 307-308), Mani rapporte-t-il qu'il a reçu la seconde de ses révélations de *Narḡamīg* (*nrjmyg*), nom qui ne signifie pas, comme l'avaient pensé les premiers éditeurs, « l'homme-chef » ou « conducteur » (*yamag*, *arkhēgos*), mais, ici encore, « le Jumeau », (*yamig* + *nr*, « mâle » ; cf. aussi, dans un autre fragment, *h'mjmyg*, « *co-twin* »). Le personnage joue là, d'ailleurs, le même rôle que dans le passage du *Fihrist* : il dévoile à Mani la Connaissance plénière, l'exhorte à répandre son message, et, l'accompagnant tout au long de sa carrière, lui sert désormais de protecteur et de guide. Aide soulignée, de surcroît, dans le fragment sogdien M 801 (*APAW*, 1936, n° 10, p. 27), qui fait, à son tour, état de la constante présence aux côtés de Mani du « Jumeau lumineux », du « Jumeau de Lumière » (*imyg rwšn* = moyen-iran. *ḡamīg rōšn*).

Convergentes, mais plus étoffées, sont les données fournies par ceux des ouvrages manichéens coptes exhumés vers 1930 au Fayoum qui sont pour le moment publiés et ont été déjà dépouillés en ce sens par L.J.R. Ort (*Mani. A Religio-historical Description of his Personality*, Leyde, 1967, pp. 77-95). Dans la plupart des cas, la même entité s'y retrouve mentionnée sous le nom de *saīsh*, mot jusque-là non attesté en subakhmîmique, mais qui paraît bien devoir être traduit par « familier », « double », ou même, assez exactement, par « jumeau » (cf., cependant, *Psautier*, p. 166, 33-34, où *hatre*, « jumeau », *didumos*, est employé concurremment avec *saīsh*). Il y a eu lieu de se demander si *saīsh*, proche de sahid. *soēish*, « paire », « couple » (gr. *zeugos*), ne serait pas une traduction directe de *suzugos* (plutôt que de *didumos*) et ne signifierait pas, en conséquence, plus immédiatement et à la lettre, « compagnon formant paire ou couple avec un autre partenaire,

conjointement uni, apparié à lui ». Quoi qu'il en soit, la place que l'entité ainsi désignée occupe dans le panthéon manichéen et les fonctions qui lui sont dévolues sont très généralement, mais nettement définies dans le chapitre VII des *Képhalaïa* (p. 36, 6-9) : figurant, sur le même rang que « l'Apôtre de la Lumière » (*papostolos *npouaine*) et « la Forme de Lumière » (*timorphē *nouaine*), parmi les émanations du « Nous-Lumière » (*pnous *nouaine*), lui-même issu de « Jésus-la-Splendeur » (*Iêsous pp*rie* ; ailleurs, *Yišō' Ziwā, Iêsous tês heîlês*), « le Partenaire », « le Jumeau » (*psaish*) est donné comme « venant à la rencontre de l'Apôtre et se révélant à lui dont il est le familier, le compagnon (*shraouēt*) » et qu'il « accompagne en tous lieux et aide (*boêtheïn*) en tous temps ». Ce qui recoupe les indications précédentes, mais n'est pas aussi sans rappeler quelques-uns des textes gnostiques auparavant passés en revue où des termes synonymes d'« aide », d'« auxiliaire », de « compagnon », avaient également valeur technique ; ce qui ne peut que s'appliquer plus particulièrement, ou tout particulièrement, à Mani, par excellence « l'Envoyé », « l'Émissaire », « l'Apôtre de la Lumière ». Aussi bien s'agit-il d'un partenaire propre à Mani, conjoint personnellement à lui : « mon jumeau » (*pasāish*), dit celui-ci (*Psautier*, p. 19, 22), que « je contemplais avec mes yeux de lumière » ; « ton jumeau de lumière » (*pksāish *nouaine*), déclare de son côté, s'adressant à Mani et usant de la même expression que le fragment M 801 (*ġamīg rōšn*), un autre Psaume (p. 42, 22), qui, cependant, assimile immédiatement au Christ un tel personnage. Sans doute aussi, bien que tel ou tel de ces passages soit d'interprétation incertaine, est-ce à un pareil « Jumeau » qu'il est fait allusion en d'autres endroits du *Psautier* qui en font le « compagnon de celui qui vient d'en haut » (p. 138, 24) ou le qualifient de « béni » ou de « saint » (p. 139, 9), de « bien-aimé » (p. 139, 12), d'« indéfectible » (p. 146, 53). La pièce principale du dossier n'en est pas moins formée par un long morceau du chapitre I des *Képhalaïa* (p. 14, 3-15, 24), récit placé dans la bouche de Mani lui-même des circonstances qui ont marqué son avènement en qualité d'Envoyé suprême, d'« Apôtre de la dernière génération », l'inauguration de son « apostolat » (*taapostolē*). Le Messager qui descend du ciel et apparaît à Mani pour lui révéler, en même temps que sa mission, la science universelle, la « gnose » totale, est bien ici encore, comme dans les narrations parallèles, le « Jumeau », l'*al-Tawm* du *Fihrist*, le *Narġamīg* des textes de Tourfan. Le nom qui lui est donné n'est pas toutefois *sāish*, mais, conformément à *Jean*, XV, 26, « le Paraclet, l'Esprit de Vérité » (*pparaklētōs ppneuma *nte tmēe*), « le Paraclet Vivant » (*pparaklētōs etanh*). Appellation, assimilation, dont on n'a eu aucune peine à découvrir d'autres exemples et l'explication dans nombre de textes concernant le manichéisme occidental et qui résulte, en grande partie, d'une adaptation au langage et aux doctrines du christianisme. Qu'en l'occurrence, le Paraclet corresponde au « Jumeau » ne prête, en tout cas, à aucune hésitation, l'équation étant assurée, et à propos des

manichéens de l'Afrique romaine, par Évode d'Uzalum (*De fide contra Manichaeos*, c. 24, p. 961, 14-15, éd. Zycha) : (*Manichaeus*) qui se mira *superbia adsumptum a gemino suo, hoc est spiritu sancto, esse gloriatur* (cf., plus loin, *geminus spiritus sancti... eius anima gemina spiritus sancti*). L'Esprit-Saint, le Paraclet, n'est autre que le *geminus*, le *didumos* de Mani, son « Jumeau », ou, pour le nommer comme le font ailleurs les documents coptes, son *saïsh*. Mais la version reproduite dans le *Képhalaïon* I est bien plus remarquable à un autre égard. Un trait — passé sous silence par les précédentes et capital pour notre propos — valait d'y être relevé. Telle qu'elle y est rapportée, la rencontre de Mani et de son « Jumeau » s'achève sur l'étroite union de l'un et de l'autre, aboutit à leur « identification » mutuelle, ici signifiée à l'aide de termes probablement inspirés par *Éphésiens*, IV, 3-4, et *I Corinthiens*, VI, 15-17 : « J'ai tout connu par lui (par le Paraclet), j'ai tout vu grâce à lui », conclut Mani (p. 15, 22-24), « et je suis *devenu* (avec lui) *un seul corps et un seul esprit* (*ai'r ousōma nouōt m°n oupneuma nouōt*) ».

Ce n'était là, malgré tout, qu'assez peu de chose à proportion des compléments, des précisions, des données originales et décisives, apportés par un document nouveau — si nouveau même, que les leçons de l'année précédente n'avaient pu en faire usage et qu'il demeure encore pratiquement inédit : le Codex grec de très petit format, provenant d'Oxyrhynchos et datable du v^e siècle, qui est récemment entré dans la Collection papyrologique de l'Université de Cologne (*P. Colon. inv. nr. 4780*) et renferme, sous le titre assez singulier : *Peri tēs gennēs tou sōmatos autou*, « Sur le devenir de Son corps », une sorte de biographie de Mani, un recueil de témoignages destinés à authentifier l'autorité du Maître et concernant ses années de jeunesse et de formation. Seuls, n'en ont pu être utilisés que les morceaux jusqu'à présent publiés par A. Henrichs et L. Koenen (« Ein griechischer Mani-Codex », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, V, 1970, pp. 97-216). Ils sont, du reste, assez copieux et riches pour avoir suffi à notre propos et être provisoirement exploités — comme ils l'ont été déjà par leurs éditeurs (*ibid.*, pp. 161-189 : « Manis himmlischer Zwillings ») — au profit d'une étude systématique du personnage du « Jumeau » tel que le conçoit le manichéisme.

Il est, tout d'abord, à noter qu'ici, comme dans le *Képhalaïon* I, l'agent des révélations reçues par Mani est, à l'occasion (ainsi, p. 62, 9-64, 3 du Codex), appelé « le Paraclet », « le Paraclet de Vérité » (*ho paraklētōs tēs alētheias*). Néanmoins, en règle générale, le nom qui sert à le désigner est *ho suzugos* ou *suzux*, « le Compagnon », « l'Ami », « le Partenaire », « le Conjoint », terme du plus grand intérêt en lui-même puisqu'il est lié, en grec, aussi bien à la notion de « similitude », de « ressemblance », qu'à celle d'« appariement », d'« apparentement », d'« affinité », suggère l'idée d'une « conjonction », d'un « accouplement », d'un « jumelage », implique une

« parité » reposant elle-même sur une certaine unité. Sans doute, le document étant directement traduit d'un original syriaque, *suzugos* a-t-il été, dans le cas présent, employé pour rendre en grec, de préférence à *didumos*, *taumā* et — à moins que *saïsh* ne réponde, de son côté, à une traduction parallèle du même mot — a-t-il, à son tour, servi de modèle à son équivalent copte. Henrichs et Koenen inclinent à interpréter *suzugos* par rapprochement avec des textes d'Origène et de Didyme l'Aveugle où *suzeugnumi* (comme, aussi bien, *suneimi*) exprime le lien qui unit étroitement entre eux, à l'intérieur de l'homme, l'âme, la *psukhê*, et l'esprit, le *pneuma*, ou se rapporte à la participation au Saint-Esprit de l'« ange » propre à chaque homme. Il convient de songer aussi, nous a-t-il semblé, au Valentinisme, où *suzugos* est d'un emploi fréquent et la théorie de la *suzugia* fondamentale. On a, notamment, relevé que pareille théorie suppose en fin de compte, au delà de la dualité apparemment formée par les deux *suzugoï* d'une même paire, une communauté, une unité foncière, une union qui est « communion », chacun des membres du couple ayant, tout ensemble, dans l'autre et dans la « syzygie » elle-même son complément et sa plénitude, son *idion plêrōma*. Qui plus est : ce « plêrōme propre », chaque « Spirituel » l'a — toujours à suivre les Valentiniens — dans son « ange », dans l'*aggelos* personnel dont il est ici-bas l'« image » autant qu'une « portion » et qui est précisément son *suzugos* ; de fait, lorsqu'il lui advient de rencontrer, de rejoindre celui-ci, leur jonction, leur réunion, imaginée sous la forme de « noces mystiques », culmine dans une « union », une « fusion » réciproque et totale (*hênōsis kâi anakrasis*).

Toutefois, il importait davantage d'analyser en détail la figure et le rôle prêtés dans le codex de Cologne à celui que Mani appelle là « mon *suzugos* » (*suzugos mou*). Plusieurs traits coïncident — et parfois, à la lettre — avec ceux qui avaient été précédemment relevés. Tout de même que le *saïsh* ou le *Narġamîg* du fragment de Tourfan M 49, le *suzugos* est ici constamment tenu pour le « conseiller » (*sumboulos*, p. 24, 8 : cf. *Acta Thomae*, c. 45), l'« auxiliaire », le « gardien » de Mani, qu'il protège, aide, soutient, « en toutes circonstances » et « en tous lieux » (*épikouros kâi phulax kata panta*, p. 32, 2-6 ; *huperaspistês en pasêi thlipseï kâi kindunôi*, p. 40, 1-7 ; *huperaspistês en panti topôi*, p. 105, 1-21, etc.). Comparable, en ce sens, à une sorte d'« ange gardien », il est effectivement assimilé, comme dans le *Fihrist*, à un « ange », à l'ange de Mani (*mou suzugon kâi aggelon*, p. 18, 1-15). Il est notamment qualifié, ainsi que dans le *Psautier* copte, de « bienheureux » (*makariôtatos*) et de « très sûr », d'« indéfectible » (*asphalestatos*) et, au même titre que le *saïsh nouaïne*, le *ġamîg rōšn*, de « lumineux » (*phôteinos*, p. 126, 6). Mais c'est surtout le récit fait, ici encore, par Mani lui-même de sa première rencontre avec son *suzugos* qui donne lieu aux rapprochements les plus frappants et, tout ensemble, à de neuves et très précieuses acquisitions. Rien de bien nouveau lorsqu'il nous apprend, une fois de plus, qu'envoyé par « le Père » et descendu des hauteurs du ciel, le *suzugos* a

dévoilé à Mani sa mission, l'a engagé à rompre avec la communauté baptiste au sein de laquelle il avait jusqu'alors vécu, lui a livré le secret de toutes choses, l'a « consacré » en sa qualité d'Apôtre suprême (par ex., p. 69, 9-70, 10 ou p. 33, 2-6). Plus remarquable est l'insistance mise par Mani (p. 22, 2-15 et p. 23, 7-11) à souligner, en des termes et à l'aide d'images très proches de ceux de la Gnose classique, que, tout en lui révélant la Connaissance parfaite, son *suzugos* l'a, du même coup, révélé à lui-même, l'a dégagé de l'« ivresse » et de la torpeur charnelles pour l'« éveiller » à la conscience de soi, lui a enseigné de quelle essence était son âme, qui il est, ce qu'il était et est destiné à redevenir.

Tout cède, cependant, en intérêt à deux passages, de valeur alors originale et tout à fait décisive. Dans l'un (p. 24, 4-15), ou dans ce qui en subsiste, Mani, relatant le même événement, confie ceci au sujet du personnage céleste qui s'est, de la sorte, manifesté à lui : « Et je l'ai acquis comme mon bien, ma possession personnelle (*hôs idion ktêma*). J'ai cru qu'il est mien (*émon*), et qu'il est un bon conseiller (*sumboulon agathon*), et qu'il est bienfaisant (*khreston*). Je l'ai connu (reconnu) et j'ai compris qu'il est mon moi, de qui j'avais été séparé (*épégnôn mén auton kai sunêka hoti ekeïnos égô eïmi ex hou diékrihên*). Et j'ai rendu témoignage que mon propre moi est celui-ci (*épémarturêsa dé hoti égô ekeïnos autos eïmi*) ». Il rapporte dans l'autre (p. 17, 11-15) : « Tout à coup (*parakhrêma*) apparut en face de moi (*ôphthê emprosthén mou* ; cf. p. 23, 5-6 : *ho makariôtatos suzux ôphtê kat' antikru*) ce miroir de moi (ce miroir qui est mon miroir, qui est mien et me reflète, me renvoie exactement mon image) très gracieux d'aspect et très grand (*ekeïno to euëdestaton kai mégiston katoptron mou*) ». Du commentaire fouillé qu'appelaient, que ne pouvaient qu'appeler l'un et l'autre de ces témoignages, force est de ne résumer ici que les résultats essentiels. Il est, d'emblée, évident que ce *suzux*, ce *suzugos*, à propos duquel Mani affirme successivement et expressément : « il est à moi » et « il est moi », est « sien » en un sens très fort, lui est intimement et foncièrement particulier, lui appartient à titre de possession personnelle, de « propriété » immanente, et, tout ensemble, qu'il est lui-même, se confond avec sa personne même. D'une part, il lui est « propre » (*ídios*) comme, selon les Valentinien, est « propre » au Spirituel l'« ange » qui, conjoint à lui, est « son plérôme », son *idion plêrôma*, aussi bien que « son homme », son *ídios anêr*. *Idios, émos*, relèvent, d'ailleurs, comme leur synonyme *ôikeïos*, du vocabulaire technique du gnosticisme. Mais, d'autre part, comme l'*aggelos* du Valentinisme, ou — pour ne retenir, parmi bien d'autres, qu'un seul exemple — comme l'*eïkôn* ou « l'homme de lumière » de l'*Évangile selon Thomas*, le *suzugos* s'identifie au « moi », à l'*ego* de Mani, représente ou constitue celui-ci tel qu'il est en soi, dans la plénitude de son être intemporel et authentique. Il est ainsi, eu égard à lui, autre et le même.

Paradoxe explicable par le contexte des deux passages, mais, plus encore, par recours à des doctrines anthropologiques et sotériologiques plus ou moins communes à maints systèmes gnostiques. De ce *suzugos*, avec qui, à l'origine, dans sa condition préexistante, transcendante et plénière, il faisait indiscernablement bloc, et qui, lui, n'a cessé de demeurer dans l'*Aïôn*, dans le Royaume d'en haut et de l'Au-delà, Mani, du fait de la génération, en conséquence de sa « venue au monde », a été « distrait », « détaché », « séparé », et ne figure ici-bas qu'un reflet ou, comme le disent aussi les Valentiniens, un *méros*, une part. Distinct, en ce sens, de lui, il le reste plus ou moins au cours de son existence terrestre. Mais, comme le suggère la III^e *Homélie* copte (p. 60, 15), il le rejoindra et se confondra de nouveau avec lui au moment de sa mort, une fois qu'il aura abandonné le corps et le monde : ce qui sera redevenir lui-même, se retrouver et se reposséder dans la vérité, l'éternité, l'intégrité, de son « moi », de son être personnel. D'où l'assimilation — familière, elle aussi, à la littérature gnostique — du *suzugos* à un « miroir », à un *katoptron* dont Mani tient, de même, à marquer qu'il est sien. Le *suzugos* est extérieur au corps de l'Apôtre : il vient à Mani du dehors, est vu par celui-ci en dehors et vis-à-vis de lui, présent à lui, mais encore distant et distinct. Dans le *suzugos*, cependant, comme dans un miroir, c'est son image, sa propre « forme », qui apparaît et se révèle subitement à Mani ; en lui, Mani se voit, s'aperçoit, se saisit, c'est-à-dire, en bref, « se reconnaît » lui-même, se connaît tel qu'il est en sa réalité tout ensemble idéale et absolue. Cette rencontre, qui est « rencontre avec soi-même », cette reconnaissance est déjà réunion, jonction. Accordés l'un à l'autre, l'« Apôtre de la Lumière » et son « Jumeau » ne forment plus — pour s'exprimer comme le *Képhalaïon* I — qu'« un seul corps et un seul esprit ». Désormais, et jusqu'à ce que le dépouillement de l'enveloppe charnelle abolisse toute distance, toute barrière, toute séparation, et résolve en unité tout reste de dualité, ils coexisteront constamment l'un à côté de l'autre, marchant de pair et de compagnie, discernables, mais inséparables. En d'autres termes, le *suzugos* est consubstantiellement identique à Mani, dont il représente la « forme » transcendante : il est, à la fois, autre que lui et absolument semblable à lui ; tous deux sont la réplique l'un de l'autre, l'expression, sur deux plans et à des niveaux différents, d'un seul et même être, et, en réalité, originellement et finalement, ils ne font qu'un. Du même coup s'explique à suffisance le nom de « Jumeau » ailleurs donné au *Suzugos*. Autant, en conséquence et en définitive, définir celui-ci comme le « double » céleste, l'*alter ego* de Mani. Pour reprendre l'heureuse formule suggérée à Henry Corbin par le mystique soufi Najmodîn Kobrâ (*L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, 1971, p. 23-24 et p. 141), l'identité des deux partenaires ne doit pas se traduire par $1 = 1$, non plus que la dualité du couple par $1 + 1$, mais par 1×1 : *alter ego* et *unus-ambo* s'équivalent.

De ce biais, l'analyse des morceaux pour le moment connus du codex de Cologne nous ramenait immédiatement aux *Actes de Thomas*. De toute évidence, en effet, les passages précédemment exploités du nouveau document et le « Chant de la Perle » inséré aux chapitres 108-113 des *Acta* se recourent et se correspondent en trop d'endroits pour qu'on ne soit pas porté, non seulement à commenter l'un par l'autre les deux textes, mais même à aller jusqu'à voir dans l'hymne l'une des sources dont Mani se serait inspiré pour exprimer et relater ses propres expériences spirituelles. Les rapprochements et les coïncidences ayant été relevés et étudiés avec le plus grand soin par A. Henrichs et L. Koenen, on se bornera à résumer ici le principal. Il est très possible que Mani, à qui est attribué un pareil titre, se soit identifié, ou ait été identifié par ses disciples, au « Fils du Roi », héros et narrateur du « Chant de la Perle ». Que le jeune Prince décrive le désarroi que, « désorienté », isolé, « aliéné », il a éprouvé au début de son séjour dans la terre « étrangère » d'Égypte, au milieu d'un monde d'erreur et de mal, en des termes analogues à ceux dont se sert Mani pour évoquer les sentiments qui étaient les siens parmi ses premiers coreligionnaires baptistes, est, de même, assez frappant. Mais il y a bien mieux encore, s'agissant de l'épisode central du poème : la rencontre du héros et de son vêtement céleste, du « vêtement de lumière » qu'il avait, tout petit enfant, d'abord revêtu dans le Palais de son Père, puis dû abandonner avant de descendre dans le monde, et que, retournant à son lieu d'origine, il voit, en chemin, venir du haut du ciel au-devant de lui. L'événement est ainsi rapporté (p. 223, 9-13, éd. M. Bonnet) : « Tout à coup (*exaiφnēs*) je vis le vêtement semblable à un miroir (*hōseī ésoptroī homoiōtheīsan* ; dans la version syriaque : « à mon miroir »). Et je me contemplai tout entier en lui, et je me connus et me vis moi-même par lui, à travers lui (*kāi holon émauton ép' autēn éthéasamēn, kāi égnōn kāi eīdon di' autēs émauton* ; syr. : « Tout entier, je le vis en moi-même tout entier, comme moi-même, tout entier, je me retrouvai en lui »). Et je connus que, tout en étant issus du même, nous étions (ou : avions été) séparés partiellement (ou : selon la division) (*hoti kata méros diēirēmētha ek tou autou ontēs*) et que, de nouveau, nous sommes un par une forme (ou : en raison d'une forme) unique (*kāi palin hén esmen dia morphēs mias* : cf. ligne 14, à propos des deux « trésoriers » porteurs du vêtement : *héōrōn duo, morphē dé mia ép' amphotérōn*). Soudaineté de l'apparition ; assimilation du vêtement avec un miroir qui réfléchit l'image intégrale et fidèle du spectateur et dans lequel celui-ci se reconnaît, se retrouve totalement et en toute vérité ; unité originelle momentanément et relativement rompue par une « séparation », une « partition », une « distinction », mais signifiée par l'identité d'une « forme » absolument semblable de part et d'autre et ressaisie, puis — comme le confirme la suite de l'épisode, qui s'achève sur la conjonction du Prince et de son vêtement tout entiers confondus l'un dans l'autre — finalement et définitivement rétablie : il

suffit de mettre en regard le passage avec les textes du « Mani-Codex » cités plus haut pour se convaincre que nous avons affaire ici et là à une théorie analogue exprimée à peu près dans le même langage. Nulle difficulté à admettre que le « vêtement de lumière » et le *suzugos*, le « Jumeau de lumière », ne sont l'un et l'autre, chacun à sa manière et parmi bien d'autres, que des figures ou des symboles d'une même réalité idéale : l'*alter ego* du voyant ou de chaque Spirituel, son « moi » intemporel et objectif, ou son « soi », son archétype tout autant que sa « contre-partie », son « double » céleste. Pareil symbolisme, pareille équivalence (et, aussi bien, la signification du « miroir ») ont été suffisamment démontrés en une autre occasion (cf. *Annuaire*, 1963, pp. 199-210) au moyen de nombreux témoignages gnostiques, mazdéens, mandéens, ou autres, qui font souvent état du même scénario. Au reste, comme l'ont pertinemment observé Henrichs et Koenen (pp. 180-182), le *suzugos* a, dans le « Chant de la Perle », d'autres équivalents que le vêtement, moins directs, mais qui ne sont pas sans rappeler, à leur tour, tel ou tel détail du récit rapporté dans le codex de Cologne : le second fils du « Roi des rois » (« notre second », ainsi que l'appellent ses parents), frère céleste du jeune Prince, demeurant en permanence dans le Palais de la Lumière et appelé à être, après le retour du héros et conjointement avec lui, héritier du Royaume (cf. *Keph.* VII, p. 36, 6-9, et, déjà, A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959, p. 65) ; le personnage rencontré au début du séjour en Égypte, et dans lequel le Prince reconnaît son *suggénês*, un parent, un « fils de sa race », qui s'attache à lui, devient son « confident » (*sunomilos*), son « ami » (*philos*), son « compagnon de route » (*koïnônos tês émês poreïas*) ; ou encore, la lettre venue du ciel, elle aussi, qui — comme l'« ange » au-devant de Mani — descend « en volant » vers le « Fils du Roi » et lui apporte le message de son Père, l'instruit de sa mission, l'éveille de son assoupissement, du sommeil de l'inconscience, de l'« ignorance », de l'« oubli », où son commerce avec le « monde » l'avait plongé, le rappelle à soi et le révèle à lui-même en le faisant ressouvenir de son origine et de ce qu'il est.

Le temps nous a manqué pour étendre — autrement que par allusion — l'enquête à d'autres documents manichéens et, plus encore, pour l'élargir en examen systématique du thème du « jumelage » ou de la « gémation », mythique ou mystique, tel qu'il est mis en œuvre dans la Gnose (ainsi, dans la *Pistis Sophia*, le personnage du « Sauveur-Jumeau », *psōtēr nhatreeu, phatreeu nsōtēr*) et en divers secteurs de l'Histoire générale des Religions. On a dû s'en tenir à une trop rapide esquisse et n'insister un peu plus que sur tel ou tel point capable d'éclaircir davantage ou d'expliquer la signification et la portée attachées, en l'espèce, à un terme tel que *suzugos* ou — pour en revenir à Thomas et à ses *Actes* — *didumos*.

On a, notamment, repris, pour les développer, les vues proposées à ce sujet par Erik Peterson (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome-Fribourg,

1959, pp. 200-208). Peterson penche à interpréter la qualité de « jumeau », de *didumos*, attribuée à Thomas dans les *Actes* en fonction d'un autre terme : *suggénês*, également employé au cours de l'ouvrage (et — ajouterions-nous — dans quelques-uns des textes précédemment passés en revue), et à en faire, précisément, une sorte de synonyme de *suzugos*. Appelant l'attention sur un passage des *Acta* (c. 34, p. 151, 17) où un jeune homme déclare avoir trouvé « Jésus-le-Resplendissant », « le Lumineux » (*ékeïnon ton pheggôdê*, ainsi proche du *Iêsous pp'rie*, du *Yisô' Ziwā*, comme du « Jumeau de lumière » du manichéisme) et l'avoir reconnu pour « son *suggénês* » (*onta mou suggênê*), il identifie aussitôt *suggénês* et *suzugos* et, tout en relevant l'usage du substantif *suggéneïa* dans l'ensemble de l'écrit, établit un rapprochement avec le *pneuma suggénês* dont il est question dans l'*Oratio contra Graecos* (c. 13) de Tatien. Ce qui va plus loin encore, et même très loin. Tatien ne permet pas seulement à Peterson de découvrir la clef de la terminologie qui nous intéressait, mais de dégager la théorie que celle-ci suppose et qu'illustre, en particulier, le « Chant de la Perle ». Un passage du même chapitre 13 de l'*Oratio*, confirmé par le chapitre 15, expose que l'âme et l'esprit, la *psukhê* et le *pneuma*, forment paire ou couple, une *suzugia*, l'âme, en tant qu'elle est conjointe à l'esprit divin, n'étant pas dénuée de secours (*aboêthêtos*), ayant dans le *pneuma* un « aide », un *boêthos* (le terme même que nous avons noté dans les documents manichéens à propos du *suzugos*) et l'esprit « guidant » l'âme (*autên hodêgeï*) dans son retour, sa remontée aux lieux qui lui sont « propres ». Le *pneuma* — commente Peterson — est ainsi le *suzugos* de l'âme et, chez le Spirituel, le *pneumatikos*, il lui est lié comme un frère à son jumeau. Pareille relation est celle que les Actes apocryphes des Apôtres établissent entre Jésus, assimilé au *pneuma*, et tel de ses disciples, Thomas singulièrement. Le « vêtement de lumière » étant aussi, à sa manière, un symbole du *pneuma*, le leitmotiv du « Chant de la Perle » (et, par là, en un sens, du récit du « Mani-Codex ») se résumerait ainsi : il s'y agirait du salut de l'âme par l'esprit, de la restitution de l'homme en son état primitif et parfait, dans sa condition plénière et son unité foncière, opérée par la *suzugia*, la conjonction de la *psukhê* avec le *pneuma* ou le *noûs* qui lui est « apparié » et, en quelque sorte, « jumelé ». Si l'on s'accorde avec Peterson pour rattacher la théorie exploitée par Tatien aux milieux encratites de Mésopotamie, il serait tout naturel de la retrouver dans les *Actes de Thomas* aussi bien que dans le manichéisme.

Ce que, dans le codex de Cologne, Mani avance au sujet de la solidarité qui le relie à son *suzugos*, et dont il a pris conscience ensuite de la révélation et de la reconnaissance de son « moi » en celui-ci et de celui-ci en son « moi », nous a paru, d'autre part, devoir être rapproché de la conception, plus générale, que le manichéisme se fait des liens qui unissent à Jésus (là encore, nommé « Jésus-le-Vivificateur », *Yishô' zîndakar*, « Jésus-le-Splendide » ou « de Lumière », *Yishô' Ziwā*) le vrai « moi », le « moi » originel et foncier

de chaque fidèle, son « plus haut moi » ou « moi supérieur » (*grēv burzist*), son « moi vivant » (*grēv zīndag*), son « moi lumineux » ou « de lumière » (*grēv rōšn*). Aussi bien y était-on invité par la donnée — apparemment exceptionnelle — du *Psautier* copte (p. 42, 22) qui identifie au Christ le « Jumeau de lumière », le *saïsh *nouaïne*. Selon les manichéens, dont les vues s'entre-croisent là-dessus avec celles de maints gnostiques, Jésus est présent à l'intérieur du « moi » de chacun des individus régénérés et, à certains égards, le constitue. A suivre la traduction proposée par E. Waldschmidt et W. Lentz (*APAW*, 1926, n° 4, p. 77) d'un passage du « Traité Chavannes-Pelliot » (*JA*, nov.-déc. 1911, p. 586), Jésus est « le Moi dans le moi-lumière de tout Vivant ». Encore convient-il de comprendre et de nuancer une telle affirmation à l'aide de deux fragments de Tourfan : l'un, publié par Waldschmidt et Lentz eux-mêmes (*ibid.*, p. 105), où Jésus est appelé « le Père de tous les moi-lumière » ; l'autre, édité par F. C. Andreas et W. Henning (*SPAW*, 1933, p. 325), qui définit le « moi lumineux » comme « le plus haut moi, qui est le fils de Jésus l'Ami ». Ce qui implique, semble-t-il, que, si intimement lié, si connaturel qu'il soit au « moi » de l'Élu, le « moi » de Jésus n'en reste pas moins distinct, ne serait-ce que par sa priorité, sa supériorité, sa prééminence. Somme de tous les « moi-lumière » qu'il inclut en lui, Jésus en est aussi le principe : il y a, de lui à eux, relation de « père » à « fils ». Relation, cependant, plus complexe, et qui s'exprime sur d'autres registres apparemment contradictoires, comme il y avait tout intérêt à le noter. Dans le second des fragments en question, le M 36, ainsi que dans bien d'autres textes, Jésus est traité d'« ami » aussi bien que de « père ». Ailleurs — et souvent aussi — il est tenu, par rapport au Spirituel, pour un « frère ». Ainsi, dans le M 28 II (*SPAW*, 1933, pp. 312-318) où il est successivement invoqué comme « Jésus de lumière », « moi très (ou : le plus) affectionné », « frère (*brād*) bien-aimé », « Nouveau Sauveur », « médiateur », « Tout Premier-Né ». De ces appellations, retenues parmi nombre d'autres, la plupart nous ramenaient aussitôt à celles que les textes antérieurement interrogés appliquaient de même à Jésus pour caractériser les attaches qui le relient à ses disciples ou à tel d'entre eux.

Appel a été fait, en outre, à un document — nouveau, lui aussi, et encore inédit — dont nous attendions beaucoup l'an dernier, espérant d'obtenir de lui des éclaircissements exprès et définitifs sur la nature des relations que supposent entre Jésus et Thomas les qualificatifs de « frère » et de « jumeau » : le septième et dernier écrit du Codex II de la bibliothèque de Nag Hammâdi, intitulé *pdjōme *nthōmas pathlētēs efsahī *n'nteleios*, « Le Livre de Thomas l'Athlète, écrit pour les Parfaits », et qui, comme notre *Évangile selon Thomas*, est censé reproduire des « Paroles cachées » (*shadje ethēp*) dites par « le Sauveur » au même apôtre. Cette attente a été en partie déçue, une fois directement connu le texte complet de l'ouvrage dont, en décembre, le professeur avait pu rapporter du Caire un microfilm. Nous nous étions trop

fié à la traduction, encore très imparfaite, donnée du prologue par J. Doresse (*Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 243) et reproduite dans le précédent *Annuaire* (1970, p. 285). En fait, dans ce préambule (p. 138, 1-21 du manuscrit), Jésus, s'il commence bien par qualifier Thomas de « frère » (*psan thōmas*), ne promet pas de révéler à celui-ci « comment » l'on dit de lui qu'il est son jumeau et son compagnon, « de quelle manière » il a été engendré, « comment » on l'appelle son frère, mais lui déclare plus exactement : « Écoute-moi, que je te révèle ce à quoi tu penses dans ton cœur. Puisque l'on a dit que tu es mon jumeau et mon compagnon véritable (*pasoeïsh auō pashb^r *mmēe*), connais-toi et sache qui tu es, et comment tu étais, ou comment tu seras. Puisque tu es appelé mon frère (*pason*), il est impossible que tu sois ignorant de toi-même ». L'étude de la pièce, si elle a été, par là, d'un intérêt moindre que celui que nous escomptions, n'a pas laissé d'être profitable à notre propos. Non seulement nous rencontrons de nouveau, servant à définir les relations mutuelles entre Thomas et Jésus, les mêmes termes que nous avons auparavant, et à maintes reprises, relevés en cours de route : « frère » (*san*, *son* = *adelphos*), « jumeau » (*sah. soeïsh* = *A² saïsh*, *didumos* ou *suzugos*), « compagnon » (*shb^r*, *shbēr* : cf. *shraouēt*, dans *Keph.* VII, p. 36, 7, et, surtout, dans la *Pistis Sophia*, c. 96, *nasnēu auō nashbeer*, « mes frères et mes compagnons »), mais encore nous les trouvons interprétés et, d'une certaine manière, expliqués. Jésus ajoute, en effet, dans la suite du passage, entièrement conforme d'ailleurs au langage et aux théories de la Gnose : « Qui ne s'est pas connu ne connaît rien, mais qui s'est connu lui-même a déjà reçu la connaissance de la profondeur, du *bathos* du Tout. C'est pourquoi donc, toi, mon frère Thomas (*etbe pāi ge *ntok pason thōmas*), tu as vu ce qui est caché aux hommes ». Thomas, comme le confirme le contexte, est ainsi, « véritablement », le « frère » (le frère jumeau) et le « compagnon » de Jésus parce qu'il a connu celui-ci, c'est-à-dire a eu en lui et par lui, qui s'identifie à elle, « la connaissance de la Vérité » (*psooun *ntmēe* = *hē gnōsis tēs alētheias*). Autant signifier que Thomas possède la « gnose », définie ici, au premier chef, et de façon technique et toute classique, comme connaissance de soi, connaissance conjointe de ce que l'on était originellement, de ce que l'on est ici-bas devenu, de ce que l'on sera ou redeviendra. En un mot, et pour ne faire que citer le texte, Thomas est, ou sera, appelé « Celui qui se connaît lui-même » (*prefsooune erof *mmīn *mmof*), le *gnōstikos*. Ici encore, il est, par excellence, le « gnostique », le type du Spirituel achevé. A ce titre, ainsi que paraissent le suggérer deux passages suivants (p. 138, 35-36 et p. 139, 11-12), il n'est plus, il est plus qu'un « disciple » (*sbouei* = *mathētēs*), un « petit » (*kouei* = *mikros*), mais il est un « Parfait », un *télēios*, qui, illuminé par Jésus, « notre Lumière », « Lumière dans la Lumière », a reçu « la grandeur de la Perfection » (*pmegethos *ntmⁿntteleios*) : ce qui le met de plain-pied avec Jésus, établit entre eux cette solidarité, cette sorte de

parité, d'égalité, que supposent et traduisent des termes tels que « frère », « compagnon », et, plus encore, « jumeau ». De ce biais, nous rejoignons, en particulier, le témoignage du *logion* 13 et l'Évangile selon Thomas lui-même.

Le dossier a été complété par trois autres pièces, précédemment examinées à fond (cf. *Annuaire*, 1970, pp. 286-288), dont on s'est contenté de rappeler très sommairement les apports : l'*Epistula Iacobi apocrypha*, l'Évangile selon Philippe, les *Actes de Jean* (cc. 97-101). Tout au plus s'est-on arrêté quelque peu sur la dernière pour relever notamment que Jésus affirme là aussi, mais cette fois à Jean, qu'il est son *suggénês* et, tout en effleurant le thème de la « similitude », lui déclare : « Tant que tu ne te dis pas *mien* (*idios mou*), tu n'es pas ce que je suis. Mais, si tu m'écoutes, toi aussi, en m'écoutant, tu seras comme moi, et moi, je serai comme ce que j'étais (ce que par soi je suis) (*éan dé mé akousêis, akouôn kaï su mén ésêi hôs kagô, égô dé ho émên ésomäi*) ».

Il ne s'agissait plus que de faire application à l'Évangile selon Thomas des données ainsi recueillies et groupées. Passer continûment, comme on l'avait fait au départ, du *logion* 13 au *logion* 108, qui en est, du reste et de toute façon, inséparable, avait déjà rendu manifeste la tendance qui se fait jour ici encore à établir entre Jésus et le Spirituel une solidarité plus proche et plus profonde, une union plus forte et plus intime que le lien créé par la seule relation de maître à disciple et à aller jusqu'à assimiler l'un à l'autre. Encore restait-il à déterminer la nature et le degré d'une pareille assimilation. Tout aussi significative nous est apparue la communauté des noms ou des qualités attribués dans le document à Jésus et à ce personnage d'exception qu'il nomme « l'Élu ». Graduellement, ou tour à tour, qualifié de « frère » (*san*) de Jésus (ainsi, *log.* 99) et, tout de même que celui-ci, de « Vivant » (*petonh* : par ex., préambule et *log.* 52 et 59, d'une part, et, de l'autre, *log.* 11), de « Fils du Vivant » ou « du Père qui est Vivant » (*shêre °mpetonh, shêre °mpeiôt etonh* : *log.* 37 et, d'autre part, *log.* 3 et 50), de « Vivant (issu) du Vivant » (*petonh ebol h°n petonh, log.* 111), le Spirituel (expressément identifié dans le *logion* 111 au « gnostique », à « celui qui se trouvera, se connaîtra lui-même »), le *monakhos* (celui qui, comme l'explique le contexte, « de deux ayant fait un », a rétabli en soi l'unité, est redevenu un) reçoit finalement de Jésus, dans le *logion* 106, la promesse qu'il deviendra ou sera (*shôpe*) « fils de l'homme » (*shêre °mprôme*). Autant comprendre, à première vue, qu'il est appelé à être ce qu'est Jésus lui-même ou, tout au moins, à parvenir à une condition équivalente ou comparable à celle que sous-tend le titre de « Fils de l'Homme » (*barnasha, uïos tou anthrôpou*), d'ordinaire et ailleurs exclusivement réservé au Christ ; autant rejoindre l'affirmation du *logion* 108, tout proche dans le recueil du précédent : « Il deviendra (ou : sera) comme moi et, moi-même, je deviendrai (ou : serai) comme lui ». Néanmoins, l'audace apparente d'une telle prétention pourrait

être atténuée et l'exacte portée de l'assertion précisée eu égard au vocabulaire et aux théories propres à notre *Évangile*. C'est bien Jésus, et Jésus seul, qui est appelé « le Fils de l'Homme » (*pshêre *mprôme*) dans le *logion* 86, mais le Dit ne fait que traduire *Matth.*, VIII, 20 (= *Luc*, IX, 58) ou n'en offrir qu'une version parallèle, et l'expression — employée également de façon banale dans le *logion* 28 (**nshêre *n*rrôme*, « les fils des hommes ») — paraît susceptible d'une acception plus spéciale comme d'une application plus générale.

Conformément à une terminologie et à une doctrine — ici fondamentale — sur lesquelles nous devons revenir un peu plus tard, « fils de l'homme » a chance d'avoir été entendu, en contraste avec « fils, enfant de la femme » ou « des femmes » (cf. *log.* 46 : **ndjpo *n*nhïome = gennêtoi gunaikôn*, et *log.* 15), comme une sorte de synonyme de « fils du mâle ». Ainsi les écrits pseudo-clémentins (par ex., *Hom.*, II, 17, 1 et III, 21-22 ; *Recogn.*, I, 60, 3) opposent-ils « enfants de la femme » (*ho* ou *hoï en gennêtoïis gunaikôn*) à « fils de l'homme » (*ho en uïoïis anthrôpôn*, *ho uïos anthrôpou*), le « fils de l'homme », de l'*anthropos*, étant tenu pour « mâle » (*arsên*), et les *Extraits de Théodote* (*Exc.* 68 et 79, notamment) « les enfants » ou « l'enfant de la femme » (*tês thêlêias* ou *tês gunaikos tekna*, *thêlêias teknon*) aux « enfants du mâle » (*andros tekna*). Les deux expressions désignent respectivement et servent à distinguer les « Charnels » et les « Spirituels » ou — pour user de synonymes communs à l'*Évangile selon Thomas* et aux *Extraits de Théodote* — les « Morts », d'une part, et, d'autre part, les « Vivants ». Plus exactement, la première se rapporte à l'homme considéré dans la condition charnelle qui lui est imposée par la génération et le voue, de ce fait, à la mort (*Exc.* 80 et *log.* 101 ; cf. *Dialogue du Sauveur*, p. 142, 10-13) ; la seconde à l'homme régénéré qui, de l'état « féminin » de faiblesse et de passivité où le réduisaient la *gennêsis* et la *génésis*, l'asservissement à la chair et au devenir, est passé à celui de « mâle », est devenu « homme » (*Exc.* 79 et 22 ; Héracléon, dans Origène *In Joh.*, VI, 20 (12), § 111 ; *log.* 114) : « mâle » (*arrên*, *anêr*, *hoout*), mais, aussi bien ou du même coup, puisqu'il a surmonté la dualité sexuelle, aboli toute dualité (cf. *log.* 22) et est parvenu à l'unité, « homme » au sens général, indifférencié, et, ici, mythique du terme, *anthrôpos*. « Devenir fils de l'homme » équivaldrait donc à « devenir un », ne signifierait pas autre chose que prendre rang, à l'égal de tout « Élu », de tout « Vivant », et aux côtés de Jésus qui est tel au premier chef, parmi « les fils de l'homme ». Tout aussi bien le Spirituel pourrait-il être désigné — comme il l'a été, d'ailleurs, ici ou là — par le titre (très généralement réservé, lui aussi, à Jésus) de « monogène », l'un des noms qui lui sont donnés dans le document : *monakhos*, répondant à *ihîdâyâ* (« le célibataire », « le solitaire », « l'Unifié ») dont *monogênês* peut être, et a été aussi, en grec une autre traduction (cf. Eusèbe de Césarée, in *Psalm.* 67, 7, dans *P. G.*, XXIII, 689 B). Il y avait là motif à se reporter

aux chapitres 48 et 60 des *Actes de Thomas*, où Jésus est conjointement invoqué comme « le *Monogénéês*, le Fils unique du Père » et comme « le *Prôtotokos*, le Premier-né de nombreux frères ».

On inclinerait, par là, plus ou moins, à estimer qu'aux yeux du compilateur de l'*Évangile selon Thomas*, Jésus fait, en quelque sorte, par rapport aux Spirituels, aux « gnostiques », figure de frère aîné. Il semble, cependant, qu'ailleurs il soit tenu pour leur « père ». S'adressant à eux, Jésus est, en effet, censé leur dire dans le *logion* 15 : « Lorsque vous verrez celui qui n'a pas été enfanté de la femme (*hotan etet'nshannau epete 'mpoudjipof ebol h'n tshime*), prosternez-vous sur votre visage et adorez-le : celui-là est votre Père (*pet'mmau pe pet'neiôt*) ». On n'a pas eu de peine à montrer, en s'appuyant sur les remarques précédentes et sans avoir à chercher, comme on l'a fait, à expliquer l'expression par une allusion à la naissance virginale, que « Celui qui n'a pas été enfanté de la femme » ne peut être, en l'occurrence, que Jésus, « le Fils de l'homme » (dans le sens ci-dessus précisé), et non pas Dieu lui-même. Force a été cependant d'admettre qu'il ne serait pas interdit pour autant de pencher, en se fondant sur *Jean*, XIV, 9 (« Qui m'a vu a vu le Père »), à identifier plus ou moins indirectement le « Père » des Élus à Dieu, qu'ils seraient appelés à voir à travers Jésus ou en sa personne. Il faudrait même pousser les choses plus loin et se demander si notre auteur, outre qu'il admet que le Père se manifeste en Jésus et par lui, n'en arrive pas à confondre l'un et l'autre. Ni l'attribution à Jésus du nom de « Père » ni la conception théologique qu'elle pourrait supposer n'auraient rien d'insolite. Aussi bien avons-nous renoncé à dépouiller le trop volumineux dossier de textes provenant d'ouvrages chrétiens des premiers siècles (des *Actes apocryphes des Apôtres*, en particulier, et, singulièrement, pour notre propos, de ceux de *Thomas*) où Jésus est appelé « le Père » ou identifié avec lui et à examiner dans quelle mesure pareil transfert ou pareille confusion de titre implique une théologie qualifiable de « panchristique » ou de « monarchienne » (cf., en dernier lieu, R. Cantalamessa, « Il Cristo 'Padre' negli scritti del II-III sec. », dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, III, 1969, pp. 1-27). Nous n'avons pu que constater qu'interrogés à leur tour, les *logia* de l'*Évangile selon Thomas* fourniraient ou suggéreraient des réponses en sens divers, les uns montrant sans conteste que Jésus distingue nettement entre lui et son Père, les autres (ainsi, le *logion* 61) paraissant établir entre eux une égalité complète, d'autres, enfin, assimilant Jésus au Tout ou à la Lumière, au Principe et à la Fin de toutes choses (*log.* 77) et, par là, le confondant, ou paraissant le confondre, avec Dieu lui-même.

Une question — fondamentale pour l'étude de la christologie propre à notre écrit — se posait ainsi à nous. Mais, arrivé au terme de la dernière leçon, nous avons dû en remettre l'examen au début du prochain cours.

II. *Étude comparative des rites manichéens d'initiation.* — Le sujet annoncé n'a pu être qu'abordé et très imparfaitement traité, force nous ayant été de commencer par revenir sur l'examen de certains morceaux du document qui n'a cessé d'être à la base de toute notre enquête : le chapitre IX des « *Képhalaïa du Maître* », l'un des principaux ouvrages manichéens retrouvés, en version copte, près de Medînet Mâdi.

Si l'on est passé rapidement sur les deux premières sections de l'exposé de Mani qui forme le corps du *Képhalaïon* (p. 38, 8-40, 19), en se contentant de marquer, une fois de plus, la signification du rattachement qu'elles entendent établir entre les cinq « signes » ou « mystères » ici visés (« la Paix », ou salut en forme de souhait de paix ; « la Droite », la poignée de main ; « le baiser » ; « la prosternation », « adoration » ou « vénération » ; « l'imposition de la main ») et le « Mystère de l'Homme Primordial », du personnage mythique qui passe pour avoir été le premier bénéficiaire de ces rites, on a dû s'arrêter davantage aux trois parties suivantes, insuffisamment expliquées et exploitées l'an dernier.

Ainsi le commentaire de la section relative aux cinq rites tels qu'ils existent et sont exécutés, non plus « dans la divinité » (*hⁿ tmⁿtnoute*), mais « en ce monde » (*h^m pikosmos*), c'est-à-dire au sein de l'Église manichéenne (p. 40, 19-41, 10), a-t-il été approfondi et renouvelé sur nombre de points : nature et fonctions du « *Noûs-Lumière* » (*pnous ⁿnouaïne* ; ailleurs, *Vahman*, *Vahman Narimân*, *Manuhmed*, *šahryār ī dēn*, *Nom quṭī*, etc.), Principe de l'Église qui reçoit de lui la révélation et le don des cinq « mystères » ; définition du rôle de l'« Apôtre » (*apostolos*), de l'« Envoyé » ou « Messager de la Lumière » (*papostolos ⁿnpouaïne*) par qui ils sont transmis et des relations — bien établies, en particulier, dans le *Képhalaïon* VII — qu'il soutient, de part et d'autre, avec le « *Noûs-Lumière* » et la « Sainte Église » ; sens de termes tels qu'« élire » (*sōt^ep*, *eklēgeïn*, *vičidan*), « élire une élection » (*sōt^ep ⁿnoumⁿtsōt^ep*, *eklogēn eklēgeïn*), employés pour désigner l'action exercée par le « *Noûs-Lumière* », l'« Apôtre », les missionnaires, à l'origine de l'« appel », du « choix », de la « sélection », qui préside au recrutement et à l'incorporation des nouveaux « fidèles » ; confrontation de pareilles expressions et des conceptions qu'elles impliquent avec celles de la Gnose classique. Le principal de la tâche a, cependant, consisté dans une analyse plus fouillée de la structure de tout le morceau et des articulations qui en relie l'un à l'autre les paragraphes. Elle a conduit à démontrer de nouveau, mais avec plus de pertinence, que les cinq « signes » forment, en l'occurrence, un groupe homogène d'actes ou de gestes rituels successivement exécutés, dans l'ordre indiqué, au cours d'une même cérémonie liturgique qu'ouvre « tout d'abord, avant tous les autres » (*nšar^ep hatehē ⁿnhōb nim*, p. 40, 26), le premier, le salut de paix, et dont, « à la fin du tout » (*thāē*

**nneï*, p. 41, 5), le dernier, l'imposition de la main, constitue le dénouement ou l'achèvement, la conclusion, le couronnement. Que, prise ainsi dans la suite de ses divers actes et la continuité de son déroulement, cette cérémonie ait eu, au moins, pour but d'opérer et d'authentifier l'intégration des néophytes au sein de la communauté des « fidèles », de les y accueillir et de les y admettre à titre de « fils de la Paix » (*shēre *neïrenē*) ou — ce qui revient au même (cf. iran. *xvāstē*, *xvāstēgar*) — de « fils de l'Église » (*shēre *ntekklēsia*), est apparu de plus en plus évident. Reconstituer le rituel observé en la circonstance n'a prêté qu'à peu d'incertitude, et il a été tout aussi aisé d'en mettre les cinq moments successifs en parallèle avec les cinq phases de l'opération qui, d'étape en étape, a, selon le mythe antérieurement invoqué, 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 une sorte d'image. Nul besoin d'entrer dans le détail des résultats obtenus de la sorte : esquissés dans le précédent Annuaire (*Annuaire*, 1970, pp. 292-295), ils sont repris et exposés aux pages 620-626 du long chapitre que le professeur a consacré au Manichéisme dans le tome II (à paraître) de l'*Histoire des Religions* de l'« Encyclopédie de la Pléiade ».

Relative aux fonctions eschatologiques des cinq « mystères », au bénéfique qu'après la mort, à sa « sortie » du corps et au cours de l'ascension qui — toujours sur le modèle de l'Homme Primordial — le ramènera au lieu céleste de son origine, l'« Élu » est appelé à retirer de leur application, la section suivante (p. 41, 11-25) aurait mérité une explication plus minutieuse que celle qu'il nous a été loisible d'en donner. On regrette, en particulier, de n'avoir pu confronter en détail tout le passage avec d'autres textes manichéens — parallèles, mais moins allusifs et plus complets — où se trouve décrit le même scénario eschatologique et d'avoir manqué de temps pour multiplier et développer les comparaisons qu'appellent — notamment, avec le mazdéisme et le mandéisme — les conceptions et les figures mythiques (ainsi, la « Forme » ou « Vierge de Lumière ») ici mises en œuvre.

L'examen de la dernière partie du *Képhalaïon* (p. 41, 26-42, 23) a été, en revanche, poussé à fond et renouvelé. Il y avait, en effet, tout lieu d'être attentif à l'importance particulière et, à certains égards, singulière que le morceau attache au rite de l'imposition de la main : s'il invite, pour conclure, à avoir recours aux cinq « signes » et à les honorer (ce qui rejoint l'affirmation générale de l'introduction, p. 38, 5-7), il en vient assez vite à mettre à part le cinquième et dernier d'entre eux, à accorder à la *kheïrotonia* une place distincte et visiblement éminente. Qui plus est : paraissant réserver l'application et le bénéfique d'un tel rite aux seuls dignitaires des trois plus hauts grades de la hiérarchie ecclésiastique, aux « Prêtres », aux « Serviteurs » ou « Évêques », aux « Maîtres », ou même,

tout spécialement, à ces derniers, il obligeait à revenir — pour les vérifier ou les préciser — sur quelques-uns des résultats qui, jusque-là, semblaient acquis.

Le terme de *kheïrotonia*, employé à ce propos, a été étudié en lui-même et dans l'usage qui en est fait, concurremment avec *kheïrothésia* ou *kheïrē-pithésia*, dans l'ancienne Église chrétienne. S'il se rapporte bien, en fait, à une imposition de la main (de la main droite) placée sur la tête du candidat afin de le « confirmer », de le consacrer dans sa nouvelle dignité ou son nouveau poste et semblerait, en conséquence, moins propre que *kheïrothésia* (*épithésis tôn kheïrôn*), il n'en reste pas moins qu'il suppose ou signifie, en un sens, une « élection », un choix, une nomination (impliquant, à suivre l'étymologie du mot, un suffrage, un vote à main levée ou « tendue »). Les deux termes paraissent, d'ailleurs, avoir été plus ou moins synonymes dans le langage des manichéens occidentaux. Ainsi, dans tel ou tel passage du « Mani-Codex » de Cologne (p. 64, 8-15 et p. 69, 9-70, 10 = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, V, 1970, p. 108, n. 24, et p. 165, n. 169), le traducteur du document désigne-t-il par *kheïrothésia* l'acte par lequel Mani a reçu de Dieu, grâce à son « Jumeau » céleste, révélation de sa vocation et de sa mission religieuse et, « choisi », « distingué », « séparé » de la masse de ses premiers coreligionnaires, a été, en quelque sorte, élu et consacré en qualité d'« Apôtre » suprême.

D'autre part, après avoir remarqué que les membres des trois ordres que le rite semble spécialement concerner sont tous peu ou prou des « clercs », des « Élus » provenant de la quatrième et avant-dernière classe de la hiérarchie et promu, ou successivement promouvables, aux trois échelons supérieurs, on s'est intéressé aux noms qui leur sont ici donnés. Nulle difficulté pour **nsah*, « les Maîtres » (ailleurs, et aussi, en copte, **narkhēgos*; gr. *arkhēgoï*, parfois *didaskaloï*; arabe *mu'allimūn*, « Maîtres » ou « Docteurs »; iran. *hamōzāgān*; chin. *mou-chō*). Que « Diacres » (*diakonōi*, *diaconi*, de *diakoneîn*) soit l'exacte traduction de **nshmshe* (litt. « les Serviteurs », de *shmshe*, « servir » religieusement ou ordinairement) a été un peu plus long à établir. Les équivalents les plus généraux du terme sont, en grec (quelquefois, en copte), *épiskopoï* et, en latin, *episcopi*, « Surveillants », « Évêques ». Mais, outre que saint Augustin mentionne côte à côte *diaconi* et *episcopi*, la notice du *Fihrist al-'Ulūm* d'Ibn al-Nadīm désigne les titulaires du deuxième grade sous le nom de *mušmmasūn* (*mušammisūn*), très vraisemblablement dérivé du syriaque *mšammšānā* (F. C. Burkitt), *šammās* (A. Adam), « diacre ». On n'a pas manqué de noter que l'un des deux termes qui servent en iranien à qualifier les mêmes dignitaires : *ispasagān* (chin. *sa-po-sai*), est susceptible — suivant l'étymologie qu'on en propose — d'être traduit aussi bien par « surveillants », « évêques » (F. C. Andreas, H. H. Schaeder) que par « serviteurs » (E. Benveniste). Quant aux clercs de la troisième classe, il allait

de soi que le nom qui, comme il est, au reste, de règle en copte, leur est ici attaché : **npresbuteros* (« les Prêtres », mais aussi, étymologiquement, les « Anciens », les « Aînés », les « Supérieurs »), est purement et simplement emprunté au grec. Abondamment attesté dans les écrits occidentaux émanés du manichéisme ou le concernant (*presbuteroï*, *presbyteri*), il équivaut en syriaque, dans la langue de la primitive Église manichéenne, à *qašišē*, « anciens », « aînés », et, par là, « grands », « supérieurs » : d'où, dans la notice du *Fihrist*, *al-qissisūn*. A ce propos, le rapprochement inopiné de deux documents tout récemment révélés (le « Mani-Codex » de la collection papyrologique de Cologne et le fragment parthe de Tourfan M 4575 publié par W. Sundermann dans les *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Ungaricae*, XXIV, 1971, pp. 79-125) a fourni l'occasion de soulever une nouvelle question. Le « prêtre » (*qašīšā*, *presbutéros*) est, dans les textes d'Asie centrale, appelé d'une double façon : soit, en moyen-perse, *mahistag* (passé de là en sogdien, en ouïgour et en chinois), c'est-à-dire, tout de même, « l'Ancien », « le plus âgé », soit, en parthe, *mānsārdār*, « le chef, le maître de maison », à quoi répond, en moyen-perse, *mānsārār*. Or il se trouve que, rapportant des événements très proches, respectivement datables de 240 et de 242, le « Mani-Codex » (p. 89, 5-14 = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, V, 1970, p. 157, n. 151) qualifie le père de Mani, Patīg (Pattikios), d'*oïkodespotēs* (*ton oïkodespotēn Pattikion*), ce titre étant, d'après le contexte, distinct de celui de *presbutéros*, et le fragment édité par Sundermann (p. 83) de *masādar* (*ptyg ms'dr*). Sans faire état d'une pareille rencontre, et en s'appuyant sur un autre texte de Tourfan, le M 5815 (*SPAW*, 1934, p. 854), Sundermann propose de voir dans *masādar* une traduction parthe — correspondant au moyen-perse *mahistag* — de *qašīšā*. Reste, toutefois, qu'*oïkodespotēs* et, tout au moins, *mānsārdār*, *mānsārār*, signifient littéralement la même chose et qu'en syriaque, dans la version originale de l'écrit que reproduit, directement traduit en grec, le « Mani-Codex », le terme rendu par *oïkodespotēs* pourrait avoir été *rabbaytā*, « économe », et être rapporté aux fonctions qu'au sein de la communauté des Elkasaïtes, et avant de l'abandonner pour suivre son fils et devenir plus tard « prêtre » de l'Église manichéenne, auraient exercées Patīg. Le point n'a pas été résolu pour autant.

Les rares textes qui peuvent, ou pourraient, permettre d'étoffer les indications trop schématiques fournies par le *Képhalaïon* touchant l'exécution du rite ont été passés en revue. Que l'opération ait pour agent un « Grand » (*nag*), un « Supérieur » hiérarchique, qui impose la main sur la tête d'un « Petit » (*kouï*), d'un inférieur, afin de lui conférer un « pouvoir », une *exousia*, et de lui transmettre une « grâce » (*kharis*, *nae*), de le « faire grand » (*ēire *nnag*) à son tour, c'est-à-dire de le promouvoir à un grade plus élevé, de l'y établir, de l'y consacrer, est très généralement confirmé par saint Augustin (*De haer.*, 46, P. L., XLII, 38), qui atteste que les « évêques » étaient ordonnés par les « Maîtres », les « prêtres » par les « évêques ». De son

côté, le fragment de Tourfan M 31 (*SPAW*, 1933, pp. 327-330) précise que, lors de son intronisation, l'*ispasag*, le nouvel « évêque », censé envoyé et procuré par Vahman (l'équivalent du *Noûs-Lumière* de notre Chapitre), était introduit, en présence de l'assemblée, devant le « Maître », le *hamōzāg*. Peut-être y a-t-il motif à faire état d'un autre témoignage de saint Augustin (*Epist.* CCXXXVI, 2, p. 524, 14-17, éd. Goldbacher) relevant que la main était imposée aux Auditeurs, agenouillés devant eux, non seulement par les « prêtres », les « évêques » ou leurs « diacres », mais aussi par les « Élus », par tout « Élu », quel qu'il soit. Ici encore, en tout cas, l'*ouōsh't*, la *proskunēsis*, l'hommage, la marque de respect et de vénération que traduit la gémflexion, précède la *kheïrotonia*. Ce qui n'a pas été sans évoquer la *salutatio* des Cathares médiévaux, appelée *adoratio* par leurs adversaires, et, plus encore, le *meliorentum* ou la *reverentia*, également en usage dans le catharisme. Bien plus riche et instructive a été, cependant, l'analyse — provoquée par une expression singulière du *Képhalaïon* : « l'imposition de la main, la *kheïrotonia* de la divinité » (*tkheïrotonia *nte tm*ntnoute*, p. 42, 7) — de deux fragments parallèles de Tourfan, l'un et l'autre en sogdien et débris de formulaires de confession : le T II D 138, édité et traduit par W. Henning dans *APAW*, 1936, 10, p. 44, et le M 116, dont quelques lignes sont citées par Henning dans le même fascicule des *APAW* et dont une traduction plus complète est fournie par Jes P. Asmussen (*X^aāstvānift. Studies in Manichaeism*, Copenhague, 1965, p. 238). Là aussi, en effet, mais de façon plus explicite, l'« élection » (*'rt'wy'*, *dynt'ry'*), la qualité d'*ardāv*, de *dēndār* ou *dēnāwar* (*d'eklektos*, de *sōt^{ep}*), ou, comme la nomment les deux textes, la « divinité » (*bagy'k* = *m*ntnoute*), est donnée comme conférée au candidat par « la Gloire de la Religion » (*dynyyfrn*), l'Entité céleste qui, de même que le *Noûs-Lumière*, passe pour le Principe, le Souverain de l'Église, et aussi, plus concrètement, par les *xwys'trtyy* (pluriel de *xweštar*), personnages dont le titre et les fonctions ont été longuement discutés et qui paraissent identifiables, sinon à des « Maîtres » ou à des « Prêtres », du moins à des chefs, à des « Supérieurs » Concordances remarquables, et qui n'ont pas seulement assuré que le rituel visé dans le *Képhalaïon* IX était aussi applicable à l'« initiation » des Élus, à l'admission et à l'incorporation des Catéchumènes dans le quatrième ordre de la hiérarchie : elles ont, en outre, conduit à en compléter l'ordonnance et à induire qu'il comportait, en ce cas, la prestation d'un « serment » solennel (*mzyx*, *swgnd*, *wys't'w*), une « promesse », un « engagement » — peut-être interprétable d'après le fragment de Tourfan M 139 (*APAW*, 1936, 10, p. 49) et assimilable à une *homologia* — qui contribuait à imprimer à une telle cérémonie de « réception » (*pcg'z*) un caractère exceptionnellement « grave » (*gr'n*). Comparaison a été faite avec l'*ordinamentum* cathare, qui comprenait, de même, l'énoncé d'un *votum*, d'une *promissio*.

C'est également de témoignages relatifs au catharisme qu'ont été rapprochées les déclarations prêtées à Mani vers la fin du *Képhalaïon* (p. 42, 7-10), et qui, soulignant la valeur éminente et sacrée de l'imposition de la main, concluent à l'extrême gravité du péché commis par qui la méprise ou manque d'égards pour ceux qui l'ont reçue. Ainsi qu'on l'a constaté à l'aide d'assez nombreux textes, l'attitude est la même ici et là, et fondée sur une théorie semblable. Si, pour les manichéens, les Élus, membres des quatre classes supérieures, étaient, en vertu de leur « initiation », considérés comme ayant l'Esprit présent en eux, il en allait à peu près de la sorte chez les Cathares médiévaux pour ce qui était des *Perfecti* ou, selon les documents inquisitoriaux, des *haeretici vestiti*. D'où la « vénération » (*louōsh't*, la *reverentia*) dont ils étaient l'objet ; d'où l'assimilation de l'injure qui leur était faite à une offense de Dieu, à ce péché contre l'Esprit-Saint que, dans les Évangiles synoptiques, mais aussi dans le *logion* 44 de l'*Évangile selon Thomas* lu par les manichéens et cité — pourrait-il sembler — à ce propos par certains Cathares (cf. Ign. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, Munich, 1890, p. 226), Jésus dénonce et condamne comme irrémédiable. L'attention a été, sur ce point, attirée par les articles 9 et 10 d'une liste d'anathématismes particulière à un manuscrit du synodikon de l'Orthodoxie (*Vaticanus graec.* 511, XI^e s.) et publiée par J. Gouillard (*Le synodikon de l'Orthodoxie*, dans *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines*, 2, 1967, p. 313).

Une question ne laissait pas de se poser et d'exiger la discussion à laquelle elle a été, en dernier lieu, soumise : faut-il — comme cette dernière section du Chapitre porterait à le faire — estimer, avec D. Roché (*Études manichéennes et cathares*, Paris-Toulouse, 1952, p. 166), que l'imposition de la main constituait un rite réservé aux Élus, un cinquième « signe » s'ajoutant, dans leur cas, aux quatre autres, qui suffisaient à la réception des Auditeurs ? Il ne l'a pas semblé. L'imposition des mains sur la tête du néophyte fait régulièrement partie du baptême chrétien et, en particulier, dans les *Actes de Thomas* (c. 49), elle accompagne l'administration du « sceau », de la *sphragis*. Il en va de même ailleurs, notamment dans le mandéisme. De toute façon, rien dans la structure, les articulations, la teneur du *Képhalaïon* IX, qui décrit, de son début à son terme, une cérémonie continue, n'invite à exclure l'acte final de la *kheïrotonia* du rituel en usage lors de l'admission des nouveaux Catéchumènes. Tout au plus conviendrait-il de distinguer entre ce que le texte nomme, sans plus, la *kheïrotonia* et ce que, dans cette dernière partie comme plus haut, p. 40, 15, à propos de l'« intronisation » de l'Homme Primordial proclamé « chef (*arkhégos*) de ses frères dans le Nouvel Éon », il désigne par le nom plus spécial de « grande *kheïrotonia* » (*tnag *nkheïrotonia*) : il doit s'agir du même rite, mais considéré là dans son emploi général et commun, ici dans l'application particulière qui en

est faite aux titulaires des trois plus hauts grades (aux « Maîtres », singulièrement) et qui lui confère, en même temps qu'un caractère plus solennel, une portée supérieure.

A peine ébauchée, par occasion, en cours de route, l'étude systématique et comparative des quatre autres « mystères » n'a pu être un peu plus poussée qu'à propos de la « droite » (*tounem* = *hê dexia*), de la poignée de main. Plusieurs points ont été dégagés et mis en relief. Par sa liaison avec le mythe du salut de l'Homme Primordial, dont il répète l'un des actes essentiels, la signification d'un tel geste rituel nous est, d'emblée, apparue des plus riche. Saisir avec sa main droite celle d'un autre fidèle ne constitue pas seulement, aux yeux des manichéens, un signe de reconnaissance mutuelle. Ce qui est par là symboliquement exprimé, c'est l'adhésion, l'appartenance à la communauté des êtres régénérés, déjà détachés du monde, introduits au Règne de la Lumière, et, en conséquence, rattachés à une Entité que désignent, précisément, les noms de « Main Droite », d'« Esprit de la Droite », de « Droite de Lumière », et qui est assimilée tantôt à l'Esprit Vivant, invoqué et exalté par les manichéens en qualité de « notre première Droite », tantôt à la Mère des Vivants (c'est-à-dire à l'un ou à l'autre des deux principaux sauveteurs de l'Homme Primordial), tantôt à Jésus, au Jésus intemporel et lumineux que certaines versions du mythe tiennent pour le Sauveur d'Adam, du premier des hommes d'ici-bas. De là le nom de « Fils de la Droite » (*dašnyzādagān*, *dašn frazendān*, *'abnā al-yamīn*) que se donnent les manichéens et la double signification qu'ils lui attachent : ils s'appellent ainsi en tant qu'ils seront, au Jugement Dernier, placés parmi les « Justes » (autre nom des « Élus ») « à la droite » du Christ, du « Fils de l'Homme », mais aussi en tant qu'ils dépendent de cette « Droite » qui, tutrice de la « Sainte Église », est, tout aussi bien, leur Mère et l'Esprit même de Dieu. Là-dessus, bien des rapprochements étaient à faire avec le vocabulaire et les spéculations propres aux Gnostiques du II^e siècle. On n'a pas manqué non plus de noter que, loin d'être particulier au manichéisme, un pareil rite a ailleurs ses analogues ou son modèle. L'attention s'est, de préférence, portée sur les mithriastes, qui pratiquent la *unctio dextrarum* et se nomment *sundexioi*, « frères » ou « compagnons de la droite », et, davantage encore, sur les mandéens et sur leur *kušṭā*, poignée de main, elle aussi, mais dont le nom peut, de surcroît, désigner la fraternité des fidèles, la Communauté elle-même, comme l'intégration des Parfaits, par le baptême et par la Foi, au Royaume de la Lumière qui est « Droite », « Rectitude », « Vérité ». Toutefois, faute de temps, d'autres exemples ont dû être laissés de côté et la comparaison se borner à quelques traits.

MISSIONS

Du 14 au 18 décembre 1970, le professeur a participé à la réunion du Comité international pour la publication des *codices* gnostiques de Nag Hammâdi qui, sur l'invitation de la R.A.U. et l'initiative de l'Unesco, s'est tenue au Caire en vue de décider et de préparer l'édition en fac-similé photographique de tous les manuscrits. Il a, le 25 janvier, pris part à la conférence de presse organisée à ce sujet par l'Unesco (cf. *Informations Unesco*, n° 392/593, février 1971, pp. 10-13 ; *Unesco, Le Courrier*, XXIV, mars 1971, pp. 4-11).

FONCTIONS ET ACTIVITÉS DIVERSES

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

Direction de l'ouvrage collectif *Histoire des Religions* (Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade ») : trois volumes, le premier paru en novembre 1970, les deux autres à paraître en 1971 et en 1972.

PUBLICATIONS

— *Histoire des Religions (Encyclopédie de la Pléiade)*, tome I, Paris, Éditions Gallimard, 1970, XXVII + 1488 p. : direction et Préface, p. VII-XXVII.

— *La science des religions en France, 1937* (en collaboration avec P. Vignaux), dans *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Éditions Cujas, 1970, p. 9-35.

— Article « Manichéisme » (dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, Paris, 1971, p. 429-439).

Addendum. — L'« autre fragment » de Tourfan auquel il est fait allusion à propos du « Jumeau » de Mani est le M 914,2 (Bibliothèque nationale, Fonds Pelliot), récemment publié par J. de Menasce (*W. B. Henning Memorial Volume*, Londres, 1970, p. 305) : hymne à Mani où se rencontrent les deux expressions *t[w] (j)m(yg)*, « ton Jumeau », et *h'mjmyg*, « co-jumeau ».