

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 et sotériologie* (suite et fin). — Ce cours étant le dernier de ceux qu'aura compris l'enseignement donné au Collège de France par le professeur, on s'y est efforcé de mener à son terme la longue enquête, analytique et comparative, que l'on avait, depuis plus de dix ans, entrepris de consacrer aux doctrines sous-jacentes à l'*Évangile selon Thomas* ou, du moins, supposées par la version copte de cet apocryphe retrouvée près de Nag Hammâdi.

Sur la voie précédemment tracée (cf. *Annuaire*, 1970, pp. 273-288, et 1971, pp. 251-268), l'examen de la christologie propre à l'auteur ou au compilateur du document a été tout d'abord poursuivi et achevé. Dominé par la question que posent avec insistance nombre de Dits du recueil (*logia* 13, 24, 43, 61, 91) : « Qui est Jésus ? », « Où est Jésus ? », « Où le trouver tel qu'il est en vérité ? », le problème nous a, une fois de plus, paru devoir être traité en fonction des théories « anthropologiques » auparavant dégagées des *logia* 83, 84, 88, 24, 50, et dont l'étude nous avait notamment permis de constater l'étroite dépendance ici établie entre la connaissance que l'homme (en fait, l'Élu, le Spirituel, le « Gnostique ») prend de soi et celle qu'il lui est donné d'avoir de Jésus, présent en lui sous forme d'« image » ou d'« homme de lumière ». Autant pressentir que le Spirituel se connaît et connaît Jésus dans la mesure où celui-ci le révèle à lui-même en se révélant à lui. Autant être engagé à commencer par déterminer la nature exacte des relations que soutiennent entre eux, au gré de notre auteur, Jésus et le « gnostique » et être porté à les interpréter, par anticipation, sur le plan de l'intériorité et de l'immanence.

Ces relations, l'analyse de certains Dits, confrontés à d'autres témoignages tirés de documents gnostiques et manichéens ainsi que des *Actes de Thomas*,

nous avait déjà conduit, l'an dernier, à en discerner les principales modalités et à les définir par des termes tels qu'« amitié », « fraternité », « compagnonnage », « appariement », « jumelage ». Qu'elles dépassent celles de « maître » à « disciple », le *logion* 13 nous l'avait affirmé, tout en invitant, conjointement au *logion* 108, à comprendre qu'elles tendent à établir entre Jésus et son partenaire une parité, une espèce d'égalité, qui les mettrait mutuellement de plain-pied et aboutirait même, à la limite, à assimiler, voire à identifier l'un à l'autre. Nul doute, de toute façon, que la profonde union, la « communion », signifiée par de tels liens ne soit de nature tout intime, apparentant, pour ainsi dire, le Spirituel à Jésus, postulant entre eux une sorte de *suggeneïa*, expliquant par là que, comme l'avancent d'autres Dits, le « gnostique » soit seul capable de savoir, et sache, qui est véritablement Jésus, ce qu'il est, saisi dans sa réalité plénière et ineffable. En effet, ce qu'en l'occurrence, des relations de ce genre mettent en rapport, ce qu'elles conjoignent et solidarisent, c'est, au bout du compte, le « moi » du Spirituel et celui de Jésus. Ainsi, en d'autres documents précédemment rapprochés du nôtre, « Thomas Didyme » et Jésus dont il est censé le frère jumeau, ailleurs Mani et l'« ange de lumière » qui est tenu pour son *suzugos*, son « Partenaire » et aussi son « Jumeau », sont-ils conçus comme formant une « paire », un « couple », dont l'un des membres est l'*alter ego* de l'autre, son « autre moi », ou, plus exactement, son « moi » authentique imaginé sous sa forme céleste, en son identité transcendante. Tout aussi bien Jésus (« Jésus-le-Splendide », « Jésus-le-Vivificateur », *Yishō' Ziwā*, *Yishō' zindakar*) est-il, pour les manichéens, « le Moi dans le moi-lumière de tout Vivant », le « Moi » immanent au « moi lumineux » ou « de lumière », au « moi vivant », au « moi supérieur » (*grēv rōšn*, *grēv zindag*, *grēv burzist*) de chacun des « Élus » dont, à cet égard, il est, tout ensemble, l'« ami », le « frère », le « père » (cf. fragments de Tourfan M 36 et M 28 II ; *Psautier* copte, p. 86, 6-9, 116, 7-10, 158, 16).

Encore s'agissait-il de vérifier les résultats ainsi obtenus ou suggérés et d'en mesurer la portée. Nous nous étions déjà demandé jusqu'où va la promesse formulée par Jésus dans le *logion* 108 : « Celui qui s'abreuvera à ma bouche deviendra (ou : « sera ») comme moi, et, moi aussi, moi-même, je deviendrai (je serai) lui ». Il a suffi de rappeler que, progressivement ou tour à tour qualifié de « frère » de Jésus (*log.* 99) et, tout de même que celui-ci, de « Vivant » (*log.* 11 et, d'autre part, *log.* 52 et 59), de « Fils du Vivant » ou « du Père qui est le Vivant » (*log.* 3 et 50 ; d'autre côté, *log.* 37), de « Vivant (issu) du Vivant » (*log.* 111), l'« Élu » — ce personnage d'exception qu'est le Spirituel, le « gnostique » qui s'est « trouvé », connu lui-même et s'identifie au *monakhos*, à celui qui « de deux a fait un », a surmonté toute dualité pour rétablir en lui l'unité — paraîtrait, à suivre le *logion* 106, être appelé à devenir « fils de l'Homme » (*shēre mprōme*), c'est-à-dire à partager

avec Jésus un titre et une condition dont le privilège est, d'ordinaire, réservé à ce dernier. Nous n'en avons pas moins maintenu que « devenir fils de l'Homme » n'est pas ici à confondre avec « être le Fils de l'Homme » et que l'expression devait être expliquée par rapport à une autre : « enfant de la Femme » (ou « des femmes »), qui, sans lui être propre, appartient au vocabulaire technique du document et revêt, employée en contraste et en combinaison avec celle de « fils du Mâle », un sens très spécial (cf. *Annuaire*, 1971, pp. 267-268) : synonyme de « devenir un », elle ne signifie pas autre chose que prendre rang — à l'égal de tout « Élu », de tout « Vivant », de tout *monakhos*, et aux côtés de Jésus qui est tel au premier chef — parmi les « fils de l'Homme ». Vue susceptible, nous a-t-il semblé, d'être développée et traduite à l'aide de deux passages parallèles des *Actes de Thomas* (c. 48 et c. 60), qui s'inspirent, en partie, de *Rom.*, IX, 29 : « Vivant » (« le Vivant » par excellence) entre les « Vivants », « Fils du Vivant » lui-même et coexistant avec d'autres « fils du Vivant », « Fils de l'Homme » (« le Fils de l'Homme ») au sein d'autres « fils de l'Homme », Jésus ferait ainsi, par rapport aux Spirituels, figure de « frère », mais de « frère aîné ». Solidaire de « nombreux frères » que désignent, en commun avec lui, les mêmes qualifications, il n'en serait pas moins le « Premier-né » d'entre eux. Il garderait, en quelque sorte, envers eux cette priorité, cette primauté, que les manichéens accordent au « Moi » de « Jésus-la-Splendeur » à l'endroit des « moi-lumineux » de ceux en qui il est présent, ou, pour s'en tenir à notre évangile, que le *logion* 83 attribue à « l'Image (immédiate) de la Lumière » (sans doute, ici, Jésus) à l'égard de ces « images », également lumineuses, qui répondent à ce que sont, au plus profond et au plus vrai de leur être, les Spirituels.

Cette précellence relative explique-t-elle que Jésus puisse être tenu aussi, et en dépit d'une apparente contradiction, pour le père des Élus ? Abordée dans le cours de l'an dernier, la question a été, cette fois, traitée à fond. Elle est soulevée par le *logion* 15, où Jésus déclare à ses auditeurs : « Lorsque vous verrez celui qui n'a pas été enfanté de la femme, prosternez-vous sur votre visage et adorez-le : celui-là est votre père (*pet^ommau pe pet^oneiōt*) ». A première vue, et compte tenu des remarques provoquées par le *logion* 106 et résumées plus haut, il semble que « Celui qui n'a pas été enfanté de la femme » — autrement dit : celui qui n'est pas « enfant de la femme », mais « fils de l'Homme » — ne puisse être identifiable qu'à Jésus et qu'en conséquence, celui-ci se donne, ou soit bien ici donné, pour le « père » des disciples. Pareille interprétation ne va pas cependant de soi. Elle se heurte, notamment, au fait qu'ailleurs, dans le *logion* 50, la même expression : « votre Père » (*pet^oneiōt*), se rapporte manifestement, non à Jésus lui-même, mais à Dieu, à ce « Père Vivant » dont, suivant le contexte, les Spirituels sont les « élus » et, aussi bien, à titre de « fils de la Lumière », les enfants. Sans compter qu'il resterait permis d'entendre, en se souvenant de

Jean, XIV, 9-11 (« Qui m'a vu a vu le Père », « Je suis dans le Père et le Père est en moi »), que c'est bien Dieu, « leur Père », que les Élus sont ainsi appelés à voir à travers Jésus, par l'intermédiaire et dans la personne de celui-ci, en qui et par qui il se manifeste. D'autre côté, l'assimilation de Jésus au « Père » irait-elle jusqu'à le confondre avec Dieu, à faire de l'un et de l'autre une seule et même personne ? Rejoindrions-nous, de ce biais, des thèses analogues à celles que caractérisent, de façon plus ou moins nuancée, les noms convenus de « panchristisme », de « monarchianisme » ou de « modalisme », et que nous avons illustrées de nombreux exemples tirés soit des Actes apocryphes des Apôtres (*Martyrium Petri*, c. 10 ; *Actus Petri cum Simone*, c. 20 ; *Acta Ioannis*, cc. 77, 98, 109, 112 ; *Acta Thomae*, cc. 30, 67, 143 ; en général, Photius, *Bibl.*, cod. 114), soit du témoignage d'Épiphane (*Pan.*, 62, 2, 4-5) relatif au Sabellianisme et, d'après l'*Évangile selon les Égyptiens*, à un propos de Jésus susceptible, par rapprochement avec un fragment copte de l'*Évangile de Barthélemy*, d'être relié au *logion* 13, soit, enfin, de divers textes gnostiques (*Apokryphon de Jean*, BG, p. 21, 17-20, Codex II, p. 5, 12-15, Codex IV, p. 3, 5-8 ; deuxième *Apocalypse de Jacques*, p. 56, 27-57, 5 et p. 58, 14-17 ; *Évangile selon Philippe*, p. 54, 5-13) ?

Tenter de décider là-dessus était s'engager à scruter à fond les implications théologiques de la christologie mise en œuvre dans le document. On a eu vite fait de constater que, dans tous les autres Dits où il est question du « Père », le terme s'applique à Dieu et suppose une distinction entre celui-ci et Jésus : ainsi — outre le *logion* 50 déjà invoqué — dans les *logia* 69 (« connaître le Père » ; cf. *Jean*, XVI, 3 et XIV, 7 : « mon Père »), 79 (« la parole du Père » = « de Dieu », en *Luc*, XI, 28), 99 (« la volonté de mon Père », « le Royaume de mon Père »). A preuve, également, l'expression : « le Royaume du Père » (*log.* 57, 76, 96, 97, 98, 113), employée par Jésus concurremment avec « Royaume » tout court et plus fréquemment que « Royaume des cieux », et dont l'équivalent est ailleurs, en particulier dans les versets synoptiques parallèles, « le Royaume de Dieu ». Du reste, à l'exception du *logion* 100 (apparenté à *Matth.*, XXII, 16-21 et par.), il n'est jamais fait usage dans tout le recueil du mot « Dieu » (*pnoute*, *ho théos*) pour désigner le Principe absolu. Très nettement, dans le *logion* 61, Jésus parle des « choses de (son) Père » (*na paeiōt*) qui lui ont été « données ». Mieux encore, le *logion* 44 — version particulière de *Matth.*, XII, 31-32 et par., attestée dans le *Diatessaron* toscan (p. 244, 14 éd. Tedesco-Vaccari) et chez les Cathares médiévaux (Ign. von Döllinger, *Beiträge zur Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, Munich, 1890, p. 164 et p. 226) — fait état de la Trinité : « le Père » (*peiōt*), « le Fils » (*pshēre*), « l'Esprit-Saint » (*ppneuma etouaab*), contre qui, à la différence des deux premiers cas, le blasphème est tenu pour irrémissible.

Plus d'attention devait cependant être prêtée à une autre sorte de schéma trinitaire discernable dans le *logion* 101 dont le texte présente, en sa seconde partie, une lacune assez facile à combler, quant au sens, ensuite de divers rapprochements (*Extraits de Théodote*, 67, 2 et 80, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, c. VI, 45 et c. IX, 63, 64 et 66 ; *Dialogue du Sauveur*, p. 140 (?), 10-13) : « Celui qui n'a pas haï son père et sa mère comme moi ne pourra pas devenir mon disciple. Et celui qui n'aimera pas son père et sa mère comme moi ne pourra pas devenir mon disciple. Car ma mère... < ma mère prétendue, ma mère charnelle, m'a engendré à la mort >, mais, ma < mère > véritable, elle m'a donné la Vie ». En son début, le Dit ne fait que reprendre, en la durcissant et en en accentuant la portée, une assertion déjà énoncée dans le *logion* 55, lui-même voisin de *Matth.*, X, 37-38 ou XVI, 24 (par.), et dont, d'après Clément d'Alexandrie, l'équivalent était invoqué par les Encratites à l'appui de leur répudiation du mariage et de la famille. Ici comme là s'affirment, poussés jusqu'à l'hostilité et au rejet, les sentiments et l'attitude que prête à Jésus envers ses parents d'ici-bas et, en général, tous les liens de sang le compilateur de la collection : indifférence ou répugnance dans le *logion* 99 (analogue à *Matth.*, XII, 47-50 et par.), où Jésus oppose et substitue les Spirituels, « ceux qui font la volonté du Père », à ses frères et à sa mère selon la chair, signifiant même par là — à suivre l'interprétation que donnaient du même propos certains Ébionites (Épiphane, *Pan.*, 30, 14, 5) — que le Christ céleste n'a rien de commun avec la nature humaine ; dépréciation de l'enfantement et de la maternité dans le *logion* 79 ; condamnation brutale de la filiation et de l'union charnelles, assimilant tout commerce sexuel, fût-il légitime, à une *pornêia*, dans le *logion* 105 (« Celui qui connaîtra le père et la mère sera appelé fils de prostituée »), à expliquer non seulement au regard du langage et des théories de l'Encratisme, mais aussi, et de plus près encore, par rapprochement avec un texte d'Amphilochius d'Iconium (dans G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig, 1906, p. 33, 5-8) dirigé contre les « Apotactites » et les « Gémellites ». Dans le *logion* 101, la tendance est particulièrement nette à détacher la figure et la personne de Jésus de toute condition temporelle ou sensible, de tout compromis avec le devenir — un devenir qui est aussi bien « genèse » que « génération », *génésis* que *gennêsis*. Le Dit est, tout entier, fondé sur le contraste radical qui, se confondant avec celui de la Vie et de la Mort, oppose entre elles la parenté divine, l'origine céleste de Jésus et, d'autre part, son origine, sa parenté humaine et terrestre. Celle-ci est reniée, tout au moins détestée et repoussée, puisque, conformément à un lieu commun que résume l'un des *Extraits de Théodote* (80, 1), « celui que la mère engendre est mené à la mort et dans le monde » ; autrement dit, *kosmos* étant synonyme de *thanatos* comme il l'est de *phthora* : Qui est mis au monde (« jeté » dans le monde), « l'enfant de la Femme » ou « des femmes », est par là-même promis, nécessairement conduit à la mort, condamné à mourir. La génération céleste ou

spirituelle est, tout au contraire, vivificatrice, procure la Vie, permet d'y accéder ou d'y retourner, fait de l'Élu — pour qui elle est « régénération », *anagennêsis* — un « Vivant ».

Nulle hésitation au sujet de ce « Père » et de cette « Mère » que Jésus tient, à l'exclusion de Joseph et de Marie, pour ses parents « véritables », les seuls qui soient dignes de son amour. Le Père ne peut, bien évidemment, qu'être Dieu, le « Dieu Vivant » dont « Celui qui n'a pas été enfanté de la femme » se proclame ailleurs le Fils et qu'il nomme « son Père ». Quant à la Mère, elle correspond au Saint-Esprit, à l'Esprit, *rûah* étant féminin en sémitique et l'assimilation fréquente dans les milieux judéo-chrétiens. S'il y a eu lieu de rappeler, entre autres exemples classiques, les épîclèses des *Actes de Thomas* (c. 27 et c. 50), où l'Esprit-Saint est invoqué sous le nom de « Mère » (*hê Mêtêr*), de « Mère cachée » (*hê apokruphos Mêtêr*) ou, dans la version syriaque, de « Mère donatrice de la Vie », et le fragment de l'*Évangile selon les Hébreux*, cité par Origène et par s. Jérôme, où Jésus précise : « ma Mère, le Saint-Esprit » (*hê mêtêr mou, to hagion pneuma, mater mea, Spiritus Sanctus*), on s'est davantage attaché à des témoignages moins connus et sans doute, dans l'espèce, encore plus pertinents, notamment à celui d'Aphraate (*Demonstr.*, XVIII, 10, *P.S.*, t. I, col. 840, 10-12, éd. et trad. Parisot), qui, à propos des *ihîdâyê*, des *monakhôï*, des Spirituels, écrit : « L'homme, tant qu'il ne se marie pas, aime et honore Dieu son Père et l'Esprit-Saint sa Mère ». De même, y a-t-il eu occasion de faire profit d'écrits plus ou moins teintés de gnosticisme : l'*Epistula Iacobi apocrypha*, p. 6, 18-21, et la *Vie d'Adam et d'Ève* (dans Erwin Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen, 1900, p. 33, 3-4), qui attribuent à Jésus le nom ou le titre de « Fils de l'Esprit-Saint ». Ce serait, nous a-t-il semblé, pousser trop loin le souci de précision que de chercher à identifier l'Entité féminine, sorte de parèdre de Dieu, qu'est ici « la Mère », soit avec l'*Ennoïa* divine ou la *Sophia* céleste des systèmes gnostiques, soit avec « la Mère de la Vie » ou « des Vivants » qui apparaît aussi dans quelques-uns de ces systèmes, mais fait surtout dans le manichéisme figure de premier plan. Aussi bien trouve-t-on dans l'*Évangile selon Philippe* (p. 77, 19-20, et si l'on accepte la correction de C.-J. de Catanzaro admise par M. Krause) la Vérité, l'*alêtheïa*, assimilée à la Mère des hommes libres et impeccables et la Connaissance, la *gnôsis*, à leur Père. Il reste, de toute manière, que nous avons ici affaire à une trinité de personnes : le Père, la Mère, le Fils, qui, combinées avec celles qu'énumère, de façon plus traditionnelle et dans un ordre différent, le *logion* 44, pourraient être tout autant nommées : le Père, le Saint-Esprit, le Fils, et l'important demeure la prééminence absolue que Jésus accorde à son origine surnaturelle, à sa filiation « authentique », au détriment de sa génération charnelle que — sans aller, comme pourraient porter à l'estimer certains traits « docétistes » plus ou

moins perceptibles en d'autres Dits (ainsi, dans le *logion* 27), jusqu'à la nier et à en dénoncer le caractère illusoire — il écarte et flétrit.

Il est, toutefois, apparu difficile de déterminer de plus près, et avec assez de sûreté, la nature et l'étendue des liens qu'entre le « Fils de Dieu » et son Père suppose, ou supposerait, notre document. Le seul Dit de la collection qui puisse être interrogé à cet égard, le *logion* 61, est, en son détail, matière à des interprétations trop incertaines ou divergentes pour avoir — quelque long et fouillé qu'en ait été l'examen — valeur décisive. Si l'unité du Dit — en dépit de l'origine différente de ses deux parties, empruntées l'une à *Luc*, XVII, 34 ou à une source voisine, l'autre, vraisemblablement, à l'*Évangile selon les Égyptiens* — a été, contrairement à l'avis de certains critiques, reconnue et démontrée, on n'a pu qu'hésiter à souscrire à l'opinion d'Ernst Haenchen (*Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin, 1961, p. 64, et « Literatur zum Thomasevangelium », dans *Theologische Rundschau*, XXVII, 1961, p. 336), qui y voit affirmées l'égalité et la consubstantialité du Père et du Fils. Jésus, à suivre la lettre du texte, déclare bien à Salomé : « Je suis celui qui est (provient) de celui qui est égal (*anok pe petshoop ebol h'm petshēsh*) », mais, outre qu'il est aussi permis de comprendre et de traduire : « de ce qui est égal », *petshēsh* peut être entendu en des sens divers : « celui qui est égal (à soi) », « celui (ou : ce) qui est le même (qui est un ou l'Unité) », aussi bien que : « celui qui (m') est égal », « qui est égal (à moi, Jésus) ». Sans compter l'embarras que crée, quelques lignes plus loin, le mot *shēf*, qui demande à être corrigé, peut-être, en *shēsh*. Rien de très sûr ou de plus précis à tirer de là, sinon la confirmation d'un point déjà acquis : Jésus ne fait que certifier qu'il est issu de Dieu ou du monde transcendant, de l'Un (toujours identique à lui-même) ou de la sphère de l'Unité, de l'Indivisible. Tout au plus y a-t-il eu motif à retenir ce que Jésus, en des termes qui rappellent, tout ensemble, *Matth.*, XI, 27, ou *Luc*, X, 22, *Jean*, VI, 37-40, XVII, 2 et 6-10, ajoute immédiatement après : « Il m'a été donné des choses de mon Père (*auti naei ebol h'n na paeiōt*) ».

Autant avoir, jusque-là, vérifié que, si fort que soit le relief qu'il donne aux liens de filiation et d'étroite solidarité qui l'unissent à son Père, au privilège que celui-ci lui a accordé de participer à ce qu'il a ou est en propre, Jésus ne laisse pas de se distinguer — et très expressément dans le *logion* 100 — de Dieu. En conséquence, le *logion* 15 d'où nous étions parti ne paraissait pas devoir faire exception : en avertissant les disciples que, lorsqu'ils verront « Celui qui n'a pas été enfanté de la femme », ils auront à l'adorer et à le reconnaître comme « leur Père », Jésus n'entend, très probablement, que leur signifier qu'en le voyant, ils verront en lui et par lui, du fait même de sa présence, Dieu, ce « Père » qui est le sien en même temps que le leur. Au reste, comme on l'avait constaté ailleurs, Jésus peut être tenu, lui aussi, et relativement, pour le « père » des Spirituels dont, à

certaines autres égards, il est le « frère ». Parvenue à ce point, l'enquête risquait cependant d'achopper à un nouveau Dit : le *logion* 77, qui, ramenant toutes choses à Jésus comme à leur principe et à leur fin, le confond apparemment, ou porterait à le confondre, avec l'Être suprême. On y lit, en effet : « Jésus a dit : Je suis la Lumière qui est sur eux tous (sur tous les hommes ?, tous les Spirituels ?, sur toutes choses ?, ou encore, « sur elles toutes », sur toutes les lumières ? : *anok pe pouoein paei ethidjōou tērou*). Je suis le Tout (*anok pe ptērf*) : le Tout est sorti de moi, et le Tout est arrivé à moi (parvenu jusqu'à moi ; peut-être, s'est hâté vers moi, a tendu à venir, à revenir à moi : **nta ptērf ei ebol *nhēt auō *ntapīērf pōh sharoeī*). Fendez du bois : je suis là (*pōh *nnoushe anok tī'mmau*) ; levez (dressez) la pierre, et vous me trouverez là (*fi *mpōne ehraī auō tetnahe eroei *mmau*) ».

Dit remarquable, mais dont on ne saurait expliquer et exploiter le contenu sans en avoir au préalable éclairci la formation. Force a été de le confronter aussitôt avec le parallèle partiel qu'en offre en grec le *Papyrus d'Oxyrhynchos* 1 (recto, lignes 2-9), fort mutilé en cet endroit et prêtant à des restitutions diverses, toutes approximatives : « Jésus dit : Là où ils sont deux (?), ils ne sont pas sans Dieu (??), et, là où il y en a un seul, je le dis (?), je suis avec lui (*égō ēimi mēt' autou*). Lève (dresse) la pierre, tu me trouveras là ; fends le bois, et aussi je suis là (*égeiron ton lithon, kakeī heurēseīs mé'skhison to xulon, kagō ékéi ēimi*) ». Ce qui a entraîné une nouvelle complication. Si, sauf de menues différences (emploi de la deuxième personne du singulier ; inversion des propositions), la seconde partie du Dit d'Oxyrhynchos — qui a, au surplus, des témoins plus ou moins indirects dans l'apocryphe intitulé *Enfances du Seigneur* ou, lui aussi, *Évangile de Thomas* (C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, pp. 150-151 et p. 174 ; A. de Santos Otero, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas*, Berlin, 1967, p. 116 et p. 164) et dans une glose de l'*Etymologicum Gaudianum* (p. 393, 22, éd. Stefani) — coïncide avec la seconde moitié du *logion* de Nag Hammâdi, la première se rencontre, mais ailleurs, dans notre document, où elle correspond au *logion* 30 : « Jésus a dit : Là où il y a trois dieux, ce sont des dieux ; là il y en a deux ou un, je suis avec lui (*anok tishoop *nmmaf*) ». D'où l'invitation à restituer ainsi le texte de *P. Oxy.* 1 : « *legeī Iēsous'hopou ean ôsin g' théoī, ēisin théoī'kaī hopou heīs estin monos autōi* (?) *égō ēimi mēt' autou* ».

Assez énigmatique dès l'abord, ce *logion* 30 a exigé, en propre, un long commentaire, qu'il suffira de résumer. Explicable, ainsi que l'a proposé A. Guillaumont (« Sémitismes dans les *Logia* de Jésus », *Journal Asiatique*, CCXLI, 1958, pp. 114-116 et p. 121, nn. 4-8), eu égard à l'identification, opérée par l'exégèse rabbinique et utilisée dans les *Reconnaisances* pseudo-Clémentines (II, 4), entre les *elohim* et les « juges », et, plus particulièrement,

en dépendance d'un passage des *Pirqê Abhôth* (III, 7), le Dit pourrait être d'origine judéo-chrétienne. Les rapprochements qu'il appelle, d'autre part, avec *Matth.*, XVIII, 20 et, plus évidemment encore, avec les témoignages de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, c. X, 68-70), d'Éphrem de Nisibe (*Commentaire de l'Évangile concordant*, c. X, 24, p. 257, trad. Leloir), des Cathares médiévaux ou, du moins, de l'un d'entre eux (Ign. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, p. 210), portent, de surcroît, à le rattacher à une tradition évangélique identique ou apparentée à celle dont, de son côté, s'inspirait le *Diatessaron*. De toute façon, et dans l'une ou l'autre de ses versions, le sens qu'il implique se dégage à suffisance : Jésus est présent aux côtés de ses fidèles, qu'ils soient deux ou trois et où qu'ils se trouvent réunis ; il coexiste tout particulièrement avec celui qui est seul : avec le « solitaire », précise Éphrem ; avec l'« Élu », spécifient les ascètes combattus par Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire, pour user du langage propre à notre document, avec le *monakhos*.

Il importait, toutefois, au premier chef, de débrouiller le réseau des relations dont l'entre-croisement rattache entre eux, d'un côté ou de l'autre, le Dit du Papyrus d'Oxyrhynchos et les *logia* 30 et 77. Ce qui est revenu à établir le caractère artificiel de ce dernier et à démontrer le mécanisme de sa composition. Appuyée sur l'analyse et les remarques, à cet égard, très pertinentes de Joachim Jeremias (*Unbekannte Jesusworte*, 3^e éd., Gütersloh, 1963, pp. 100-104 ; trad. française, *Paroles inconnues de Jésus*, Paris, 1970, pp. 104-109), la comparaison, encore toute formelle, des trois pièces a, en effet, conduit à conclure que le *logion* 77 a été fabriqué à partir d'un Dit — lui-même formé de deux parties — dont le *P. Oxy.* 1 conserve et reproduit la version grecque. La seconde partie de ce Dit a été détachée de la première qui, maintenue à la même place et réduite à elle-même, est, dans la version copte de la collection, devenue le *logion* 30. De son côté, le morceau ainsi dissocié a été utilisé dans la suite par le compilateur, qui, l'adjoignant à un préliminaire original ou, en tout cas, très différent de celui de la version grecque, en a fait la seconde partie de ce nouvel ensemble que représente, dans le recueil découvert près de Nag Hammâdi, le *logion* 77. Qu'il s'agisse bien là d'un remaniement postérieur, d'une opération plus ou moins factice, mais consciente et voulue, et qui ne peut être que le fait du rédacteur ou d'un compilateur copte, plusieurs données ou indices nous l'ont assuré : notamment, l'emploi, en guise d'agrafes ou de « mots-crochets », de termes tels que *pôh*, formellement identiques, mais répondant en copte à deux verbes distincts, de signification différente (« parvenir » et « fendre »), ou que *anok* (« moi »), qui, placé au début de la seconde partie afin de faire écho aux deux *anok* de la première, a amené à inverser l'ordre des deux propositions relatives au « bois » et à la « pierre ». Sans compter qu'en raison de ses sémitismes et de ses affinités scripturaires (en particulier, avec

Eccles., X, 9), le texte d'Oxyrhynchos a toutes chances de répondre à la version primitive ou, du moins, la plus ancienne du Dit, se révélant par là, et de toute manière, antérieur à la version copte.

Expliquer de la sorte la formation du *logion* 77, reconnaître qu'il constitue un tout distinct dont la composition a obéi à une intention définie, aboutissait à une conséquence immédiate. Il est apparu que le Dit demandait à être interprété pour lui-même et en lui-même, comme une unité et selon le sens propre que le remanieur a entendu lui attacher. Ce qui portait du même coup, et plus particulièrement, à préjuger que la seconde de ses parties ne devait pas avoir exactement la même signification que celle qu'elle revêtait précédemment, sous la forme et au sein du contexte où l'offre la version grecque. Autrement dit : ce que vise à signifier ici et là cette portion commune ne peut, nous semblait-il, être déterminé et apprécié qu'en fonction de la partie qui, différente dans l'un et dans l'autre cas, la précède, par rapport à elle et solidairement. Ainsi en est-il allé avec les commentaires particuliers que nous avons successivement donnés de l'une et de l'autre de ces versions parallèles.

Telle qu'elle est située et formulée dans la plus ancienne, celle du Papyrus d'Oxyrhynchos, l'exhortation ou la promesse : « Lève la pierre, et là tu me trouveras ; fends le bois, moi aussi, je suis là », se comprend plus précisément dans le prolongement, la perspective du morceau auquel elle fait suite et où Jésus assure qu'il est au milieu des siens, fussent-ils trois ou deux, et, surtout, que — n'y en aurait-il qu'un seul — il est *avec* lui (*met' autou* ; dans le *logion* 30 : **nmaf*). De ce biais, et compte tenu de l'interprétation de J. Jeremias, il nous a paru que Jésus ne va pas ici jusqu'à affirmer qu'il se trouve, et est à trouver, dans la pierre et dans le bois, sous la pierre comme au cœur du bois, c'est-à-dire, plus généralement, en toutes choses, à l'intérieur de tout, mais, simplement, qu'il est présent à tout travail, aux besognes les plus pénibles, qu'il est constamment aux côtés de qui soulève des pierres ou fend du bois, entendons : qu'il se trouve et ne cesse de se trouver auprès de quiconque croit en lui, quoi que fasse celui-ci et où qu'il soit ; qu'il est *là*, toujours *là*, près de lui et avec lui, l'assistant, le confortant, l'accompagnant de sa présence invisible, mais certaine. Comme l'a confirmé, au reste, le rapprochement avec des textes parallèles tels que *Math.*, XVIII, 20 et les variantes de ce verset, l'adverbe *ékeï* (« là ») deux fois répété dans cette seconde partie a son explication et, pour ainsi dire, son équivalent dans le *met' autou* (« avec lui ») de la première, tout de même que, dans le passage matthéen et telle ou telle de ses versions, *ékeï eïmi* (« Je suis là ») est soit complété par *én mésôï autôn* (« au milieu d'eux », « parmi eux »), soit remplacé par *cum eis* (« avec eux »). « Je suis là » paraît donc bien équivaloir, en l'occurrence, à : « Je suis avec toi ». Au bout du compte, il ne s'agit pas, nous a-t-il semblé, dans la version grecque,

d'une « immanence » (au sens physique ou métaphysique du terme) ou d'un « panchristisme » (du moins, entendu en son sens le plus fort et quasi panthéiste), mais d'une omniprésence, d'une *présence* de Jésus, en tout lieu et tout temps, à toutes choses ou, plus strictement sans doute, à tous les hommes, à tous ses disciples pour le moins, à tous les siens.

Il n'en est pas allé, il ne pouvait en aller de même avec la version copte incluse dans le *logion* 77. Si, apparemment, les mêmes assertions y sont reprises (« Je suis là », « Vous me trouverez là »), leur insertion dans un autre contexte, le caractère et la teneur du préambule distinct auquel elles sont alors reliées, orientent leur interprétation dans une direction assez différente, induisent, au moins, à pressentir que leur signification primitive ou antérieure a été modifiée et leur portée élargie, amplifiée ou durcie, transposée, de toute façon, sur un autre plan. Par elle-même, et confrontée à nombre de formules similaires extraites de l'Écriture, de la philosophie hellénique, mais, surtout, de certains Actes apocryphes des Apôtres et des écrits gnostiques, la première partie du *logion* nous a paru être de nature plus décidément spéculative ou théologique. Ainsi conduite, l'analyse que nous en avons faite a, en effet, permis d'établir, très probablement, que l'affirmation qu'elle prête à Jésus : « Je suis le Tout » (*anok pe ptērf*, c'est-à-dire, en rétroversion grecque : *égô eīmi to pan*), outre qu'elle identifie expressément le Christ au Principe et à la Fin de toutes choses, à Celui de qui tout procède et vers qui tout tend ou fait retour, revient, ou a toutes chances de revenir, à déclarer : « Je suis dans le Tout, en tout, partout et dans toutes choses ». Il ne nous a pas suffi de constater que la plupart des formules stéréotypées ou traditionnelles (stoïciennes ou pauliniennes) du genre de celle qui est mise ici en œuvre comprenaient, appliquées à l'Être absolu, à Dieu, ou, parfois même, au Christ, non seulement, et comme en l'occurrence, deux articulations (« de qui », *ék* ou *ex* = *ebol °nhēt*, d'une part, et, de l'autre, « vers qui », « pour qui », *eīs* = *sharof*), mais aussi un troisième membre, intermédiaire, introduit par la préposition *én*, « dans » (ainsi, chez Marc-Aurèle, IV, 23, où la formule a, sans nul doute, un sens conforme à l'immanentisme stoïcien : *ék sou panta, én soi panta, eīs sé panta*). Mais, de surcroît, nous avons ici ou là relevé plusieurs exemples de formules tout aussi banales qui établissent de plain-pied une corrélation entre « être le tout », « être toutes choses », et « être en tout », « être en toutes choses », ou qui, inversement, avancent que le Tout est (que toutes choses sont) dans Celui qui est tout ou le Tout. Ainsi, dans le *Martyrium Petri*, c. X, à quoi correspond le chapitre XXXIX de l'*Actus Petri cum Simone*, au cours d'une prière adressée à Jésus : *su to pan kã to pan én soi* (« Tu es le Tout et le Tout est en toi ») ; ainsi, dans les *Acta Thomae*, c. 10, où l'invocation se rapporte de même au Christ, mais précise et souligne qu'il s'agit bien d'une présence et d'une activité immanente au sein du Tout et

à travers lui : *su eï, Kurié, én pasin ôn kai dierkhoménos dia pantôn kai egkeïménos pasi toïis ergoïis sou* (« Tu es, Seigneur, celui qui est en toutes choses, et qui parcourt toutes choses, et qui est en toutes tes œuvres »). En d'autres termes, Jésus est en tout et partout, aussi bien ou au même titre qu'il est tout. « Le Christ est le Tout dans le Tout » (*ptērf h'n ptērf pe khristos*), est-il dit dans un ouvrage valentinien encore inédit, le quatrième écrit du « Codex Jung » ou *Tractatus tripartitus* (p. 132, 27-28). « Je suis dans le Tout » (*tih'mptērf*), est, par le truchement de l'âme, censé déclarer Jésus (assimilé là aussi à la Lumière) dans le *Psautier* manichéen du Fayoum (p. 54, 25). Ou encore — et pour tout résumer dans ces quelques mots empruntés aux *Extraits de Théodote* (4, 2) — Jésus est « l'Omniprésent », « Celui » ou « ce qui est partout présent », *to pantēi on*.

Nulle hésitation, en conséquence, à interpréter l'adverbe **mmau* dont, par deux fois, fait usage la seconde partie du *logion* 77 dans le sens qu'indiquent, ou même imposent, les vues exprimées dans la première. En l'espèce, et selon toute apparence, « Je suis là » (*anok t'i'mmau*), « Vous me trouverez là » (*tetnahe eroei *mmau*), doit signifier, signifie bien : « Je suis dans le bois », « Vous me trouverez dans la pierre ». Simple application ou illustration des affirmations avancées dans le morceau précédent, et qui, élargie et généralisée, s'exprimerait équivalement par : « Je suis en toutes choses, dans le Tout », « Vous me trouverez en tout, partout ». Sans doute **mmau* répond-il à l'*ékeï* de la version grecque d'Oxyrhynchos, mais il est pris ici avec une nuance ou une valeur différente, dans une acception plus forte, impliquant, pour ainsi dire, une inhérence plus intime et une localisation physique. L'omniprésence de Jésus n'est plus conçue, ainsi qu'elle l'était auparavant, comme coexistence de celui-ci auprès des siens, à leurs côtés et avec eux, mais comme immanence universelle, ubiquité cosmique. Qualifier de « panchristique », voire de « panthéiste » la doctrine que suppose le *logion* 77 pourrait, en ce cas, être légitime ou, du moins, plus justifiable que dans l'autre : identifié au Tout, Jésus bloque en lui-même le Tout dont il est le principe et la fin, la source et le terme ; le Tout est présent en lui comme il est présent dans le Tout. Autant être tenté de dire : *pan Khristos, pan én Khristoï*, ou, puisqu'aussi bien Jésus est assimilé à la Lumière : *pan to phôs, pan én tōi phōti, én panti to phôs*.

Deux arguments complémentaires ont été invoqués à l'appui : l'un, plus ou moins superficiel, tiré d'un dialogue de Lucien de Samosate (*Hermitime*, c. 81), où il est dit de Dieu qu'il « circule à travers toutes choses (*dia pantôn pephōitēken*) comme, par exemple, les arbres et les pierres, le bois et la pierre (*hoïon xulôn kai lithôn*) » ; l'autre, bien plus probant, fourni par le rapprochement du fragment de l'*Évangile d'Ève* que cite Épiphane (*Pan.*, 26, 3, 1). Si le début de la déclaration faite ici au « voyant » par le personnage surnaturel qui vient de se manifester à lui (« Je suis toi et tu es moi »,

égô su kâi su égô) rappelle le propos de Jésus consigné dans le *logion* 108 (« Il sera comme moi et, moi aussi, je serai lui »), la suite offre d'évidentes coïncidences avec les *logia* 30 et 77, plus frappantes encore et très strictes si on la confronte à la version grecque du Papyrus d'Oxyrhynchos : « Et là où tu es (où que tu sois), moi, je suis là (*kâi hopou éan êis, égô ékeï eïmi* ; cf., dans *P. Oxy.* 1 : *hopou éan ôsin b' (ou g')... kâi hopou heïis estin monos... kagô ékeï eïmi*), et je suis disséminé en toutes choses (ou : « en tous », *én hapasin*). Et, d'où que tu le veuilles, tu me rassembles et, en me rassemblant, tu te rassembles toi-même ». Force est de renoncer à entrer dans le détail de la théorie ici mise en œuvre, et qui se retrouve notamment, exprimée en termes identiques ou voisins, dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre (c. 10) et le passage de l'*Évangile selon Philippe* reproduit, de même, par Épiphane dans sa notice sur les « Gnostiques » (*Pan.*, 26, 13, 2). Tout au plus retiendra-t-on qu'elle identifie le « rassemblement de soi », cette sorte de « récollection » spirituelle qu'est la *sulléxis héautou*, avec la « connaissance » ou « reconnaissance de soi », la *gnôsis* ou *épignôsis héautou*, et qu'elle coordonne, solidarise jusqu'à en faire une seule et même opération, l'acte par lequel chaque « gnostique », se concentrant sur soi et en soi, rassemble les « membres » de son âme ici et là dispersés, la reconstitue et la récupère en sa plénitude organique, et celui qu'est censé accomplir, au sein de l'univers et au cours des temps, tel personnage mythique, incarnation du « *Salvator salvandus* », qui, de son côté, en dégageant une à une du monde et de la Matière pour les réunir de nouveau à soi, les restituer dans leur « Unité » primitive, les portions de son Ame, les parcelles vivantes de sa substance, ces « semences de lumière » ici-bas éparpillées en toutes choses que sont les âmes, « se rassemble » et se sauve, du même coup, lui-même. Ce qui suffit à rendre évidente la signification inhérente, en ce cas, à une affirmation telle que *égô ékeï eïmi* et à lui donner tout son poids : « Je suis là » équivaut à « Je suis en toutes choses » ou « en tous les êtres, tous les hommes » (*én hapasin*) ; qui déclare, comme dans le fragment de l'*Évangile selon Philippe*, qu'il « s'est rassemblé de toutes parts (*ék pantakhothén*) », avance tout aussi bien par là qu'il est présent partout, à l'intérieur de tout. Omniprésence, ubiquité, immanence vont de pair.

Applicable de la sorte au *logion* 77, pareille interprétation ne saurait cependant suffire. Encore a-t-il fallu tenir compte de la part qu'à côté de l'« immanence », et conjointement à elle, le Dit accorde à la « transcendance ». Avant d'y affirmer qu'étant le Tout de qui tout provient et à qui tout revient, il est en tout et partout présent, Jésus n'en commence pas moins par assurer qu'il est, à titre de Lumière, « sur eux tous », « au-dessus d'eux tous » (*hidjôou tērou = épanô pantôn*) ; on serait tenté — *tērou* pouvant correspondre à *panta* tout autant qu'à *pantés* — de traduire ou de paraphraser : « sur tout », « au-dessus de tout ». A quelque objet que l'on rapporte *tērou*

(les hommes, les Spirituels, les lumières, les choses), on ne peut qu'induire de là que Jésus surpasse et domine ce « tout » auquel il est, d'autre part et tout ensemble, intérieurement présent. Il y a eu lieu, à cet égard, de faire de nouveau état des formules similaires dont nous avons déjà reconnu le type et l'emploi dans la première partie du Dit. Dans nombre d'entre elles, notamment dans celles que mettent en œuvre des auteurs juifs ou chrétiens, Dieu, s'il est lui-même tout, ou le Tout, le principe et la fin de tout, est également donné comme transcendant par rapport au tout, situé au-dessus de toutes choses ou de toutes créatures : *ho épi pasin* ou *épi pantôn théos*. Mais plus instructifs encore ont été deux passages du *Psautier* manichéen, précédemment exploités et appelés à l'être dans la suite. Alors que, dans l'un (p. 54, 25-28), l'âme, s'assimilant au Christ, déclare : « Je suis dans le Tout (*tihⁿptērf*). Je porte les cieux. Je suis le fondement (*tioⁿsⁿte*). Je soutiens les terres. Je suis la Lumière qui resplendit (*anak pe pouāine etp^rrie*), qui donne la joie aux âmes. Je suis la Vie du monde (*anak pe pōnhⁿ mpkosmos*), Jésus est, dans l'autre (p. 155, 32-37), ainsi invoqué : « Tu es au dedans, tu es au dehors (*kⁿhoun kⁿbal*). Tu es au-dessus, tu es au-dessous (*kⁿtpē kⁿpitⁿ*). Tu es proche et lointain (*pethēn etouēu*). Tu es caché et manifeste (*pethēp etgal^p abal*) ». Rien de plus net, de plus probant, que cette application simultanée à Jésus de couples de propriétés apparemment contradictoires : Jésus est, tout ensemble, intérieur et extérieur, supérieur et inférieur, en haut et en bas, près de nous et loin de nous ; autant affirmer de lui qu'il est, à la fois ou sous un double aspect, transcendant et immanent.

Restait à trancher une dernière question : le *logion* 77 identifie-t-il Jésus à Dieu, au « Père », au Principe unique et absolu de toutes choses ? Le « panchristisme » qu'il suppose se confondrait-il avec un « monarchianisme » ? Doit-on, en d'autres termes, lui attribuer la portée dogmatique que nombre de critiques ont, à tort ou à raison, attachée aux deux propositions symétriques des *Actes de Pierre* (c. 20 et c. 39) concernant Jésus : « Il est tout, et aucun autre n'est plus grand que lui » (*Hic est omnia, et non est alius major nisi ipse*), « Tu es le tout, et le tout est en toi, et tu es l'Être (l'Étant, ce qui est), et il n'y a rien d'autre qui soit, sinon toi seul » (*su to pan, kai ouk estin allo ho estin eī mē monos su*) ? Outre que, dans le *logion*, Jésus est, de même, tenu pour identique au Tout (*ptērf*), deux arguments paraîtraient devoir plaider en ce sens. D'une part, nous avons constaté que la première partie du Dit transfère et applique à Jésus une formule dont, ailleurs, l'usage est généralement réservé à Dieu, servant à définir l'unicité et la suprématie souveraine de celui-ci : Dieu, ou le Père, de qui, par qui, pour qui (*ex hou, di^r hou, eīs hon*) sont toutes choses (*ta panta*). Ainsi, dans *Rom.*, XI, 36 et *I Cor.*, VIII, 6. Il convenait, toutefois, d'observer que, chez saint Paul lui-même (notamment, dans *Col.*, III, 1 et I, 16-19), de semblables formules

sont également rapportées au Christ, sans que ce transfert implique, en quoi que ce soit, une confusion entre celui-ci et Dieu, une assimilation du Fils au Père. On serait, d'autre part, porté à faire valoir que s'identifier, comme le fait ici Jésus, avec la Lumière (la Lumière transcendante et universelle) revient à s'identifier avec l'Être suprême ou, tout au moins, à s'égaliser à lui. Argument d'autant plus fort, en apparence, qu'en d'autres endroits de l'*Évangile selon Thomas*, la Lumière (la Lumière en soi, inengendrée ou née d'elle-même) est effectivement censée identique au Père ou consubstantielle à lui, paraissant bien n'être qu'un des noms ou des synonymes qui servent à désigner le Principe absolu. Ainsi, dans le *logion* 50 et, surtout, dans le *logion* 83, où la Lumière est celle « du Père », « sa Lumière » (*pouoein* *mpeiōt, pefouoein), Jésus n'étant alors — si pareille interprétation du Dit est correcte — que l'« Image », l'*eikōn*, de cette Lumière. Néanmoins, bien qu'il y ait ici encore ambiguïté et matière à discussion, c'est Jésus qui, dans le *logion* 24, paraît être cette lumière (mentionnée cette fois, il est vrai, sans l'article défini : *ouoein*) dont il est dit qu'elle « est à l'intérieur d'un homme de lumière » (*shoop* *mphoun *nnour*mouoein), illuminant, lorsqu'elle se révèle, le monde tout entier. Ce qui, à suivre une explication déjà proposée (cf. *Annuaire*, 1969, pp. 269-283), doit signifier que Jésus se manifeste, sous forme d'« homme de lumière », en chacun de ces « hommes de lumière » que sont, en soi et pour soi, au plus intime et au vrai de leur être personnel, les Spirituels, les « Élus », les « Vivants ». C'est là qu'en tant que Lumière et sous une apparence lumineuse, Jésus est présent et agit ; c'est là qu'il se trouve et peut être trouvé, le « lieu, le *topos*, où il est » et que, comme le précise le contexte, les disciples lui ont demandé de leur faire connaître afin de l'y chercher. Nous sommes, en ce cas, très proches, semble-t-il, du *logion* 77 dont la proposition initiale : « Je suis la Lumière qui est sur tous (ou : sur tout) », évoque *Jean*, VIII, 12 (« Je suis la lumière du monde », *égô eimi to phōs tou kosmou*) et rejoint, de ce biais, ce qu'avance le *logion* 24 au sujet de l'illumination de « tout le *kosmos* ». Aussi bien, résumé et formulé en fonction du même Dit, l'enseignement du *logion* 77 se traduirait-il ainsi : « Je suis en tous lieux, dans tous ces « lieux » que représentent, chacun pour lui-même et au fond de soi, tous les Spirituels ; je suis partout et toujours là où est l'Élu, à l'intérieur de lui, immanent à lui, présent en lui à titre de « Lumière » et d'« Illuminateur », de *phōs* et de *phōstēr*.

D'où une solution plausible du problème que nous nous posions. Il est toujours permis d'accuser d'incohérence le compilateur de notre recueil, d'imputer ce désaccord à la médiocrité de son esprit ou à la disparate des sources où il aurait puisé sans discernement, de conclure qu'il a tantôt identifié Jésus à la Lumière, tantôt distingué entre l'un et l'autre. Mais, de toute façon, il semble interdit de soutenir qu'il confond systématiquement

Jésus et Dieu, « le Père » : trop de *logia*, on l'a vu, s'inscriraient en faux là-contre. On estimera, en conséquence, que, dans le *logion* 77 (comme, au reste, dans maints autres textes chrétiens, gnostiques ou manichéens où se rencontre pareille qualification), Jésus peut fort bien être assimilé à la Lumière universelle et omniprésente sans être pour autant confondu avec Dieu lui-même. L'affirmation n'est ici absolue que dans la mesure où elle concerne Jésus dans ses rapports avec les Spirituels et le monde. C'est relativement à ceux-ci que Jésus est, au premier chef et par excellence, la Lumière : la Lumière qui, tout ensemble supérieure et intérieure, est au-dessus d'eux et en eux, la source et l'objet de l'illumination qui leur est dispensée. Par le fait même, cette Lumière est celle du Père, la Lumière qui existe en soi dans le Père et que Jésus, qui en est l'Image et lui est consubstantiel, possède pleinement en lui-même et répand de lui-même. Il n'y a distinction que de niveau. Au niveau suprême, la Lumière ne fait qu'un avec Dieu ou le Père, mais, considérée à un autre niveau, dans son expansion, son rayonnement, son action à l'égard des êtres et des choses du monde, elle est, tout aussi bien, identifiable à Jésus. Intérieur à la Lumière du Père, ou, réciproquement, ayant en lui la plénitude de la Lumière, le Christ est en même temps, ou sous un autre aspect, la Lumière qui, tout en leur demeurant supérieure, est intérieurement présente aux Élus ou, plus largement, aux hommes et au *kosmos*. Lumière ainsi omniprésente, mais qui, comme devait l'expliquer la suite de l'enquête, se cache et, tout ensemble, se manifeste en eux. Quelques lignes d'un opuscule (encore inédit) qui figure dans le même codex que notre Évangile, le *Livre de Thomas l'Athlète, écrit pour les Parfaits* (p. 139, 20-23), résumeraient assez bien, nous a-t-il semblé, cette double relation au Père, d'une part, et, de l'autre, aux disciples. A Thomas qui lui déclare : « Mais tu es notre Lumière, alors que tu illumines, Seigneur », Jésus réplique là, tout uniment : « La lumière est dans la Lumière ». Ce qui rejoint les célèbres formules : *én tôi phôti phôs, phôs ék phôtos*.

Ubiquité, omniprésence de Jésus : la thèse ainsi dégagée des *logia* 30 et 77 est à la base de la christologie propre à notre document et en constitue un trait essentiel. Elle en implique, en guise de corollaire, une autre, tout aussi fondamentale et riche en conséquences, que nous avons immédiatement inférée d'autres Dits : celle de la perpétuelle actualité de Jésus. « Je suis là » revient à signifier : « Je suis là dès maintenant », et, mieux encore : « Je suis partout et toujours là ». Dans les *logia* 52 et 91, sans doute aussi dans le *logion* 5, Jésus se définit comme « Celui qui est devant ta face, en face de toi » (*pet^omp^omtô mpekho ebol* ; dans le parallèle grec de *P. Oxy.* 654 : *emprosthén tês opséôs sou*), « Celui qui est en votre présence, devant vous et face à vous, présent à vous face à face » (*pet^onpetn^omtô ebol*), « le Vivant, Celui qui est vivant en votre présence, devant vous » (*petonh^ompe^on^omtô ebol* ; dans le parallèle latin cité par s. Augustin, *Contra adver-*

sarium legis et prophetarum, II, 1, 14 : *vivus qui ante vos est*). Plus ou moins proche de *Jean*, VI, 30 et de *Luc*, XII, 56, plutôt que de *Matth.*, XVI, 3, le *logion* 91 est, à cet égard, des plus significatif : « Ils (les disciples) lui dirent : Dis-nous qui tu es (*djoos eron dje *ntk nim*), afin que nous croyions en toi. Il leur dit : Vous éprouvez (*te*n*rpirazé*) la face du ciel et de la terre, et, celui qui est en votre présence (en face de vous), vous ne l'avez pas connu, et, ce moment-ci (*peeikairo*s), vous ne savez pas l'éprouver (**n*rpirazé*) ». Jésus se donne, de la sorte, comme immédiatement saisissable, en sa réalité et son identité véritables, dans l'instant même, le moment, le *kairo*s, où sa présence est effectivement « éprouvée », ressentie, reconnue, appréciée, par une sorte d'expérience sensible, de *peirasmos*. C'est d'un seul coup, instantanément, que, par lui-même ou au contact de ses Paroles éternellement vivantes, il apparaît, tel qu'il est, devant nous, de même que, d'après le *logion* 28, il a surgi, il « s'est dressé », « tenu debout », lors de sa venue ici-bas et sous une apparence charnelle, « au milieu du monde » (*h*n tmète *mpkosmos* ; dans le parallèle de *P. Oxy.* 1 : *én mésôï tou kosmou*), parmi des hommes encore plongés dans le sommeil, l'ivresse, l'aveuglement, le vide, l'« aliénation » propres à l'*agnôsia* ou à l'*agnoïa*, à l'ignorance, à l'inconscience, et qu'il a révélés et restitués, rendus à eux-mêmes, à la plénitude de leur être personnel, en se révélant à eux, en leur manifestant, tout ensemble, sa présence et la Lumière.

Révélation de soi, ainsi donc, qui se produit, et est indéfiniment reproductible, *hic et nunc*, ici et maintenant, à présent, toujours dans le présent — dans un présent qui, bien que situé à tel ou tel moment du temps, est détaché du temps, de la durée, du devenir, et en détache, en délivre, se suffisant à lui-même, ayant en lui-même son actualité, son efficacité plénière. Manifestation qui n'a nul besoin d'être annoncée ou préalablement justifiée, libre de toute contingence, de toute condition temporelle, historique, « mondaine » ; nouveauté absolue, exclusive de toute vétusté, comme le marque, à sa façon, le *logion* 47 ; pur présent indépendant de tout passé. Il suffit que l'événement soit là pour que sa réalité pleinement ressentie abolisse toute attente comme tout pressentiment, toute prédiction plus ou moins aléatoire tirée de faits matériels ou fondée sur des conjectures humaines. L'action de Jésus, comme sa personne, est intemporelle, transhistorique. Vivante et vivificatrice, elle relègue tout ce qui lui est antérieur et étranger parmi les « choses mortes ». La vie — la « vraie Vie », qui n'a rien de commun avec l'existence terrestre soumise à la *gennêsis* et à la *gênêsis* — ne saurait être compromise par la Mort, solidarisée avec « ce qui est mort ». C'est là — avons-nous constaté en tenant compte du vocabulaire mis en œuvre dans le document (dans *log.* 11, en particulier) — le sens profond de la réplique émue et indignée que le *logion* 52 et la version parallèle reproduite par s. Augustin (*Contra adversarium legis et prophetarum*, II,

1, 14) mettent dans la bouche de Jésus en réponse aux disciples qui s'attardent, qui en sont encore (*etiam nunc*) à faire référence aux prophètes de l'ancien Israël et à estimer que ceux-ci auraient « dans le passé » (*in praeteritum*) parlé « de lui » ou « en lui » (*hräi °nhêtk*) ou, selon le témoignage augustinien, « de son avènement » (*de adventu eius*) : « Vous avez abandonné le Vivant qui est devant vous (Celui qui est vivant en votre présence) et vous débitez des fables sur les morts » (*atet°nkō °mpetonh °mpe°n°mto ebol auō atet°nshadje ha netmoout, Dimisistis vivum qui ante vos est, et de mortuis fabulamini*). Ce qui n'est pas sans rappeler Jean, VIII, 52 (« Abraham est mort, les prophètes aussi »), et, d'autre part, Luc, XXIV, 5 (« Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant, le Vivant ? »). Autant répliquer, autant affirmer, comme le fait Jésus dans un autre *agraphon* notamment cité par Épiphane (*Pan.*, 23, 5, 5, 41, 3, 2, 66, 42, 8 ; *Ancoratus*, 53, 4) : « Voici, je suis là » (*idou parēimi*), « Me voici », et tout le reste ne compte plus, ne compte pour rien. Avec Jésus et en lui, par son action et en sa personne, du fait et en fonction de sa présence même, tout est arrivé, ou plutôt, tout arrive, tout est réalisé, actualisé ; tout est présent, accompli comme il l'est depuis toujours et à jamais. Entendu en un sens purement spirituel, l'avènement de Jésus ne se fixe ni ne se limite à un point défini de la durée historique ; il n'a pas plus été attendu dans le passé qu'il n'est à attendre de l'avenir. Simplement — puisque tout dépend de l'actualité d'une expérience effective — il y a lieu de dire qu'apparemment Jésus est tantôt absent, tantôt présent. Non en soi, bien entendu, mais eu égard aux hommes, selon que sa présence est perçue ou non par le sujet, l'individu aux côtés de qui et en qui il ne cesse de coexister. Ainsi s'explique, au bout du compte, que Jésus puisse être, par rapport à nous, à la fois transcendant et immanent, supérieur et intérieur : il est l'un et l'autre, paraît être l'un ou l'autre, suivant qu'il se cache ou se manifeste, qu'il est caché ou manifesté, à raison de son absence ou de sa présence dans le champ de notre perception consciente, conformément à l'éveil ou à la torpeur, à l'assoupissement de notre conscience, à la « résurrection » ou à l'oubli, en nous, de l'« homme intérieur », de l'« homme de lumière », c'est-à-dire, en bref, à la possession ou à la privation de la *gnōsis*.

Ces vues méritaient d'autant plus d'attention qu'elles concordent d'emblée et exactement avec la conception que l'auteur ou le compilateur de l'*Évangile selon Thomas* se fait du « Royaume », par là de l'eschatologie et, finalement, de la sotériologie. On a été prompt à déduire les conséquences qu'elles entraînent pratiquement. Si, en tout temps et en tout lieu, Jésus est là, virtuellement présent, il s'ensuit qu'il ne faut ni différer ni perdre l'occasion de le saisir dans l'instant même où il est susceptible d'être manifesté en nous, dans l'immédiat, le présent. D'où, dans le prolongement du *logion* 91, des Dits tels que le *logion* 59 (« Regardez vers Celui qui est vivant, tant que

vous vivez, de peur que vous ne mouriez et ne cherchiez à le voir sans parvenir à le voir », ou le *logion* 38 dont la première partie a des parallèles dans s. Irénée (*adv. haer.*, I, 20, 2), les *Actes de Jean* (c. 98, p. 200, 4-5, éd. Bonnet), le *Psautier* manichéen (p. 187, 27-29) et la seconde une sorte d'équivalent dans les *Testimoniorum libri tres* (III, 29, p. 143, 2-4, éd. Hartel) de s. Cyprien (« Bien des fois vous avez désiré entendre ces paroles que je vous dis, et vous n'avez nul autre de qui les entendre. Des jours viendront où vous me chercherez et vous ne me trouverez pas »), ou encore le *logion* 92 dont l'exhortation initiale est répétée dans les *logia* 2 et 94 (« Cherchez et vous trouverez, mais, les choses que vous m'avez demandées en ces jours, et que je ne vous ai pas dites alors, maintenant il me plaît de les dire, et vous ne les demandez pas »). La voie et le but sont ainsi fixés : chercher Jésus, l'interroger ou — ce qui revient au même — scruter ses Paroles elles-mêmes cachées et vivantes, comme le précisent le prologue et le *logion* 1, perpétuellement actuelles, elles aussi, afin de le découvrir en nous en nous découvrant en lui et d'échapper par là à la mort, d'accéder à la Vie éternelle, de parvenir, ainsi que le suggèrent les *logia* 1 et 2, au « Règne », au « Repos », à l'*anapausis*, à la Paix du Royaume intemporel ; connaître « Celui qui est devant notre face », « s'abreuver à sa bouche », de sorte que — conformément à la promesse du *logion* 108 — toutes choses cachées nous soient du même coup révélées, que les réalités les plus secrètes nous deviennent manifestes ; de toute façon, s'approcher de Jésus, commencer de le rejoindre en se tenant auprès de lui, tout près de lui.

Que ce soit là être proche du « Royaume », nous l'avons appris du *logion* 82 : « Jésus a dit : Qui est près de moi est près du feu, et qui est loin de moi est loin du Royaume ». Dit qui, comme il est apparu à la suite d'un long commentaire, suppose un original araméen et a trois autres témoins : Origène, *In Jeremiam hom.* XX, 3, p. 312, 23-26, éd. Baehrens (« Legi alicubi quasi Salvatore dicente — et quaero sive quis personam figuravit Salvatoris, sive in memoriam adduxit, an verum sit hoc, quod dictum est — ait autem ibi Salvator : Qui iuxta me est, iuxta ignem est ; qui longe est a me, longe est a regno » ; cf. *In Libr. Jesu Nave hom.*, IV, 3, p. 311, 22 Baehrens : « Qui approximant mihi, approximant igni ») ; Didyme l'Aveugle, *in Psalm.* LXXXVIII, P.G., XXXIX, 1488 D (*dio phêsin ho Sôtêr'ho eggus mou, eggus tou puros'ho dé makran ap' émou, makran apo tês basilēias*) ; l'auteur anonyme d'un traité spirituel, primitivement rédigé en syriaque au iv^e siècle et conservé en version arménienne, dont la traduction est donnée dans J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, Münster, 1917, p. 79 (« C'est ce que dit le Sauveur qui donne la Vie. Il dit : Celui qui s'approche de moi s'approche du feu, et celui qui s'éloigne de moi est loin de la Vie »). Discutée, l'intention probable d'un tel propos nous a semblé être, par référence à d'autres Dits (*log.* 58 et 69,

plutôt que *log.* 10 et 16), de souligner la gravité exceptionnelle de l'acte qui consiste à prendre position à l'égard de Jésus et comporte une option aussi inéluctable que lourde de conséquences : décider de venir et de se tenir au voisinage de Jésus, c'est gagner la Vie, avoir accès au Royaume, mais en acceptant de passer par l'épreuve du feu, de subir les souffrances, les tribulations, la persécution ; s'y refuser ou n'en avoir pas le courage, s'éloigner, s'écarter loin de lui, revient, au contraire, à reculer dans la Mort, à se détourner et s'exclure du Royaume, à lui demeurer étranger. Proximité ou éloignement : l'expression n'est pas sans rappeler *Marc*, XII, 34. Pour nous, cependant, le point essentiel était de relever l'étroite connexion, voire l'assimilation ici établie entre Jésus et le Royaume (dans la version commune à l'*Évangile selon Thomas*, à Origène et à Didyme) ou, selon l'autre version, la Vie.

De là une remarque, importante pour la suite de notre examen. « Vie » et « Royaume » s'équivalent dans le langage des Synoptiques, où des expressions telles que « entrer dans la Vie » (*eîsêltheîn eîs tèn zôên*) et « entrer dans le Royaume » (*eîsêltheîn eîs tèn basiléïan*) sont interchangeables (ainsi, *Marc*, IX, 43 et 45 et *Marc*, IX, 47, ou *Matth.*, XIX, 17 et XIX, 23-24). Or il en va peu ou prou de même dans notre document. Il y est, d'une part, question de « trouver la Vie » (*he apônh*), c'est-à-dire, au sens qu'ont en hébreu le verbe et la formule (cf., par ex., *Prov.*, VIII, 34-35 et XXI, 21), d'« obtenir la Vie ». « Heureux », lit-on, dans le *logion* 58, « l'homme qui a souffert (peiné) : il a trouvé la Vie » ; autrement dit, et conformément à un *agraphon* similaire que cite le Pseudo-Macaire (*Hom.*, XXVII, 20), « il est entré dans la Vie ». Mais, tout aussi bien, l'équivalent : « trouver le Royaume » (*he etmⁿtero*), figure dans les *logia* 27 et 49. D'autre part, l'expression concurrente : « entrer dans le Royaume » (*bôk ehoun etmⁿtero*), intervient ailleurs, notamment dans le *logion* 22, où elle est trois fois répétée, et dans le *logion* 114, qui relie étroitement l'admission à la Vie et l'accès au Royaume. Encore importait-il d'ajouter à l'équation un troisième terme : « le Repos », l'*anapausis*. « Repos » est, dans le *logion* 51, substitué à « Royaume », que préfère le texte parallèle de *Luc*, XVII, 20. « Trouver la Vie » est indifféremment, d'après le *logion* 90, « trouver le Repos » (*he auanapausis*). Plus significatifs sont, au reste, les deux *logia* (peut-être indistincts) qui suivent immédiatement le *logion* 58 où se rencontre la première expression : « Regardez vers Celui qui est vivant », recommande Jésus dans le *logion* 59, « tant que vous vivez, de peur que vous ne mouriez et ne cherchiez à le voir sans parvenir à le voir », et il conclut dans le *logion* 60 : « Vous aussi, cherchez une place (un lieu, un *topos*) pour vous dans le Repos (*ehoun euanapausis*), afin que vous ne deveniez pas un cadavre, un *ptôma* ». « Lieu du Repos », mais aussi, selon le *logion* 4, « Lieu de la Vie » (*ptopos *mpônh*) dont la révélation fait de qui le découvre un « Vivant » ; « Lieu » sans doute

identique à celui dont fait mention le *logion* 18 et où se confondent le commencement et la fin, l'*arkhê* et le *télos* (*thaē*) ; « Lieu » qui, à suivre les *logia* 24 et 60, constitue l'objet et le but de la quête spirituelle et s'identifie probablement avec celui-là même où *est* Jésus et où il est à trouver ; « Lieu » où il est salutaire d'entrer (*log.* 64) et de trouver place (*log.* 68). Il est apparu, au bout du compte, qu'un tel « Lieu » ne fait qu'un avec le « Royaume » et qu'il est, tout ensemble, celui de la « Vie » et du « Repos », de la Vie éternelle et de la Paix définitive, de l'*anapausis* ici entendue comme repos en soi-même et en Dieu, dans la plénitude entièrement recouverte et repossédée de l'Être et de la Vie. Il s'agit donc d'une notion ou de notions eschatologiques, mais transposées, en l'occurrence, et interprétées sur le plan ontologique.

Faute de temps, nous avons dû laisser de côté l'examen particulier des « paraboles du Royaume » (comparables, pour la plupart, à celles des Synoptiques, mais, ici ou là, originales) que ne manque pas d'inclure notre Évangile. C'était, d'ailleurs, aller droit au fait que de concentrer le principal de la recherche sur un point capital à notre propos : la venue du Royaume, les modalités de son avènement.

Le fait, déjà noté, qu'il soit, de préférence, usé dans le document des termes de « Royaume » (tout court), de « Royaume du Père », et, bien plus rarement, de celui de « Royaume des cieux », suggère que le rédacteur répugne à matérialiser l'idée qu'il se fait du Royaume, à localiser celui-ci quelque part dans l'espace, en quelque endroit, si haut fût-il, de l'univers physique. Ce que confirme le *logion* 3, où Jésus déclare à ses auditeurs : « Si ceux qui vous guident (ou : « vous séduisent, vous attirent à eux ») vous disent : Voici, le Royaume est dans le ciel, alors les oiseaux du ciel vous devanceront ; s'ils vous disent qu'il est dans la mer (peut-être aussi, d'après la version parallèle du *P. Oxy.* 654 : « sous la terre ou sur elle », *hupo tēn gēn ē ēpi tēs gēs*), alors les poissons vous devanceront ». Il y a bien plus cependant. Hors de l'espace, le Royaume se situe, s'imagine également, en l'espèce, hors du temps. Deux Dits sont là-dessus des plus révélateurs et d'un intérêt décisif.

En premier lieu, le *logion* 113 : « Les disciples lui dirent : Le Royaume, quel jour viendra-t-il ? < Jésus dit > : Il ne viendra pas avec une attente (*hⁿ ougōsht ebol*). On ne dira pas : Voici qu'il est ici, ou : Voici qu'il est là (*eis hēēte *mpisa ē eis hēēte tē*) ; mais le Royaume du Père est répandu sur la terre et les hommes ne le voient pas (*alla tmⁿtero *mpeiōt esporsh ebol hid^m pkah auō *rrōme nau an eros*) ». Des rapprochements qu'a appelés le *logion* (ainsi, *Matth.*, XXIV, 3-4 et 25 ; *Marc.*, XIII, 4-21), le plus immédiat a été, de toute évidence, avec *Luc*, XVII, 20-21. La confrontation des deux textes n'a pas laissé de faire apparaître entre eux, outre

quelques variantes ou divergences de détail, certaines différences. La principale est que, tandis que *Luc* — tout en tendant à « actualiser », lui aussi, le Royaume — affirme à son sujet qu'il est « parmi » ou « dans les hommes » (*éntos humôn*), le *logion* 113, où, d'ailleurs, Jésus ne s'adresse plus à des Pharisiens, mais à des disciples, assure qu'il est effectivement présent, « répandu », « dispersé » sur la terre, sans, toutefois, que les hommes le connaissent, aient conscience de sa présence et le perçoivent. Ce qui n'exciut pas — bien au contraire — que le Royaume soit déjà présent au milieu des hommes ou, plus spécialement, à l'intérieur, au dedans de chacun d'eux. A preuve l'affirmation du *logion* 3, qui rejoint, à la lettre, celle du verset lucanien : « Le Royaume est à l'intérieur de vous » (*tmⁿntero s^mmpetⁿnhoun* ; dans la version parallèle de *P. Oxy.* 654 : *hê basilēia éntos humôn esti*). C'est, au reste, dans le sens d'une « intériorité » que les Gnostiques — du moins, certains d'entre eux — interprétaient le *éntos* de *Luc*. A cet égard, un exemple — d'autant plus intéressant pour nous que la présence du Royaume y est identifiée avec celle de Jésus lui-même — nous a été fourni par l'*Évangile selon Marie* (p. 8, 14-22 = p. 64, éd. Till), où le Sauveur dit aux disciples : « Prenez garde que personne ne vous induise en erreur avec les mots : « Voyez ici » ou : « Voyez là » (*eis hēpe *mpēisa ē eis hēpe *mpeeima*). Car le Fils de l'Homme est à l'intérieur de vous (*pshēre gar *mprōme efsshop *mpetⁿnhoun*). Cependant, l'idée que le *logion* 113 met au premier plan, en lui donnant un relief qu'elle n'a pas chez *Luc*, est celle de l'ubiquité du Royaume. Le Royaume n'est pas « ici » ou « là » : il est « ici » aussi bien que « là », en tout lieu de la terre, partout « répandu », « dispersé », de même que le personnage surnaturel que le fragment de l'*Évangile d'Ève* précédemment rapproché du *logion* 77 met en scène et donne comme étant, lui aussi, épars, « disséminé » (*esparménos*) en toutes choses. En d'autres termes, et comme Jésus l'affirme de lui-même dans les *logia* ci-dessus mentionnés, le Royaume « est là », partout et, du même coup, toujours là, universellement et constamment présent autour de nous, au milieu de nous, en nous, « dans le monde et dans les hommes » (*én tōi kosmōi kăi én anthrōpōis*), ainsi que, commentant le *mésos humôn* de *Jean*, I, 26, le précise Héracléon cité par Origène (*In Joh.*, VI, 39 (23), § 194). Et, de même que l'avènement de Jésus n'a pas été attendu « dans le passé » ni n'est à attendre de l'avenir, la venue du Royaume n'est point objet d'« attente », d'« expectation », d'« expectative » : le Royaume est déjà advenu ; il l'est même depuis toujours, coexistant avec Jésus et réalisé en sa personne. Le Royaume est ainsi, lui-même, omniprésent et, pour ainsi dire, à notre portée, actuellement et perpétuellement proche de nous. Présence invisible, mais toujours susceptible d'être manifestée où que ce soit. Si le Royaume paraît être absent ou rester encore à venir, c'est simplement à raison de l'ignorance, de l'inconscience des hommes, parce que les hommes « ne le connaissent pas », dans la mesure où ils demeurent insensibles, indif-

férants à sa présence, aveugles sur sa réalité. De ce biais était, une fois de plus, rejointe la parole de Jean-Baptiste sur Jésus rapportée dans *Jean*, I, 26 : « Au milieu de vous il y a quelqu'un que vous ne connaissez pas (*mésos humôn stêkeï hon humeïs ouk ôidaté*) ».

Abordée ensuite, l'analyse du *logion* 51 a, de son côté, abouti à des résultats d'aussi grande importance. Le Dit est, au demeurant, inséparable du *logion* 113 : tout en insistant, pour sa part, sur l'aspect intemporel du Royaume, il va dans le même sens et se termine par la même conclusion. Nous lisons là : « Ses disciples lui dirent : En quel jour le Repos des morts (de ceux qui sont morts) se produira-t-il, et en quel jour le Monde Nouveau viendra-t-il ? (*ash 'nhoou etanapausis 'nnetmoout nashôpe auô ash 'nhoou epkosmos 'bb'rre nêu*). Il leur dit : Celui (probablement : le jour) que vous attendez est venu, mais vous ne le connaissez pas (*tê etet'ngôsht ebol aseï alla 'ntôt'n tet'nsooun an 'mmos*) ». Ce qui, alors, ne prête qu'à de très vagues rapprochements avec les Évangiles canoniques : peut-être, et tout au plus, avec *Matth.*, XVII, 11-12, ou *Jean*, V, 25. Ici encore, la question des disciples est de caractère eschatologique. Elle porte sur un événement futur, imaginé comme restant encore à venir ou destiné à se produire dans l'avenir : la Parousie, l'avènement du « monde nouveau », du *kāinos kosmos*, qui sera en même temps, pour les morts, résurrection, accès à la Vie et au Repos définitif. En l'occurrence, cependant, de pareils termes sont entendus, et doivent l'être, au sens particulier que leur attache le vocabulaire technique propre à notre document et que nous avons eu l'occasion d'éclaircir en cours de route. Comme dans *Jean*, V, 24, les « morts » dont il s'agit ici sont, par opposition aux « Vivants », des morts « spirituels », ceux qui, encore ensevelis, en conséquence de la condition charnelle, dans l'*agnôsia*, dans l'« ignorance », l'inconscience, l'*anaïsthêsia*, plongés dans cette sorte de sommeil léthargique qui se confond avec l'« oubli », la *lêthê*, la perte ou l'absence de l'*a-lêthêia*, de la « Vérité », demeurent réduits à l'état de *netmoout*, de *nékroï*, de « cadavres ». Le « Repos », l'*anapausis*, est celui que procure le retour à soi et à la Vie véritable : il n'est rien d'autre que la quiétude, la « Paix » définitive inhérente à la possession plénière de soi-même en soi-même dont l'acquisition coïncide, à son tour, avec l'entrée et l'établissement dans le Royaume. La résurrection en question est donc, et ne peut qu'être, résurrection spirituelle : éveil à soi (en fait, réveil) et réinstallation en soi ; passage de la « mort » à la « Vie » ; métamorphose du « vieil homme » en « homme nouveau » et, par là, ainsi que la définissent les Gnostiques, « renouvellement », « rénovation » (*ananéôsis*) et « restauration », « rétablissement », « apocatastase » (*apokatastasis*). En bref, et pour citer Plotin (*Enn.*, III, 6, 6) : « L'éveil, le réveil véritable est la véritable résurrection, hors du corps, et non pas avec le corps » (*hê d'alêthinê egrêgorsis alêthinê apo sômatos, ou méta sômatos, anastasis*). Comprise en ce sens, la résurrection, le « jour du

Repos des morts », est déjà arrivée. Affirmation des hérétiques combattus dans *II Tim.*, II, 18 (*légontés anastasin hêdê gégonénai*), souvent imputée aux Gnostiques ou reprise par eux, et que suppose l'exhortation de l'« Épître à Rhèginos », du *De resurrectione* (p. 49, 13-15) : « Dégage-toi des divisions (des *mérismoï*) et des liens, et déjà tu possèdes la résurrection » (*auō ēdē ountek °mmeu °ntanastasis*). Autant dire, du même coup, et avec notre *logion* : le Royaume — identique au « Monde Nouveau » et solidaire du « Repos », « lieu du Repos » — est déjà arrivé, déjà là ; son avènement s'est déjà produit et n'est pas à attendre de l'avenir : « celui que vous attendez est venu ». De la sorte, l'eschatologie est entièrement « réalisée » ; tout ce qu'implique la notion de « Royaume », définitivement accompli, achevé. Ou, si l'on veut, toute perspective eschatologique est ici transposée et, en fin de compte, éliminée. Partout présent d'après le *logion* 113, le Royaume est, en ce cas, donné comme actuellement présent, toujours actuel. Et, ici encore, le fait qu'il soit connu ou non, que sa présence soit saisie ou passe inaperçue, demeure invisible, insensible, ou, au contraire, se manifeste, s'éprouve, n'a qu'une valeur relative : il ne dépend que de ce qui pourrait être envisagé comme une « grâce » ou de la capacité spirituelle, de l'expérience subjective des individus. Ainsi était vérifié que, pour l'essentiel, tout ce que le rédacteur de notre *Évangile selon Thomas* conçoit et avance au sujet de la personne de Jésus s'applique exactement au « Royaume ».

De pareilles vues ont leur expression complète et leur clef dans le *logion* 3, mis à profit en dernier lieu conjointement à la version qu'en offre, parallèlement et en grec, le *Papyrus d'Oxyrhynchos* 654. Après avoir critiqué sur un mode ironique et repoussé toute conception matérielle, toute localisation spatiale du Royaume, Jésus y affirme expressément, du moins dans la version copte : « Mais le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous (*alla tm°ntero s°mpet°nhoun auō s°mpet°nbal* ; dans la version grecque, et à suivre la reconstitution proposée par J. A. Fitzmyer : *kaï hê basi[lēia tou théou] éntos humôn [e]sti [kaktos] ?*) », ajoutant aussitôt, en guise de conclusion ou d'explication : « Quand vous vous connaîtrez, alors vous serez connus (auparavant, et mieux, dans *P. Oxy.* 654 : « Et quiconque se connaît soi-même le trouvera », trouvera le Royaume), et vous saurez que vous êtes les fils du Père qui est Vivant. Mais, si vous ne vous connaissez pas, alors vous êtes dans la pauvreté (le dénûment, l'indigence intellectuelle, la « déficience », *m°nthêke, ptôkheïa*), et vous êtes la pauvreté ».

Souligner l'intériorité du « Royaume », avancer que celui-ci ne se trouve pas, n'est pas à chercher et à trouver « dans le ciel » ou « dans la mer », ou, selon la version de *P. Oxy.* 654, « sous la terre », mais en nous, ne fait que confirmer et préciser la thèse déjà dégagée du *logion* 113. Encore y a-t-il eu intérêt à confronter la première partie du Dit avec *Deutéronome*, XXX, 11-14, mis en œuvre par l'Épître aux Romains, X, 6-8, et, surtout, avec un

long développement d'Origène (*In Joh.*, XIX, 12 (3), §§ 73-77), qui, traitant du thème de « la recherche de Jésus » (*to zêteïn ton Iêsoun*) et de sa découverte, combine ces versets pauliniens et *Luc*, XVII, 21, comme il le fait, au reste, ailleurs (par ex., *Traité sur la prière*, XXV, 1) : seuls, ceux qui ont « véritablement » (*gnêsiôs*) cherché Jésus ont trouvé la Paix (*eïrênên heuron*) ; le Verbe, le Christ, peut demeurer dans l'homme sans avoir été encore reconnu par celui-ci (*mêdépô heuriskoménos*), de façon à être trouvé au moment opportun, dans un *kâiros* (*én kâïrôï*), après avoir été cherché ; à ceux qui, bien qu'ayant « tout près » d'eux et en eux le Verbe, ne l'ont pas jusque-là découvert et connu, le Sauveur enseigne à ne pas chercher le Royaume de Dieu « en dehors d'eux-mêmes » (*exô héautôn*), à ne pas dire de lui : « Voici, il est ici » ou « Voici, il est là », leur déclarant tout net : « Le Royaume est à l'intérieur de vous (*éntos humôn*) ». En tout cela, rien qui ne s'accorde avec les théories sous-jacentes aux *logia* précédemment examinés, et les affinités avec le présent *logion* sont si frappantes qu'elles engageraient presque à conjecturer que le Dit a été composé à partir d'une combinaison analogue des mêmes textes bibliques. Quoi qu'il en soit, nous constatons que c'est un même mouvement qui a porté son auteur aussi bien qu'Origène à interpréter le verset de *Luc* en connexion avec le passage du *Deutéronome* déjà utilisé par Paul et, dans l'un et l'autre cas, en vue de marquer la proximité, l'intériorité, l'immanence en nous du « Royaume » ou — ce qui, encore une fois, est tout un — de Jésus.

La version copte du *logion* n'en ajoute pas moins à l'assertion un trait neuf, qui la rend apparemment paradoxale ou contradictoire : tout ensemble, ou tout autant qu'« intérieur », le Royaume y est donné comme étant « extérieur » aux disciples (litt. : « à votre extérieur », *s'mpeï'nbal*). Ce qui nous a renvoyé, de proche en proche, à divers textes manichéens. D'emblée, à cette sorte de citation paraphrasée de notre Dit que renferme le *Psautier* copte (p. 160, 20-23) : « Le Royaume des cieux — voici, il est à l'intérieur de nous ; voici, il est à l'extérieur de nous (*tm'nt'rro °n°mpêue eiste °mp°nhoun eiste °mp°nbal*). Si nous croyons en lui, nous serons en lui à jamais (*ennahte aras naōnh °nhêts shanianêhe*) » ; de là, à un autre passage du même *Psautier* (p. 155, 34-38), déjà cité à propos du *logion* 77 et concernant alors Jésus : « Tu es à l'intérieur et tu es à l'extérieur (au dedans et en dehors, *k°nhoun k°nbal*). Tu es au-dessus, tu es au-dessous (en haut et en bas). Tu es proche et lointain (près et loin). Tu es caché et manifeste. Tu es silencieux et tu parles aussi » ; enfin, et plus indirectement, à une proposition de Mani lui-même tirée du *Shāpuhragān* (cf. G. Vajda, dans *Arabica*, XIII, 1966, p. 121) : « Le Roi du Monde (du Royaume) de la Lumière se trouve dans la totalité de sa terre. Rien n'est vide de lui. Il est manifeste et occulte ». La voie était ainsi ouverte à une interprétation convenable de l'assertion qui, incluse au centre du *logion* 3, forme charnière entre l'une et l'autre de ses

deux portions. Qu'elle signifie conjointement l'immanence et la transcendance, l'intériorité et la supériorité du Royaume, c'est-à-dire ne fasse que reprendre, au sujet de celui-ci, ce que le *logion* 77 affirme de Jésus assimilé à la Lumière, la formule qui a servi à la traduire suffirait à le suggérer. Elle est fréquemment employée ailleurs, et notamment par des théologiens chrétiens, pour exprimer, en solidarité, la transcendance et l'immanence divines. Si Philon d'Alexandrie (*De poster.*, 20) se contente de dire de Dieu qu'il est, à la fois, « très près et loin » (*eggutata kâi makran*), s. Hilaire, par exemple, écrit de lui dans son *De Trinitate*, I, 6 : « Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia » ; de même, Priscillien (*Tract.* XI, p. 103, 15-18, éd. Schepss) : « Tu... es deus, qui et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis », tandis que, de son côté, et à propos de l'Esprit, s. Irénée (*adv. haer.*, V, 12, 2) avance : *To dé Pneuma périlabon endothén kâi exôthén ton anthrôpon haté aëi paramonimon, oudépoté kataleïpeï auton*, « Spiritus autem circumdans intus et foris hominem, quippe semper perseverans, nunquam relinquens eum ». Avancer de la sorte que Dieu ou le Royaume est, tout ensemble, « intérieur » (c'est-à-dire immanent en nous) et « extérieur » (c'est-à-dire transcendant par rapport à nous) revient à déclarer que Dieu ou le Royaume est en nous et qu'en même temps, nous sommes en Dieu ou dans le Royaume. Ce que vérifie, au demeurant, la suite du *logion* : qui se connaît soi-même trouve le Royaume. Il le trouve, il le connaît en lui comme il se trouve, se connaît (se retrouve, se reconnaît) lui-même, du même coup, dans le Royaume, au sein du Royaume. Ce qui est, équivalentement, connaître Dieu et être connu de lui, se connaître, se reconnaître en Dieu et connaître, reconnaître Dieu à l'intérieur de soi, se retrouver en sa qualité propre d'« enfant du Dieu Vivant », de « fils du Royaume », accéder à un état qui n'est plus « pauvreté », « manque », « déficience », mais, à l'inverse, « richesse », « opulence », « plénitude » (*plêrôma*), accomplissement total, possession plénière de soi-même en soi-même et dans l'Être absolu.

Il nous a été, en outre, permis d'aller plus loin. Ce que les *logia* auparavant scrutés nous avaient appris de la présence de Jésus partout et toujours actuelle en nous et dans le monde, mais, cependant, tantôt cachée, tantôt évidente, ces sortes d'équations dont le *Psautier* manichéen (p. 155, 34-38) venait, une fois de plus, de nous offrir la série, ne laissaient pas de nous inviter à établir une corrélation et une correspondance entre les couples de termes opposés et solidaires que nous avons rencontrés sur notre route : « intérieur — extérieur », « immanent — transcendant », « occulte — manifeste », et à les interpréter en fonction l'un de l'autre. Deux preuves, au surplus, nous ont semblé appuyer la démarche. Discutant la thèse des Valentiniens selon laquelle « le Père de toutes choses contient tout et rien n'est en dehors du Plêrôme » (*continere omnia Patrem omnium et extra Pleroma esse nihil*) »,

s. Irénée (*adv. haer.*, II, 4, 2) se demande s'il ne convient pas d'entendre ici « extériorité » et « intériorité » relativement à la connaissance et à l'ignorance (*secundum agnitionem et ignorantiam*), et non pas conformément à la notion d'espace ou à une distance locale (*sed non secundum localem sententiam* ou, à suivre la correction de W. W. Harvey, *distantiam*). Simple indication, tout au plus suggestive, et qui pèse peu à côté du témoignage, alors décisif, de l'*Elenchos*, V, 7, 20. Avec lui, en effet, nous étions d'autant plus ramené à notre propos qu'il se rapporte aux Naassènes, c'est-à-dire à des Gnostiques qui connaissaient l'*Évangile selon Thomas*, ou une de ses versions voisine de la nôtre, et que les spéculations qu'il consigne s'inspirent, très probablement, des premiers *logia* de notre recueil, expressément, d'ailleurs, mentionné en l'occurrence (*to kata Thôman épigraphoménon euaggelion*). A tel point que l'on peut aller jusqu'à estimer qu'il s'agit là, en partie, d'une sorte de commentaire ou de paraphrase du *logion* 3 relié aux Dits qui l'encadrent. Les Naassènes — nous est-il dit — identifiaient « le Royaume des cieux intérieur à l'homme » (*tên éntos anthrôpou basilēian ouranôn*) à « la nature bienheureuse des choses passées, présentes et futures » (*tên tôn gégonotôn kai ginoménôn kai ésoménôn éti makarian... phusin*), signifiant par là que le Royaume (également donné comme objet de recherche, *zêtouménên*) est — ainsi que nous avons cru devoir le comprendre dans le cas de notre document — la réalité absolue sous-jacente au déroulement du devenir temporel et perpétuellement actuelle, s'apparente de la sorte à l'*Aïôn*. L'essentiel, néanmoins, est que nous apprenions de surcroît qu'aux yeux des Naassènes, ce Royaume passait, au même titre que cette « nature » qui ne fait qu'un avec lui, pour « tout ensemble caché et manifeste » (*kruboménên homou kai phanérouménên*). Assertion qui prend plus de poids encore du fait que, se référant à l'*Évangile selon Thomas*, la suite du passage paraît assimiler le Royaume à Jésus et prête à celui-ci ce propos : « Celui qui me cherche me trouvera parmi les enfants de sept ans (*émé ho zêtôn heurêsei én païdiois apo étôn hépta*). C'est là, dans le quatorzième éon, que, caché, je me manifeste (*ekeï gar én tòi tessareskaïdékatôi aïôni kruboménos phanéroumāi*) ». Il semble donc bien que le *logion* 3 soit ici interprété en combinaison avec les Dits qui, dans les versions copte et grecque de notre Évangile, lui sont, de part et d'autre, conjoints : le *logion* 2 (« Que celui qui cherche ne cesse pas de chercher jusqu'à qu'il trouve ») ; le *logion* 4 (« L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours au sujet du Lieu de la Vie, et il vivra ») ; le *logion* 5 (« Connais ce (ou : celui) qui est devant ta face, et ce qui t'est caché te sera dévoilé, car il n'y a rien de caché qui ne sera manifesté »).

En conséquence, et somme toute, il est apparu qu'« intériorité » et « extériorité » représentent deux aspects simultanés d'une même réalité susceptible d'être, dans le même temps, cachée aux uns, révélée aux autres, et, tout

aussi bien, répondent à deux phases d'un processus obéissant — comme il en va de l'absence et de la présence — à un double rythme d'« occultation » et de « manifestation ». Le Royaume, invisiblement présent en nous, est aussi déjà manifestement présent autour de nous, dans le monde extérieur qui nous enveloppe et sur lequel nous posons nos regards. Tout effective, tout accomplie qu'elle est à l'intérieur comme à l'extérieur de nous, cette présence du Royaume — ou, ce qui est même chose, de Dieu, de Jésus, de la « Plénitude » — peut, dans l'un et l'autre cas, n'être qu'implicite : elle peut subsister inconsciemment en nous ou, dans le monde qui nous entoure, demeurer voilée sous les apparences sensibles, les images et les « signes », encore indéchiffrés, rester imperceptible à des yeux qui, plongés dans les ténèbres, la nuit de l'*agnôsia*, recouverts par la taie épaisse de l'« ignorance », de l'*agnoïa*, sont encore aveugles, mais qui, illuminés par la « gnose », la verront surgir et s'imposer à eux d'un seul coup, la saisiront immédiatement en toute évidence. Ce qui sera, pour le « voyant », s'éveiller à soi et se ressaisir en son plein jour, lucidement, dans la Lumière, redevenir ainsi ce qu'il est. Explication et conclusion que sont venus illustrer ou confirmer de nombreux exemples tirés d'ailleurs : entre autres, *Évangile selon Philippe*, p. 64, 5-9 (« Un aveugle et quelqu'un qui voit, quand ils sont tous deux dans les ténèbres, ne se distinguent pas l'un de l'autre. Si la lumière vient, alors celui qui voit verra la lumière, et celui qui est aveugle demeurera dans les ténèbres ») ou *Evangelium Veritatis*, p. 22, 27-33, où, au sujet de ceux qui, en conséquence de la révélation du Père, possèdent la gnose (*saune*), reçoivent le Repos (*dji *mtan*), sont, comme un buveur qui s'est désenivré, revenus à eux-mêmes et se sont rétablis dans leur être propre, on a : « C'était une grande merveille qu'ils fussent dans le Père sans le connaître (*dje neuh*n piôt eusaune *mmaf en*),... sans pouvoir comprendre ni connaître Celui en qui ils se trouvaient (*epidē neush gmgam en ashōp arau auō asaune *mptneu*nhēt*f*) ».

Les parallèles les plus saisissants et les plus probants, voire les plus surprenants, ont été toutefois fournis par les *Ennéades* de Plotin. Force a été de n'en retenir que deux. Traitant, dans *Enn.*, V, 5, 8, de l'illumination du *noûs* qui, rassemblé en lui-même, à l'intérieur de soi (*sunagagôn eîs to eîsô*), contemple une lumière qui n'est point en autre chose (*ouk allo én allôî phôs*), mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, existant en elle-même (*auto kath' hauto monon katharon éph' héautou exaîphnês phanén*), Plotin écrit notamment : « Le *noûs* ne sait pas d'où cette lumière lui est apparue : est-elle extérieure ou intérieure (*exôthen ê éndon*) ? Quand il a cessé de la voir, il dit : elle était intérieure, et pourtant elle n'était pas intérieure (*éndon ara ên kaî ouk éndon au*). C'est qu'il ne faut pas se demander d'où elle vient ; il n'y a point ici de lieu d'origine : elle ne vient pas pour partir ensuite, mais tantôt elle se montre, tantôt elle ne se montre pas (*outé gar erkhétaî*

outé apeïsin oudamou, alla phaïnétai té kai ou phaïnétai) ». Se tournant vers son objet, se donnant tout entier à lui, accompli en plénitude (*plêrôtheïs*), le *noûs* devient lui-même lumineux, parce qu'il (ou : en tant qu'il) est près du Premier (*hôs eggus ontos autou*). « Lui, pourtant (le Premier) ne vient pas (*ouk êiēi*), comme on s'attendrait à ce que je le dise : s'il vient, c'est sans venir (*all' êlthén hōs ouk êlthōn*), et il apparaît, quoiqu'il ne vienne pas, puisqu'il est là avant toutes choses, même avant la venue du *noûs* (*ôphthê gar hōs ouk êlthōn, alla pro hapantōn parōn, prin kai ton noun êltheïn*). C'est le *noûs* qui est forcé d'aller et de venir, d'être celui qui vient comme celui qui s'absente (*ton êlthonta kai touton eïnai kai ton apionta*) ». Et, un peu plus loin, Plotin conclut par une exclamation singulièrement identique à celle que nous avions relevée dans l'*Evangelium Veritatis* : « Voilà une grande merveille, certes ! Il n'est pas venu, et il est là (*thauma dê, pôs ouk êlthōn paresti*) ; il n'est nulle part, et il n'y a rien où il ne soit (*kai pôs ouk ōn oudamou ouk estin hopou mê estin*). Oui, il est bien possible que vous vous étonniez. Mais celui qui connaît (*tôi gnonti*, celui qui a la gnose) s'étonnerait bien plus du contraire, ou plutôt, pour vous étonner encore, il ne lui est plus possible de s'étonner ». Autant avoir été amené à citer, d'autre part, *Enn.*, VI, 9, 7 : « L'Un (Dieu, si l'on veut) n'est pas situé à tel ou tel endroit (*ou gar keitai pou*)... Il est là, présent à qui peut le toucher, absent pour qui en est incapable (*all' esti tōi dunamēnōi thigeïn ekeino paron, tōi d' adunatounti ou parestin*)... S'il en est ainsi, qu'on se retire du monde extérieur, et qu'on se tourne totalement vers l'intérieur (*Ei touto, pantōn tōn exō aphémēnon deī epistraphēnāi pros to eīsō pantē*) ; qu'on ne se penche pas sur les choses du dehors (*mê pros ti tōn exō keklishtaī*)... Dieu n'est extérieur à aucun être : il est dans tous les êtres, mais ils ne le savent pas (*Oudēnos oun théos... estin exō, alla pasi sunestin ouk eīdosi*) ».

Ainsi mené et conclu, l'examen d'une christologie de ce genre débouchait tout droit sur celui des doctrines sotériologiques propres à l'*Évangile selon Thomas*. Tout au plus, cependant, nous a-t-il été donné d'esquisser le sujet dans la dernière leçon.

Comme l'implique la seconde partie du *logion* 3, il a été aisé de pressentir que, pour notre auteur, être sauvé est même chose qu'avoir acquis, grâce à la *gnōsis*, la certitude qu'on l'est en soi, depuis toujours ou à jamais. C'est, en effet, être revenu à soi, être redevenu soi-même, avoir repris conscience et possession de son « moi » essentiel et authentique, tel qu'il *est*, tel qu'il subsiste en sa réalité intelligible, intemporelle, au sein de l'Être absolu, du Plérôme, du Royaume. Ou, en d'autres termes, c'est s'être connu en Dieu de même façon et du fait même que l'on est connu de lui, s'être reconnu et retrouvé en tant que « fils du Père », issu de la Lumière, dans sa condition propre d'« Élu », de « Vivant » ; c'est avoir trouvé, en même temps que la

Vie, le « Repos », l'*anapausis* dans le Royaume, dans le « Lieu » d'où l'on est provenu et où l'on revient nécessairement, là où le « moi » plénier ne cesse d'exister, c'est-à-dire se reposer en soi, dans la plénitude de soi-même, dans son propre « plérôme » immanent au Plérôme universel. Le salut ne consiste pas seulement à être délivré du temps, du poids et des servitudes de la génération charnelle, du devenir, de la condition « mondaine », mais à être réinstallé, rétabli dans un état permanent et intemporel, à se réintégrer dans une « image » de soi préexistante et parfaite, toute lumineuse et immuablement achevée. En ce sens, il est permis de dire du salut qu'il est déjà donné, accompli ; que, comme le Royaume et comme Jésus, il est dès maintenant advenu et présent en nous, mais évident ou caché suivant que nous nous connaissons ou que nous nous ignorons encore nous-mêmes. De ce biais, le salut est réalisation d'une situation eschatologique, qui est, en fait, restitution d'une condition ontologique, retour à un état initial et, tout ensemble, définitif où, la fin rejoignant le principe, le *télos* s'identifiant à l'*arkhê*, il n'y a plus ni fin ni principe, ni terme premier ni terme dernier. Il n'a été que de renvoyer là-dessus aux *logia* 18 et 19.

Eschatologie donc, mais « eschatologie réalisée » ; processus eschatologique, mais qui se ramène à une *apokatastasis*, à une « restauration » purement intérieure, toujours possible à chaque instant, à un « renouvellement », mais, aussi bien, puisqu'il s'agit du rétablissement d'une situation initiale et d'un retour à celle-ci, à un « retournement de situation », et, en dernière analyse, à un renversement radical, une inversion des perspectives ; plus abstraitement, et en bref : à une *eversio* ou *revolutio oppositorum*, culminant ici dans une *coincidentia oppositorum*.

Deux Dits ont, à cet égard, paru mériter une attention particulière. Le *logion* 4, tout d'abord : « L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours au sujet du Lieu de la Vie, et il vivra, car beaucoup de premiers seront les derniers, et ils deviendront un seul (*auō *nseshōpe oua ouōt*) ». Rien de plus aisé que de découvrir ici, outre un écho des Synoptiques, l'exploitation d'un thème bien connu : celui du *puer-senex*, de l'enfant à apparence de vieillard (ou inversement), du personnage merveilleux qui est tout ensemble jeune et vieux ou, comme l'*aiōn*, à la fois plus jeune et plus vieux que lui-même sans être en soi ni l'un ni l'autre. Le Dit a toutefois une portée plus précise : il signifie, nous a-t-il semblé, que l'accès au Royaume, la restitution au « Lieu de la Vie », s'opère par retour du « dernier » au « premier », d'un état ultérieur à un état antérieur, d'une fin à un commencement, aboutissant à la confusion de l'un et de l'autre en un seul et même tout où jeunesse et vieillesse sont abolies et absorbées au sein d'une réalité unique qui est la Vie, la Vie éternelle, authentique. Il a été plus profitable encore de faire ensuite état du *logion* 22 : « Jésus vit des petits qui tétaient. Il dit à ses disciples : Ces petits qui tètent sont

semblables à ceux qui entrent dans le Royaume. Ils lui dirent : Alors, en devenant petits, nous entrerons dans le Royaume ? Jésus leur dit : Lorsque vous ferez de deux un (*hotan etetⁿsha^r psnau oua*), et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur (*auō etetⁿsha^r psa nhoun ⁿthe ^mpsa nbol auō psa nbol ⁿthe ^mpsa nhoun*), et ce qui est en haut comme ce qui est en bas (le supérieur comme l'inférieur, *auō psa n^{tpe} ⁿthe ^msa mpitⁿ*), et lorsque vous serez, le mâle avec la femelle, une seule chose (ou : lorsque vous ferez du mâle et de la femelle, de l'homme et de la femme, une seule chose, *^mpioua ouōt*) en sorte que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme, lorsque vous ferez des yeux au lieu d'un œil, et une main au lieu d'une main, et un pied au lieu d'un pied, une image au lieu d'une image, alors vous entrerez dans le Royaume ». Il a fallu passer trop rapidement sur les très nombreux parallèles qu'a ailleurs ce Dit, probablement emprunté à l'*Évangile selon les Égyptiens*, et réduire le commentaire à l'essentiel. En l'occurrence, nul doute que l'entrée dans le Royaume ne corresponde à une « révolution » totale : renversement d'une situation qui, pour ainsi dire, se retourne sur elle-même ; substitution réciproque de choses, de directions, de catégories à la fois opposées et solidaires sous forme de couples, et dont l'ordre mutuel est diamétralement inversé, interverti ; permutation de places, de conditions, de perspectives, qui s'échangent entre elles, le dedans devenant le dehors, le bas le haut (ailleurs aussi, dans les textes parallèles, la droite la gauche, l'avant l'arrière) et inversement, l'homme la femme, la femme l'homme. Ce que, dans un passage du *Martyrium Petri* (c. IX = *Actus Petri cum Simone*, c. XXXVIII) dont le rapprochement avec notre *logion* est des plus décisifs, Pierre suspendu à la croix la tête en bas, à l'image d'Adam, du premier homme ici-bas précipité et déchu, appelle l'*épistrophê kai métanoïa tou anthropou*, la « conversion » de l'homme, de l'*Anthrôpos*, qui est redressement, torsion, interversion, retour sur soi aussi bien qu'à soi, c'est-à-dire à un état antérieur, primitif, originel. Cependant, ce bouleversement radical comporte plus qu'un changement d'ordre et d'orientation : il ne se borne pas à transposer les deux membres du couple l'un par rapport à l'autre, à remplacer l'un par l'autre, mais il abolit en chacun d'eux ce qui le définit et le distingue dans son opposition avec son partenaire, son contraire ; il efface entre eux tout contraste, toute distinction, toute séparation, jusqu'à les fondre ensemble, à les assimiler l'un à l'autre au sein d'une unité indifférenciée. Ce qui est en dehors, par exemple, ne prend pas seulement la place de ce qui est au dedans, et inversement ; l'extérieur ne devient pas simplement l'intérieur et l'intérieur l'extérieur, mais ils s'identifient l'un avec l'autre au point qu'il n'y a plus, en fin de compte, ni extérieur ni intérieur : interchangeable, ils en arrivent à être indiscernables, à ne faire qu'un (*pioua ouōt, hén monon*).

Par là s'est définitivement éclairci le sens à attacher à la proposition du *logion* 3 relative au Royaume. D'autant qu'il y a eu lieu de faire entrer aussi en ligne de compte le *logion* 89 : « Pourquoi lavez-vous l'extérieur de la coupe ? Ne comprenez-vous pas que celui qui a fait l'intérieur (*psa °nhoun*), c'est lui aussi qui a fait l'extérieur (*psa nbol*) » ; ce qui suppose une certaine identité entre l'extérieur et l'intérieur (*to éktos* et *to éntos*, chez *Matth.*, XXIII, 25-26 ; *to exôthén* et *to ésôthén*, chez *Luc*, XI, 39-40) ou, tout au moins, suggère que, considérés du point de vue ou au niveau du principe dont ils dépendent, le dehors et le dedans s'équivalent, peuvent se substituer l'un à l'autre et se confondre. Comprise de ce biais, l'assertion du *logion* 3 signifie bien que le Royaume n'est que relativement intérieur et extérieur, qu'il est indifféremment l'un e l'autre, ou plutôt, qu'il n'est en soi, en réalité, ni l'un ni l'autre, mais qu'il existe et se situe par delà la dualité qu'implique — sous quelque forme qu'on l'imagine — la distinction entre l'intériorité et l'extériorité, l'immanence et la transcendance. Et c'est, précisément, parce qu'il n'est ni extérieur ni intérieur, que le Royaume ne peut être atteint que lorsqu'« intérieur » et « extérieur » deviennent substituables et réductibles l'un à l'autre. Il n'est saisi qu'une fois surmontée, dépassée, abolie toute différence entre un point de vue « subjectif » et un point de vue « objectif », une fois transcendée et ramenée à l'unité la dualité qui subsiste en nous et nous constitue en un être double du fait de la division, introduite par la conscience, entre subjectivité et objectivité. C'est lorsque nous ne nous percevons plus nous-mêmes comme pur sujet ni en tant qu'objet, lorsque nous serons devenus absolument « un », que l'accès du Royaume nous sera ouvert, que nous trouverons le Royaume et serons admis, ou mieux, rétablis, réintégrés en lui.

Ces remarques se sont, tout particulièrement, appliquées aux propos du *logion* 22 concernant le mâle et la femelle, la virilité et la féminité. Point capital, puisque, pour l'*Évangile selon Thomas* comme pour l'encratisme, la dualité sexuelle demeure le problème majeur et que la théorie — éthique et, plus encore, métaphysique — du salut y est commandée par l'attitude à prendre et à observer à l'égard de la sexualité. Ce que le Dit spécifie, c'est moins que la femme et l'homme échangeront et intervertiront leurs situations réciproques, que la femme deviendra le mâle et le mâle la femme, mais, expressément, que le mâle ne sera plus mâle de même façon que la femme ne sera plus femme, qu'ils cesseront, l'un comme l'autre, d'être ce qu'ils étaient l'un à l'endroit de l'autre, dans leurs relations ou leur opposition mutuelles. Ils ne feront plus qu'un, seront tenus, et se tiendront, comme étant indistinctement l'un ou l'autre, comme ne formant et ne représentant, l'un avec l'autre ou chacun pour soi, qu'une seule et même chose, une réalité unique et indifférenciée, de nature et de type identique. Sans doute est-il dit que le *logion* 114 (et ailleurs, dans des parallèles gnostiques, surtout valen-

tiniens) que la femme, pour parvenir à la Vie, « se fera mâle », sera, pour ainsi dire, « métamorphosée » en homme. Mais, aussi bien, comme le marque le contexte, est-il entendu par là que la femme est appelée à devenir *pneuma*, un « esprit vivant » (*oupneuma efonh*), au même titre et de la même manière que les mâles, à leur égal et sur le pied d'égalité : *pneuma*, « esprit », c'est-à-dire quelque chose, un mode d'être, qui n'est en soi ni masculin ni féminin, mais une réalité indifférente à toute qualification ou distinction sexuelle. Au reste, selon les doctrines du Valentinisme, les hommes et les femmes, en tant qu'ils existent ici-bas, dans la chair et le monde, sont assimilés indistinctement à des « images » tenues pour féminines, et tout être charnel, tout « enfant de la Femme, de la Femelle, de la *Thêléïa* », passe pour être asservi à la « féminité ». Ce n'est qu'une fois redevenu lui-même grâce à la « gnose », que, réuni à cet « ange » personnel dont il est, en sa condition présente, l'« image », chaque individu régénéré deviendra, lui aussi, « mâle » (*arrên, arsên*) ou, au delà, pur esprit. Avancer qu'il sera alors aussi bien masculin que féminin revient à dire qu'il ne sera ni l'un ni l'autre. L'absorption de la féminité dans la virilité amènera, à son tour, la disparition de celle-ci.

Il aurait été nécessaire de faire, en l'occurrence, état de diverses autres théories du même genre, philoniennes ou, surtout, plus ou moins communes aux Gnostiques (aux Naassènes, notamment, comme aux Valentinien), voire des pratiques de certains groupes païens d'initiés. On a dû se contenter d'y faire allusion et d'en ramener l'examen à une question très générale. Qu'il y ait, à l'arrière-fond de toutes ces spéculations comme au cœur de systèmes plus modernes, un idéal « androgynique », le fait est indiscutable. Qu'entendre, cependant, par là ? La notion d'« androgynie » peut impliquer, ou implique par paliers successifs : la métamorphose sexuelle, la transformation d'un sexe dans l'autre ; la réunion, dans un même individu, des deux sexes ; mais aussi, ou par delà, la sublimation de la sexualité, le transport de la dualité sexuelle à un plan supérieur où, surmontée, dépassée, effacée, elle se résout en indistinction, s'annihile dans l'« indifférence ». Sous ce troisième aspect, la conception est partagée par les Encratites et, de toute façon, par le rédacteur de l'*Évangile selon Thomas*. Nous ne pouvions que faire ici application de ce qui avait été dit de l'intériorité et de l'extériorité du Royaume : l'être régénéré, tout Spirituel, est à la fois mâle et femelle, réunit, en quelque sorte, en lui l'un et l'autre sexe, mais, en fin de compte, il n'est, véritablement, ni homme ni femme. La distinction des sexes est abolie en lui et à ses yeux : il est aussi « indifférent » à elle qu'à la chair et au monde. Parvenus à la plénitude, à la perfection spirituelle, l'homme et la femme ne sont plus deux en face l'un de l'autre comme deux partenaires sexuels, deux individus mutuellement « opposés » et plus ou moins étrangers : ils se tiennent l'un et l'autre pour indifféremment identiques, non pas l'un pour

un mâle (un *anēr*, un *arsên*), l'autre pour une femme (une *gunê*, une *thêleïa*), mais, l'un comme l'autre, pour un « homme », une figure de l'*Anthrôpos*, et ils se conduisent, l'un à l'égard de l'autre, en conséquence, pratiquant l'abstinence, observant la continence, délivrés de la tentation des passions sexuelles, mais aussi purifiés, libérés, en présence l'un de l'autre comme à l'endroit des choses de la chair, de toute gêne, de toute fausse honte. Ils restent, tout ensemble, « impassibles » et « innocents ».

Il importe, en effet, de ne pas perdre de vue que, comme le suggère, au début du *logion* 22, la comparaison de ceux qui entrent dans le Royaume avec des nourrissons, l'« apocatastase » intérieure et régénératrice qui conduit à la vie parfaite et plénière est, dans notre document (et aussi, ailleurs : chez Tatien, par exemple), conçue comme un retour à un état d'« innocence ». Innocence qui est celle du petit enfant, mais, aussi bien, celle d'Adam avant le péché et la chute ; innocence enfantine, et, tout de même, « paradisiaque », le Royaume s'identifiant de ce biais au Paradis que, de son côté, le *logion* 19 assimile au Lieu de la Lumière et de l'être absolu. De toute façon, il s'agit d'un retour à un état « primitif », de la restitution d'une situation et d'une condition « originelles », c'est-à-dire, une fois de plus, et en termes plus abstraits, de la réintégration de la « fin » dans le « principe ». A défaut du long développement qu'aurait exigé la démonstration de ce nouveau point, on s'est borné à invoquer à l'appui tel ou tel autre Dit. Ainsi, le *logion* 37, qui a, lui aussi, son parallèle dans l'*Évangile selon les Égyptiens* : « Ses disciples dirent : En quel jour te révéleras-tu à nous et en quel jour te verrons-nous ? Jésus dit : Lorsque vous déposerez votre honte (ou : « que vous vous dévêtirez sans avoir de honte »), que vous prendrez vos vêtements, les mettrez sous vos pieds comme les petits enfants et que vous les piétinerez, alors vous verrez le fils de Celui qui est vivant et vous ne craindrez pas » (dans le fragment de l'*Évangile selon les Égyptiens* cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, c. XIII, 92 : « Lorsque vous foulerez aux pieds le vêtement de honte et que les deux deviendront un, et le mâle avec la femme ni mâle ni femelle », *hotan to tês aïskunês ênduma parêseté kai hotan gênetai ta duo hén kai to arrén méta tês thêleïas outé arrén outé thêlu*). Ou encore, le *logion* 21 : « Marie dit à Jésus : Tes disciples ressemblent à qui ? Il dit : Ils ressemblent à des petits enfants qui se sont installés dans un champ qui n'est pas à eux. Quand viendront les maîtres du champ, ils diront : Laissez-nous notre champ. Eux, ils sont tout nus en leur présence, si bien qu'ils le leur laissent et leur donnent leur champ ». Indifférence au monde (à un monde « étranger »), à la chair, à ce « vêtement de honte » qu'est le corps, à la sensualité et à la sexualité, dépouillement spirituel, « innocence » : Paradis perdu et retrouvé dans la liberté et la jouissance plénières de soi-même, condition promise aux « enfants du Royaume ».

Ramener l'un à l'autre pour les assimiler et les confondre « l'intérieur » et « l'extérieur », « le mâle » et « la femelle », « faire » de l'un l'autre, et inversement, revient dans tous les cas, pour reprendre la formule générale qui ouvre le *logion* 22 et se retrouve dans l'*Évangile selon les Égyptiens*, à faire que, de deux qu'ils étaient, ils deviennent un, à « faire de deux un » (*r psnau oua*). Nous avons là le mot d'ordre de toute la doctrine théorique et pratique du salut particulière à l'*Évangile selon Thomas*, la clef du système spéculatif qui la sous-tend. La même expression se rencontre dans le *logion* 106, où elle sert à définir la condition nécessaire pour devenir « fils de l'homme » (*shère *mprōme*), c'est-à-dire, comme nous l'avions expliqué, pour passer de l'état de « fils de la femme », issu de la génération charnelle, à celui de « fils du mâle » ou, plus exactement, de « fils de l'*Anthrōpos* », né ou rené de l'Esprit : « Quand vous ferez de deux un (*hotan etet'nsha'r psnau oua*), vous deviendrez fils de l'homme, et quand vous direz : Montagne, déplace-toi, elle se déplacera ». Utilisée, en outre, mais en sens inverse, dans le *logion* 11, la formule y signifie le passage — qui est déchéance — du monde de la Lumière au monde de la matière, de la chair, de la « division », le transfèrement de la sphère de la Vie et des réalités vivantes au domaine de la Mort, des « choses mortes », autant dire : la dégradation de l'éternel, de l'intemporel, dans le devenir : « Quand vous serez dans la Lumière », dit alors Jésus, « que ferez-vous ? Le jour où vous étiez un, vous êtes devenus deux (*h'm phoou etet'no *noua atet'neire *mpsnav*). Mais, quand vous serez devenus deux (*hotan de etet'nshashōpe *nsnav*), que ferez-vous ? ». « Faire de deux un », c'est donc, très exactement, revenir, remonter de l'ordre charnel à l'ordre spirituel, se dégager des servitudes, des discordes et des divisions, de l'ignominie inhérentes au monde, à la chair, à une existence vouée à la mort, pour retourner à un état antérieur ou primitif caractérisé par la libre et entière possession de soi, la cohérence, la paix, la plénitude ; c'est passer, ou repasser, de la dualité à l'unité. L'opération consiste, en fait, à abolir en soi l'incohérence et les contradictions, la division et la dispersion, la disparate, les déchirements qu'elle entraîne, toute multiplicité, à rabattre — si, en dernière analyse, on ramène celle-ci à une dualité — les deux membres opposés du couple l'un sur l'autre, à les réduire, par confusion réciproque, à l'unité, à les intégrer dans une unité.

Redevenir de la sorte « un » n'est pas autre chose — avons-nous constaté au terme de notre examen — que devenir un *monakhos*. Un *monakhos*, c'est-à-dire, ainsi que l'atteste notamment le *logion* 49, un « Élu », un « Vivant », mais, plus précisément, et comme permet de l'établir en rigueur l'étude des termes sémitiques *ihid* (en hébreu), *ihidāyā* (en syriaque), dont *monakhos* est, en grec et en copte, la traduction ou la transposition : un « isolé », un « solitaire » ; aussi bien, quelqu'un qui se conduit toujours de façon unie, identique (*monotropos*, en grec) ; un « ascète », un « continent », un « céli-

bataire », qui a renoncé à tout commerce sexuel, est « mort à la chair » ; un homme « simple », intérieurement « simplifié », parvenu à la *haplotês*, à la « simplicité » du cœur et du regard ; au bout du compte, et à l'extrême, celui qui a rétabli en soi l'unité, réalisé l'unification intérieure, est devenu ou redevenu « un », « l'Unifié », si l'on veut, ou, approximativement, « l'Un », « l'Unique ». Il nous est apparu que cette dernière acception (qui, au reste, n'exclut pas les autres, mais les implique plus ou moins) est celle qu'a le terme dans notre version de l'*Évangile selon Thomas*. Il n'a été que de confronter entre eux les *logia* 4 et 23, d'une part, et, de l'autre, le *logion* 16 : si les deux premiers emploient l'expression : « devenir un seul » (*shōpe oua ouōt*) ou « se tenir étant un seul » (*ōhe eratou euo oua ouōt*), le dernier dit, équivalentement : « se tenir étant *monakhos* » (*ōhe eratou euo *mmonakhos*). *Monakhos*, en définitive, est bien, nous a-t-il semblé, le maître-mot du vocabulaire technique particulier à notre document. En lui se condense et culmine tout un système de spéculations qui se définirait assez bien comme une sorte de « gnose encratite ». Encore ne faudrait-il pas aller trop vite en besogne et, pour le moins, spécifier qu'un pareil système, s'il se rapproche à divers égards, par ses thèmes et ses tendances, de la Gnose et de l'Encratisme tel qu'il nous est connu d'ailleurs, a pour caractère propre d'être couronné ou commandé par une métaphysique, une « mystique » de l'Unité.

Conclusion forcément hâtive, et, de toute façon, provisoire.

II. *Fêtes et solennités manichéennes : le Bêma*. — Dernière étape d'une très longue enquête consacrée à la liturgie et aux pratiques rituelles du manichéisme, le cours a tout entier porté sur les fêtes solennelles propres à l'Église manichéenne, sur les cérémonies qui, à la différence des offices quotidiens ou hebdomadaires précédemment étudiés, étaient célébrées, à date fixe, une seule fois par an, revêtant par là une importance exceptionnelle et constituant autant de sommets, de « temps forts », dans le déroulement de la vie religieuse et culturelle des communautés. En fait, il a eu pour objet central et quasi exclusif le *Bêma*, la seule de ces solennités qui nous soit connue avec assez de précision et de détails.

Ont été successivement examinés :

1) Le dossier des témoignages relatifs au *Bêma* : documentation indirecte (s. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti*, c. 8, § 9) et *Contra Faustum*, XVIII, 5 ; deuxième formule grecque d'abjuration, *P.G.*, I, 1465 D), directe (*Khwāstwānēft*, XIV A ; nombre de fragments de Tourfan : M 173, dans *APAW*, 1926, n° 4, p. 10 ; hymnes du type *gāhig*, concernant « le trône », le *gāh*, le *bêma* ; M 801, dans *APAW*, 1936, n° 10, pp. 18-41, et T II D 123, *ibid.*, pp. 45-46 ; écrits coptes du Fayoum, notamment l'*Homélie* III et le

groupe des vingt-quatre *Psalmoi bêmatikoï* que réunit une section particulière du *Psautier*, voire iconographique (miniatures 8^b a et 7 b provenant de Xōcō et publiées dans A. von Le Coq, *Die manichäischen Miniaturen*, Berlin, 1923).

2) Le comput du *Bêma*, la fixation de la date liturgique de sa célébration qui, pratiquement, ne peut être calculée et déterminée qu'en fonction de celles du long jeûne préparatoire de trente jours qui précède la cérémonie, et, par là, inséparablement, des trois autres jeûnes extraordinaires (mais de deux jours seulement) qui, au cours des deux mois antérieurs, devaient également être observés à l'occasion de solennités plus ou moins distinctes : ce qui a entraîné un nouvel examen de la notice du *Fihrist al-'Ulūm* d'Ibn al-Nadīm (I, p. 333, 28-334, 1 éd. Flügel-Roediger) et des débris de calendriers sogdiens édités et commentés par W. B. Henning et S. H. Taqizadeh (« The Manichaean Fasts », dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 146-164) et une révision des résultats déjà obtenus à ce même propos (cf. *Annuaire*, 1960, pp. 184-188).

3) La fonction commune, la signification générale de ces fêtes qui, reliées de l'une à l'autre et à cinq groupes de *yimki*, de jeûnes de deux jours, dont les deux derniers se situent au début et vers la fin du mois de jeûne propre au *Bêma*, ont toutes pour but la commémoration de « martyres », de « Passions », la glorification de témoins de « la Sainte Religion » morts pour la Foi : l'Homme Primordial, Ohrmizd, le « fils de Dieu », qui, à l'origine, est venu pour combattre le Mal, a été un moment vaincu par les Ténèbres, a souffert en elles, et dont l'âme est « crucifiée » en ce monde ; Mār Sisīn, Sisinnios, premier successeur de Mani à la tête de l'Église, « crucifié », c'est-à-dire, en langage manichéen, martyrisé au cours de la persécution de Bah-rām II ; Jésus, le précurseur de Mani, qui est « apparu en Judée » et a subi sa Passion sur la croix un 14 Nisān ; les « trois prêtres », dont la « crucifixion » a été solidaire de celle de Sisinnios ; enfin, Mani lui-même.

4) La correspondance, les relations établies, ou à établir, entre la suite des événements historiques qui ont marqué la « Passion », la « Crucifixion », la *staurōsis* ou *dārgirdēh* de Mani, et, d'autre part, le régime des observances rituelles destinées à les commémorer, à les « réactualiser » annuellement, les vingt-six jours tout le long desquels, traditionnellement, depuis l'incarcération de l'Apôtre jusqu'à son agonie et à sa mort, du mercredi 8 Schebāt au lundi 4 Adār, s'est effectivement déroulé le drame, ayant été, sur le plan liturgique, convertis en trente, sans, toutefois, que le grand jeûne qu'ils incluent puisse débiter à une date autre que le huitième d'un mois, huit jours après l'apparition du nouveau croissant et une fois le soleil entré dans le signe du Verseau ; d'où certaines conclusions probables : pratiquement, la solennisation du *Bêma* s'ouvrirait par un jeûne renforcé de deux jours (le 8 et le 9 Schebāt ou, dans

les années intercalaires, le 8 et le 9 Adār I) correspondant au quatrième *yimki* des calendriers sogdiens et commémorant le début de la « Passion », des épreuves et des souffrances de l'« Illuminateur », brutalement jeté en prison et cruellement enchaîné ; dans le cours des trente jours suivants, le vingt-sixième et le vingt-septième étaient marqués par un nouveau jeûne (le cinquième *yimki*), également plus rigoureux et de même durée, répondant, pour sa part, à l'événement plus grave encore que, portant la tragédie à son point culminant et final, constituent les derniers moments du Maître expirant et laissant ses fidèles dans l'abandon et le deuil, son atroce trépas, cependant suivi de son « *Parinirvāna* », de son « Ascension » glorieuse ; quant à l'office propre à la fête, il se célébrait sans doute continûment dans les trois derniers jours ou, plus spécialement, dans l'un d'entre eux, le tout parvenant à son terme le 8 Adār (ou le 8 Adār II).

5) Les modalités de la cérémonie : « vigiles » nocturnes (*pannukhis*, *pannukhismos*) qui la précédaient immédiatement ; cadre qui l'entourait ; matériel, objets liturgiques qui y étaient mis en usage (la haute estrade, ou *tribunal*, dressée au fond ou au milieu de la salle de façon à être vue de tous les assistants, munie de cinq degrés et voilée d'étoffes précieuses ; le « trône » (*thronos*, *gāh*) ou « siège » (*ma'nhmest*, *nīšēm*, *čaidan*) ; l'« image » (*eikôn*, *pādgirb*, *phykyrb*, *körk*), c'est-à-dire un portrait de Mani ; la « table » (*trapeza*, *khvān*) destinée aux repas, d'allure plus ou moins « eucharistique », qu'y prenaient les « Élus » à la fin de l'office ; livres richement reliés, vases de fleurs, coupes de fruits ou de pains, etc.

6) Le rite lui-même, tel que permettent de le reconstituer en partie et de l'ordonner selon les phases successives de son exécution le *Psautier* copte et, au premier chef, les fragments de Tourfan M 801 et T II D 123 (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXX, 1939, pp. 96-98).

7) La signification que revêtait la solennité aux yeux des manichéens, la valeur religieuse, dogmatique et affective, que lui attachaient leur foi et leur ferveur.

A l'égard de ce dernier point, le nom donné à la fête et le symbolisme des objets qui en sont les instruments et dont les principaux servent aussi à la désigner fournissent des indications suggestives, que l'on n'a pas manqué de relever et d'exploiter. Conservé en latin (*bema*) et en copte (*bēma*) et, par l'intermédiaire du syriaque (*bīmā*, à l'état emphatique ; *bīm*, à l'état construit), passé en parthe (*b'im*, dans le fragment de Tourfan M 273), *bēma* n'est pas autre chose qu'un terme grec signifiant littéralement « estrade », « tribune », « plate-forme », et, comme le prouve notamment le *Psautier* du Fayoum (*Ps.*, CCXXII, p. 7, 22-24), emprunté par les manichéens à saint Paul (*II Cor.*, V, 10, et *Rom.*, XIV, 10, combiné avec *Rom.*, II, 11) qui le

rapporte au « tribunal de Dieu » ou « du Christ ». Il a, cependant, plusieurs synonymes qui en diversifient ou en spécifient, sous tel ou tel aspect, le sens : « tribunal » (lat. *tribunal*, gr. et copte *kritêrion*) ; « place », « siège » (copte *ma'nhmest*, iran. du S. O. *nišēm*, ouïg. *čaidan*) ; « chaire » d'enseignement ou de prédication (gr. et copte *kathédra*) ; « trône » (gr. et copte *thronos*, iran. du S. O. *gāh*). Par là se dessinent les traits essentiels de la solennité dont des analyses et des recherches plus approfondies ont complété et précisé la figure, et l'interpréter est allé presque de soi. Mani, qui est et demeure la « tête » (syr. *rēšana*), le fondateur et le chef de son Église, est censé présider à la cérémonie et descendre, à cette occasion, du « Paradis de la Lumière » pour siéger au haut de l'estrade. Son souvenir et sa présence sont exaltés à divers titres : comme ceux de l'« Illuminateur », du « Maître », révélateur de la Connaissance intégrale et vraie (le *bêma* évoque la « chaire » de l'Apôtre prêchant et répandant son message) ; comme ceux du « Juge » suprême de la communauté dont tous les membres, sans distinction de grades ou de rangs, sont, en l'occurrence, réunis (le *bêma* est, aussi bien, le « tribunal » devant lequel comparait et se confesse l'assemblée et qui sera, à la fin des temps, celui du Christ, dressé au centre du monde, lorsque les purs seront séparés des pécheurs et que Mani se fera l'« avocat », le *paraklêtos* des siens) ; enfin, et tout ensemble, comme ceux du « Roi », du « Chef », de l'« Évêque » par excellence de la « Sainte Religion » que, du haut du monde céleste où l'a conduit son « Ascension », il continue de diriger, de surveiller, de protéger (le *bêma* est un « trône », un trône voilé, apparemment vide, et répondant par là à un symbole d'usage fréquent, mais sur lequel siège invisiblement Mani et dont les cinq degrés représentent, en un de leurs sens, les cinq grades de la hiérarchie ecclésiastique). Il ne faut pas oublier, pour autant, que l'estrade de bois, le *tribunal ligneum*, qu'est en fait le *bêma* est, ici ou là, donnée comme représentant une sorte d'« échafaud », le lieu où Mani a été supplicié et martyrisé, ou encore, son « cénotaphe » ou son « catafalque », évocateur pour ceux qui le visitent et le voient de l'ensevelissement de ses « reliques » et plus ou moins assimilable, de ce biais, à un « martyrium ». Le *Bêma* revêt ainsi une double signification. Fête de deuil, mais aussi de joie, il commémore la « Passion », la « Crucifixion » de Mani et, conjointement, l'« Ascension » qui l'a immédiatement suivie. Liée à de tragiques et douloureux souvenirs, « mémorial » de souffrances et de mort, épreuve et pénitence en raison du dur jeûne qui la précède et de la confession générale des péchés qui y occupe une place centrale, la cérémonie est, d'autre part, glorification de Mani et témoignage de reconnaissance et de fidélité au « Maître », exaltation de l'Église, expression d'espoir en cette entrée au Royaume de la Lumière qui sera le lot des « Croyants » et des « Saints », le couronnement de leur salut. Ces deux faces de la solennité paraissent répondre, en fin de compte, aux deux aspects de la scène qui se déroulera lors du Jugement dernier, dont le *Bêma*, où Mani joue provisoirement le

rôle du Christ, est de la sorte la préfiguration, une répétition anticipée et annuelle : l'humanité y comparaitra de même devant le « tribunal » (le *bêma* des Épîtres pauliniennes) ou le « trône » du Fils de l'Homme pour confesser ses fautes et, en conséquence, être damnée ou sauvée. Mais à ces moments d'affliction et d'angoisse succéderont, pour les élus, l'établissement dans le radieux Paradis, l'entrée dans le « Nouvel Éon », l'intégration dans la communauté des êtres régénérés dont l'Église manichéenne entend être ici-bas l'ébauche. Vu sous ce jour, le *Bêma* débouche sur des perspectives eschatologiques, notamment signifiées — à se fonder sur certaines représentations chrétiennes de l'« étimasia » — par le symbole du « trône voilé ».

Bien d'autres points ont, en cours de route, appelé rapprochements et comparaisons : ainsi, le jeûne de trente jours et son régime ; le terme même de *bimā* et ses emplois liturgiques dans les chrétientés de langue syriaque ; le symbolisme du « trône vide » ; le rapport du *Bêma* à la Pâque chrétienne. Longues et compliquées, ces recherches ont abouti à des résultats impossibles à résumer dans ce bref rapport. On compte les reprendre et les développer ailleurs.

FONCTIONS ET ACTIVITÉS DIVERSES

Président (1972) de la Société Ernest Renan (Société française d'Histoire des Religions).

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

Direction de l'ouvrage collectif : *Histoire des Religions* (Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade »), trois volumes (tome I, déjà paru, Paris, 1970, XXVII + 1488 p.).

PUBLICATIONS

— Résumé de quelques-unes des remarques présentées au cours du Colloque sur le Néoplatonisme tenu à Royaumont du 9 au 13 juin 1969, dans le volume collectif : *Le Néoplatonisme*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.

— *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VI*, Leiden, E. J. Brill, 1972, IX + 84 p. (en collaboration et à titre de membre de l'« Editorial Board »).

— *Histoire des Religions* [« Encyclopédie de la Pléiade », tome II, Paris, Éditions Gallimard, 1972, II + 1596 p. (direction)].

— *Le Manichéisme* (*ibid.*, p. 523-646).

— *Tractatus Tripartitus. Pars I : De supernis*. Codex Jung, F. XXVI^r-LII^v (p. 51-104), Berne, Francke Verlag, 1972, 388 p. + 54 planches en grandeur originale (en collaboration avec R. Kasser, M. Malinine, G. Quispel, J. Zandee, W. Vycichl, R. McL. Wilson).