



**HAL**  
open science

# Le Purgatoire dans les littératures d'Égypte et d'Afrique du Nord (Ier-IVe s. ap. J.-C.)

Charlotte Touati

► **To cite this version:**

Charlotte Touati. Le Purgatoire dans les littératures d'Égypte et d'Afrique du Nord (Ier-IVe s. ap. J.-C.). Religions. Université de Strasbourg; Université de Neuchâtel (Neuchâtel, Suisse), 2012. Français. NNT : 2012STRAK004 . tel-00771176

**HAL Id: tel-00771176**

**<https://theses.hal.science/tel-00771176>**

Submitted on 8 Jan 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES DES  
RELIGIONS**

**ED 270**

**THÈSE** présentée par :

**Charlotte TOUATI**

soutenue le 26 septembre 2012

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie protestante

**Le Purgatoire dans les littératures  
d'Égypte et d'Afrique du Nord  
(I<sup>er</sup> - IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)**

**THÈSE co-dirigée par :**

**M. Rémi Gounelle**

**M. Jean-Jacques Aubert**

Professeur, université de Strasbourg

Professeur, université de Neuchâtel

**RAPPORTEURS :**

**Mme Agnès Bastit-Kalinowska**  
Lorraine

**M. Folker Siegert**

Maître de conférences, Université de

Directeur émérite de l'Institutum Iudaicum  
Delitzschianum, université de Münster

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. Frédéric Amsler**

**M. Jean-Daniel Dubois**

Professeur, université de Lausanne

Directeur d'études, EPHE, Paris

## TABLE DES MATIÈRES

|   |    |
|---|----|
| INTRODUCTION.....   | 8  |
| 1. Un purgatoire redéfini .....                                       | 9  |
| 2. Projet et méthode.....   | 13 |
| 3. Les sources.....   | 16 |
| 4. Le feu purgatoire.....   | 17 |
| 4.1. La docimasie.....  | 18 |
| 4.2. La parole des « changeurs éprouvés » ( <i>agraphon</i> 87) ..... | 19 |
| 4.3. Première Épître aux Corinthiens 3, 11-15.....                    | 20 |

## PREMIÈRE PARTIE LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

|  |    |
|--|----|
| INTRODUCTION – L'éducation comme purgation.....  | 27 |
| 1. L'« école » d'Alexandrie.....                 | 27 |
| 2. La recherche de la connaissance (gnose) ..... | 30 |
| CHAPITRE I - Clément d'Alexandrie .....          | 35 |
| 1. La <i>prokopé</i> .....                       | 35 |
| 2. L'enseignant.....                             | 42 |
| 3. Un enseignement ésotérique .....              | 48 |
| 3.1. L'apocatastase.....                         | 51 |
| 3.2. L'économie ou « loi des demeures » .....    | 56 |
| 3.3. La contemplation époptique.....             | 61 |
| 3.4. Les vivants et les morts .....              | 64 |
| 3.5. Païens, juifs et chrétiens.....             | 68 |

|  |     |
|--|-----|
| 4. Une réalité plurielle .....                                     | 72  |
| Conclusions – Métempsychose et rétribution de Clément à Origène... | 76  |
| <br>   |     |
| CHAPITRE II - Origène .....  | 81  |
| 1. La sortie d'Égypte .....  | 82  |
| 2. La Géhenne .....  | 92  |
| 3. L'école des âmes .....  | 95  |
| 4. Les âmes du purgatoire .....                                    | 97  |
| 5. La triple fonction du jugement .....                            | 103 |
| 6. Le feu .....  | 108 |
| 6.1. Le martyr .....   | 108 |
| 6.2. L'intériorisation du feu purgatoire .....                     | 111 |
| 6.3. La sortie d'Égypte : allégorie du processus purgatoire .....  | 115 |
| 6.4. Les effets du feu .....                                       | 121 |
| 6.5. Le butin pris à l'ennemi .....                                | 123 |
| 7. Le glaive des chérubins .....                                   | 127 |
| 7.1. Le baptême de feu .....                                       | 129 |
| 8. Régler ses dettes .....   | 132 |
| 9. La réforme intérieure .....                                     | 138 |
| Conclusions .....  | 141 |
| <br>   |     |
| CHAPITRE III Cyprien de Carthage .....                             | 143 |
| 1. L'Épître 76 .....   | 144 |
| 1.1. Les entraves .....  | 145 |
| 2. De Lapsis .....   | 148 |
| 3. L'Épître 55 .....   | 149 |
| Conclusions .....  | 154 |
| <br>   |     |
| CONCLUSION INTERMÉDIAIRE .....                                     | 156 |

## DEUXIÈME PARTIE

### LES ÉCRITS GNOSTIQUES ET APPARENTÉS

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUCTION .....   | 158 |
| CHAPITRE I – Les <i>Extraits de Théodote</i> .....               | 162 |
| 1. Cosmogonie.....   | 164 |
| 2. Anthropologie.....  | 165 |
| 3. La résurrection .....   | 168 |
| 4. Le baptême de feu .....                                       | 171 |
| Conclusions .....  | 174 |
| <br>   |     |
| CHAPITRE II - Le séthianisme.....                                | 175 |
| 1. Le <i>Livre des secrets de Jean</i> .....                     | 177 |
| 1.1. Vers l'individuation .....                                  | 181 |
| 2. Les apocalypses de <i>Zostrien</i> et <i>d'Allogène</i> ..... | 183 |
| 3. Les <i>Trois Stèles de Seth</i> .....                         | 185 |
| Conclusions .....  | 187 |
| <br>   |     |
| CHAPITRE III - La <i>Pistis Sophia</i> .....                     | 189 |
| 1. Un programme de purgation .....                               | 190 |
| 2. Le mythe de Sophia et la fin des réincarnations .....         | 192 |
| 2.1. La rédemption perpétuelle .....                             | 194 |
| 2.2. L'Intermédiaire .....                                       | 194 |
| 3. Une allégorie.....  | 196 |
| 4. Le feu.....   | 197 |

|  |     |
|--|-----|
| CHAPITRE IV - Les sources hérésiologiques .....          | 200 |
| 1. Le monde comme purgatoire .....                       | 200 |
| 1.2. Le « diagramme ophite » .....                       | 205 |
| Conclusions .....  | 208 |
| <br>CHAPITRE V - Le <i>Corpus alchimique</i> .....       | 209 |
| 1. La gnose hermétique .....                             | 209 |
| 2. La formation du <i>Corpus alchimique</i> .....        | 211 |
| 2.1. Récit des origines .....                            | 213 |
| 3. La purification de l'âme au cœur de la démarche ..... | 215 |
| 3.1. La lévigation.....                                  | 216 |
| 3.2. La coupellation.....                                | 217 |
| 3.3. Les rêves de Zosime .....                           | 218 |
| 3.3.1. L'hadès purgatoire .....                          | 222 |
| 3.4. L'évaporation des esprits .....                     | 222 |
| 3.5. Sceau et baptême.....                               | 224 |
| Conclusions .....  | 226 |
| <br>CONCLUSION INTERMÉDIAIRE .....                       | 226 |

## SYNTHÈSES ET CONCLUSIONS

|  |     |
|--|-----|
| THÉMATIQUES TRANSVERSALES.....                           | 230 |
| 1. Le Sein d'Abraham .....                               | 231 |
| 1.1. Tertullien .....                                    | 231 |
| 1.2. La <i>Passion de Perpétue et de Félicité</i> .....  | 234 |
| 1.3. Le <i>Testament d'Abraham</i> .....                 | 237 |
| 1.4. Séjour ou station ? .....                           | 239 |
| 1.5. La <i>Visio sancti Pauli</i> .....                  | 241 |
| 1.5.1. L'intercession réussie .....                      | 241 |
| 1.5.2. Un purgatoire pour les moines.....                | 245 |
| 2. L'échelle céleste .....                               | 246 |
| 2.1. Vaincre le démon.....                               | 250 |
| 2.2. Le monde, le serpent et Barbélo.....                | 256 |
| 3. Sabbat et dimanche .....                              | 260 |
| 3.1. Le huitième jour .....                              | 263 |
| 3.2. L' <i>apatheia</i> .....                            | 268 |
| Conclusions .....  | 270 |
| <br>   |     |
| CONCLUSIONS.....   | 271 |
| 1. Fertilisation par les cultes d'Isis et de Mithra..... | 271 |
| 2. Aire de diffusion du purgatoire gnostique.....        | 274 |

## ANNEXES

|  |     |
|--|-----|
| I. <i>Pistis Sophia</i> , chap. 128 .....                              | 277 |
| II. ZOSIME DE PANOPOLIS, <i>Lettre à Théosébie</i> .....               | 282 |
| III. ZOSIME DE PANOPOLIS, <i>Mémoires authentiques</i> (I, 4-13) ..... | 286 |
| <br>   |     |
| BIBLIOGRAPHIE .....  | 291 |



## INTRODUCTION

En 1981, Jacques Le Goff publie *La Naissance du purgatoire*<sup>1</sup> et démontre, ce que le titre de l'ouvrage laisse présager, que le terme purgatoire n'apparaît qu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle dans un traité de Pierre Comestor, savant théologien parisien.

L'étude de J. Le Goff suscite très vite des répliques parfois passionnées, tant parmi les historiens que parmi les théologiens<sup>2</sup>. Le thème du purgatoire focalise alors l'attention, comme en témoigne la floraison d'articles sur le sujet au cours de la décennie qui suivra. La plupart des historiens ou philologues qui s'y attèlent cherchent à affiner la datation des manuscrits utilisés par Le Goff ou à attribuer la paternité du purgatoire à d'autres théologiens médiévaux. Peu à peu le consensus s'installe autour de cette naissance tardive. Les historiens du christianisme antique et médiéval se mettent à parler de signes « avant-coureurs » « annonçant » le purgatoire, lorsque se présentent des textes mettant en scène un lieu d'expiation. Tel auteur chrétien est alors reconnu comme un « précurseur » ou un « père » du purgatoire, mais jamais l'on ne cherche à travailler sur la définition même du purgatoire, telle que proposée par Le Goff : entre enfer et paradis, le *purgatorium* est le troisième lieu de l'au-delà, temporaire contrairement aux deux autres ; les âmes intermédiaires y expient leurs fautes avant le jugement dernier et peuvent être aidées en cela par les vivants.

Reprenons chacun des termes de cet énoncé :

---

<sup>1</sup> Jacques LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Paris :Gallimard, 1981.

<sup>2</sup> Cf. Adriaan H. BREDERO, « Le Moyen Age et le Purgatoire », *Revue d'histoire ecclésiastique* 78 (1983), p. 429-452 et dans le même volume, le compte rendu de Léopold GENICOT, p. 421-426 ; Maria P. CICCARESE, « Le più antiche rappresentazioni del purgatorio dalla *Passio Perpetuae* alla fine del IX sec. », *Romanobarbarica* 7 (1982-83), p. 33-76 ; Graham R. EDWARDS, « Purgatory: 'Birth' or Evolution ? », *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), p. 634-646 ; Aaron MILAVEC, « The birth of purgatory: evidence of the *Didache* », *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 12 (1992), p. 91-104 ; David BRATTSTON, « Hades, Hell and Purgatory in Ante-Nicene Christianity », *Churchman* 108 (1994), p. 69-79 ; Peter BROWN, « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales. Histoire, sciences sociales* 52 (1997), p. 1247-1261. Les auteurs de certains comptes rendus ont cherché à préciser la date d'émergence du substantif *purgatorium*, sans toutefois remettre en question la pertinence d'un tel « événement », cf. Philippe ARIÈS, *Annales ESC* 38 (1983), p. 151-157 ; Aaron. J. GOUREVITCH, *Journal of Medieval History* 9 (1983), p. 71-93 ; Alan E. BERNSTEIN, *Speculum* 59 (1984), p. 179-183 ; Jean-Pierre MASSAUT, *Le Moyen Age* (1985), p. 75-86 ; Arnold ANGENENDT, *Theologische Revue* 82 (1986), p. 38-41.

## 1. Un purgatoire redéfini

### Purgatorium

Le Goff pose d'emblée : « Jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le mot *purgatorium* n'existe pas comme substantif. Le purgatoire n'existe pas. »<sup>3</sup> Cette position est celle d'un réaliste, pour reprendre un terme de la scolastique médiévale, mais elle est purement et simplement contestable. L'apparition d'un nouveau vocable est toujours significative, mais en l'occurrence, elle n'implique nullement que le référent n'existait pas sous une autre dénomination. Il se peut aussi qu'il y ait redistribution des cartes au niveau lexical et surtout conceptuel. Un historien doit interpréter, penser en termes d'équivalences et non prendre les mots au sens littéral, comme ils lui parviennent. Sur la base du seul argument lexical, tout juste pourrait-on titrer : *La Naissance du substantif « purgatoire »*.

### Le troisième lieu

En plus d'avoir un nom bien à lui, le purgatoire se devrait d'être le troisième lieu de l'au-delà. En formulant son programme dans les premières lignes de *La Naissance du purgatoire*, J. Le Goff cite Luther, un ardent opposant à la notion théologique de purgatoire post-mortem et surtout aux pratiques qu'elle suscite au XVI<sup>e</sup> siècle. Cette référence, qui est peut-être disposée là dans un chapitre introductif presque par souci esthétique, est néanmoins extrêmement révélatrice. En effet, l'objet poursuivi par Le Goff s'avère être le purgatoire selon la représentation qu'en ont les détracteurs du purgatoire !

Ce pourrait même être une chimère. Dans le *Catéchisme de l'Église catholique* issu des réflexions de Vatican II (1962-1965), il n'est nullement question d'un lieu, mais bien d'un état<sup>4</sup>. Cette conception ne semble pas avoir été dictée par les critiques des protestants, puisqu'on la trouve déjà en 1439 lors du Concile de Florence<sup>5</sup>, dont plusieurs séances furent consacrées à

---

<sup>3</sup> Cf. Jacques LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, p. 12.

<sup>4</sup> Articles 1031-1032 ; 1472.

<sup>5</sup> Les débats préparatoires eurent lieu à Ferrare au printemps 1438 en présence de l'empereur Jean Paléologue, du patriarche Joseph et du Pape Eugène IV, cf. Louis PETIT, *Documents relatifs au Concile de Florence. I La question du purgatoire à Ferrare (Patrologia Orientalis 72)*, Turnhout : Brepols, 1920 ; James JORGENSON, « The Debate over the patristic texts on

clarifier la position de l'Église romaine et de l'Église orientale sur le problème du purgatoire. Il fut toujours question du « feu purgatoire ».

Nous ne souhaitons pas démontrer que le purgatoire n'a jamais été considéré comme un lieu, mais que tout est question de définition. Avant comme après le XII<sup>e</sup> siècle, le purgatoire peut être un lieu sans que cela soit forcément une donnée géographique<sup>6</sup>. Il est l'espace voyant le basculement du pécheur vers le salut. Ce peut être un lieu géographique, mais aussi un instant, un état ou une condition.

Il faut d'ailleurs reconnaître que « lieu », « au-delà », « vie », « mort » et « monde » sont des termes qui prennent, dans les écrits du christianisme ancien, un sens fort différent de celui qu'il peut avoir pour un théologien du XII<sup>e</sup>, du XVI<sup>e</sup> ou un médiéviste du XX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, en menant une enquête sur l'enfer et le paradis, des « lieux » qui, de prime abord, semblent évidents et attestés de longue date, des conclusions similaires pourraient être tirées : l'enfer et le paradis tels qu'ils étaient envisagés au XII<sup>e</sup> n'existent ni dans la Bible, ni chez les Pères de l'Église.

#### L'au-delà

Par « au-delà » nous entendons la vie non-somatique. Certains écrits chrétiens, et pas uniquement durant l'Antiquité<sup>7</sup>, reconnaissent à l'âme une vie indépendante du corps et il n'est pas rare que la vie terrestre, somatique, soit considérée comme une mort pour cette âme. Par conséquent, si le purgatoire est à situer dans la mort, il peut prendre place au cours de la vie terrestre lorsque celle-ci est considérée comme une mort. L'au-delà n'est donc pas obligatoirement post-mortem (mort somatique). De surcroît, la vie terrestre et le purgatoire ont ceci de commun qu'ils sont transitoires. Simple déduction : le purgatoire est voué à disparaître, sinon ce serait l'enfer.

---

purgatory at the Council of Ferrara-Florence », *St-Vladimir's Theological Quarterly* 30 (1986), p. 309-334.

<sup>6</sup> J. Le Goff explique l'émergence du purgatoire par de nouvelles représentations géographiques, cf. *La Naissance du purgatoire*, p. 13-14.

<sup>7</sup> Cf. Peter DINZELBACHER, « Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo », *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995 (Miscellanea del Centro di studi medioevali 15)*, Milan : Vita e Pensiero, 1998, p. 215-233.

## L'intermédiaire

Quelle que soit la dimension dans laquelle il se déploie, le purgatoire est le lieu intermédiaire, par position entre enfer et paradis ou par transition en tant qu'antichambre du paradis. La première conception est synchronique ou statique et la seconde, diachronique ou dynamique. Cette opposition recouvre la confrontation entre un tableau collectif du jugement et une trajectoire individuelle.

A l'échelle de l'humanité, il est logique d'articuler la position intermédiaire du purgatoire avec une anthropologie en trois catégories d'âmes (bonnes, mauvaises et perfectibles), chacune résidant dans un « lieu » (paradis, enfer et purgatoire).

Selon Le Goff, trois filières doivent coexister pour que l'on puisse parler d'un authentique purgatoire : les âmes bonnes vont directement au paradis, les mauvaises en enfer, tandis que les âmes intermédiaires passent par le purgatoire avant d'entrer au paradis. Qu'il n'existe rien de similaire dans les écrits antiques tend à renforcer l'hypothèse d'une émergence tardive du modèle tripartite et donc à donner raison à Le Goff, mais en fait, son modèle ne définit pas non plus le purgatoire de son temps, puisque dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, la division de l'humanité en trois groupes distincts ne prévaut pas. En effet, pour gagner le salut ou le paradis, toutes les âmes sont censées passer par le purgatoire. Il n'y a pas trois routes différentes.

## Le jugement

La représentation de l'eschatologie chrétienne inclut généralement la séquence : mort / attente dans le purgatoire / jugement dernier avec résurrection des corps. Ainsi que nous le verrons, certains textes du christianisme ancien nous invitent à réviser la nature et la position relative de ces événements. Le jugement et le purgatoire sont parfois confondus eu égard à leur caractère probatoire commun : tous deux révèlent la nature véritable des âmes et, par les vertus de la métaphore, peuvent être ramenés ici-bas. Le jugement peut également être la sentence qui scelle et réalise la transformation de l'âme dans le purgatoire.

## La sympathie

La solidarité des vivants avec les morts est la dernière composante censée faire du purgatoire une exclusivité médiévale<sup>8</sup>. Ce pourrait être la dimension la plus étrangère au purgatoire tel que nous allons le rencontrer dans notre corpus composé de textes basés sur l'introspection, l'effort personnel et par conséquent très individualistes, à moins, une fois encore, de redéfinir les mots. Si « vivants » désigne ceux qui ont déjà subi la purgation, alors la perspective est complètement inversée. Ce sont les âmes d'ascètes presque désincarnés qui accélèrent la progression d'humains encore trop mondains.

---

<sup>8</sup> Cf. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, p. 23-24.

## 2. Projet et méthode

Par curiosité et par défi, nous avons tout d'abord dépouillé grand nombre d'écrits antiques et médiévaux, parfois récemment (re)découverts, afin de d'identifier des éléments de purgatoire qui auraient échappé à l'érudition de Jacques Le Goff. L'incongruité de la démarche, qui fut aussi celle de plusieurs de nos prédécesseurs, ainsi que nous l'avons évoqué au cours des premières pages, nous est soudainement apparue de même que l'impasse dans laquelle elle nous menait. Il ne fallait pas tant relire que réinterpréter le corpus accessible. Dès lors, une approche diachronique sur le long terme ne pouvait être raisonnablement menée dans les délais impartis pour une thèse de doctorat et ce, d'autant plus que nous ne savions quels seraient les résultats produits.

Nous avons opté pour une approche synchronique et comparative, restituant les documents dans le système littéraire et théologique qui les a vus naître, puis confrontant les systèmes ainsi reconstitués. Ce faisant, nous avons tenté de limiter la décontextualisation qui nous gênait dans la démarche de nos prédécesseurs et pour davantage de sécurité, nous avons resserré notre corpus.

Choisie de manière empirique, l'œuvre d'Origène fut notre point de départ. Nous y avons trouvé un « lieu purgatoire » original ne correspondant ni à celui des théologiens scholastiques, ni à celui des historiens du XX<sup>e</sup> siècle, ni à celui des scholastiques tels que les historiens veulent les lire.

Nous avons ensuite remarqué que les termes susmentionnés (le substantif *purgatorium*, le troisième lieu, l'au-delà, le jugement, la sympathie) impliqués dans la notion de purgatoire trouvaient également leur réalité dans le système sotériologique origénien, à condition d'en adapter le sens et la portée.

Munie de notre nouveau vocabulaire, nous avons ensuite interrogé l'œuvre de Clément d'Alexandrie pour savoir si quelque chose de similaire en termes de registre et de répertoire symbolique se laissait identifier. La réponse fut positive et nous avons ensuite élargi le champ aux écrits gnostiques d'Égypte. Une fois encore nous avons adapté nos définitions et avons constaté qu'une équivalence pouvait être établie. Un purgatoire, à savoir un état intermédiaire,

pénible car probatoire, permettant de passer de pécheur à bienheureux, existait dans l'Égypte chrétienne.

Des liens thématiques, voire iconographiques en ce qui concerne l'image de l'échelle céleste, nous ont poussée à étudier un texte carthaginois, la *Passion de Perpétue de Félicité*. Les convergences avec les résultats produits à partir des écrits égyptiens n'ont pas laissé de nous surprendre et un nouvel enjeu s'est fait jour : documenter une unité de pensée ou de croyance dans le christianisme africain et ce, à partir des expressions métaphoriques du purgatoire (au sens d'« état intermédiaire, pénible car probatoire, permettant de passer de pécheur à bienheureux »).

Une fois notre sujet défini et même consolidé, nous avons cherché les frontières à poser à notre corpus. Il est alors apparu que Tertullien et Cyprien, deux Carthaginois, présentaient des formes limites du répertoire attesté parmi les Égyptiens et dans les mémoires de Perpétue. Avec Tertullien et Cyprien s'arrête l'allégorisation qui permet de dépasser la lecture littérale des textes et d'envisager un purgatoire ante-mortem.

Cette constatation trouve confirmation dans une monographie récemment parue, *Heaven's Purge* par Isabel Moreira, sans doute le dernier ouvrage en date consacré au purgatoire. L'auteur constate qu'au V<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>, tout est en place, que ce soit dans les mentalités, les synergies intellectuelles ou la configuration sociale, pour que l'idée de purgatoire se développe dans les écrits du christianisme occidental.

I. Moreira déclare d'entrée de jeu qu'elle suivra la définition de Bède<sup>10</sup>, donc conçue au début du VIII<sup>e</sup> siècle, qui fait du purgatoire une réalité post-mortem. Par conséquent, lorsque le purgatoire ante-mortem que nous cherchons à mettre en lumière recule dans les consciences entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, un autre s'impose chez les pères latins : c'est le lieu de peine relégué au-delà de la mort somatique, où expier des fautes éthiques par la souffrance et non plus l'occasion d'une perfection en vue d'atteindre la connaissance.

Au sein de notre corpus antique, nous avons finalement sélectionné un répertoire mythique susceptible d'être allégorisé pour donner lieu à des

---

<sup>9</sup> Cf. Isabel MOREIRA, *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, New-York : Oxford University Press, 2010, p. 40.

<sup>10</sup> Homélie pour l'Avent composée dans les années 720, citée in I. MOREIRA, *Ibid.*, p. 17.

développements sur la purgation de l'âme. Deux thèmes principaux susceptibles d'être déclinés se sont détachés et ont été arrêtés pour structurer notre étude : le feu et l'ascension céleste. Parce qu'il n'est pas possible de penser le purgatoire que nous décrivons sans le système dans lequel il fonctionne, une dernière partie envisage la phase purgatoire par rapport au repos de l'âme, le tout formant une séquence ou un programme complets.

Sous « Synthèse et conclusion », nous cherchons à conjuguer les motifs dégagés tout au long des chapitres qui précèdent et par conséquent à croiser les textes, mais toujours en respectant les impératifs historiques. En d'autres termes, nous faisons dialoguer nos sources lorsqu'un contact est envisageable et, le cas échéant, saisissons le prétexte pour démontrer la filiation documentaire.



### 3. Les sources

Ainsi que nous nous en expliquons plus haut<sup>11</sup>, notre corpus a été bâti de manière empirique, parce que des thèmes et les moyens de les exprimer nous ont paru spécifiques pour un temps et pour une région, l'Afrique du Nord, au sens large et géographique de cette désignation, entre les I<sup>er</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

Quelques documents excèdent la limite stricte du IV<sup>e</sup> siècle, car ils appartiennent à des ensembles plus ou moins intégrés qui se répartissent en trois catégories : les corpus édités, les ensembles ou bibliothèques et les textes composites. Le *Corpus alchimique* et le *Corpus hermétique* appartiennent à la première catégorie. Quoique composés de pièces parfois disparates, ils ont fait l'objet d'un véritable travail éditorial. Si dans l'ensemble le résultat final ne peut être considéré comme une source du III<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle, seules sur les parties qui, au sein même de ces *corpora* sont reconnues comme telles par les philologues modernes, ont été retenues. Ainsi en va-t-il par exemple du *Corpus alchimique* dont nous citons en priorité les textes de Zosime, actif à la charnière des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

Parmi nos sources, la « bibliothèque » de Nag Hammadi est en fait le seul véritable ensemble, c'est-à-dire qu'elle regroupe des textes indépendants qui n'ont pas fait l'objet d'une réécriture spécifique pour être harmonisés. Il n'est toutefois pas exclu que cette bibliothèque répond à un programme et que la répartition des traités par codex forme un système. Anonymes et d'un genre singulier, les écrits de Nag Hammadi sont difficiles à situer, mais des fragments de papyrus disposés dans la reliure d'un codex peuvent être datés entre 339 et de 342<sup>12</sup>.

La *Visio sancti Pauli* est la plus récente parmi toutes les œuvres citées. La forme latine longue éditée par Silverstein ne remonte sans doute pas plus haut que le V<sup>e</sup> siècle, mais elle appartient à la catégorie des textes composites, ce qui est presque toujours le cas des écrits apocryphes. Leur matière est retravaillée, souvent augmentée, mais aussi parfois abrégée par les divers

---

<sup>11</sup> Cf. p. 13.

<sup>12</sup> Cf. Rodolphe KASSER, « Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique », *Le Muséon* 85 (1972), p. 65-89. Édition complète du matériel de reliure in James M. ROBINSON et AL. (éd.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Cartonnage*, Leyde : Brill, 1979.

scribes qui y ont mis la main. Le processus est assez similaire à celui des corpus, mais le résultat est un texte unique, donc plus intégré. Il faut toutefois préciser que nous utilisons la *Visio sancti Pauli* pour illustrer un processus de réécriture et servir de contre-exemple. En effet, le motif qui nous intéresse sort du cadre de la purgation lorsqu'il est intégré à la *Visio sancti Pauli* et donc lorsqu'il sort de l'arc temporel que nous avons défini.

Sans mention explicite, les traductions sont personnelles.

#### 4. Le feu purgatoire

La purgation, ce que les âmes subissent lorsqu'elles passent par le purgatoire, n'est pas uniquement une purification ou un nettoyage. Il y a examen ou mise à l'épreuve. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, nous rencontrerons les traductions françaises de *purgatio* et de *probatio*, ainsi que tous leurs dérivés, mais non de *κάθαρσις*. La mise à l'épreuve implique... une épreuve, c'est-à-dire un cap difficile à passer, douloureux, dont celui qui s'en rend maître a droit à un surcroît, de gloire, de félicité, de force ou de sagesse. Le nouvel état ainsi atteint suppose un changement dans l'équilibre intérieur du sujet. La proportion de bonne et de mauvaise « matière » évolue au profit de la première. En cela nous concevons la probation comme étant cathartique, tandis qu'à l'inverse, toute purification n'est pas probatoire.

L'image la plus immédiate de la purgation est peut-être celle du feu : l'épreuve du feu ! Comme l'eau, la flamme purifie ; elle affine, porte à perfection, mais dans la douleur. Et surtout, le feu détruit ce qu'il ne peut transformer.

Nous ne souhaitons pas dégager les racines mythiques ou les ressorts psychologiques justifiant ou prétendant justifier que le purgatoire est avant tout le feu purgatoire, mais nous tendons à croire que cette expression est pléonastique, que feu et purgatoire sont synonymes, synonymes d'« épreuve ».

D'ailleurs un locuteur allemand ne s'y tromperait pas, pour qui « Fegefeuer » est indifféremment le lieu et le feu purgatoire.

#### 4.1. La docimasie

Dans les cultes à mystère de l'Antiquité grecque classique et hellénistique, la mise à l'épreuve du novice désirant accéder à la révélation est désignée par des dérivés appartenant au même champ lexical que le verbe δοκιμάζειν. Parallèlement à cet examen tout personnel, la religion publique connaît une procédure équivalente nommée « docimasie » visant à sélectionner l'animal satisfaisant aux critères de pureté pour le sacrifice<sup>13</sup>. La codification de ces signes et la mise en œuvre du contrôle sont généralement attribuées à la divinité<sup>14</sup>. L'animal parfait est alors marqué au fer rouge, signe typique de propriété, qui symbolise ici le sceau (σφραγίς) de la divinité<sup>15</sup>.

Ainsi que nous allons le voir dans le prochain paragraphe, le chrétien parfait est dit « δόκιμος » ; il est aussi destiné à recevoir un sceau après « approbation ». Le baptême chrétien est également appelé « σφραγίς »<sup>16</sup>. Il peut être interprété de manière plus ou moins symbolique, mais toujours subsistent les idées d'appartenance à la divinité et de certification. Le sens initial de σφραγίς n'est pas totalement perdu, puisque les hérésiologues relaient la rumeur à propos de gnostiques qui marqueraient effectivement leurs disciples initiés à l'aide d'un fer rougi<sup>17</sup>.

Dans les *Extraits de Théodote*<sup>18</sup>, le parallèle avec les bestiaux est explicite, mais le sceau est imprimé sur l'âme ; le marquage est spirituel. Ainsi que nous

---

<sup>13</sup> Cf. Christophe FEYEL, « La *dokimasia* des animaux sacrifiés », *Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes* 80, 2006, p. 33-55 (49).

<sup>14</sup> C. FEYEL, « La *dokimasia* des animaux sacrifiés », p. 34-35 ; 39.

<sup>15</sup> A titre d'exemple, le règlement des mystères d'Andanie datant de 92 av. J.-C. in Franciszek SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques (École française d'Athènes. Travaux et mémoires 18)*, Paris : de Boccard, 1969, n°65 et Ludwig ZIEHEN, *Leges Graecorum sacrae*, Leipzig : Teubner, 1906, n°58 ; C. FEYEL, « La *dokimasia* des animaux sacrifiés », p. 49-55.

<sup>16</sup> La plupart des occurrences de « sceau » pour désigner le baptême se trouvent in Geoffrey W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres, New-York : Longman Green, 1951, ainsi qu'un dossier très complet in Leo EIZENHÖFER, « Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandria und die älteste christliche Literatur », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960), p. 51-69 et plus récemment Paul S. FIDDES, « Baptism and the Process of Christian Initiation », *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies (Journal for the Study of the New Testament Supplements Series 234)*, éd. Stanley E. PORTER, Antony R. CROSS, Londres : Sheffield Academic Press, 2002, p. 280-303.

<sup>17</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies* I, 25, 6 et TERTULLIEN, *De praescriptione hereticorum* XL, 1-6 ; *De corona* XV, 2 ; cf. Tuomas RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence (Nag Hammadi and Manichean Studies 68)*, Leyde, Boston : Brill, 2009, chapitre 9 « The Ophite Seal, Sethian baptism and the Johannine Prologue », p. 243-279.

<sup>18</sup> Le texte de Clément date du début du III<sup>e</sup> siècle, mais les fragments de Théodote sont antérieurs.

aurons encore à le constater, restituer au sens littéral un enseignement complexe et imagé est une technique éprouvée des hérésiologues.

[Le fidèle] porte comme inscription, par le Christ, le nom de Dieu, et il a l'Esprit comme Image. Même les animaux sans raison montrent, par le « sceau », qu'on les revendique. De même également l'âme fidèle qui a reçu le « sceau » de la Vérité, « porte sur elle les marques du Christ » [Gal 6, 17].<sup>19</sup>

Σφραγίς s'applique au baptême, même lorsque ce dernier est un baptême spirituel. Il est une constante dans notre corpus : le processus purgatoire est scellé par le baptême d'Esprit. Le candidat est alors « δόκιμος », certifié ou passé au feu purgatoire.

Nous ne cherchons pas ici à retracer l'histoire de la purification par le feu depuis la plus haute antiquité. Nous nous concentrons uniquement sur les références les plus évidentes qui ont alimenté l'imagerie du feu purgatoire exploitée par les auteurs africains des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup>.

#### 4.2. La parole des « changeurs éprouvés » (*agraphon* 87)

« Soyez des changeurs éprouvés » (γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζίται) : la parole dite « des changeurs éprouvés » ou « avisés » porte le numéro 87 dans le répertoire de Resch<sup>20</sup>. Cette sentence ne figure pas dans le canon du Nouveau Testament, ce qui la range au nombre des *agrapha*. Elle circule seule ou accolée à 1 Thess 5, 21-22 : « Examinez tout avec discernement : retenez ce qui est bon »<sup>21</sup>. Sortie de son contexte, la phrase demeure énigmatique, mais c'est bien ainsi que circulent les *logia*, ces paroles attribuées au Christ, favorisant la multiplicité des interprétations.

<sup>19</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 86, 2 : « Οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ Ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ Πνεῦμα ὡς εἰκόνα. Καὶ τὰ ἄλογα ζῶα διὰ σφραγίδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον· καὶ ἐκ τῆς σφραγίδος ἐκδικεῖται. Οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἢ πιστὴ, τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα, 'τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ' περιφέρει », éd. et trad. François SAGNARD, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 23), 1970<sup>2</sup>, p. 210-211.

<sup>20</sup> Cf. Alfred RESCH, *Agrapha : ausserkanonische Schriftfragmente (Texte und Untersuchungen* 30, 3/4), Leipzig : J.C. Hinrichs, 1906 (réimp. Darmstadt, 1967), p. 112-128 ; le dossier complet des fragments attribuant cette parole directement à Jésus figure in Mauro PESCE, *Le Parole dimenticate di Gesù*, Rome : Fondazione Lorenzo Valla, 2007<sup>3</sup>, p. 266-269 et 364 (textes) ; p. 687-688 et 728 (commentaires).

<sup>21</sup> Traduction TOB.

Τραπεζίται est généralement traduit par « changeurs sur table », mais dans la version longue de l'*agraphon* (celle qui contient 1 Thess 5, 21-22), il n'est pas uniquement demandé aux disciples de bien effectuer le change, même métaphorique, mais d'exercer leur expertise et d'éprouver la nature de ce qui leur est présenté :

Soyez des changeurs éprouvés (δόκιμοι). Examinez (δοκιμάζετε) tout avec discernement : retenez ce qui est bon.

L'adjectif δόκιμοι (éprouvés), construit sur la même racine que le verbe de 1 Thess 5, 21-22, sert de mot-crochet entre l'*agraphon* à proprement parler et le verset paulinien pour former l'*agraphon* long. La notion de mise à l'épreuve, de probation, est donc la raison d'être de cette sentence. Nous soulignons qu'ici le feu n'apparaît pas explicitement.

#### 4.3. Première Épître aux Corinthiens 3, 11-15

La probation est l'objet d'un enseignement de Paul en 1 Co 3, 11-15, exprimé à travers l'image du feu :

Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus-Christ. Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera [δοκιμάσει] ce que vaut l'œuvre de chacun. Celui dont l'œuvre subsistera recevra un salaire. Celui dont l'œuvre sera consumée en sera privé ; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu.<sup>22</sup>

Remis en contexte, les propos de Paul ne concernent en rien le feu purgatoire examinant l'âme. En effet, l'apôtre écrit à la communauté de Corinthe qu'il a lui-même fondée, parce qu'il redoute que des missionnaires

---

<sup>22</sup> Traduction TOB.

concurrents fassent prendre à celle-ci une direction regrettable. On peut dès lors comprendre que le « fondement » est à proprement parlé la « fondation » de la communauté de Corinthe au nom de Jésus Christ. L'édifice représente ce que les Corinthiens font et feront de leur Église. La base posée par Paul est saine, alors si ceux qui les instruisent à présent proposent un enseignement conforme à ce que Paul pense être le message du Christ, l'édifice tiendra, sinon, il s'écroulera pour laisser voir à nouveau la vérité enfouie.

La mise à l'épreuve du bâtiment s'effectue par le feu. Paul ne précise pas la nature de ce dernier. Il peut s'agir de l'épreuve du temps ou du jugement de Dieu dans une perspective eschatologique. Quoi qu'il en soit les préoccupations de Paul sont totalement ecclésiologiques, ce qui n'empêchera guère les commentateurs, des plus antiques aux plus récents, de transférer 1 Co 3, 11-15 sur le plan individuel. De la sorte, « les œuvres de chacun » sont entendues comme ses actes, paroles ou pensées.

L'imagerie du feu purgatoire telle qu'elle se développera chez les auteurs ecclésiastiques de notre corpus (Clément, Tertullien, Origène et Cyprien) dérive de 1 Co<sup>23</sup>. Le sens des mots et des images en revanche n'est pas original et nécessite la lecture croisée de 1 Co 3, 11-15, de 1 Thess 5, 21-22 et de *l'agraphon* 87. En effet, aucune des trois sentences n'évoque à elle seule le feu purgatoire tel qu'on l'entend au III<sup>e</sup> siècle.

1 Co 3, 11-15 : la docimasie est collective et objective (l'individu est mis à l'épreuve). Le feu est mentionné.

1 Thess 5, 21-22 : la docimasie est individuelle, mais subjective (l'individu exerce son discernement sur une réalité extérieure). Le feu n'est pas mentionné.

*Agraphon* 87 : la docimasie est objective. Le feu n'est pas mentionné.

---

<sup>23</sup> Dans un ouvrage qui date quelque peu, J. Gnilka retrace la réception de ces versets chez des théologiens grecs et latins entre le II<sup>e</sup> s. et le Concile de Florence (1438-1439), choisis pour former un programme théologique. En effet, les chapitres de l'ouvrage sont agencés comme si le dogme du purgatoire avait lui-même suivi son histoire et subi les transformations nécessaires à sa maturation, cf. Joachim GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf: Zentral-Verlag für Dissertationen Triltsch, 1955. Plus récemment, et pour d'avantage de mise en contexte, cf. Harm W. HOLLANDER, « The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3.10-15 », *New Testament Studies* 40 (1994), p. 89-104.

Manque encore la dimension eschatologique du feu purgatoire. Elle apparaît sans équivoque possible dans le *Testament d'Abraham* qui utilise la même imagerie que Paul en 1 Co 3, 11-15.

Le *Testament d'Abraham* est connu en deux recensions majeures, mais ce n'est que dans la plus longue, la plus tardive selon les éditeurs, qu'apparaît le feu purgatoire. Dans sa forme finale, l'apocryphe serait une production du milieu juif alexandrin<sup>24</sup>, entre la fin du premier siècle de notre ère et le second<sup>25</sup>.

La recension longue montre Abraham enlevé dans le char céleste pour un tour du monde jusqu'aux portes du ciel. Il est alors le témoin du jugement des âmes par des êtres resplendissants comme le soleil. Michel, qui conduit le patriarche, lui explique que les âmes seront jugées trois fois et que la scène qui s'offre à ses yeux est la première des comparutions :

Quant à l'ange en forme de soleil, qui tient la balance dans sa main, c'est l'archange Dokiël le juste peseur ; il pèse les péchés et les actes justes avec la justice de Dieu. L'ange de feu, implacable, qui tient le feu dans sa main, c'est Purouel l'ange qui a la maîtrise du feu : il passe les œuvres des hommes à l'épreuve du feu. Si le feu consume l'action de quelqu'un, aussitôt l'ange du jugement le saisit et l'emporte à l'endroit où sont les pécheurs, coupe d'une grande amertume. Mais si le feu met à l'épreuve l'action de quelqu'un et ne s'en empare pas, il est déclaré juste ; l'ange de justice le prend et l'emporte vers le salut, dans le lot des justes. Ainsi, juste Abraham, toutes les œuvres de tous sont mises à l'épreuve par le feu et la balance.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. Montague Rhodes JAMES, *The Testament of Abraham: the Greek Text now first edited with an Introduction and Notes (Texts and Studies 2/2)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1892, p. 125-126.

<sup>25</sup> Cf. Dale C. ALLISON, *Testament of Abraham*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2003, p. 34-40 ; « introduction » par André CAQUOT et Marc PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade 337)*, éd. André DUPONT-SOMMER, Marc PHILONENKO, Paris : Gallimard, 1987, p. cxxix-cxxxii ; George W.E. NICKELSBURG, « Review of Literature », *Studies on the Testament of Abraham (SBL Septuagint and Cognate Studies 6)*, éd. George W.E. NICKELSBURG, Missoula : Scholar Press, 1972, p. 15.

<sup>26</sup> *Testament d'Abraham* XIII, 10-14 : « ὁ δὲ ἡλιόμορφος ἄγγελος ὁ τὸν ζυγὸν κατέχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, οὗτός ἐστιν ὁ Δοκιῆλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ δίκαιος ζυγοστάτης, καὶ ζυγίζει τὰς ἀμαρτίας καὶ τὰς δικαιοσύνας ἐν δικαιοσύνῃ θεοῦ· ὁ δὲ πύρινος ἄγγελος καὶ ἀπτόμομος ὁ κατέχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ πῦρ οὗτός ἐστιν Πυρουήλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχων τὴν ἐξουσίαν, καὶ δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρὸς· καὶ εἴ τις τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθέως

La même scène apparaît dans la recension brève, mais aucune mention de Purouel ni du feu purgatoire<sup>27</sup>. La formulation de la recension longue (« toutes les œuvres de tous sont mises à l'épreuve par le feu ») peut être rapprochée de 1 Co 3, 13 « le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun », mais à travers les œuvres c'est l'individu qui est examiné pour révéler s'il est δόκιμος. On pense alors à la version longue de l'*agraphon* 87 (combinaison de la sentence non-canonique et de 1 Thess 5, 21-22<sup>28</sup>) « Soyez des changeurs éprouvés. Examinez tout avec discernement : retenez ce qui est bon. ».

A partir des contre-arguments exposés par Paul dans la première Épître aux Corinthiens, Tuomas Rasimus reconstruit ce que devait être le message sinon le système des opposants de Paul. Selon le chercheur, spécialiste du gnosticisme, les prédicateurs cherchant à convaincre les Corinthiens cultivaient une tradition sapientiale juive<sup>29</sup>, mais assurément influencée par la pensée philonienne<sup>30</sup>. Dans l'épître, le Christ est au cœur du débat. Paul affirme que celui-ci est le fondement contre une opinion (qualifiée de « philonienne ») qui lui substitue Sophia ou la gnose. L'apôtre illustre son propos par l'image du feu qui révèle la base de la foi, « c'est-à-dire Jésus-Christ ».

Nous avons déjà constaté que le *Testament d'Abraham* empruntait beaucoup à Philon. Théoriquement, il serait prévisible que ce texte s'aligne sur la pensée des rivaux de Paul et s'inscrive en porte-à-faux avec l'enseignement de l'apôtre. Ce postulat trouve confirmation puisque le *Testament d'Abraham* présente un passage parallèle à 1 Co 3, 11-15, mais exempt de toute mention du Christ. Les auteurs respectifs des deux textes partagent une même culture et une éducation juives sans doute assez similaire. Il est dès lors difficile de

---

λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀναφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἀμαρτωλῶν, πικρότατον ποτήριον. εἴ τινας δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἄψεται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται, καὶ λαμβάνει αὐτὸν ὁ τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος καὶ ἀναφέρει αὐτὸν εἰς τὸ σῶζεσθαι ἐν τῷ κλήρῳ τῶν δικαίων· καὶ οὕτως, δίκαιε Ἀβραὰμ, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐν πυρὶ καὶ ζυγῶ δοκιμάζονται. » éd. et trad. Francis SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham (Texte und Studien zum Antiken Judentum 11)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1986, p. 138-139.

<sup>27</sup> Cf. D.C. ALLISON, *Testament of Abraham*, p. 270-293 ; en revanche, Nickelsburg néglige presque totalement la question du feu purgatoire, cf. George W.E. NICKELSBURG, « Eschatology in the Testament of Abraham: a Study of the Judgment scenes in the two recensions », *Studies on the Testament of Abraham*, p. 23-64.

<sup>28</sup> Cf. p. 19-20.

<sup>29</sup> Cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 129-130 ; Richard A. HORSLEY, « Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8.1-6 », *New Testament Studies* 27 (1980-81), p. 32-51.

<sup>30</sup> Cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 130-132.



déterminer s'il y a eu interaction directe entre eux et, le cas échéant, dans quel sens l'influence s'est exercée.

Charles Fishburne estime que Paul a emprunté au *Testament d'Abraham*, ce qui signifie que la recension longue du *Testament d'Abraham* serait antérieure aux années soixante<sup>31</sup>. La recension courte qui l'aurait précédée serait dès lors très ancienne, antérieure au christianisme.

Inversément, on ne saurait prouver de manière absolue l'antériorité de la première Épître aux Corinthiens, pas plus d'ailleurs qu'aucun contact direct, puisqu'il n'y a pas citation littérale. On peut se résoudre à laisser la question en suspens, mais nous proposons tout de même l'hypothèse d'une référence intermédiaire commune<sup>32</sup>. Quelle qu'en soit la datation exacte, elle aura été déclinée par deux écoles en conflit, l'une paulinienne, l'autre philonienne (les « Corinthiens » et les auteurs du *Testament d'Abraham*)<sup>33</sup>.

Les principaux thèmes impliqués dans cette péricope et autour desquels porte le débat entre Paul et les porteurs d'un judaïsme de type philonien parcourent notre étude. Nous avons déjà vu l'image du feu, fondamentale dans le cadre d'une étude sur le purgatoire. Nous pouvons encore ajouter que, d'après Paul, les maîtres qui influencent la communauté de Corinthe se considèrent comme « intelligents » (φρόνιμοι)<sup>34</sup>. Le feu intelligent (φρόνιμον πῦρ) est la dénomination du feu docimastique dans une source gnostique du III<sup>e</sup> siècle telle que la *Pistis Sophia*<sup>35</sup>. On peut déduire que les φρόνιμοι de Corinthe estiment être passés par le feu intelligent exactement comme les changeurs éprouvés (δοκιμοί) l'ont été par le feu docimastique.

De son côté aussi Paul distingue une sorte d'élite spirituelle en opposant des âmes pneumatiques<sup>36</sup> qui peuvent recevoir de la nourriture solide et des âmes

---

<sup>31</sup> Cf. Charles W. FISHBURNE, « I Corinthians III.10-15 and the *Testament of Abraham* », *New Testament Studies* 17 (1970), p. 109-115.

<sup>32</sup> Cf. John T. TOWNSEND, « 1 Corinthians 3:15 and the School of Shammai », *Harvard Theological Review* 61 (1968), p. 500-504.

<sup>33</sup> « Paul has broadened and explicitly Christianized the opponents' Philo-like speculation on wisdom and gnosis », cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 131.

<sup>34</sup> 1 Co 4, 10.

<sup>35</sup> Cf. Willem C. VAN UNNIK, « The 'Wise Fire' in a Gnostic Eschatological Vision », *Kyriakon (Festschrift J. Quasten)*, éd. Patrick GRANFIELD, Josef A. JUNGSMANN, Münster : Aschendorff, 1970, t. 1, p. 277-288.

<sup>36</sup> 1 Co 2, 12-15 et 3, 1, cf. Richard A. HORSLEY, « Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians », *Harvard Theological Studies* 69 (1976), p. 269-288 ; Birger A. PEARSON, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the*

psychiques qui doivent se contenter de lait<sup>37</sup>. A travers cette métaphore alimentaire, Paul désigne son enseignement, ou plutôt celui du Christ, et ce que ses auditeurs sont aptes à intégrer. Philon use déjà de la même image et explique qu'il s'agit de degrés d'avancement religieux<sup>38</sup>. Il affine sa typologie et distingue des paliers intermédiaires. S'agissant d'instruction et de connaissance de Dieu, il est facile de comprendre qu'un palier est aussi un degré d'élévation. Philon met donc en correspondance la progression spirituelle et l'imagerie de l'ascension céleste<sup>39</sup>.

Paul et ses adversaires partagent un même langage et des références similaires, mais en tirent des conclusions différentes. Dans les deux cas il est question d'une formation ou d'un perfectionnement, ce qui constitue l'une des fonctions du purgatoire. Philon et ses émules sont davantage attachés à la notion de connaissance qu'à des considérations éthiques. Pour eux, la pureté est surtout une clairvoyance. C'est cette conception du perfectionnement que nous retrouverons dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, d'Origène, ainsi que dans les écrits gnostiques. Néanmoins nous allons observer que, s'ils admirent Philon, ces auteurs n'en sont pas moins de fervents lecteurs de Paul. Sur la thématique du purgatoire, il suffirait de constater combien compte l'image du feu purgatoire et les citations des épîtres s'y rapportant. Par conséquent, il semble que le purgatoire, tel que nous allons en décliner les aspects dans les pages suivantes, soit déjà en germe dans le petit corpus formé autour de la correspondance aux Corinthiens que nous venons d'examiner et qu'il naît du frottement de deux fronts polémiques, empruntant aux uns et aux autres.

Ces écrits sont donc fondamentaux et pourraient constituer la base scripturaire élargie des origines de la doctrine du purgatoire. Nous nous y référerons donc fréquemment. Néanmoins, leur insertion dans un débat et les intentions sous-jacentes nous paraissent tout aussi importantes que la lettre du texte ; c'est pourquoi lorsque nous renvoyons à 1 Co 3, 11-15, nous

---

*Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism (SBL Dissertation Series 12)*, Missoula : Scholars Press, 1977.

<sup>37</sup> Cf. 1 Co 2, 6 – 3, 4.

<sup>38</sup> Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Agricultura* 8-9.

<sup>39</sup> Cf. Id., *De Fuga et inventione* 97-98 ; *Quaestiones et solutiones in Genesis* 4, 8.

n'entendons pas une citation ponctuelle, mais tout le contexte exposé dans les pages qui précèdent.

# Première Partie

## La littérature patristique

### INTRODUCTION – L'éducation comme purgation

#### 1. L' « école » d'Alexandrie

Dans le chapitre précédent, nous avons brièvement évoqué un conflit entre Paul et des juifs relayant des idées exprimées par Philon d'Alexandrie. Nous pouvons dire que le conflit connaît un nouvel épisode avec la rédaction de l'Épître aux Hébreux, sans doute à la fin du I<sup>er</sup> siècle dans un lieu qui ne peut être déterminé avec exactitude. L'auteur de cette lettre pseudépigraphique s'inscrit dans la lignée paulinienne et polémique également avec les tenants de la conception exposée dans le *Testament d'Abraham*<sup>40</sup>. L'auteur de l'Épître aux Hébreux atteste d'une évolution dans le débat, puisqu'il s'inscrit dans l'héritage de Paul tout en intégrant la méthode et le répertoire de Philon.

Clément<sup>41</sup> et Origène sont les premiers témoins d'une « Épître aux Hébreux ». Pour eux, elle restitue parfaitement la pensée de Paul, même si un autre en est l'auteur. Selon Origène, cité par Eusèbe de Césarée :

Le caractère et le style de l'Épître intitulée *Aux Hébreux* n'a pas la simplicité dans le discours de l'apôtre qui confesse être lui-même simple dans son langage, c'est-à-dire sa phrase, mais l'épître est très grecque par la composition du style, et tout homme capable de juger les différences des styles le reconnaîtrait. D'ailleurs que les idées de l'épître sont admirables et ne sont pas inférieures à celles des lettres apostoliques incontestées, cela aussi, quiconque prête attention à la lecture des lettres des apôtres pourra convenir que c'est vrai. [...]

---

<sup>40</sup> Voir notre article « Qui sont les Hébreux ? », in *The 2011 Manchester-Lausanne Seminar "The Letter to the Hebrews", Universités de Manchester et de Sheffield, 9-10 juin 2011*, à paraître.

<sup>41</sup> Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* VI, 14, 2-4.

Pour moi, si je donnais mon avis, je dirais que les pensées sont de l'apôtre, mais que le style et la composition sont de quelqu'un qui rapporte la doctrine de l'apôtre, et pour ainsi dire d'un rédacteur qui écrit les choses dites par le maître. Si donc quelque Église tient cette lettre pour l'œuvre de Paul, qu'elle soit félicitée même pour cela, car ce n'est pas par hasard que les anciens l'ont transmise comme étant de Paul.<sup>42</sup>

Rédigée dans un grec très académique, l'Épître aux Hébreux pourrait passer pour un relais entre Philon et Clément, tant les thématiques qui la parcourent s'harmonisent avec leur œuvre respective.

L'Épître est adressée à une communauté mise à l'épreuve comme les Hébreux en marche dans le désert. Elle doit se montrer digne des aliments solides, pour comprendre ce que signifie d'être grand prêtre porteur du sceau et d'entrer dans le repos de Dieu. Ainsi, quoique le feu purgatoire ne soit pas explicitement mentionné dans l'Épître aux Hébreux<sup>43</sup>, la docimasie et la probation sont non seulement présentes, mais occupent même le centre du propos.

Pour les exégètes de la ligne philonienne, la traversée du Temple, du désert ou des cieux sont toutes des métaphores de la probation, elle-même synonyme d'enseignement et sanctionnée par un sceau. Ces images sont corrélées dans les textes que nous avons évoqués jusqu'à présent, sans pour autant apparaître toutes en une seule unité. Ainsi que nous allons le voir dans les pages qui suivent, Clément et Origène se chargent de leur systématisation.

Ils ne sont pas nés à Alexandrie et n'y ont pas passé toute leur vie. Néanmoins, on ne saurait nier que leur séjour dans la capitale intellectuelle du

---

<sup>42</sup> Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* VI, 25, 11-13 : « ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς Πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τοῦτ' ἐστὶν τῆ φράσει, ἀλλ' ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσει ἄν. πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστὶν καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθές [...].

ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἶποίμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὡσπερ σχολιογραφῆσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμεῖτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῆ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν. », éd. et trad. Gustave BARDY, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 41), 1955, p. 128.

<sup>43</sup> A moins de l'identifier au « feu dévorant » de He 12, 29.

monde hellénistique est une page importante dans leur biographie et qu'inversement la réputation de la cité s'en est trouvée grandie. Nous les considérons comme des Alexandrins, avant tout en raison de leur culture et de leur recours systématique à l'allégorisation, qui fleurit à Alexandrie.

L'allégorisation n'est pas une méthode typiquement chrétienne. Des « païens », ou plus exactement des Grecs adeptes de cultes parfois fort divers, des Égyptiens et des juifs (Alexandrie hébergeait la plus importante communauté hors de Palestine) se distinguent par l'utilisation de cet outil herméneutique déjà à l'époque ptolémaïque<sup>44</sup>.

Si l'allégorisation est le bien propre de l'« école d'Alexandrie », reste à préciser qu'il s'agit d'un référent fluctuant dans la littérature savante. En effet le terme « école » peut désigner une institution, une méthode, voire une ligne théologique<sup>45</sup>. En considérant comment l'héritage philonien est transmis à d'éminentes figures chrétiennes telles que Clément et Origène, c'est l'idée d'une école de pensée qui se dégage, mais paradoxalement, c'est avec ces grands personnages que l'école d'Alexandrie perd sa dimension métonymique pour précipiter sous la forme concrète de l'école catéchétique ou Didascalée d'Alexandrie<sup>46</sup>. Du moins telle est la légende, sinon fondée, du moins cultivée par Eusèbe<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. David DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, Los Angeles, Oxford : University of California Press, 1992. A. van den Hoek observe l'interprétation des mêmes motifs de l'Ancien Testament à l'aide d'un même outillage intellectuel, mais par un juif (Philon) et un chrétien (Clément), cf. Annewies VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Supplements to Vigiliae christianae 3)*, Leyde et al. : Brill, 1988. Pépin consacre des chapitres particuliers à Philon, Clément et Origène. Sa réflexion est d'autant plus intéressante qu'elle englobe leurs prédécesseurs grecs, mais aussi les détracteurs chrétiens de la méthode allégorique, cf. Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 69)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1976.

<sup>45</sup> Cf. Alain LE BOULLUEC, « L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 178)*, éd. Carmelo Giuseppe CONTICELLO, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2006, p. 13-27 (=ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris : les Editions du Cerf, 1987, p. 404-417).

<sup>46</sup> Cf. Attila JAKAB, *Ecclesia Alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles) (Christianismes anciens 1)*, Berne : Peter Lang, 2001, p. 91-106.

<sup>47</sup> Cf. Annewies VAN DEN HOEK, « The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage », *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 59-87 et EAD., « Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction », *Origeniana quinta (BETHL 105)*, éd. Robert J. DALY, Louvain : Peeters, 1992, p. 47-50 ; EAD., « How Alexandrian was Clement of Alexandria ? Reflections on Clement and his Alexandrian Background », *Heythrop Journal* 31

Avec eux, l'école et l'enseignement deviennent non seulement des objets de réflexion, mais surtout des facteurs de salut ayant leur place au sein d'un authentique système théologique. L'école est rédemptrice au point qu'Origène en fait une métaphore du purgatoire<sup>48</sup>.

Une école implique aussi la continuité et, dans la perspective partagée par Clément et Origène, elle s'apparente à une lignée prophétique, voire à la Prophétie. Clément a reçu la connaissance de son propre maître Pantène<sup>49</sup>. Comme Origène, il pense être relié à l'enseignement des apôtres, et par conséquent à celui du Christ<sup>50</sup>.

## 2. La recherche de la connaissance (gnose)

Clément d'Alexandrie a cultivé le goût de l'instruction au point d'y trouver son salut<sup>51</sup> et d'étendre sa frénésie de savoir à l'univers entier. La notion de προκοπή ou « progression »<sup>52</sup> traverse toute son œuvre. Elle la structure même, puisque la matière de ses traités est étagée en ordre croissant de difficulté du *Protreptique* aux *Eclogae ex propheticis* en passant par le

---

(1990), p. 179-194 ; Robert M. GRANT, « Early Alexandrian Christianity », *Church History* 40 (1971), p. 133-144.

<sup>48</sup> Cf. Andrew C. ITTER, « The Restoration of the Elect: Clement of Alexandria's Doctrine of *Apokatastasis* », *Studia patristica* 41 (2006), p. 169-174 et Id., *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria (Supplement to Vigiliae christianae 97)*, Leyde, Boston : Brill, 2009, p. 175-216 ; Karen J. TORJESEN, « The Alexandrian Tradition of the Inspired Interpreter », *Origeniana octava (BETHL 164)*, éd. Lorenzo PERRONE *et al.*, Louvain : Peeters, 2003, t. 1, p. 287-299 ; Giovanni FILORAMO, *Veggenti profeti gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia : Morcelliana, 2005, p. 216-217.

<sup>49</sup> Les données biographiques sur Clément sont plutôt rares, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 7-8 ; 211 ; A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 107-115. La transmission du titre de « maître » est certainement plus complexe que ne le laisse entendre Eusèbe, cf. Roelof VAN DEN BROEK, « Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert », *Juden und Christen in der Antike*, éd. Jacobus VAN AMERSFOORT, Johannes VAN OORT, Kampen : J.H. Kok, 1990, p. 101-115 (108-11) en discussion in Dietmar WYRWA, « Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule », *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristliche Überlieferung (WUNT 180)*, éd. Beate EGO, Helmut MERKEL, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005, p. 271-305.

<sup>50</sup> Eusèbe est notre principal informateur (*HE.* V, 10 ; VI, 11-14), cf. A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 162-169 ; Roelof VAN DEN BROEK, « The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries », *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity (Nag Hammadi and Manichean Studies 39)*, Leyde : Brill, 1996, p. 197-205 ; Guy G. STROUMSA, « Clement, Origen and Jewish Esoteric Traditions », *Origeniana sexta (BETHL 118)*, éd. Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, Louvain : Peeters, 1995, p. 53-70 ; Robert L. WILKEN, « A School for Training in Virtue », *Schools of Thought in the Christian Tradition*, éd. Patrick HENRY, Philadelphie : Fortress Press, 1984, p. 15-30.

<sup>51</sup> Cf. *Stromates* IV, 149, 4-5 ; VII, 12, 5.

<sup>52</sup> Origène et réception : Otto STÄHLIN, art. « προκοπή », *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. Gerhard KITTEL, Grand Rapids (Mich), Londres : Eerdmann, 1964-1976, t. 6, p. 704-719.

*Pédagogue* et les *Stromates*<sup>53</sup>. La προκοπή est donc avant tout un processus intérieur<sup>54</sup> et individuel, une formation qui culmine avec la *paideia* angélique, puis divine. A ce niveau, l'âme est dépersonnalisée, puisque tout particularisme qui distingue un individu d'un autre relève des accidents, non de l'essence. La progression de l'âme l'amène à une dissolution de son individualité, ou du moins à la reconnaissance d'une non-altérité, par conséquent, sotériologies individuelle et universelle se rejoignent. Le fait même de s'en rendre compte est un dépouillement, voire une purification.

Clément développe encore l'idée de l'interdépendance dans le salut en la conceptualisant comme une chaîne de dépendances, dont les maîtres, eux aussi hiérarchisés, perpétuent le mouvement. La προκοπή est donc universelle et s'achève par l'apocatastase ou restauration générale<sup>55</sup>.

Les maîtres, de quelque nature fussent-ils (humaine ou angélique), se succèdent pour mener une âme à son accomplissement. Mais ils se succèdent aussi dans le temps, pour assurer la transmission de la connaissance entre générations. En effet, la science véritable remonte au Christ, mais, sans relais, elle se serait éteinte avec la première génération de disciples. Car le sens obvie des Écritures ne suffit pas, un autodidacte ne s'en sortirait pas, aussi le Seigneur a-t-il transmis aux apôtres la façon de les interpréter<sup>56</sup>, objet d'un enseignement ésotérique dont la transmission est un devoir.

---

<sup>53</sup> A.C. Itter consacre un chapitre aux différentes analyses et théories cherchant à mettre en système les œuvres de Clément et son enseignement, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 7-32.

<sup>54</sup> Cf. *Stromates* I, 5.

<sup>55</sup> Les savants ont de longue date abordé l'apocatastase sous l'angle de la polémique : les systématiciens pour la réfuter et les historiens pour documenter les querelles origéniennes du VI<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, les travaux consacrés en propre aux deux Alexandrins ne sont pas si abondants. Une étude fondamentale fut celle de André MÉHAT, « 'Apocatastase' Origène, Clément d'Alexandrie, Act 3.21 », *Vigiliae christianae* 10 (1956), p. 196-214, mise en discussion dans un article récent de A.C. ITTER, « The Restoration of the Elect », p. 169-174 ; conclusions partiellement reprises et développées dans une monographie, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 175-216. On trouvera les références aux œuvres d'Origène in Riemer ROUKEMA, « Origen's Interpretation of 1 Corinthians 15 », *Gelitten, Gestorben, Auferstanden (WUNT 273)*, éd. Jörg FREY *et al.*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 329-342 (334 n. 26) (= « La Résurrection des morts dans l'interprétation origénienne de 1 Corinthiens 15 », *La Résurrection chez les Pères [Cahiers Biblia Patristica 7]*, éd. Jean-Marc PRIEUR, Strasbourg, 2003, p. 161-177). Signalons toutefois Franz H. KETTLER, « Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes », *Origeniana secunda. (Quaderni di Vetera Christianorum 15)*, éd. Henri CROUZEL, Antonio QUACQUARELLI, Rome : Edizioni Dell'Ateneo, 1980, p. 339-348.

<sup>56</sup> Cf. *Stromates* IV, 130, 4 ; V, 7, 8 ; VI, 68 ; 116, 6 ; 126 ; VII, 4, 3 ; 6 ; 13, 3. Le Christ est le type de l'enseignant ; le chrétien doit s'efforcer de le suivre et de percer les mystères de sa prédication, cf. *Pédagogue* I, 1, 3, également les commentaires in CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate IV (Sources chrétiennes 463)*, éd et trad. Annewies VAN DEN HOEK, Claude



Aux dires de Clément, la tradition apostolique est longtemps demeurée orale et son apport personnel sera de la coucher par écrit<sup>57</sup> :

Or si nous appelons sagesse le Christ en personne avec son activité qui s'exerce par l'intermédiaire des prophètes et qui permet une étude complète de la tradition gnostique, comme lui-même l'a enseigné aux saints Apôtres lors de sa venue, la connaissance est en quelque sorte la sagesse : en effet, elle est une science et une compréhension ferme et sûre du présent, de l'avenir et du passé, transmise et révélée par le Fils de Dieu. Par conséquent, si la contemplation est le but poursuivi par le sage, celui qui continue à faire de la philosophie a beau s'élancer vers la science divine, il ne l'atteint pas avant d'avoir reçu la parole prophétique qu'une étude lui rend claire et grâce à laquelle il apprend les choses qui sont, celles qui seront et celles qui ont été, en apprenant aussi ce qu'elles sont, ce qu'elles seront et ce qu'elles ont été. Et cette connaissance, transmise de proche en proche sans recours à l'écriture, est parvenue des Apôtres jusqu'à un petit nombre d'hommes.<sup>58</sup>

---

MONDÉSERT, Paris : Les Belles Lettres, 2001, p. 114 n. 2 et Id., *Le Pédagogue I (Sources chrétiennes 70)*, introduction par Henri-Irénée MARROU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, p. 14-21 ; Erich FASCHER, « Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien », *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (1961), p. 193-207. La gnose est véhiculée par les canaux prophétiques, puis apostoliques, cf. *Stromates I*, 11, 3 ; I, 55,1 ; I, 178, 2, et lorsque Clément fait allusion au *Kérygme de Pierre : Kerygma Petri. Textus et Commentarius* (CCSA 15), éd. Michel CAMBE, Turnhout : Brepols, 2003 ; Ernest L. FORTIN, « Clement of Alexandria and Esoteric Tradition », *Studia patristica* 9 (1966), p. 41-56. En *Stromates VI*, 61, Clément dresse un parallèle saisissant entre le ruissellement de l'huile lors de l'onction du grand prêtre et celui de la Providence (qui confère la connaissance) sur l'ensemble de la création ordonnée selon un ordre hiérarchique et pyramidal. Il y a analogie entre la progression de la gnose chez l'individu qui finit par renaître dans le baptême d'Esprit et la régénération de la création. Également *Stromates IV*, 132, 1 et V, 38, 5 ; 54, 2 ; VI, 93, 1-2 ; 156, 4 ; VII, 9, 2-4.

<sup>57</sup> Cf. *Stromates I*, 14. Sur le rôle de l'écrit dans la transmission de la gnose : *Stromates I*, 1 ; V, 62, 1 ; 65, 4 ; VII, 87, 4, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates VII (Sources chrétiennes 428)*, éd. et trad. Alain LE BOULLUEC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, p. 271 n. 1. Selon Nardi, les *Eclogae* procèdent de l'enseignement ésotérique de Clément, cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Estratti Profetici (Biblioteca Patristica 4)*, éd. et trad. Carlo NARDI, Florence : Nardini Editore, 1985, p. 12-15.

<sup>58</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates VI*, 61, 1-3 : « Εἰ τοίνυν αὐτόν τε τὸν Χριστὸν σοφίαν φαρὰν καὶ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν διὰ τῶν προφητῶν, δι' ἧς ἔστι τὴν γνωστικὴν παράδοσιν ἐκμανθάνειν, ὡς αὐτὸς κατὰ τὴν παρουσίαν τοῦ ἀγίου ἐδίδαξεν ἀποστόλους, σοφία εἴη ἂν ἢ γνώσις, ἐπιστήμη οὐσα καὶ κατάληψις τῶν ὄντων τε καὶ ἐσομένων καὶ παρωχηκότων βεβαία καὶ ἀσφαλής, ὡς ἂν παρὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ παραδοθεῖσα καὶ ἀποκαλυφθεῖσα. καὶ δὴ καὶ εἰ ἔστι τέλος τοῦ σοφοῦ ἡ θεωρία, ὀρέγεται μὲν ὁ [μὲν] ἔτι φιλοσοφῶν τῆς θείας ἐπιστήμης, οὐδέπω δὲ τυγχάνει. ἦν μὴ μαθήσει παραλάβη σαφηνισθεῖσαν αὐτῷ τὴν προφητικὴν φωνήν, δι' ἧς τὰ τ'

Clément se compte parmi les initiés :

Ces maîtres, qui conservent la vraie tradition du bienheureux enseignement, issu tout droit des saints Apôtres Pierre, Jacques, Jean et Paul, transmis de père en fils – mais peu de fils sont à l'image des pères –, sont arrivés jusqu'à nous, grâce à Dieu, pour déposer en nous ces belles semences de leurs ancêtres et des Apôtres.<sup>59</sup>

Bien qu'il ne se qualifie jamais lui-même de « gnostique », Clément s'exprime du point de vue de celui qui sait et à propos du terme lui-même, Origène en use de manière similaire pour qualifier l'âme accomplie<sup>60</sup>. Car telle est leur sotériologie : on ne se sauve pas uniquement par la discipline éthique et morale, mais aussi par l'éducation<sup>61</sup> ; le salut n'est pas qu'une récompense, il est connaissance.

La foi et la gnose sont deux états de la vie de l'âme. La gnose étant un développement de la foi, la foi est donc un préalable nécessaire<sup>62</sup>.

---

έόντα τά τ' έσόμένα πρό τ' έόντα, όπως έχει τε και έσχεν και έξει, παραλαμβάνει. ή γνώσις δέ αύτη [ή] κατά διαδοχάς εις όλίγους έκ τών άποστόλων άγράφως παραδοθείσα κατελήλυθεν », éd. et trad. Patrick DESCOURTIEUX, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 446), 1999, p. 184-187.

<sup>59</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* I, 11, 3 : « Άλλ' οί μέν την άληθηή τής μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εύθύς άπό Πέτρου τε και Ιακώβου Ιωάννου τε και Παύλου τών άγιών άποστόλων, παίς παρά πατρός έκδεχόμενος (όλίγοι δέ οί πατράσιν όμοιοι), ήκον δη συν θεώ και εις ήμάς τά προγονικά εκείνα και άποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα. », éd. Otto STAEHLIN, trad. Marcel CASTER, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 30), 1951, p. 52.

<sup>60</sup> Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 1 et sur le rapport de Clément et Origène au gnosticisme : Judith L. KOVACS, « Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen », *Origeniana octava*, éd. L. PERRONE, t. 1, p. 317-329 ; Holger STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 56), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 104-154 ; Salvatore R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Londres, Oxford : Oxford University Press, 1971, p. 144-158.

<sup>61</sup> Les deux théologiens ont cette conception en commun : l'école, pénible et salutaire, se superpose aux peines, pédagogiques et salutaires, cf. Karen J. TORJESEN, « Pedagogical Soteriology from Clement to Origen », *Origeniana quarta*, éd. L. LIES, p. 370-378.

<sup>62</sup> Selon l'exégèse de 1 Co 3, 11-15, la foi est le fondement, cf. *Stromates* V, 1 ; 4, 26, 1 ; VII, 10, 55, 1-6, cf. Matyáš HAVRDA, « Some Observations on Clement of Alexandria, *Stromata*, Book Five », *Vigiliae christianae* 64 (2010), p. 1-9 ; Arkadi CHOFRINE (*Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background [Patristic Studies* 5], New-York et al. : Peter Lang, 2002, p. 17-76) conçoit l'initiation (i.e. le baptême) chez

Selon Origène, une majorité de fidèles possède la foi, mais s'en tient là, ne dépassant guère une lecture littérale des Écritures. Un petit nombre en revanche accède à la gnose qui ouvre à l'exégèse mystique. La distinction entre les deux types de chrétiens s'effectue sur la base de leur capacité à comprendre<sup>63</sup>. Les catégories sont-elles hermétiques ou le passage de l'une à l'autre est-il envisageable ? Origène ne donne pas de réponse claire.

Au fil des deux prochains chapitres, nous constaterons qu'une continuité se dessine entre Clément et Origène grâce à la notion de connaissance et de son corollaire, l'apprentissage. Ce dernier remplit une fonction capitale dans leur sotériologie respective, une fonction purgatoire. C'est pourquoi l'expression « école d'Alexandrie » paraît tout de même adéquate, mais à condition de l'entendre au sens d'« école selon les Alexandrins ».

---

Clément comme un éveil soudain, mais admet qu'un temps de préparation personnel est nécessaire (p. 35). Voir par ailleurs, Pierre (Thomas) CAMELOT, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie (Études de théologie et histoire de la spiritualité 3)*, Paris : Vrin, 1945.

<sup>63</sup> Cf. J.L. KOVACS, « Echoes of Valentinian Exegesis », p. 325-327.

## CHAPITRE I - Clément d'Alexandrie

Après avoir fréquenté plusieurs maîtres et écoles philosophiques, Clément (~150 - ~220) se convertit et rejoint l'entourage de Pantène à Alexandrie, ville dans laquelle il se fixe pour de nombreuses années. Passé maître et auteur lui-même, il étend sa propre quête existentielle à l'ensemble de l'humanité, au point de l'ériger en impératif salvateur. L'obtention de la connaissance n'est pas chose aisée, mais la peine est formatrice et purificatrice. Le candidat est littéralement amené à « perfection », apte à contempler Dieu face à face<sup>64</sup>.

Dans les pages qui suivent, nous observerons que l'enseignement est chez Clément une forme de purgatoire que l'auteur conjugue à des images récurrentes (feu, traversée du désert, ascension céleste)<sup>65</sup>. Nous examinerons ensuite les caractéristiques du maître et finalement la matière enseignée, qui, nous nous en convainçons, renferme la clé de l'ensemble du cursus.

### 1. La *prokopé*

La rédemption selon Clément pourrait se réduire à un seul terme, προκοπή ou « progression »<sup>66</sup>. Cette traduction rend compte à la fois de la dimension abstraite du vocable, qui désigne alors toute amélioration, et de son sens littéral de « marche en avant »<sup>67</sup>. Nous verrons comment Clément, puis Origène se passionneront pour la sortie d'Égypte, mais le terme προκοπή est également appliqué à l'élévation verticale sur l'échelle de la hiérarchie céleste<sup>68</sup>. Par conséquent, l'homme en quête de Dieu se rapproche de la terre sainte autant qu'il réduit la distance le séparant du séjour divin. La προκοπή permet d'articuler horizontalité et verticalité.

---

<sup>64</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 2 ; II, 47, 4 ; V, 1 ; VII, 68, 4 ; 83.

<sup>65</sup> Cf. Athanas RECHEIS, *Engel Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und Kappadokischen Väter (Temi e Testi 4)*, Rome : Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, p. 66-73.

<sup>66</sup> Cf. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 59 n. 4.

<sup>67</sup> Cf. *Stromates* II, 47 : l'âme doit se départir par l'ascèse de toutes ses attaches mondaines et parvenir à « la plus haute contemplation, celle de l'époptie, la science véritable », cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates II (Sources chrétiennes 38)*, éd. Pierre (Thomas) CAMELOT, trad. Claude MONDÉSERT, Paris : Les Éditions du Cerf, 1954, p. 71-72. Également *Stromates* VII, 45.

<sup>68</sup> Cf. *Eclogae ex prophetis* 56-57.

La traversée du désert et l'ascension des cieux, symboliquement équivalentes<sup>69</sup>, proposent deux manières de narrer une psychomachie rythmée d'étapes. Au cours de sa traversée des cieux, l'âme rencontre des obstacles qu'il lui faut lever afin de poursuivre sa progression. De même, les Hébreux se voient ralentis par diverses barrières. Dans les deux cas les forces adverses sont assimilées aux démons, ce qui confirme l'équivalence de l'ascension et de l'Exode. Il s'agit des mêmes créatures, au désert ou dans l'espace aérien<sup>70</sup>. En opposant résistance à l'âme, les démons sont les facteurs de la probation<sup>71</sup>, parce qu'ils permettent à la fois de mesurer la qualité de l'âme et de l'aguerrir. Ils graduent l'effort fourni et le niveau atteint, comme les étapes qui jalonnent la piste, comme les sphères célestes qui se superposent, mais aussi comme les classes et les maîtres qui se succèdent au fil des ans et des progrès des élèves.

Rappelons que Clément aurait structuré ses écrits selon un modèle progressif, qui n'est autre que la mise en pratique de la προκοπή, par l'auteur aussi bien que par le lecteur qui travaille à la compréhension du texte. Néanmoins, Clément est enseignant autant qu'écrivain et ses écrits accompagnent directement son programme scolaire. Très concrètement, les étapes de son enseignement livresque, échelonnées selon la difficulté à en percer les mystères, feraient écho à la succession des classes au Didascalée<sup>72</sup>.

Dans cette perspective, les *Stromates* sont destinés aux élèves les plus avancés, leur plan étant volontairement compliqué pour égarer les novices<sup>73</sup>. Comprenez qui pourra. A l'intérieur même des *Stromates*, l'auteur thématise la τάξις ou économie<sup>74</sup>. La progression impose des étapes, un ordre inamovible et

<sup>69</sup> Ascension et Exode libèrent respectivement du monde et de l'Égypte quand ce n'est pas tout un, parce que « L'Égypte est l'allégorie du monde », cf. *Stromates* I, 30, 4 ; VII, 40.

<sup>70</sup> Cf. *Stromates* IV, 39-40 ; V, 34, 7 en relation avec 33, 2 ; 63, 7 ; VI, 61, 3 ; 68, 3 ; 74, 1 ; 91, 2 ; 109 ; 143.

<sup>71</sup> Les passions sont les épreuves du monde illustrées par le feu, cf. *Stromates* VII, 34, 4 ; 67, 8. Les épreuves ont leur place dans l'économie du salut et sont en ce sens bénéfiques, cf. *Stromates* VII, 12, 5 ; 61, 5 ; 81, 6 ; 102, 5. La vertu pédagogique des châtiments divins est la pierre angulaire de la sotériologie de Clément.

<sup>72</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* I, 1, 3. Quatember a montré que ce fameux passage n'était pas l'annonce d'un projet littéraire en trois volets, mais la description de trois niveaux d'apprentissage, cf. Friedrich QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandria nach seinem Paedagogus*, Vienne : Herder, 1946.

<sup>73</sup> *Stromates* I, 20, 4 ; I, 55-56 ; VII, 110, 4, cf. G.G. STROUMSA, « Clement, Origen and Jewish Esoteric Traditions ».

<sup>74</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 2 ; VI, 47, 1 ; VII, 10, 2. Également *Pédagogue* I, 1, 3.

un temps à respecter<sup>75</sup>. Dans le cas contraire, l'apport des leçons serait nul ou provoquerait mécompréhension et rejet de la matière enseignée.

Car ce sont choses d'un entretien difficile pour qui n'est pas éprouvé, mais je veux les revivifier par ces notes. Je tiens à laisser de côté certaines choses, choisies en connaissance de cause, parce que je ne voudrais pas écrire ce que j'ai fait attention à ne pas dire. Non par avarice – je n'en ai pas le droit – mais par crainte de voir mes lecteurs trébucher pour avoir mal compris et d'avoir ainsi, comme dit le proverbe « tendu un sabre à des enfants ».<sup>76</sup>

Ainsi, la philosophie ne doit pas être opposée à l'enseignement des Écritures, mais utilisée comme propédeutique<sup>77</sup> à l'étude de la « physique véritablement gnostique », dont la fin est la révélation des mystères divins à partir de la cosmologie<sup>78</sup>. Le chrétien sera avisé de se former en philosophie et le Grec, rompu en la matière, est invité à dépasser sa science et à pénétrer dans les écritures barbares, c'est-à-dire la Bible.

Pour appuyer son discours, l'auteur compare l'âme à un enfant que l'on nourrit d'abord de lait et ensuite d'aliments solides<sup>79</sup>. Clément se replie très vite sur la thématique de l'étude, puisqu'au développement physiologique correspond le développement cognitif<sup>80</sup>. Dans un premier temps, l'enfant est confié au pédagogue, puis seulement dans un second temps au maître d'école.

---

<sup>75</sup> Cf. *Stromates* VII, 47, 7.

<sup>76</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* I, 14, 3 : « ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἡ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις. ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι τὰ μὲν ἐκῶν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως, φοβούμενος γράφειν ἂ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην, οὐ τί που φθονῶν (οὐ γὰρ θέμις), δεδιῶς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μὴ πῆ ἐτέρως σφαλεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἧ φασιν οἱ παρορμιαζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. », éd. Otto STÄHLIN, trad. Marcel CASTER (modifiée), Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 30), 1951, p. 54.

<sup>77</sup> Cf. Pierre (Thomas) CAMELOT, « Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque », *Revue de l'histoire des religions* 21 (1931), p. 541-569.

<sup>78</sup> Cf. *Stromates* IV, 3, 1, thématise in Laura RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica » : saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane »* (*Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa* 6), Louvain : Peeters, 1996. Également *Stromates* I, 15, 2 ; II, 5, 1-2 ; IV, 156-160, 2 ; V, 71 ; VI, 68 ; 78, 5 ; 80, 3 ; 102, 1 ; 168, 4 ; VII, 20, 2 ; 60-61.

<sup>79</sup> Cf. *Stromates* I, 53, 1-3 ; 179, 2 ; V, 62, 2-4 ; 66, 1-3 ; VI, 62, 2. Le gnostique possède suffisamment de discernement pour se nourrir seul, cf. *Stromates* VI, 77, 5 ; 93, 1-2 ; 96, 2 ; 115, 1-3 ; 122, 3 ; VII, 13, 3 ; 15, 2 ; 42, 4-6. Par ailleurs, le bon maître sait discerner le niveau de science approprié à chaque auditeur, cf. *Stromates* IV, 40, 6 ; VI, 115, 1-2 ; VII, 1, 3-5 ; 4, 2.

<sup>80</sup> Cf. *Stromates* VII, 88, 3.

De classe en classe, la connaissance de l'âme-enfant s'accroît au point qu'il ne se trouve plus de maître pour la former davantage. Elle est alors parvenue à la contemplation directe de Dieu.

Selon cette vue, la connaissance surpasse l'intelligence<sup>81</sup>, une compétence qui demeure attachée à la philosophie (et donc à la première phase de la formation). Cette connaissance, ou gnose, est de l'ordre du mystère. Clément la compare à l'onction qui investit le grand prêtre et lui ouvre les portes du Saint des saints<sup>82</sup>. La réception de la gnose et la consécration du grand prêtre, dont elle est l'image, sont ensuite assimilées au baptême de feu<sup>83</sup>. Clément en donne deux types de développement.

Le premier s'appuie sur 1 Co 3, 11-15 :

Tel l'argent purifié plusieurs fois pour être un instrument éprouvé, le juste devient une monnaie du Seigneur et reçoit une effigie royale, ou bien, comme le dit Salomon, « la langue du juste est un argent passé par le feu » [Prov. 10, 20]. Cela signifie que l'enseignement éprouvé et sage est digne d'éloges et agréable, chaque fois qu'il est abondamment purifié par la terre, c'est-à-dire chaque fois que, de multiples manières, l'âme gnostique est sanctifiée en s'abstenant des fièvres de la terre. Il y a également sanctification du corps, qu'elle habite et qu'elle s'approprie en obtenant la pureté d'un temple saint [1 Co 3, 16].<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Cf. *Stromates* VII, 55, 4.

<sup>82</sup> Cf. *Stromates* II, 134-136 ; IV, 57, 2-3 ; 155-162 ; V, 19, 3-4 ; 32, 2 ; 39-40 ; 59-62 ; VI, 106, 2 – 107, 2 ; 108, 1 ; 126, 2-3 ; VII, I, 3-4 ; 57, 4. Clément compare la progression dans la connaissance, y compris grâce à ses propres œuvres, à la progression à travers les parvis du Temple, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 39-54 ; Judith L. KOVACS, « Concealment and Gnostic Exegesis : Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle », *Studies in Philosophy* 31 (1997), p. 414-437. Clément emprunte une large part de son exégèse à Philon, cf. A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo*, p. 116-147.

<sup>83</sup> « Recollecting the truth dispersed throughout the *Stromateis* becomes the means by which to attain knowledge, but this is by no means a mere academic exercise; it is also purificatory and initiatory. To receive knowledge is to receive purification and illumination and therefore to be baptised. », cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 128. Dans les pages qui suivent (128-132), l'auteur établit l'équivalence entre illumination, baptême de feu et passage du « feu intelligent », sur ce point voir W.C. VAN UNNIK, « The 'wise fire' ».

<sup>84</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VI, 60, 1-2 : « ἤτοι ὡς ἄργυρος πολλάκις ἀποκαθαρθεῖς εἰς δοκίμιον καθίσταται ὁ δίκαιος, νόμισμα κυρίου γενόμενος καὶ χάραγμα βασιλικὸν ἀναδεξάμενος, ἢ, ἐπεὶ καὶ Σολομὼν λέγει 'γλῶσσαν δικαίου ἄργυρον πεπτρωμένον', τὴν δεδοκιμασμένην καὶ σοφὴν διδασκαλίαν ἐπαινετὴν καὶ ἀποδεκτὴν τυγχάνει μηνύων, ὅταν ἐκκαθαυμένη πλουσίως τυγχάνῃ τῇ γῆ, τουτέστιν ὅταν πολυτρόπως ἡ γνωστικὴ ψυχὴ

L'intelligence croissante nettoie l'aire, révèle les fondations de l'ancien bâtiment, puis en édifie un nouveau. C'est le thème de la foi comme fondement du Temple intérieur<sup>85</sup>. Pour édifier un bâtiment, le fondement est la première étape, comme le lait au cours de la croissance de l'enfant<sup>86</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, il faut ensuite du solide pour grandir. L'image des aliments (1 Co 3, 1-2) précède immédiatement celle du bâtiment dans la première Épître aux Corinthiens<sup>87</sup>, ce qui explique en partie leur fréquente proximité dans les œuvres de Clément. Par ailleurs, celui-ci recourt à de nombreuses reprises au verbe οἰκοδομέω « édifier » pour signifier que l'on construit en dur, lorsque les œuvres d'une vie résistent au feu purgatoire, que l'on élève le fameux Temple intérieur et qu'en définitive l'on s'élève soi-même<sup>88</sup>. Conformément à l'image paulinienne, le feu ne détruit pas tout. Les matériaux nobles et déjà purs résistent. L'homme, identifié à son œuvre, est rendu à sa condition de pureté prélapsaire (ἀποκαταστάσις)<sup>89</sup>.

L'acquisition de la connaissance<sup>90</sup> est purificatrice ou plus exactement docimastique. Clément s'empare alors du vocabulaire de 1 Thess 5, 25<sup>91</sup>

---

ἀγιάζεται κατὰ τὴν ἀποχὴν τῶν γεωδῶν πυρώσεων. ἀγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξιδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἀγίου νεῶ », éd. et trad. Patrick DESCOURTIEUX, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 446), 1999, p. 182-183.

<sup>85</sup> Cf. *Stromates* II, 114-116 ; IV, 131, 4 ; 152, 1 ; VII, 20, 2 ; 29, 5-6 ; 56-57 ; 64, 7 ; 82, 2.

<sup>86</sup> Cf. *Stromates* V, 26 ; 61-62.

<sup>87</sup> Cf. Wilhelm THÜSING, « "Milch" und "feste Speise" (1Kor 3,1f und Hebr 5,11-6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht », *Trierer Theologische Zeitschrift* 93 (1967), p. 233-246 ; 261-280 ; Christfried BÖTTTRICH, « "Ihr seid der Tempel Gottes". Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus », *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), éd. Ego BEATE, Armin LANGE, Peter PILHOFER, Tübingen : Mohr Siebeck, 1999, p. 411-425.

<sup>88</sup> Cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 43-47. Le Temple avec ses parvis est mis en relation directe avec l'échelle céleste et ses degrés.

<sup>89</sup> Depuis Adam, « l'homme est une terre souffrante », mais il peut entrer dans son héritage, « cette terre où coulent le lait et le miel ». L'âme sauvée quitte la terre désertée, la mort, l'obscurité ou encore la prison, -toutes images de l'état d'ignorance, pour prendre sa part d'héritage (*Stromates* V, 63, 4.8 ; VI, 43-46 ; VII, 4, 2-3), cf. A.C. ITTER, « The Restoration of the Elect », p. 169-174. Par ailleurs, Clément reprend une notion pythagoricienne et appelle le ciel « anti-terre ». Les initiés de Dieu en héritent, puis règnent sur la terre (qui s'oppose au ciel), c'est-à-dire qu'ils dominent le monde de la nécessité, des peines et du corps assimilé à un « sépulcre », cf. *Stromates* III, 3 ; 17, 1 ; V, 138-139.

<sup>90</sup> Cf. *Stromates* I, 8 ; IV, 39, 2 ; V, 96, 2-4 ; VII, 47, 2 ; 56, 7 ; 68, 4-5.

<sup>91</sup> Cf. *Stromates* II, 26. En *Stromates* II, 41, 4, Clément s'appuie sur Rm 12, 2 qui contient les verbes μεταμορφεῖν et δοκιμάζειν. Moins imagée que 1 Thess 5, 25, cette citation lui permet toutefois d'introduire la question du désintéressement pour le monde, auquel conduit la προκοπή, qu'il érige alors explicitement en condition préalable au discernement judicieux, cf. *Stromates* II, 116, 2. Par sa conduite droite, le gnostique métamorphose celui qui cherche à l'imiter, le redresse et gomme en lui les aspérités, cf. *Stromates* VII, 77, 4.



« Examinez toute chose... ». L'homme doit s'examiner lui-même en suivant le modèle de son maître<sup>92</sup>. L'imitation devient assimilation et le disciple d'antan, dûment éprouvé, devient maître. Il accepte alors ses propres disciples auxquels il apprend le bon usage du discernement (docimasie)<sup>93</sup> et Clément de superposer purgation et discernement, image du feu et de l'éducation. La nourriture solide est réservée au corps adulte, comme le discernement à l'âme adulte<sup>94</sup>.

Trouver l'or dans le monceau de roche brute s'applique au gnostique qui cherche en lui-même les paillettes d'éclat divin éparses dans la création<sup>95</sup>, en lui-même, mais aussi dans ses disciples. Cette pulvérisation renvoie aussi au caractère hétéroclite des *Stromates*. Le gnostique seul saura y trouver de quoi faire son miel. De même, il est possible, avec du discernement, de trouver des éléments de vérité chez les Grecs ou les hérétiques<sup>96</sup>.

Clément reconnaît dans l'exercice du discernement juste une tâche qui permet d'amasser un trésor sur terre, mais d'une valeur non terrestre. Rien n'indique de manière irrévocable que la peine ou le trésor soient cantonnés à un au-delà post-mortem. Au contraire, l'engrangement de richesses est concomitant au labeur fourni sur terre<sup>97</sup>.

La probation est réfléchie, c'est-à-dire que l'âme est l'objet de sa propre acribie. Selon l'image employée<sup>98</sup>, elle est tantôt changeur, tantôt monnaie. Il s'agit d'un cas d'amphibologie<sup>99</sup>, un procédé rhétorique qui vise à former une phrase grammaticalement ambiguë. En *Stromates* I, 44, 2-4, Clément cite explicitement l'amphibologie comme partie de la dialectique<sup>100</sup> qui permet

---

<sup>92</sup> Cf. *Stromates* I, 178, 2.

<sup>93</sup> Cf. *Stromates* I, 5 ; I, 9, 1 ; I, 53, 3-4 ; V, 63, 2-8, VI, 93, 2.

<sup>94</sup> Cf. *Stromates* V, 62, 4.

<sup>95</sup> Cf. *Stromates* IV, 104.

<sup>96</sup> Cf. *Stromates*, I, 57, 6 ; II, 3, 3 ; IV, 4, 2 ; VII, 90, 5 – 91, 6.

<sup>97</sup> Cf. *Stromates* I, 90, 4. En *Stromates* V, 23, 1-2, Clément discourt de la maxime « Connais-toi toi-même. » et enchaîne en déclarant que la connaissance est le véritable trésor. On en déduira que le trésor est intérieur.

<sup>98</sup> Cf. *Stromates* I, 177, 2-3 ; II, 15, 4. Sur cette expression et la place qu'occupe l'*agraphon* 87 (RESCH) dans l'histoire du purgatoire, cf. chapitre « docimasie », p. 19-20.

<sup>99</sup> Clément aborde le problème de la préconnaissance en *Stromates* II, 16-17 ; II, 54, 1. Autres exemples d'amphibologie : *Stromates* IV, 156 ; V, 40, 3 ; VII, 82, 2. Par ailleurs, *Stromates* IV, 149, 4-5 et V, 103, 4 en lien avec les *Extraits de Théodote* 7, 4 et 43, 4-5. Ces sentences mériteraient un repérage et une étude systématiques. Observant l'anamnèse platonicienne chez Clément, A.C. ITTER (voir note suivante) constate justement la réciprocité de l'examen et de l'élection. Est choisi celui qui sait choisir.

<sup>100</sup> La dialectique soumet les puissances (peut-être assimilées aux idées platoniciennes) à un examen permettant de s'élever et d'atteindre l'ineffable, cf. *Stromates* I, 176, 2-3 ; M. HAVRDA

d'approcher, autant que faire se peut, les mystères divins. Cette référence n'intervient pas dans n'importe quel contexte ; Clément la place juste après avoir évoqué la pierre de touche permettant de juger la qualité de l'or.

Avatar de la *προκοπή*, la scolarisation de l'âme est certes une phase pénible de purification<sup>101</sup> et de redressement, mais Clément refuse d'y voir un châtement stérile et en souligne le rôle pédagogique<sup>102</sup>.

Il s'exprime de même au sujet de la progression au désert : les Hébreux en sortent durement éprouvés, mais « rectifiés » (*ἐπανόρθωσιν*)<sup>103</sup>. Dans le langage de l'artisan, le « redressement » (*διόρθωσις*) qualifie la purgation du métal au creuset et dans plusieurs écrits gnostiques le terme désigne l'action du feu purgatoire<sup>104</sup>, une flamme douloureuse, qui corrige, mais ne châtie pas en vain<sup>105</sup>.

---

« Some Observations on Clement of Alexandria », p. 17-21 ; A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 81-87 ; 164 ; L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 224-261. On trouvera les références aux œuvres de Clément in Jean PÉPIN, « La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. Jean FONTAINE, Charles KANNENGISSER, Paris : Beauchesne, 1972, p. 375-383. La dialectique en tant que moteur de l'ascension dans les traités gnostiques est un héritage platonicien, cf. Paul CLAUDE, *Les Trois Stèles de Seth, Hymne gnostique à la Triade (NH VII,5) (BCNH.T 8)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1983, p. 20-22 ; John D. TURNER, « Introduction » in *Zostrien (NH VIII, 1) (BCNH.T 24)*, éd. Catherine BARRY, Wolf-Peter FUNK, Paul-Hubert POIRIER, John D. TURNER, Québec : Presses de l'Université de Laval, Louvain : Peeters, 2000, p. 115-128.

<sup>101</sup> Comme le prêtre s'apprêtant à pénétrer dans un sanctuaire, cf. *Stromates* V, 20, 1 et les commentaires de Clément dans les *Extraits de Théodote* 27.

<sup>102</sup> Cf. *Stromates* I, 32, 2 ; I, 54, 1 ; I, 168, 1-2 ; I, 171-172 ; II, 4, 4 ; VII, 102, 4-5. Dans l'*Exposé du mythe valentinien*, Jésus vient en vue du « redressement » des hommes. Il produit des anges pour faire du monde une école, cf. *Exposé du mythe valentinien* 35, 30-37-31 ; également *Extraits de Théodote* 35, 1-2, un passage attribué au gnostique et non à Clément.

<sup>103</sup> Cf. *Stromates* II, 47, 2. Le portrait que Clément dresse de Moïse à cette occasion souligne bien la contiguïté de la métaphore scolaire et de l'exégèse de l'Exode. Moïse est un maître de talent qui, remplissant son rôle à la perfection, permet à ceux qui le suivent de se corriger et de croître en la sagesse, cf. *Stromates* I, 160-161 ; I, 168 ; VII, 102, 4.

<sup>104</sup> A l'intersection entre la pratique et la guidance spirituelle, le corpus alchimique joue de la polysémie du « redressement », cf. Marcellin BERTHELOT, Marie-Émile RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris : G. Steinheil, 1888, t. 2, p. 27 ; t. 3, p. 29 ; *Extraits de Théodote* 30, 2b ; 35, 2.

<sup>105</sup> *Stromates* I, 54 ; I, 168 ; IV, 82 ; 153, 6 - 154 ; VI, 46, 3 ; 52, 1 ; VII, 1, 4 ; 6 ; 12, 3-5 ; 17, 5 ; 56, 3 ; 61, 5 ; 77, 4 ; 78, 3 ; 82, 6 ; 102, 4-5 ; 103, 2-5, cf. Richard BAUCKHAM, « The rich man and Lazarus : the parable and the parallels », *The Fate of the Dead : Studies on Jewish and Christian Apocalypses (Supplements to Novum Testamentum 93)*, Leyde : Brill, 1998, p. 97-118 (109 n. 31) ; Carlo NARDI, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae 1-26 (Studia Ephemeridis Augustinianum 19)*, Rome : Institutum patristicum Augustinianum, 1984, p. 79-84 ; 217-239.

## 2. L'enseignant

Suivant le système clémentin, le salut individuel est indissociable du salut universel. La progression de l'avant-garde étant conditionnée par celle des retardataires, l'individu avancé ne poursuit sa route que s'il transmet sa propre expérience du voyage à ceux qui le suivent<sup>106</sup>. Quand le simple fidèle est devenu gnostique, il est temps pour lui d'enseigner son savoir et de préparer les élus potentiels à recevoir la connaissance<sup>107</sup> :

Il appartient, je le crois, au pouvoir le plus grand, de surveiller méticuleusement toutes les parties, jusqu'à la plus infime, tandis que tous les êtres regardent vers le premier gouverneur de l'univers qui, par la volonté du Père, dirige le salut de tous, les rangs différents étant subordonnés les uns aux autres, et cela jusqu'à ce qu'on parvienne au grand-prêtre. D'un seul principe supérieur en effet, qui agit selon la volonté (du Père), dépendent les premières réalités, les secondes et les troisièmes ; ensuite, à la limite supérieure du visible se trouve la bienheureuse position des anges, et jusqu'à nous-mêmes les êtres sont rangés les uns au-dessous des autres, à la fois sauvés et sauveurs à l'initiative et par l'intermédiaire d'un seul. De même que la particule de fer la plus petite est entraînée par l'esprit de la pierre d'Héraclée qui s'étend à travers la longue série des anneaux de fer, de même, attirés par l'Esprit Saint, les plus vertueux sont domiciliés dans la première demeure, et d'autres à la suite jusqu'à la dernière.<sup>108</sup> [...] Or l'être aimé entraîne lui-même à le

---

<sup>106</sup> Cf. *Stromates* VII, 9-10 ; *Eclogae ex prophetis* 56-57. Dans les *Extraits de Théodote* 35, la solidarité s'étend même au-delà des natures, puisque le salut des anges est suspendu au progrès de l'humanité.

<sup>107</sup> Cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 200-203. Le libre-arbitre occupant une place fondamentale dans la pensée de Clément, le salut est une collaboration entre Dieu et l'homme. Ce dernier épouse librement la foi chrétienne, vit selon ses principes et recherche tout aussi librement la connaissance. Il est responsable de son salut en se préparant à accueillir la gnose, mais celle-ci demeure toutefois une grâce accordée souverainement par Dieu. Inversement, une âme qui serait touchée par la grâce peut ne pas faire fructifier ce don. Il n'y a donc pas de prédestination absolue dans la pensée clémentine.

<sup>108</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 9, 2-4 : « δυνάμει δ', οἶμαι, τῆς μεγίστης ἢ πάντων τῶν μερῶν καὶ μέχρι τοῦ μικροτάτου προήκουσα δι' ἀκριβείας ἐξέτασις, πάντων εἰς τὸν πρῶτον διοικητὴν τῶν ὅλων ἐκ θελήματος πατρὸς κυβερνῶντα τὴν πάντων σωτηρίαν ἀφορώντων, ἐτέρων ὑφ' ἐτέρους ἡγουμένους τεταγμένων. ἔστ' ἂν τις ἐπὶ τὸν μέγαν ἀφίκηται ἀρχιερέα. ἀπὸ μᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργούσης ἤρτηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ

contempler tout être qui s'est voué complètement à la contemplation par l'amour propre à la connaissance.<sup>109</sup> [...]

C'est, en effet, pour le salut universel que toutes choses sont arrangées par le Seigneur de l'univers, en général et en particulier. L'œuvre de la justice salvatrice est donc de mener toujours vers le mieux chaque être selon sa capacité. Car c'est pour le salut et le maintien de ce qui a plus de valeur que les choses de moindre importance sont aussi administrées conformément à leurs propres caractères. Ainsi tout ce qui est vertueux change-t-il de demeure pour occuper des positions meilleures ; la cause de ce changement est le choix de la connaissance, choix que l'âme avait en son propre pouvoir. Mais par l'effet de la bonté du grand juge qui exerce sa surveillance, ce sont les traitements éducateurs nécessaires, par le moyen des anges proches, de jugements préalables variés et du jugement général, qui contraignent à se repentir ceux qui se sont montrés trop insensibles.<sup>110</sup>

La sotériologie de Clément tient donc en une formule « s'instruire pour instruire ». Moyen, temps et lieu du perfectionnement, l'enseignement est un purgatoire et le reste aussi pour l'instructeur. « Faire école » est une étape de la προκοπή<sup>111</sup>. C'est la raison pour laquelle Clément écrit, pour laquelle il prend des élèves et des disciples. La distinction entre les deux types d'auditeurs n'est

---

τρίτα· εἶτα ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ ἢ μακαρία ἀγγελοθεσία, καὶ δὴ μέχρις ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι ὑπ' ἄλλοις ἐξ ἑνὸς καὶ δι' ἑνὸς σωζόμενοι τε καὶ σώζοντες διατετάχεται. ὡς οὖν συγκινεῖται καὶ μακροτάτη σιδήρου μοῖρα τῷ τῆς Ἡρακλείας λίθου πνεύματι διὰ πολλῶν τῶν σιδηρῶν ἐκτεινομένῳ δακτυλίῳ, οὕτω καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐλκόμενοι οἱ μὲν ἐνάρετοι οἰκιοῦνται τῇ πρώτῃ μονῇ, ἐφεξῆς δ' ἄλλοι μέχρι τῆς τελευταίας », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 58-61.

<sup>109</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 10, 3 : « ἀγωγὸν δὲ τὸ ἐραστὸν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν παντὸς τοῦ ὄλον ἑαυτὸν τῇ τῆς γνώσεως ἀγάπῃ ἐπιβεβληκότος τῇ θεωρίᾳ. », *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>110</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 12, 2-5 : « πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὄλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὄλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. ἔργον οὖν τῆς δικαιοσύνης τῆς σωτηρίου ἐπὶ τὸ ἄμεινον αἰεὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἕκαστον προάγειν. πρὸς γὰρ τὴν σωτηρίαν τοῦ κρείττονος καὶ διαμονὴν ἀναλόγως τοῖς ἑαυτῶν ἦθεσι διοικεῖται καὶ τὰ μικρότερα. αὐτίκα μεταβάλλει πᾶν τὸ ἐνάρετον εἰς ἀμείνους οἰκῆσεις, τῆς μεταβολῆς αἰτίαν τὴν αἴρεσιν τῆς γνώσεως ἔχον, ἣν αὐτοκρατορικὴν ἐκέκτητο ἡ ψυχὴ. παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διὰ τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων διὰ τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοῦς ἐπὶ πλεον ἄπηληγκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν. », *ibid.*, p. 64-67.

<sup>111</sup> *Stromates* VII, 3, 4 ; 4, 2 ; 52.

<sup>111</sup> *Stromates* VII, 3, 4 ; 4, 2 ; 52.

pas anodine<sup>112</sup>. Alors que les élèves peuvent suivre les leçons publiques du maître, les disciples partagent davantage avec lui. Ils sont initiés à la vraie connaissance, transmise de maître à disciple depuis l'activité du Christ sur terre<sup>113</sup>, si ce n'est déjà depuis celle des prophètes d'Israël<sup>114</sup>.

Éducation scolaire et guidance spirituelle ne sont pas dissociées, mais représentent deux phases d'une même construction de soi. L'instruction orale, par le lien interindividuel qui est créé, prime sur l'instruction livresque. Cette pratique n'est pas dénuée d'un certain élitisme et trahit le goût du secret<sup>115</sup>, mais Clément est conscient qu'à terme, la chaîne directe peut se briser. Il faut donc confier à l'écrit ce qui passe de bouche à oreille, quoique cela ne le sera jamais qu'imparfaitement. C'est pourquoi Clément précise que ses *Stromates* sont des notes de lecture consignées à des fins de mémoire<sup>116</sup>, d'où le titre Στρωματεῖς « couvertures » ou « tapisseries » pour un ouvrage composite, sinon rapiécé<sup>117</sup>.

Au sens littéral ou historique, l'ancien élève devient maître lorsqu'il atteint le niveau requis. Au sens métaphorique ou spirituel, le candidat est intégré au corps enseignant du degré dont il vient d'acquérir la maîtrise. Son niveau de connaissance lui sert de marchepied pour s'élever au plan supérieur<sup>118</sup>. Cette dimension intégrative est loin d'être une fantaisie. Elle implique que Clément adopte le point de vue platonicien de l'assimilation entre le sujet et l'objet de la contemplation<sup>119</sup>. Quant à la dimension ascensionnelle, Clément y recourt pour exprimer que l'univers est non seulement hiérarchisé, mais surtout, en

---

<sup>112</sup> Cf. *Stromates* V, 59, 1. Un choix judicieux dans le recrutement de ses disciples est la marque d'un grand maître, cf. *Stromates* I, 168, 3 ; VII, 55, 6 ; 56, 2.

<sup>113</sup> Cf. *Stromates* VI, 68, 3, cf. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 104-105.

<sup>114</sup> Cf. *Stromates* VI, 61, 1, passage cité *supra*, p. 32.

<sup>115</sup> Cf. *Stromates* V, 59-64 ; VI, 126.

<sup>116</sup> Cf. *Stromates* I, 1 ; I, 11, 1 ; I, 14, 2 ; VI, 2, 2, cf. Eric F. OSBORN, « Teaching and writing in the first chapters of the *Stromateis* of Clement of Alexandria », *Journal of Theological Studies* 10 (1959), p. 335-343 ; Pamela L. MULLINS, « Text and Gnosis: the Exclusive Function of Written Instruction in Clement of Alexandria », *Studia patristica* 41 (2006), p. 213-217.

<sup>117</sup> Posture littéraire sans doute, car les *Stromates* forment un ouvrage structuré et préalablement pensé. Clément charpente son argumentation et ses commentaires ne se succèdent pas au gré des associations ou par le hasard des lectures, cf. *Stromates* I, 18 ; I, 55-56 ; IV, 4 ; VI, 2 ; VII 110, 4 – 111. Voir également l'« Introduction » de Claude MONDÉSERT à son édition de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate I (Sources chrétiennes 30)*, p. 6-11 et André MÉHAT, *Études sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 7)*, Paris : Les Éditions du Seuil, 1966, p. 96-114.

<sup>118</sup> Cf. *Eclogae ex prophetis* 56-57.

<sup>119</sup> Cf. *Stromates* II, 51, 1 ; 97, 1 ; IV, 27-28, IV, 40, 1 ; IV, 168, 2 ; V, 94, 2 – 96, 3 ; VII, 13,3-4 ; 68, 2-3, cf. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 159-197 ; L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 217 ; 261-270.

perpétuel déséquilibre. L'univers clémentin se rééquilibrera jusqu'à l'apocatastase.

La connaissance est transmise à ceux qui y sont aptes et que fait admettre leur demande : ils veulent plus de préparation et d'entraînement, à la fois pour écouter les paroles, pour régler leur vie et pour progresser, par un soin scrupuleux, jusqu'à un niveau supérieur à celui de la justice conforme à la loi. Cette connaissance mène à la fin qui n'a pas de fin et qui est parfaite ; elle nous enseigne à l'avance le mode de vie selon Dieu qui sera le nôtre avec les dieux, quand nous aurons été libérés de tout châtiment et de toute punition que nous endurons à cause de nos péchés comme éducation salutaire ; après cette délivrance, le privilège et les honneurs sont accordés à ceux qui ont atteint la perfection ; pour eux a pris fin la purification, et même toute forme de service, si saint soit-il, et dans les choses saintes ; ensuite comme ils sont devenus purs de cœur, l'établissement définitif leur est attaché, par la contemplation éternelle, dans la proximité du Seigneur. Ils portent le nom de « dieux » car ils seront intronisés avec les autres « dieux », qui occupent les premières places au-dessous du Sauveur. La connaissance est donc prompte à purifier et elle donne l'aptitude à la mutation pour l'état supérieur qui comble les vœux.

Aussi fait-elle passer aisément l'homme à la demeure divine et sainte apparentée à l'âme et le conduit-elle, au moyen d'une lumière qui lui est propre, à travers les progrès mystiques, jusqu'à ce qu'elle l'établisse au lieu suprême du repos, ayant appris à celui dont le cœur est pur à contempler Dieu face à face, par une science compréhensive. Oui, là se trouve la perfection de l'âme gnostique, quand elle est avec le Seigneur, après avoir dépassé toute sorte de purification et de service, là où elle est placée immédiatement au-dessous de lui.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 56, 2 – 57, 2 : « ἡ γνῶσις παραδίδοται τοῖς εἰς τοῦτο ἐπιτηδείοις καὶ ἐγκρίτοις διὰ τὸ πλείονος παρασκευῆς καὶ προγυμνασίας δεῖσθαι καὶ πρὸς τὸ ἀκούειν τῶν λεγομένων καὶ εἰς καταστολήν βίου καὶ εἰς τὸ ἐπὶ πλέον τῆς κατὰ νόμον

Suivant l'échelle céleste, la προκοπή fait fi des limites de la nature humaine. Avant même la fusion directe au Père, l'ascension permet au progressant d'intégrer les rangs des anges<sup>121</sup>. Chaque station ou demeure qui scande son essor correspond à un degré de pureté et à une fonction exercée par l'âme dans la liturgie céleste. Dans ce cas, προκοπή peut être traduit par « promotion »<sup>122</sup>. Dans le même ordre d'idée et par effet de miroir ou d'imitation, le terme s'applique aussi à la progression dans les échelons de la hiérarchie ecclésiastique<sup>123</sup>.

Par ailleurs, Clément affirme que les anges, les prophètes, les apôtres et les martyrs s'inscrivent dans une continuité de fonction, se relayant pour instruire l'humanité<sup>124</sup>. Les solidarités qui parcourent la création sont donc multiples, à travers le temps par la transmission de la connaissance et la διαδοχή, de manière transcendante entre les divers échelons de la création. Néanmoins, la

---

δικαιοσύνης κατ' ἐπίστασιν προεληλυθέναι. αὕτη πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν, ἀπολυθέντων ἡμῶν κολάσεως καὶ τιμωρίας ἀπάσης, ἃς ἐκ τῶν ἀμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον· μεθ' ἣν ἀπολύτρωσιν τὸ γέρας καὶ αἱ τιμαὶ τελειωθεῖσιν ἀποδίδονται, πεπαυμένοι μὲν τῆς καθάρσεως, πεπαυμένοι δὲ καὶ λειτουργίας τῆς ἄλλης, κἂν ἅγια ἦ καὶ ἐν ἁγίοις· ἔπειτα καθαροὺς τῇ καρδίᾳ γενομένουσιν κατὰ τὸ προσεχὲς τοῦ κυρίου προσμένει τῇ θεωρίᾳ τῇ αἰδίῳ ἀποκατάστασις. καὶ θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται, οἱ σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν, τῶν ὑπὸ τῷ σωτῆρι πρώτων τεταγμένων, γενησόμενοι. ταχεῖα τοίνυν εἰς κάθαρσιν ἢ γνῶσις καὶ ἐπιτήδειος εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν. ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διὰ τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μουσικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον, τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα. ἐνταῦθα γάρ που τῆς γνωστικῆς ψυχῆς ἢ τελείωσις, πάσης καθάρσεως τε καὶ λειτουργίας ὑπεκβάσαν σὺν τῷ κυρίῳ γίνεσθαι, ὅπου ἐστὶν προσεχῶς ὑποτεταγμένη. », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 184-187.

<sup>121</sup> Cf. *Stromates* II, 51, 1. Comme dans le passage précité (VII, 56, 6), les anges sont parfois qualifiés de « dieux » : II, 125, 4 ; VI, 114, 6. Il est dès lors cohérent que Clément cite à plusieurs reprises le Psaume 82 « Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut. » (par exemple *Stromates* IV, 149, 8), cf. A. VAN DEN HOEK, C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 307 n. 3. D'autre part, le combat spirituel est remporté par les âmes « de bonne naissance » (*Stromates* IV, 26, 5). La métaphore guerrière à l'œuvre dans ce passage n'est pas sans en rappeler une autre, celle de la race d'or affiliée aux *theoi* de la mythologie, cf. *Stromates* IV, 16, mais également IV, 155, 1-2.

<sup>122</sup> L. RIZZERIO (*Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 271-290) met en exergue le terme ἀνάβασις pour désigner la remontée vers le principe. Nous privilégions προκοπή parce qu'il s'applique non seulement à la progression verticale, mais aussi horizontale. Néanmoins, les deux substantifs (ainsi que les verbes affiliés) sont assurément clémentins.

<sup>123</sup> Cf. *Stromates* VI, 107, 2, commentaire de A. JAKAB (*Ecclesia Alexandrina*, p. 181-185) sur la réalité institutionnelle des fonctions énoncées par Clément ; également *Stromates* VII, 3-4, cf. Judith L. KOVACS, « Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher According to Clement of Alexandria », *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 3-25 (10).

<sup>124</sup> *Stromates* IV, 75 ; VI, 104, 2- 106, 1. 142, 3-4 ; VII, 77, 4, cf. Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of 'Valentinians' (Nag Hammadi and Manichean Studies 60)*, Leyde : Brill, 2006, p. 325-326 ; A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 101.

gnose apparaît toujours comme facteur unifiant. Sa réception, puis sa transmission constituent une chaîne invisible qui débute et finit en Dieu<sup>125</sup> pour former un lignage charismatique, une fois encore selon les deux modalités (historique et hiérarchique).

Clément propose un modèle assimilationniste, puisque le gnostique devient fils non seulement de son maître, mais aussi de Dieu<sup>126</sup>. Il y a parallélisme entre le discours sur l'âme à l'image d'un enfant et celui sur la conquête de Canaan. D'une part, un nourrisson grandit, se fortifie et s'instruit pour, une fois devenu homme, prétendre à l'héritage paternel « promis ». De l'autre, un peuple esclave s'affranchit et s'affirme en conquérant sa terre « promise ».

Sur la route qui mène l'âme à son repos, Clément place toujours des êtres supraterrrestres. Qu'il les conçoive au sens littéral ou métaphorique, ceux-ci prennent le relais des maîtres humains et exercent selon deux méthodes. L'une est douce et dispensée par les anges. L'âme doit simplement assimiler ce qui lui est révélé pour progresser. L'autre est corrective et aux mains des démons. Elle consiste à éprouver le candidat par la tentation ou la douleur, pour le renforcer et le purifier.

Il est à noter que les démons ne sont rien de moins que des anges déchus qui reproduisent en négatif la hiérarchie de leurs anciens congénères. Clément s'appuie sur 1 Hénoch<sup>127</sup> et affirme que les anges renégats enseignent l'astrologie, science mensongère, tandis que leurs frères restés fidèles donnent accès à une véritable science des événements, passés, présents et à venir.

Ces anges qui avaient reçu l'héritage d'en haut et qui se perdirent dans les voluptés révélèrent aux femmes les secrets, ceux du moins qui étaient venus à leur connaissance ; les autres anges, eux, les cachaient, ou plutôt les tenaient en réserve pour la venue du Seigneur. De cette source sortirent la doctrine de la providence [ou « prescience »] et la révélation des réalités élevées.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Cf. *Stromates* VII, 4 ; 42, 3.

<sup>126</sup> Cf. *Stromates* I, 2, 2 ; 53, 3 ; II, 75, 2 ; 98-100 ; IV, 26, 5 ; 40, 2, VI, 68 ; 76, 3 ; VII, 68, 3-4.

<sup>127</sup> Cf. *Eclogae ex prophetis* 53, 4.

<sup>128</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 10, 2 : « οἱ ἄγγελοι ἐκεῖνοι οἱ τὸν ἄνω κλῆρον εἰληχότες κατολισθήσαντες εἰς ἡδονὰς ἐξεῖπον τὰ ἀπόρρητα ταῖς γυναιξίν, ὅσα γε εἰς γνώσιν αὐτῶν ἀφῆκτο, κρυπτόντων τῶν ἄλλων ἀγγέλων, μᾶλλον δὲ τηρούντων εἰς τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν. ἐκεῖθεν ἡ τῆς προνοίας διδασκαλία ἐρρῦη καὶ ἡ τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις », éd.



Pour Clément, hiérarchisation des maîtres et hiérarchisation de la matière vont de pair. Les enseignants les plus nobles dispensent les matières les plus élevées aux âmes qui en sont dignes. Et parce qu'il existe un bon et un mauvais usage de la cosmologie, cela signifie pour les âmes apprenantes d'être mises à l'épreuve jusqu'à la dernière étape.

Rappelons que, selon Clément, le Seigneur a libéré la transmission d'un savoir supérieur (ce qui apparaît encore dans l'extrait précité), en commençant par initier les apôtres, et que ceux-ci ont à leur tour initié des disciples qui sont passés maîtres et ainsi de suite jusqu'à Clément lui-même, qui confie avoir eu part à cette connaissance. En toute logique, il devrait connaître le secret des anges. D'autre part, l'auteur déclare retranscrire ce qu'il a appris, mais en retranchant les ultimes secrets.

Sachant que le projet littéraire des *Stromates* répond à la théorie du savoir hiérarchisé en proposant d'accompagner le lecteur presque en temps réel dans sa progression spirituelle, nous nous attendons à ce que la cosmologie se trouve au cœur du *Stromate VII*, le dernier. Tel est bien le cas, mais nous constatons aussi que le contenu déborde pour ainsi dire dans les *Eclogae ex propheticis*, comme s'il s'agissait d'une suite aux *Stromates*. De là à conclure que cet opuscule renferme les clés du ciel, il n'y a qu'un pas que nous ne franchirons pas. Néanmoins, nous pouvons avancer que Clément y a sans doute consigné son enseignement ésotérique.

### 3. Un enseignement ésotérique

Considérées dans l'ensemble des écrits de Clément d'Alexandrie, les *Eclogae ex propheticis* peuvent apparaître comme une œuvre mineure ; en terme de surface bien entendu, puisqu'elles n'offrent pas l'ampleur des grandes architectures telles que le *Protreptique*, le *Pédagogue* ou les *Stromates* ; en terme de programme également, puisqu'au premier abord elles semblent surgir en *membra disjecta* parmi les écrits savamment construits et articulés entre eux que nous venons de mentionner.

---

Pierre VOULET, trad. Alain LE BOULLUEC, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 278), 1981, p. 40-41.

La composition des *Eclogae ex propheticis*, ainsi qu'une certaine obscurité dans des propos semble-t-il décousus confirment qu'il s'agit bien d'extraits. Néanmoins, si le consensus règne sur ce point, tel n'est pas le cas à propos de la destination et de l'auteur du florilège<sup>129</sup>. Les hypothèses émises depuis plus d'un siècle de recherche peuvent être regroupées autour de deux fondamentaux : 1) la forme abrégée est le fait de Clément, le matériel étant rassemblé en vue d'un prochain ouvrage<sup>130</sup> ou 2) la forme abrégée est due à un tiers, le matériel provenant néanmoins d'un ouvrage pleinement développé par Clément<sup>131</sup>.

Le titre *Eclogae ex propheticis*, latinisation de « Ἐκ τῶν προφητικῶν ἔκλογαί », peut être traduit par « Extraits des livres prophétiques ». Προφητικῶν est un adjectif et suppose un substantif tel que βιβλιῶν, néanmoins les citations ne se limitent pas aux livres prophétiques de la Bible juive. Bien au contraire, puisqu'on y trouve les psaumes, des livres du Nouveau Testament, mais aussi de précieux fragments d'ouvrages apocryphes. Il semble que le « genre » prophétique en tant que langage intéresse davantage Clément que le genre littéraire du livre prophétique. En admettant que Clément cite des paroles prophétiques ou plus exactement des paroles de prophètes, l'ensemble des extraits trouve soudainement sa cohérence.

Ainsi, après avoir expliqué que les apôtres avaient pris le relais des prophètes d'Israël, Clément cite les *Kérygmes de Pierre*<sup>132</sup> et l'*Apocalypse de*

---

<sup>129</sup> Cf. Alain LE BOULLUEC, « Extraits d'œuvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leur titre », *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 152)*, éd. Jean-Claude FREDOUILLE et al., Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1997, p. 287-300, repris in A. LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité)*, éd. Carmelo G. CONTICELLO, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2006, p. 109-122. L'auteur expose les diverses théories, ainsi que leurs références, et les met en discussion sur la base des fragments et citations antiques.

<sup>130</sup> En premier lieu, Paul RUBEN, *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto*, thèse enregistrée à Leipzig en 1892. L'auteur traite abondamment des *Eclogae*, ce que le titre n'indique pas. Également Wilhelm ERNST, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII. qui fertur*, Göttingen : Hubert, 1910.

<sup>131</sup> Cf. Pierre NAUTIN, « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae christianae* 30 (1976), p. 268-302. Le dernier éditeur des *Eclogae* suit également l'hypothèse d'une abréviation exécutée par un copiste, cf. éd. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 9-12 et Michel CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes. Le Psaume 19 (18) commenté par Clément d'Alexandrie (Cahiers de Biblia Patristica 10)*, Strasbourg : Université de Strasbourg, 2009, p. 11-17.

<sup>132</sup> Cf. *Eclogae* 58, 1. Les fragments des *Kérygmes de Pierre* proviennent essentiellement de l'œuvre de Clément et d'Origène, cf. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, également, Pierre NAUTIN,

*Pierre*<sup>133</sup>, deux ouvrages qui seront reconnus apocryphes<sup>134</sup>. Ce n'est donc pas le statut ou le genre littéraire de la source qui qualifie une citation potentielle, mais son « auteur », c'est-à-dire la personne qui, aux yeux de Clément, l'a prononcée (et non le scribe). La prophétie étant l'expression de l'enseignement divin, les mots des prophètes renferment les fameuses leçons secrètes<sup>135</sup>. Dès lors « Extraits de prophètes » traduirait peut-être mieux la pensée de Clément qu'« Extraits des Prophètes ».

Des indices codicologiques viennent peut-être confirmer que les *Eclogae ex propheticis* renferment l'enseignement ésotérique ultime de Clément. Ce dernier attachait une grande importance à l'ordre de lecture de ses œuvres<sup>136</sup> et envisageait un cursus en trois temps, à l'image du système scolaire antique, correspondant au *Protrepétique*, au *Pédagogue* et aux *Stromates*<sup>137</sup>. Dans le manuscrit unique des œuvres de Clément<sup>138</sup>, trois textes sont disposés après le *Stromate VII* : des fragments regroupés sous le titre « *Stromate VIII* », les *Eclogae ex propheticis* et les *Extraits de Théodote*.

Clément laisse entendre que les sept *Stromates* connaissaient une suite<sup>139</sup>. Selon le programme annoncé, celle-ci devait donc comprendre son enseignement ésotérique. Par ailleurs, Eusèbe (*HE VI*, 13, 1-3), et après lui Photius (*codex 111*), témoigne de huit *Stromates*, mais ne dit mot sur les *Eclogae* ou les *Extraits de Théodote*<sup>140</sup>. Il serait logique que ce huitième

---

« Les citations de la Prédication de Pierre », *Journal of Theological Studies* 24 (1974), p. 98-105.

<sup>133</sup> Cf. *Eclogae* 41 ; 48, cf. Erich KLOSTERMANN, *Apocrypha I. Reste des Petrus Evangeliums, der Petrus-apokalypse und des Kerygma Petri (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 3)*, Bonn : A. Marcus und E. Weber, 1908<sup>2</sup>, p. 278.

<sup>134</sup> Cf. Annewies VAN DEN HOEK, « Clement and Origen as Sources on 'Noncanonical' Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Centuries », *Origeniana sexta*, éd. G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, p. 93-113.

<sup>135</sup> Ernst et à sa suite Bousset envisageaient les *Eclogae* comme une collection de notes de cours prises lorsque Clément fréquentait le Didascalée, cf. W. ERNST, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII* et Wilhelm BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1915, p. 155-271. Nous ne partageons pas cette hypothèse, mais qu'elle ait pu être soutenue mérite en soi d'être signalé.

<sup>136</sup> Cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, chap. 2 « The Number and Sequence of the Works », p. 33-77 ; L. RIZZARIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 181-215.

<sup>137</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, I, 1, 3 et *supra* p. 35.

<sup>138</sup> Le *Laurentianus V*, 3 (XI<sup>e</sup> s.) a servi à l'*editio princeps* des œuvres de Clément par Pietro VETTORI, Florence, 1550. Il serait l'antigraphe des autres manuscrits connus de Clément.

<sup>139</sup> Cf. *Stromates VII*, 89, 1.

<sup>140</sup> Lorsque ACACIUS DE CÉSARÉE (*Fragments sur la Genèse III*, 21) ou JEAN DAMASCÈNE (*Parallèles sacrés* 279 ; 281 [HOLL]) citent les *Eclogae*, ils les annexent aux *Stromates*. Zahn accepte cette identification et propose de considérer les *Eclogae* et les *Extraits de Théodote*

*Stromate* contienne l'enseignement secret de Clément. L'hypothèse la plus probable serait que le titre de « *Stromate VIII* » recouvre en fait les trois traités disposés après le *Stromate VII*. La matière en aura été découpée par des abrégiateurs ou alors laissée en l'état par Clément. Dans ce dernier cas, il peut s'agir de notes de lecture, certes retravaillées, mais pas encore parfaitement organisées. Clément y aborde le cœur des mystères divins, alors peut-être s'est-il fait scrupule de les orner de la rhétorique humaine ou a-t-il laissé au lecteur le soin de s'orienter. Selon sa propre théorie, l'apprentissage est purgatoire. Que les meilleurs comprennent, ils en sortiront grands !

Par ailleurs, l'idée d'un huitième *Stromate* se justifie par les spéculations cosmologiques de Clément. Il y a sept *Stromates*, autant que de cioux dans l'hebdomade. Les mystères sont au-delà, dans l'ogdoade, il serait logique que Clément les réserve pour le huitième *Stromate* qui comprendrait alors les *Extraits de Théodote*, sur lesquelles nous reviendrons, et les *Eclogae ex propheticis*<sup>141</sup>.

La sotériologie de Clément, présente à l'arrière-plan de toute considération dans l'ensemble des *Stromates*, est fondée sur l'apocatastase. Cette base est tenue pour acquise dans les *Eclogae ex propheticis* qui viennent non pas l'expliquer, mais l'illustrer à l'aide de citations dites « prophétiques ». Très peu de théorie et pas d'exégèse, il y a quelque chose de l'ordre de la contemplation dans les *Eclogae* qui correspond aux révélations de l'ogdoade (huitième étape). Il faut avoir assimilé les sept étapes (les *Stromates*) précédentes pour comprendre les *Eclogae*.

### 3.1. L'apocatastase

Ainsi que nous l'avons formulé à propos du *Stromate VII*, la cosmologie est la matière la plus élevée dans le cursus de l'apprenant. Clément ne différencie pas l'apprentissage purement scolaire de la formation spirituelle, ce qui

---

comme des abrégés du *Huitième Stromate* effectués par des continuateurs de Clément. Cf. Theodor ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III : Supplementum Clementinum*, Erlangen : A. Deichert, 1884, p. 79 ; 93-103.

<sup>141</sup> P. NAUTIN (« La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* ») analyse très finement le projet littéraire de Clément. Il reconnaît dans les *Eclogae* et les *Extraits de Théodote* un ouvrage perdu de Clément, les *Hypotyposes*. Son argumentation et ses conclusions sont tout à fait judicieuses et nous les recevons si ce n'est la question du titre. Dans les lignes qui suivent nous expliquons pourquoi le titre « Huitième *Stromate* » est symboliquement important et mérite d'être maintenu.

implique que l'accomplissement de l'âme, autrement dit le salut, consiste à maîtriser toutes les sciences et en dernier lieu, celle des astres. Par conséquent, la cosmologie revêt une dimension spirituelle.

Dans les *Eclogae ex propheticis*, Clément poursuit dans l'idée que l'âme s'élève de classe en classe tout en s'assimilant à ses professeurs lorsqu'elle en a le niveau. Nous avons déjà évoqué la *paideia* angélique<sup>142</sup>, c'est-à-dire que pour les matières transcendantes, les maîtres humains étant dépassés, les anges prennent le relais. Seule cette dernière étape intéresse l'auteur des *Eclogae ex propheticis*, décrite dans un passage d'une grande densité, dont nous allons analyser les termes :

Selon l'apôtre [Col 1, 16], ceux qui sont au sommet de l'« apocatastase » sont les Proctistes : bien que (faisant partie) des puissances (angéliques), les Proctistes doivent correspondre aux « trônes », parce que Dieu repose en eux comme (il le fait) aussi dans les croyants. Chacun, en effet, selon son propre avancement possède une gnose de Dieu (qui lui est) appropriée, sur laquelle Dieu repose ; ceux qui l'ont connu par la gnose sont devenus éternels. [...] La (formule) : « Au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance et de tout nom qui peut se nommer » [Éph 1, 21] désigne ceux qui, parmi les hommes, les anges et les archanges, sont devenus parfaits, en parvenant à la nature proctiste des anges. Ceux, en effet, qui sont passés (de la condition) d'homme à (celle) d'anges sont enseignés pendant mille ans par les anges, jusqu'à ce qu'ils soient établis dans la perfection ; ensuite ceux qui les ont enseignés passent à la puissance d'archange, tandis que ceux qui étaient instruits, enseignent ceux qui, à leur tour, passent (de la condition) d'homme à celle d'ange. Et ainsi de suite, selon les mutations indiquées, ils sont établis dans la position angélique « du corps »<sup>143</sup> qui leur est approprié<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> « ἀγγελική διδασκαλία », cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 27, 5. Nous développons plus loin « l'école des âmes » selon Origène.

<sup>143</sup> Cette formulation pourrait faire penser à la métempsychose, une notion qui affleure ailleurs dans l'œuvre de Clément, cf. p. 75-80.

En paraphrasant, nous pouvons retenir que le salut, du moins le bien ultime, se trouve dans la proximité de Dieu et que celle-ci se gagne par une ascension scandée d'étapes. Analysons brièvement quelques termes.

Nous ne reviendrons pas sur la προκοπή si ce n'est pour constater qu'elle désigne ici une progression ascensionnelle.

Les Protoctistes sont au sommet de la hiérarchie angélique. Intégrer leur rang est le but à atteindre. Leur désignation fait d'eux les « premiers créés ». L'ascension est dès lors non seulement une promotion hiérarchique, mais aussi le retour vers les créatures primordiales. Il serait dès lors plus juste de parler de la réintégration à un état primitif ou de sa restauration, ce que vient d'ailleurs appuyer la notion d'apocatastase.

Ἀποκατάστασις et les dérivés afférents appartiennent au langage technique de la cosmologie et pour désigner le retour cyclique d'un astre à un point fixe, qui apparaît, dès lors, comme son emplacement d'origine. Nous reviendrons plus longuement dans la troisième partie sur la notion de sabbat<sup>145</sup>, mais constatons dès à présent que le mouvement de retour induit dans la succession des jours de la semaine est similaire à l'apocatastase, puisque les justes, par leur ascension, s'assimilent à des anges et peuvent ainsi être appelés cieux<sup>146</sup> et jours :

---

<sup>144</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae ex propheticis* 57, 1-2.4-5, trad. M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes*, p. 101-102. « Εἰσὶν οὖν κατὰ τὸν ἀπόστολον οἱ ἐν τῇ ἄκρᾳ ἀποκαταστάσει πρωτόκτιστοι· ἠρόνοι δ' ἂν εἶεν, καίτοι δυνάμεις ὄντες, οἱ πρωτόκτιστοι διὰ τὸ ἀναπαύεσθαι ἐν αὐτοῖς τὸν θεόν, ὡς καὶ ἐν τοῖς πιστεύουσιν. ἕκαστος γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν προκοπὴν οἰκείαν ἔχει τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν, ἐφ' ἧ γνῶσει ἀναπαύεται ὁ θεός, αἰδίων γενομένων διὰ τῆς γνώσεως τῶν ἐγνωκότων. [...] καὶ τὸ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου· οἱ τελειωθέντες εἰσὶν ἐξ ἀνθρώπων ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν. οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χίλια ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, εἰς τελειότητα ἀποκαθιστάμενοι· εἶτα οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν, οἱ μαθόντες δὲ τοὺς ἐξ ἀνθρώπων αὐθις μεθισταμένους εἰς ἀγγέλους μαθητεύουσιν· ἔπειτα οὕτως περιόδοις ῥηταῖς ἀποκαθίστανται τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ. », éd. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 90-92.

<sup>145</sup> Sur les origines juives du grand sabbat, cf. Israël LÉVI, « Le Repos sabbatique des âmes damnées », *Revue des études juives* 25 (1892), p. 1-13 ; ID., « Notes complémentaires sur le repos sabbatique des âmes damnées », *Revue des études juives* 26 (1893), p. 131-135, et dans le christianisme ancien, cf. Willy RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972 ; Erik PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome et al. : Herder, 1959, p. 320 n. 35.

<sup>146</sup> « La métaphore se réfère exclusivement aux saints, qu'[Hénoch] appelle également 'cieux' et 'jours' » : *Eclogae ex propheticis* 54, 2, trad. M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes*, p. 76, cf. Gerhard DELLING, art. « ἡμέρα », *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. KITTEL, t. 2, p. 947-953 ; Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Les anges et les jours », *Cahiers archéologiques* 9 (1957), p. 271-300.

...il y a dans le soleil un archonte angélique. Car il a été établi « pour commander aux jours », comme la lune (l'a été pour commander) à la nuit » : Et les anges ont été appelés « jours ». (Les justes) seront placés, dit-il, avec les anges qui sont avec le soleil – le soleil est (une réalité) unique comme « tête d'un corps » qui est un – pour devenir eux-mêmes, après un certains temps, préposés au commandement des jours, comme l'ange qui est dans le soleil parviendra à quelque chose de meilleur, à quoi est parvenu celui qui était avant lui dans le même (lieu). Et, continuant à avancer dans leur ascension, ils parviendront à la première demeure.<sup>147</sup>

Le dernier étage est celui du repos et de la contemplation ; c'est pourquoi aucun mot ne peut restituer ce que l'âme y expérimente. Les astres occupant les étages inférieurs, leur science appartient encore au langage et à la logique<sup>148</sup>. Le gnostique peut atteindre la dernière demeure, celle de la contemplation, par la juste compréhension des réalités célestes<sup>149</sup>, c'est-à-dire 1) comprendre le message écrit dans les cieux, parce que les astres relaient le message prophétique, pour 2) le dépasser, en comprenant sa relativité et son incomplétude :

Les astres, corps spirituels, participant au gouvernement (des choses) avec les anges préposés, ne sont pas cause de la venue à l'existence, mais ils signifient les réalités présentes, futures et passées en ce qui concerne les changements de climat, la rareté des

---

<sup>147</sup> *Eclogae ex propheticis* 56, 4-6, trad. M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes*, p. 86. « ἀρχοντικός ἄγγελος ἐν ἡλίῳ· εἰς ἀρχὴν γὰρ ἡμερῶν τέτακται, καθάπερ ἡ σελήνη εἰς τὸ ἄρχειν νυκτός· ἡμέραι δὲ ἄγγελοι ἐκλήθησαν. μετὰ τῶν μεθ' ἡλίου ἀγγέλων, φησί, ταγίσονται (ἐν ὡσπερ κεφαλὴ σώματος, ὄντος ἑνός, ὁ ἥλιος), ἐσόμενοί ποτε κατὰ τινα περίοδον καὶ αὐτοὶ ἄρχοντες ἡμερῶν, ὡς ἐκεῖνος ὁ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἐπὶ τὸ μείζον <ἐλεύσεται>, ἐφ' ὃ μετήλθεν <ὁ> πρὸ α<ύ>το<ῦ> ἐν τῷ αὐτῷ. καὶ πάλιν ἐπαναβησόμενοι κ<ατὰ> προκοπὴν ἀφίξονται ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν. », éd. C NARDI, *Estratti profetici*, p. 88-90.

<sup>148</sup> Cf. *Eclogae ex propheticis* 54, 1.

<sup>149</sup> Pour Clément, le gnostique se situe en marge du temps. Sa qualité d'observateur de l'histoire explique le don de prophétie et la capacité à prévoir les événements futurs sans pour autant que sa science ne s'apparente à la divination, cf. *Stromates* I, 177 ; V, 137-139 ; VI, 54, 1 ; 61, 1-2 ; 68 ; 70, 4 ; 76, 4 -77, 2 ; 78, 5-6 ; 92, 2. Les sphères planétaires correspondent aux parvis du Temple. Par conséquent, celui qui maîtrise l'astronomie devient symboliquement grand prêtre, puisqu'il sait se frayer un chemin vers le Saint des saints, qui correspond alors à l'ogdoade, cf. *Stromates* V, 32, 2 ; V, 35, 5 – 36, 3 ; VII, 36-37 et V, 39 en regard de 37, 1.

fruits, les pestes et les fièvres, et les hommes (eux-mêmes). Il ne faut pas même songer que les astres soient cause d'une activité (quelconque), mais ils signifient « les réalités présentes futures et passées.<sup>150</sup> »<sup>151</sup>

Notre Pantène avait l'habitude de dire que « la prophétie s'exprime le plus souvent d'une manière indéterminée et emploie le présent au lieu du futur et, à l'inverse, le présent au lieu du passé ». <sup>152</sup>

La référence à Pantène, qui fut son maître à Alexandrie et qui a su gagner le jeune Clément au christianisme, indique que le sujet de ce paragraphe, à savoir la véritable nature de la prophétie, appartient à un enseignement direct et oral (Pantène n'a pas écrit) que Clément fait remonter aux apôtres<sup>153</sup>. Et c'est cette tradition que Clément nomme « prophétie ». Pantène est le relais humain qui la lui a transmise, servant d'intermédiaire dans le temps entre le Christ et Clément, mais aussi entre les « anges » ou du moins les réalités spirituelles et un disciple encore terrestre.

Avec l'autorité de celui qui s'inscrit dans la prophétie, Clément affirme que celle-ci ne connaît pas le temps et porte à la fois sur les actions passées, présentes ou à venir, ce qui pourrait donner l'illusion que la prophétie consiste à prédire l'avenir. Il faut ajouter à cela la conscience que les astres ne créent rien, ni ne provoquent l'événement. Qui prétend le contraire verse infailliblement dans la divination, transmise par les démons<sup>154</sup>. Dans l'extrait cité plus haut, Clément précise que les anges rebelles ont commencé à diffuser « ce qui ne devait pas être dit » (τὰ ἀπόρητα), mais seulement ce qu'ils en savaient. En effet, ils ont déchu de la condition de Protoctistes et Clément écrit

---

<sup>150</sup> Peut-être une citation du vers 32 de la *Théogonie* d'Hésiode.

<sup>151</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae ex propheticis* 55, trad. M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes*, p. 79. « Οἱ ἀστέρες, σώματα πνευματικά, κεκοινωνηκότα ἀγγέλοις ἐφεστῶσι διοικούμενα, οὐκ αἴτια γενέσεως, σημαντικά δὲ τῶν γινομένων τε καὶ ἐσομένων καὶ γενομένων ἐπὶ τε τροπῶν ἀέρων ἐπὶ τε εὐφορίας καὶ ἀκαρπίας ἐπὶ τε λοιμῶν καὶ φλογμῶν ἐπὶ τε τῶν ἀνθρώπων. οὐδ' ὄναρ τὰς ἐνεργείας ποιεῖ τὰ ἄστρα, σημαίνει δὲ 'τά τ' ἔοντα, τὰ τ' ἐ<σ>σόμενα, πρὸ τ' ἔοντα'. », éd. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 86.

<sup>152</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae ex propheticis* 56, 2, trad. M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes*, p. 85. « Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν 'ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος', ὃ καὶ νῦν φαίνεται. », éd. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 88.

<sup>153</sup> Voir *supra* p. 29-32.

<sup>154</sup> Cf. *Eclogae ex propheticis* 53.



clairement qu'il y a quelque chose en dessus de ce rang là. Quelque chose au-dessus du soleil et du dimanche, c'est le huitième jour, sur lequel nous revenons dans la troisième partie<sup>155</sup>.

### 3.2. L'économie ou « loi des demeures »

Le cursus complet, impliquant l'ascension, puis le dépassement de tous les rangs angéliques, constitue une semaine mystique, dont les « jours » sont les stations<sup>156</sup>. Le séjour dans une classe d'anges (dans un jour ou une sphère planétaire) est exprimé selon le vocabulaire de la domesticité. La maison (οἶκος ou μὀνῆ) évoque Jn 14, 2 « Dans la maison de mon père, il y a de nombreuses demeures », paroles prononcées par Jésus peu avant sa mort, en réponse aux disciples qui veulent connaître le « chemin » et contempler le Père. Sans entrer dans davantage de détails, nous pouvons dire que les demeures de Jn 14, 2 sont généralement interprétées par Clément comme les différents séjours de l'au-delà<sup>157</sup>. Dans le contexte d'une discussion sur les astres, nous ne pouvons négliger que, dans le vocabulaire astronomique, une « maison » désigne aussi la zone d'influence d'une planète ou d'une constellation. La loi (νόμος) qui préside aux maisons est littéralement l'économie (οἰκονομία), mot que les gnostiques sortent du vocabulaire courant pour l'appliquer aux rouages célestes permettant la purification de l'âme<sup>158</sup>.

Le composé οἰκονομία ne figure pas dans les *Eclogae*, mais apparaît en filigrane. Les cieux sont formés de « sphères planétaires » (διάστηματα)<sup>159</sup>, et de « révolutions » (περιοδοί)<sup>160</sup>, mais aussi de la dynamique qui anime la

---

<sup>155</sup> Cf. p. 264-269 et *Stromates* V, 106, 2-4 avec la note d'Alain LE BOULLUEC, dans son volume de commentaires *Sources chrétiennes* 279, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981, p. 325-328.

<sup>156</sup> Dans certains textes gnostiques et dans le diagramme séthien, jours, planètes et archontes sont associés, cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 114. DENZEY reconnaît que les ascensions célestes sont des temps intermédiaires permettant à l'âme de se transformer et que la traversée de l'hebdomade représente une semaine symbolique, cf. Nicola DENZEY, « Stalking those Elusive Ophites : The Ophite Diagrams Reconsidered », *Arc* 33 (2005), p. 89-122 (99-103).

<sup>157</sup> Cf. *Stromates* VI, 105-114.

<sup>158</sup> Le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* porte le sous-titre de « Livre de la sainte économie ». Voir également les *Extraits de Théodote* 33, 3.

<sup>159</sup> *Eclogae ex prophetis* 51, 1, cf. *Stromates* VI, 141, 5-6.

<sup>160</sup> *Eclogae ex prophetis* 51, 1. Les « périodes » sont des pérégrinations terrestres qui peuvent être interprétées comme des voyages initiatiques à l'instar de l'Exode. À ce titre, elles peuvent être rapprochées des ascensions célestes. On signale des *Περιοδοί Πετροῦ* appartenant à la même tradition apostolique que l'*Apocalypse de Pierre* et les *Kérygmes de Pierre* cités par Clément.

hiérarchie angélique, à savoir l'apocatastase équivalente d'ailleurs à une révolution (une « période »). Ce mécanisme est une loi.

L'extrait 57 cité plus haut se termine par « οὕτως περιόδοις ῥηταῖς ἀποκαθίστανται τῇ οἰκείᾳ | τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ | . » (selon les mutations indiquées, ils sont rétablis dans la position angélique du corps qui leur est appropriée). Il est immédiatement suivi par un commentaire au Psaume 18, 8 « Ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ἄμωμος, ἐπιστρέφων ψυχάς. » (La Loi de Dieu est sans tache. Elle convertit les âmes.)<sup>161</sup>

L'οἰκο-νομία, la « loi des maisons célestes », met en relation directe apocatastase et conversion, selon un raisonnement déjà affirmé dans les *Stromates* et auquel Clément semble particulièrement fidèle : la conversion (μεταστροφή)<sup>162</sup> est le résultat d'un changement intrinsèque (μεταβολή)<sup>163</sup> de l'âme induit par la repentance<sup>164</sup>. C'est le choix de la sagesse<sup>165</sup> ; sagesse qui forme l'âme<sup>166</sup>. Cette dernière doit remonter toute la hiérarchie céleste pour s'abstraire du repentir, et, une fois correctement éduquée, surpasser les sphères planétaires, dont le mouvement est identifié aux tourments des passions<sup>167</sup>.

Clément ajoute alors un troisième terme, connexe à μεταβολή et μεταστροφή, la métathèse, qui désigne à la fois un déplacement spatial et une promotion pour l'âme<sup>168</sup>. Μετάθεσις et προκοπή sont des synonymes qui expriment la progression de l'âme vers le détachement du corps et du monde<sup>169</sup>.

<sup>161</sup> Cité en *Eclogae* 58, cf. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 92.

<sup>162</sup> *Eclogae ex propheticis* 60, 1, cf. *Stromates* V, 133, 4-5 où la conversion est une ascension vers la science et la philosophie véritable. La forme du verbe est déterminée par une citation de PLATON (*République* VII, 521 c 4-7). Par ailleurs, *Stromates* VI, 45, 5 – 47, 3 ; VII, 42, 6 ; 43, 5 ; 81, 6.

<sup>163</sup> Cf. *Stromates* IV, 27, 3 ; VI, 49, 2 ; 50, 6-7 ; VII, 56, 7 ; 57, 4.

<sup>164</sup> Cf. *Stromates* VI, 43, 3 ; VII, 12, 4-5 ; *Pédagogue* I, 92, 2, cf. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, p. 51 ; 93-121. Pour les gnostiques, la repentance est littéralement une « conversion », cf. Henri-Charles PUECH, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris : Flammarion, 1979, p. 16 n. 21.

<sup>165</sup> Cf. *Stromates* IV, 28, 1.

<sup>166</sup> Cf. *Eclogae ex propheticis* 59, 1, cf. *Stromates* II, 4, 4 ; VII, 42, 3-6.

<sup>167</sup> Cf. *Stromates* VII, 9 ; 12, 2-5, tout à fait parallèles aux *Eclogae*.

<sup>168</sup> Cf. *Stromates* IV, 27, 1 ; IV, 47, 1 ; VII, 83, 4. Le terme est attesté en Hébr 11, 5 à propos de l'assomption d'Hénoch, développée notamment dans le *Livre d'Hénoch*, l'une des sources des *Eclogae*. Dans les *Extraits de Théodote* 18, 1-2, le Christ fit remonter (μετέθεκεν) les justes de l'Hadès, cf. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 102-113.

<sup>169</sup> Cf. *Stromates* II, 51, 2 ; IV, 155 ; VII, 44, 6-7 ; 56, p. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 50-53. En *Stromates* II, 51, 1-3, Clément reprend les spéculations numériques de Philon (*De congressu eruditionis gratia* 102-106), cf. Antonio QUACQUARELLI, « Recupero della

Toujours en lien avec l'économie, Clément propose une autre dérivation de νόμος, inspirée par 1 Thess 5, 25 : νόμισμα la « pièce de monnaie », dans un passage des *Stromates* cité plus haut, mais qu'il peut être utile de reproduire :

Tel l'argent purifié plusieurs fois pour être un instrument éprouvé, le juste devient une monnaie [νόμισμα] du Seigneur et reçoit une effigie royale, ou bien, comme le dit Salomon, « la langue du juste est un argent passé par le feu » [Prov. 10, 20]. Cela signifie que l'enseignement éprouvé et sage est digne d'éloges et agréable, chaque fois qu'il est abondamment purifié par la terre, c'est-à-dire chaque fois que, de multiples manières, l'âme gnostique est sanctifiée en s'abstenant des fièvres de la terre. Il y a également sanctification du corps, qu'elle habite et qu'elle s'approprie en obtenant la pureté d'un temple saint [1 Co 3, 16].<sup>170</sup>

En passant par le feu des épreuves du monde, c'est-à-dire qu'il circule dans l'économie, le gnostique devient une pièce de bon aloi. En outre, νόμισμα désigne étymologiquement tout ce qui sert de mesure, de norme. Puisqu'une pièce éprouvée devient l'étalon pour toutes les pièces qui seront émises, le gnostique devient, par analogie, l'aune à laquelle se mesurent les nouveaux disciples : « [Le gnostique] fait voir aux hommes la contemplation qui améliore de sorte que sa fonction soit d'éduquer pour redresser<sup>171</sup> les hommes »<sup>172</sup>. Le gnostique est donc à son tour facteur de changement. Un numismate dirait qu'il est une matrice.

---

numerologica per la metodica dell'esegesi patristica », *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1985), p. 235-249. Le nombre dix, parfait, représente le cosmos. Il est décomposé en une partie terrestre, sept parties errantes, une fixe, puis une dixième comprenant la totalité. Clément rappelle que la Pâque était célébrée le dixième jour pour symboliser le dépassement (διάβασις) du monde et de toutes les passions. Dans la source philonienne utilisée par Clément, διάβασις s'applique également à la traversée de la Mer Rouge, cf. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 38, p. 75 ; L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 120-127.

<sup>170</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VI, 60, 1-2, éd. et trad. P. DESCOURTIEUX, *Sources chrétiennes* 446, p. 182-183.

<sup>171</sup> Le verbe redresser (ou rectifier) appartient aussi à la métallurgie.

<sup>172</sup> *Stromates* VII, 3, 4 : « [Ο γνωστικός] ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν. », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 44-45.

Poussant plus avant la métaphore mise en place, Clément déclare que la pièce reçoit l'effigie royale<sup>173</sup>, mais comme dans le cas précis il s'agit de la marque de Dieu, la pièce est sanctifiée, entre dans le trésor divin et, paradoxalement, sort de l'économie terrestre à l'origine de la métaphore. La signification est que le gnostique s'extirpe des fièvres du monde.

Dans le passage précité, Clément ne reprend pas explicitement 1 Co 3, 11-15, mais s'appuie sur l'imagerie du feu purgatoire élaborée à partir de ces versets pauliniens. Le dialogue intertextuel devient encore plus clair lorsque Clément mentionne le temple : l'âme a purifié le corps pour en faire un temple de Dieu. L'auteur suit implicitement la séquence 1 Co 3, 11-15, puis 1 Co 3, 16-17.

Les âmes en cours de formation occupent une fonction dans l'économie divine (telles des « collaborateurs dans l'ineffable économie »). Clément nous apprend que leur peine est purificatrice et de dignité variable, en rapport avec leur « demeure » :

Et parce que [le Seigneur] rapportait toute chose à l'instruction de l'âme, « Heureux dit-il, les doux, car ils auront la terre en partage » [Mt 5, 5]. Les doux sont ceux qui ont mis fin à la guerre perfide que se livrent dans l'âme la colère, la convoitise et les autres genres de vices qui en découlent. Ces hommes doux par volonté et non par nécessité<sup>174</sup>, il les loue. Car il y a auprès du Seigneur à la fois des récompenses et des demeures nombreuses en rapport avec la vie qu'on a menée. [... Les doux] travailleront suivant les demeures qui sont en rapport avec les récompenses dont ils ont été jugés dignes, collaborateurs dans l'ineffable économie et dans le culte divin. « Ceux qui semblent dignes d'avoir été spécialement appelés pour vivre saintement », dit Platon, « sont ceux qui libérés et affranchis de ces demeures terrestres comme d'une prison, sont arrivés en haut

---

<sup>173</sup> Les âmes qui portent le sceau divin sont apte à redresser (καταρθοῦνται) et à gouverner (οικοῦνται) les maisons (οἶκοι), cf. *Stromates* II, 102, 6-7. Également *Stromates* IV, 37 ; 39 ; VI, 104, 1 ; 115 ; VII, 56, 3-7 ; 82, 1-2.

<sup>174</sup> Le gnostique doit s'affranchir de la nécessité (ἀναγκή), comme du déterminisme astral et de tout ce qui régit les sphères inférieures.

de la demeure pure »<sup>175</sup>. Et plus clairement encore il redit la même chose en ces termes : « Parmi eux ceux qui, par la philosophie, se sont convenablement purifiés vivent sans corps absolument tout le temps »<sup>176</sup> ; et en vérité leurs âmes sont enveloppées de certaines formes, les unes aériennes, les autres de feu. Il ajoute encore : « Elles arrivent à des demeures encore plus belles que celles-ci ; mais pour les décrire, on n'a ni facilité ni présentement le temps suffisant »<sup>177</sup>. D'où il est dit avec raison : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » [Mt 5, 4]. Ceux qui se sont repentis d'avoir mal vécu auparavant, seront présents à l'appel : c'est là en effet, le sens du mot « être consolés ».<sup>178</sup>

Les peines sont aussi intérieures, de l'ordre de la psychomachie, c'est-à-dire un dilemme porté à un degré élevé de violence. Que le repentir<sup>179</sup> compte parmi les tourments purificateurs confirme cette interprétation. En effet, quoi de plus intérieur et de plus subjectif que la repentance.

En gardant à l'esprit que Clément tient le repentir pour une souffrance pédagogique, il est possible d'obtenir une meilleure idée de ce qu'est la connaissance. Elle est, pour partie au moins, un apprentissage par l'expérience du bien et du mal<sup>180</sup>, c'est-à-dire la docimasie.

<sup>175</sup> *Phédon* 114 bc.

<sup>176</sup> *Phédon* 114 c.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 36, 1-3 et 37, 1-6 : « ὅτι δὲ πάντα ἐπὶ τὴν παιδείουσι τῆς ψυχῆς ἀνήγαγεν, 'μακάριοι' φησὶν 'οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.' πραεῖς δὲ εἰσὶν οἱ τὴν ἄσπειστον μάχην τὴν ἐν τῇ ψυχῇ καταπεπαικότες θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν τούτοις ὑποβεβλημένων εἰδῶν. πραεῖς δὲ τοὺς κατὰ προαίρεσιν, οὐ κατ' ἀνάγκην ἐπαινεῖ. εἰσὶ γὰρ παρὰ κυρίῳ καὶ μισθοὶ καὶ μοναὶ πλείονες κατὰ ἀναλογίαν βίων. [...] ἐργάζονται μὲν οὖν κατὰ τὰς μονὰς τὰς ἀναλόγους ὧν κατηξιώθησαν γερῶν, συνεργοὶ τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας καὶ λειτουργίας. 'οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὀσίως βιῶναι προσκεκλησθαι,' φησὶν ὁ Πλάτων, 'οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὡσπερ δεσμοτηρίων, ἄνω δὲ εἰς καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι.' διὰ σαφεστέρων τε αὖ τὸ αὐτὸ ὡδέ πως λέγει· 'τούτων δὲ αὐτῶν οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωματῶν ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον,' καίτοι σχήματά τινα περιπίθησι ταῖς μὲν ἀέρινα αὐτῶν, ταῖς δὲ καὶ πύρινα. ἔτι ἐπιφέρει· 'καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἅς οὔτε ῥάδιον δηλώσει οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι.' ὅθεν εἰκότως 'μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.' οἱ γὰρ μετανοήσαντες ἐφ' οἷς κακῶς προβεβιώκασιν, εἰς τὴν κλήσιν παραέσονται· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ παρακληθῆναι. », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 116-121.

<sup>179</sup> Cf. *Stromates* IV, 143, 1.

<sup>180</sup> Cf. *Stromates* IV, 153, 1.

Et puisqu'il y a deux voies qui conduisent à la perfection du salut, les actes et la gnose, [le seigneur] proclame heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu [Mt 5, 8]. Et si nous considérons réellement ce qui est vrai, la gnose est purification de la faculté directrice de l'âme, elle est une activité excellente. En effet, certaines choses sont bonnes en elles-mêmes, et d'autres par participation aux choses bonnes, comme nous le disons des belles actions. Mais il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions sans les choses intermédiaires, qui jouent le rôle de matière, comme par exemple la vie, la santé et autres choses nécessaires ou circonstancielles. Il les veut purs dans leurs désirs corporels et dans leurs pensées mauvaises, ceux qui arrivent à la connaissance de Dieu, lorsque la faculté directrice de l'âme n'a plus rien de bâtard pour en entraver l'action.<sup>181</sup>

Clément admet que l'exercice du bien nécessite les réalités terrestres appelées ici « choses intermédiaires »<sup>182</sup>, ce qui signifie que le monde est nécessaire au salut puisqu'il permet à l'âme de faire ses preuves, mais aussi d'en apprendre davantage. Le monde, c'est-à-dire l'hebdomade (les sept sphères) ou l'économie (les rouages qui les animent), est purgatoire. Deux conclusions : 1) le monde est doté de qualités spatio-temporelles, ce monde purgatoire est un lieu 2) le monde recèle les « choses intermédiaires », il est donc un lieu purgatoire intermédiaire, comme l'attendrait un médiéviste<sup>183</sup>.

### 3.3. La contemplation époptique

Si l'hebdomade est le lieu de la purification, l'ogdoade en revanche est le lieu de la pureté, la demeure supérieure, le sanctuaire interdit aux impurs et réservé

---

<sup>181</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 39 : « Ἐπει δὲ τῶν ἀπαγόντων εἰς τὴν τελείωσιν τῆς σωτηρίας ὁδοὶ εὐρίσκονται δύο, ἔργα καὶ γνῶσις, μακαρίου εἶπεν τοὺς καθαρούς τὴν καρδίαν, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. κὰν τῷ ὄντι τὸ ἀληθὲς σκοπῶμεν, ἡ γνῶσις, <ῆ> τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσις ἐστὶ, καὶ ἐνέργειά ἐστὶν ἀγαθή. ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμέν· ἄνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὔθ' αἱ ἀγαθαὶ οὔθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις, οἷον ζωῆς λέγω καὶ ὑγείας τῶν τε ἄλλων τῶν ἀναγκαίων ἢ περιστατικῶν. καθαρὸς οὖν κατὰ τὰς σωματικὰς ἐπιθυμίας καὶ ἀγίους τοὺς διαλογισμοὺς τοὺς εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ ἀφικνουμένους εἶναι βούλεται, ἵνα μηδὲν ἔχη νόθον ἐπιπροσθοῦν τῇ δυνάμει ἑαυτοῦ τὸ ἡγεμονικόν. », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 122-125.

<sup>182</sup> Voir également *Stromates* VI, 109 ; VII, 12, 4-5 ; 20, 3-6.

<sup>183</sup> Voir introduction.

à la contemplation. Le terme ἔποπτεία « contemplation » appartient au langage des cultes à mystère (à Eleusis par exemple, il désigne le plus haut degré de connaissance et d'initiation)<sup>184</sup>. Clément pose une équation reliant le grand prêtre<sup>185</sup> et l'initié aux mystères, le Temple et l'ogdoade.

Selon l'Alexandrin, l'époptie dans laquelle s'installe le gnostique au terme de sa formation est certes contemplation de Dieu selon l'usage des mystères païens, mais elle est aussi contemplation du monde<sup>186</sup> :

« Bienheureux les pacifiques. » [Mt 5, 9] Après avoir dompté et apprivoisé la loi qui en nous s'oppose aux ambitions de l'esprit, c'est-à-dire les menaces de la colère, les attraites du désir et toutes les passions qui combattent la raison, ceux qui ont passé leur vie dans la science à la fois des bonnes œuvres et de la vraie raison, seront rétablis dans la filiation divine la plus étroite. Or la pacification parfaite est bien celle qui en toute occasion conserve immuable sa disposition pacifique, qui déclare la providence sainte et bonne, qui est établie sur la science des choses divines et humaines, grâce à laquelle elle regarde les contradictions qui sont dans le monde comme la plus belle harmonie de la création.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* I, 15, 2 ; 176, 2-3 ; II, 47, 4. Sur la contemplation platonicienne, cf. James B. WALLACE, *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10). Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 179)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2011, p. 47-53 ; et sur sa réception, cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 256 n. 62, par ailleurs Christophe RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 1987 ; Herbert G. MARSH, « The Use of ΜΥΣΤΕΡΙΟΝ in the Writings of Clement of Alexandria », *Journal of Theological Studies* 37 (1936), p. 64-80.

<sup>185</sup> Ce qui apparaît dans l'extrait précité, *Stromates* VII, 10, 3, cf. V, 41, 1 ; VII, 29, 4-7 et plus largement sur le grand prêtre et le sceau : Charlotte TOUATI, « Effective Writing. The Inscription of the Rosette on the High Priest's Forehead and the Egyptian Reception of Exodus 28 », *Writing and Scribalism*, éd. Philip DAVIES, Thomas RÖMER (à paraître).

<sup>186</sup> *Stromates* II, 5, 1, voir le commentaire des éditeurs P. CAMELOT, C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 38, p. 36 n. 1 ; cf. *Stromates* IV, 40, 3 ; VI, 49, 2 ; 69, 3 ; 75, 1 ; 79, 1 ; 102, 1-2 ; VII, 44, 6-7 ; 57, 1 ; 3 ; 86, 7.

<sup>187</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 40, 2-3 : « 'Μακάριοι' τοίνυν 'οἱ εἰρηνοποιοί.' τὸν ἀντιστρατηγοῦντα νόμον τῷ φρονήματι τοῦ νοῦ ἡμῶν, τοῦ θυμοῦ τὰς ἀπειλὰς καὶ τῆς ἐπιθυμίας τὰ δελείατα τὰ τε ἄλλα πάθη, ὅσα πολεμεῖ τὸν λογισμόν, τιθασεύσαντες καὶ ἐξημερώσαντες, οἱ μετ' ἐπιστήμης ἔργων τε ἀγαθῶν καὶ λόγου ἀληθοῦς καταβιώσαντες εἰς υἰοθεσίαν ἀποκατασταθήσονται τὴν προσφιλεστάτην. εἴη δ' ἂν ἡ τελεία εἰρηνοποίησις ἢ ἐπὶ παντὶ τῷ συμβαίνοντι ἄτρεπτον φυλάσσουσα τὸ εἰρηνικόν, ἀγίαν τε καὶ καλὴν τὴν διοίκησιν λέγουσα, ἐν ἐπιστήμῃ θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καθεστῶσα, δι' ἧς τὰς ἐν τῷ κόσμῳ ἐναντιότητάς ἀρμονίαν κτίσεως καλλίστην λογίζεται », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources*

La Loi et la sagesse des philosophes<sup>188</sup> ne suffisent toutefois pas si l'amour fait défaut. Dieu éduque l'homme qu'il aime<sup>189</sup> ; sans cet amour, pas de salut<sup>190</sup>. De même, l'observant qui fait l'aumône sans amour ne récoltera aucun fruit<sup>191</sup>. Ἀγάπη surpasse l'économie ; elle lui donne littéralement son sens et par conséquent, lui sert de moteur. Bidirectionnelle<sup>192</sup>, elle provoque un mouvement ascendant vers le Père qui, de son côté, attire l'homme à lui par amour<sup>193</sup>. L'amour « [...] a la maîtrise du sabbat, selon l'ascension gnostique »<sup>194</sup>. Ἀγάπη domine les cycles planétaires et calendaires, puisque la domination du sabbat signifie le retour (apocatastase) dans le repos<sup>195</sup> après une formation douloureuse et purgatoire à travers les sphères inférieures<sup>196</sup>.

C'est également par amour que les anges se penchent sur la destinée des hommes. Un amour ambigu, presque intéressé. Si certains d'entre eux ont connu la chute et tentent d'entraîner les humains dans leur perte, ceux qui se sont maintenus veulent également attirer l'âme humaine, mais vers le haut, visant l'apocatastase<sup>197</sup>, pour les hommes, certes, mais aussi pour eux-mêmes.

---

*chrétiennes* 463, p. 125. Sur la domination des forces du mal selon une expression guerrière : *Stromates* IV, 26, 5 ; V, 39-40 ; VI, 138, 3 ; VII, 44, 7.

<sup>188</sup> Dans le passage précité (*Stromates* IV, 37, 2-3), Clément applique son programme de pédagogie progressive : Platon est commenté et en quelque sorte complété par les explications suscitées par l'enseignement de Jésus, en l'occurrence, les macarismes du sermon sur la montagne. Chaque énoncé constate la « béatitude » de celui qui s'est acquis la qualité citée dans le macarisme et représente une étape d'ascension spirituelle, cf. Agnès BASTIT, « Les béatitudes matthéennes (Mt 5, 1-10) comme péripécie dynamique dans l'exégèse ancienne de Clément d'Alexandrie à Augustin », *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005) (Recherches en littérature et spiritualité 15)*, Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER (éd.), Berne : Peter Lang, 2008, p. 179-213 (187-191).

<sup>189</sup> Cf. *Stromates* VII, 84, 1-2. Dans le passage précité : « Ces hommes doux par volonté et non par nécessité, il les loue. »

<sup>190</sup> L'amour filial de Dieu pour ses élus renvoie au motif de l'adoption, cf. *Stromate* IV, 26, 5 ; VI, 75-77, 2. Le Dieu de Clément est tout de miséricorde : une peine est toujours pédagogique, jamais punitive, cf. *Stromates* IV, 53, 1 ; VII, 61, 5.

<sup>191</sup> Cf. *Stromates* IV, 29, 3.

<sup>192</sup> Cf. *Stromates*, VI, 104, 1 ; VII, 9, 3 ; 10 ; 3 ; 57, 4 ; 68, 1-2.

<sup>193</sup> Cf. *Stromates* II, 134, 4 ; IV, 27-29 ; V, 83, 1 ; VI, 46, 1 ; 47, 1 ; 49, 7 ; VII, 10, 3.

<sup>194</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 29, 3 : « [ Ἀγάπη ] ἡ κυριεύουσα τοῦ σαββάτου κατ' ἐπανάβασιν γνωστικῆν. », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 104-104. L'amour mène au repos, cf. *Stromates* VII, 68, 5.

<sup>195</sup> Cf. *Stromates* II, 4, 4. Référence à Hébr 12, 5-6 ; VII, 40, 1-3.

<sup>196</sup> Cf. *Stromates* IV, 53, 1 ; 158-159 ; V, 106, 3-4 ; VII, 57, 5. Ailleurs, il est question de dix jours de pénitence, correspondant aux cercles de pureté autour de l'Arche, mais à partir du huitième, on entre dans le Temple, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 39-43.

<sup>197</sup> En *Stromates* II, 98, 1-2, le repentant est « rétabli à sa place » (ἀποκατασταθεις) pour compléter le nombre des familiers de Dieu, voir également *Stromates* VII, 57, 5.



Une telle affirmation pourrait paraître provocante : elle est purement « économique ». Dans la mécanique exposée par Clément, la progression d'un individu conditionne le repos des êtres qui se trouvent au-dessus de lui et qui l'ont formé. L'apocatastase générale devrait même être la conséquence du salut individuel<sup>198</sup>. Mais toutes les âmes seront-elles purifiées ? Tous les hommes gagneront-ils vraiment le repos ou seulement un nombre prédéfini d'élus ? Clément laisse flotter un voile de mystère sur ce point.

La maîtrise de la physique gnostique, c'est-à-dire la compréhension de l'économie divine, est également prise de conscience de la fonction d'ἀγαπή dans le monde. Tandis que les Grecs attribuent le mal à une aveugle nécessité<sup>199</sup>, le gnostique comprend que Dieu tolère le mal par amour et pour le salut de l'homme<sup>200</sup>. C'est pourquoi le sage ne se rebelle plus, ne redoute rien. Dans le cas contraire, sa révolte n'aboutirait qu'à susciter de nouveaux démons. Il a atteint le repos<sup>201</sup> et aucune calamité ne peut troubler sa sérénité, pas même l'angoisse de la mort somatique : « Le résumé de toute vertu, à mon avis, c'est quand le Seigneur nous enseigne que nous devons, par amour de Dieu, mépriser la mort de façon plus gnostique. »<sup>202</sup>

### 3.4. Les vivants et les morts

Dans l'œuvre clémentine, l'importance de la mort est relativisée, comme atomisée par l'allégorisation.

---

<sup>198</sup> Salut individuel et salut universel sont totalement imbriqués cf. Piotr ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of 'Heresy' from Photius'* Bibliotheca (Supplements to *Vigiliae christianae* 101), Leyde, Boston : Brill, 2010, p. 44-54. Nous dirions également que l'apocatastase générale est le cumul de toutes les résurrections individuelles. Dans un ouvrage précis et clair, C. Setzer propose un panorama des croyances et opinions circulant au début de l'ère chrétienne, cf. Claudia SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston, Leyde : Brill, 2004.

<sup>199</sup> *Stromates* IV, 53-54, 1. La roue et les sphères planétaires sont les représentations les plus courantes d'εἰμαρμένη, d'ἀνάγκη ou de νέμεσις. Comme ces dernières, l'économie qui règne dans l'hebdomade est rétributive : une maison angélique correspondant à une sphère, chacun s'installe dans la maison qui lui revient selon son degré d'accomplissement et continue de tourner, cf. *Stromates* IV, 37, 1 ; 6 ; VI, 108, 2 ; 114, 1 ; VII, 9, 2-4.

<sup>200</sup> Cf. William E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Londres : Oxford University Press, 1971.

<sup>201</sup> Cf. *Stromates* IV, 40 ; V, 34, 5 ; VI, 71-76,3 (en VI, 74, 2, Clément affirme que le gnostique ne connaît pas non plus les soi-disant bons côtés des passions), VI, 105, 1 ; VII, 10, 1 ; 13, 3 ; 44, 6-7, 61, 5 ; 87, 3.

<sup>202</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 41, 1 : « Κεφάλαιον δ', οἶμαι, πάσης ἀρετῆς κύριος παιδεύων ἡμᾶς τὸ δεῖν γνωστικώτερον δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν θεὸν θανάτου καταφρονεῖν », éd A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 126-127.

C'est donc avec raison que Platon dit que celui qui s'adonne à la contemplation des idées vivra comme un dieu parmi les hommes ; or l'intellect est le lieu des idées, et Dieu est intellect. Il a donc dit que celui qui contemple le Dieu invisible vit comme un Dieu parmi les hommes. [...] Lorsqu'une âme en effet, s'étant élevée peu à peu au-dessus de la création, se trouve seule avec elle-même et converse avec les idées, elle est semblable au « coryphée » du *Théétète*<sup>203</sup>, devenu dès lors comme un ange : et il sera avec le Christ, en contemplation, toujours attentif à la volonté de Dieu. En réalité, « seul il est sensé tandis que les autres s'agitent comme des ombres »<sup>204</sup>, car les morts enterrent leurs morts [Mt 8, 22 ; Lc 9, 60].<sup>205</sup>

La προκοπή jalonnée d'étapes est en elle-même une succession de morts et de renaissances<sup>206</sup>. En fin de course, l'âme offre son corps en sacrifice :

Elle est aussi propitiatoire, cette pureté qui se manifeste par la soumission totale, accompagnée du dépouillement des choses de ce monde en vue de la restitution que fait l'âme avec gratitude, pour avoir joui de son enveloppe terrestre. Que [la semaine de purification avant le sacrifice] soit donc le temps qui, par les sept périodes qu'on

<sup>203</sup> *Théétète* 173 c.

<sup>204</sup> HOMÈRE, *Odyssée* X 495.

<sup>205</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, 155, 2-4 : « εικότως οὖν καὶ Πλάτων τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαί φησι· νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός. τὸν <οὖν> ἀοράτου θεοῦ θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζῶντα εἶρηκεν καὶ ἐν τῷ Σοφιστῇ δὲ τὸν Ἑλεάτην ξένον διαλεκτικὸν ὄντα ὁ Σωκράτης θεὸν ὠνόμασεν, οἴους τοὺς θεοὺς ἑξείνοισιν ἐοικότας ἀλλοδαποῖσιν ἐπιφοιτῶντας τοῖς ἄστεσιν. ὅταν γὰρ ψυχὴ γενέσεως ὑπεξαναβάσῃ καθ' ἑαυτὴν τε ἢ καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἶδεσιν, οἴος ἐστὶν ὁ ἐν τῷ Θεαιπήτῳ ἑκορυφαῖος, οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ [τε] ἔσται, θεωρητικὸς ὢν, αἰεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν, τῷ ὄντι οἴος πεπνυμένος, τοὶ δ' ὡς σκιαὶ ἀίσσουσιν νεκροὶ γὰρ τοὺς ἑαυτῶν θάπτουσι νεκρούς. », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 316-317. Le gnostique domine la création et devient dieu parmi les hommes. En *Stromates* V, 35, 5 – 36, 3, il déclare que « grande connaissance » est l'étymologie de « chérubin » et que ceux-ci portent sur leurs ailes des représentations du zodiaque parce qu'ils résument le monde sensible (cf. *Stromates* V, 103, 4-5). L'Arche en revanche symbolise le monde intelligible et l'ogdoade, cf. J.L. KOVACS, « Concealment and Gnostic Exegesis » ; A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo*, p. 133-134. Pour y entrer, il faut maîtriser les chérubins, c'est-à-dire maîtriser la « grande connaissance », cf. *Stromates*, VI, 86, 1 ; 102, 1-2. Le glaive enflammé des chérubins est par ailleurs l'une des représentations du feu purgatoire de 1 Co 3, 11-15 et 1 Thess 5, 25, cf. *Stromates* VI, 49, 1 ; VII, 103, 2.

<sup>206</sup> Les « révolutions salutaires », cf. *Stromates* VII, 10, 2, éd. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 63.

compte, ramène le repos complet ; qu'il y ait là une allusion aux sept cieux que quelques-uns énumèrent suivant une progression ; ou qu'on désigne ainsi sous le nom de huitième l'espace fixe qui avoisine le monde intelligible ; bref, l'expression dénote que le gnostique doit s'élever au-dessus de la création et du péché. En tout cas, après les sept jours on immole les victimes pour les péchés, car la crainte d'un changement s'attache encore à la septième sphère.<sup>207</sup>

Le gnostique abandonne sa dépouille mortelle, celle qui appartient aux sept sphères inférieures ou « monde des morts ». Il s'identifie alors au Christ, grand prêtre, victime et sacrificateur<sup>208</sup>. Cette mort symbolique est une offrande purificatoire<sup>209</sup>, réitérée si nécessaire « car la succession des naissances, selon un progrès [προκοπή] a pour but de rendre immortel. »<sup>210</sup> La sortie progressive hors de la mort est le baptême authentique, une régénération<sup>211</sup> que Clément assimile directement à la résurrection. La résurrection du Sauveur a provoqué un bouleversement de l'univers (μεταβολή κόσμου<sup>212</sup>), donnant l'élan à un déplacement continu vers le haut (μετάθεσις<sup>213</sup>) des âmes repentantes, de degré en degré jusqu'à leur résurrection<sup>214</sup>.

L'ensemble du cycle, fait de petits cycles enchâssés, est une transposition de la purgation dans l'espace et le temps, dimensions nécessaires à l'esprit humain<sup>215</sup>. L'espace prend fin dans le dernier cercle qui est Dieu<sup>216</sup> et le temps,

---

<sup>207</sup> *Stromates* IV, 159 : « ἰλασμὸς δὲ ἡ δι' ὑπακοῆς πάσης ἀγνεία σὺν καὶ τῇ ἀποθέσει τῶν κοσμικῶν εἰς τὴν ἓκ τῆς ἀπολαύσεως τῆς ψυχῆς εὐχάριστον τοῦ σκίηνου ἀπόδοσιν. εἴτ' οὖν ὁ χρόνος εἶη ὁ διὰ τῶν ἑπτὰ περιόδων τῶν ἀριθμουμένων εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάπαυσιν ἀποκαθιστὰς εἴτε ἑπτὰ οὐρανοί, οὓς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν, εἴτε καὶ ἡ ἀπλανὴς χώρα ἢ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὄγδοῦς λέγοιτο, πλὴν ἐξαναδῦναι γενέσεώς τε καὶ ἀμαρτίας χρῆναι λέγει τὸν γνωστικόν. ἐπὶ γοῦν ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις τὰ ἱερεῖα ὑπὲρ ἀμαρτιῶν θύεται, ἔτι γὰρ τροπῆς εὐλάβεια καὶ τῆς ἐβδόμης ἄπτεται περιφορᾶς », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 320-323.

<sup>208</sup> Cf. *Stromates* IV, 158. Clément octroie une place d'exception aux martyrs et aux ascètes « morts au monde », cf. *Stromates* VI, 75-76, 3 ; VII, 40, 1-2 ; 78, 3 ; 86, 7. Celui qui a volontairement « revêtu la mort » en quittant toute passion « porte le signe », cf. *Stromates* VII, 79, 6-7.

<sup>209</sup> Cf. *Stromates* IV 104 ; 159, 1 ; VII, 14, 2-5.

<sup>210</sup> *Stromates* IV, 160, 3 : « γένεσις γὰρ γένεσιν διαδεχομένη κατὰ προκοπήν ἀπαθανάτιζειν βούλεται », éd. A. VAN DEN HOEK, trad. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 463, p. 322-325.

<sup>211</sup> Cf. *Stromates* IV, 160, 2 ; VI, 46, 5.

<sup>212</sup> Cf. *Stromates*, VI, 49, 2.

<sup>213</sup> Cf. *Stromates*, VI, 47, 1.

<sup>214</sup> Cf. *Stromates* VII, 9-13.

<sup>215</sup> Cf. *Stromates* VI, 142, 3-4 ; V, 128, 3.

dans l'éternité ou dans le repos atemporel<sup>217</sup>. Clément a très certainement pour référent la représentation de la *machina mundi* sur le modèle de la vision d'Erle Pamphylie dans la *République* de Platon<sup>218</sup>.

La personne qui se contente de la philosophie, c'est-à-dire de la propédeutique, sans passer à la foi en reste au premier stade et ne peut espérer le salut<sup>219</sup>. Si elle croit à la réincarnation ou à l'astrologie, elle est littéralement et symboliquement prisonnière des représentations terrestres, et donc des sphères inférieures. Elle continue la ronde infernale parmi les « morts »<sup>220</sup> ou les « païens ». Monde de contingences, l'ici-bas est le royaume de la mort et l'Égypte, terre des païens, lui sert de symbole. L'âme qui ne possède pas la gnose, mais qui stagne au niveau du paganisme est morte<sup>221</sup>. Faire le « choix de la vie », c'est choisir de s'extraire du « tourbillon des passions » et de progresser sur l'échelle céleste jusqu'à l'impassibilité<sup>222</sup>. En revanche, celle qui se libère et quitte ce recyclage s'extrait du temps<sup>223</sup>. Pour elle seulement l'histoire est vraiment linéaire.

Clément aboutit à une sorte de relativisme admettant que les représentations et les croyances païennes ont leur validité, mais uniquement pour les « païens »<sup>224</sup> (« les morts enterrent leurs morts » [Mt 8, 22 ; 9, 60]). « Païen » n'est nullement une désignation ethnique. Elle est religieuse, mais pas non plus identitaire. Elle désigne une qualité spirituelle. Ainsi le lecteur des Écritures qui s'en tient au sens littéral sans passer au spirituel, celui qui, dans le feu dévorant l'offrande, ne voit qu'un feu matériel et non pas l'esprit divin passant

---

<sup>216</sup> Cf. *Stromates* IV, 156, 2 ; V, 73, 3. Dieu, « impassible et immuable » est le firmament, c'est-à-dire la sphère des fixes, cf. *Eclogae ex prophetis* 52.

<sup>217</sup> Cf. *Stromates* V, 36 ; 106, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 156-157.

<sup>218</sup> Cf. *République* X, 13-16 (614-621), cf. *Stromates* V, 103. Clément s'exprime dans le cadre de l'enseignement classique de son époque à Alexandrie cf. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, *passim*.

<sup>219</sup> Cf. *Stromates* II, 4-5 ; VI, 60, 2. L'accomplissement de la Loi sert d'échelon (βαθμός) au gnostique, elle n'est donc pas en soi un objectif, cf. *Stromates* IV, 53, 1 ; 130, 3-4 ; 108, 5. En effet, la crainte de Dieu (inspirée par la Loi) n'est qu'une étape qui mène au martyr ou au repentir, cf. *Stromates* IV, 131.

<sup>220</sup> Cf. *supra* note 89.

<sup>221</sup> Cf. *Stromates* II, 35, 4.

<sup>222</sup> Cf. *Stromates* VII, 9, 4 - 10, 1, éd. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 61 ; 63.

<sup>223</sup> Cf. *Stromates* V, 137, 2 ; VII, 57, 5.

<sup>224</sup> Le culte des étoiles que le gnostique est invité à dépasser lui sert en même temps de tremplin, cf. *Stromates* VI, 111. Également Richard B. TOLLINGTON, *Clement of Alexandria : A Study in Christian Liberalism*, Londres : Williams and Norgate, 1914.

sur son âme (le baptême de feu)<sup>225</sup>, ce chrétien-là est demeuré païen, selon la typologie mise en place par Clément<sup>226</sup>.

### 3.5. Païens, juifs et chrétiens

Clément distingue trois catégories d'individus : les gnostiques, les repentants<sup>227</sup> et les impénitents. Les repentants sont des gnostiques en formation<sup>228</sup> ; il est à l'image de l'élève, de l'Hébreu traversant le désert ou du métal en voie d'affinement dans le feu<sup>229</sup>.

Clément donne une explication circonstanciée de l'état de repentance où se trouvent les païens après leur conversion. Il s'agit de païens symboliques. Contrairement à l'Israël symbolique, ils ont d'abord dû se détourner des idoles mondaines. Ils se trouvaient donc dans un « autre lieu »<sup>230</sup> lorsqu'ils ont reçu l'annonce du Sauveur.

L'« autre lieu », « là-bas », désigne l'Hadès dans les explications de Clément sur la prédication du Christ et des apôtres en enfer ou sur la résurrection des morts<sup>231</sup>. Dans les deux cas, sortir de l'ignorance revient à sortir de l'Hadès<sup>232</sup>. Nous concluons donc que la conversion (μεταστροφή) d'un païen est une ascension voire une résurrection (μετάθεις)<sup>233</sup>. Par conséquent, même ces thèmes hautement eschatologiques ne semblent pas devoir être tenus pour des discours sur l'au-delà post-mortem, mais sur un au-delà métaphysique, parallèle à la réalité présente<sup>234</sup>.

Les repentants sont des âmes intermédiaires dans un état indéterminé. Ils ont pris la route d'une démarche spirituelle et ont éventuellement reçu le

---

<sup>225</sup> Cf. *Stromates* VII, 34, 4.

<sup>226</sup> Voir notre article à paraître, « Who are the Hebrews », *Actes du Colloque IRSB/Manchester/Sheffield « L'Épître aux Hébreux »*, Universités de Manchester et de Sheffield, 9-10 juin 2011, éd. George BROOKES.

<sup>227</sup> Cf. *Stromates* VI, 43, 3 - 52, 2.

<sup>228</sup> Cf. *Stromates* II, 35, 3-4.

<sup>229</sup> En *Stromates* II, 56-59, la pénitence agit comme le feu de 1 Co 3, 11-15 en purifiant le « lieu de l'âme » pour dégager les fondations, cf. *Stromates* II, 35, 4-5. En *Stromates* II, 91, 3, Clément cite Prov 17:13 : « Comme l'or et l'argent sont éprouvés dans le feu, ainsi le Seigneur fait son choix parmi les hommes, d'après leur cœur ». A l'image du Seigneur, certains seigneurs terrestres prélèvent tous les sept ans les « repentants » parmi les hommes réduits en esclavage pour insolvabilité et les libère. Le sabbat symbolise l'entrée dans la paix après un septénaire de douleurs.

<sup>230</sup> Cf. *Stromates* VI, 45, 6.

<sup>231</sup> Cf. *Stromates* VI, 94, 4.

<sup>232</sup> Cf. *Stromates* II, 35, 4.

<sup>233</sup> Sur ces deux termes, voir *supra* p. 56-57.

<sup>234</sup> Également *Stromates* IV, 37.

baptême. Tels les Hébreux, ils sont condamnés à choisir entre progresser sur le chemin du repentir et peut-être en voir le bout ou se dérouter et retrouver l'ignorance, qualifiée de « vie païenne »<sup>235</sup>.

Clément trouve confirmation de sa classification dans la *République* (III, 415a2-7), lorsque Platon établit une tripartition entre esclaves, hommes libres et dirigeants. L'Alexandrin cite le philosophe athénien :

« Vous qui êtes dans cette cité, vous êtes tous frères, leur dirons-nous, en continuant cette fiction ; mais le dieu, en vous formant, a mêlé de l'or à la création de ceux d'entre vous qui sont capables de commander ; aussi sont-ils les plus précieux ; pour les auxiliaires, c'est de l'argent ; du fer et du bronze pour les laboureurs et autres artisans. »<sup>236</sup> D'où cette pensée qu'il était nécessaire, dit-il, « que les uns embrassent et aiment les réalités qui relèvent de la connaissance et les autres celles qui relèvent de l'opinion »<sup>237</sup>. Peut-être a-t-il l'intuition divinatoire de cette nature d'élite qui aspire à la connaissance, à moins que par l'hypothèse des trois natures il ne décrive trois formes de vie, comme certains l'ont supposé : celle de l'argent pour les Juifs, la troisième pour les Grecs, et celle des chrétiens, à qui est mêlé l'or royal, l'Esprit Saint. Et c'est la vie des chrétiens qu'il désigne dans le *Théétète*<sup>238</sup> en écrivant exactement : « Parlons donc des maîtres du chœur<sup>239</sup>. Que pourrait-on dire en effet de ceux qui sont médiocres dans la pratique de la philosophie ? Les premiers, eux, ne connaissent pas le chemin de la place publique, ni l'emplacement du tribunal, de la salle du conseil ou de toute salle de délibération commune dans la cité ; les lois, les décrets promulgués par écrit, ils n'en voient, ils n'en entendent rien. Les brigues des hétaires, les réunions, les parties avec les joueuses de flûte, ils ne songent pas même en rêve à y prendre part. Que dans la

---

<sup>235</sup> Cf. *Stromates* II, 56, 1 ; VI, 84, 4 ; VII, 57, 4. Plusieurs fragments du *Kérygme de Pierre* sont cités dans cette discussion. Il est dès lors possible que ce soit là l'un des sujets abordés dans ce texte aujourd'hui perdu, cf. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, p. 171-181 ; 267-280.

<sup>236</sup> PLATON, *République* III, 415 a 2-7.

<sup>237</sup> Id., *République* V 479 e 7 – 480 a 1.

<sup>238</sup> 173 c 6 – 174 a 1.

<sup>239</sup> Sur le coryphée du *Théétète*, cf. *Stromates* IV, 155, 4, extrait cité p. 65.

cité l'un soit de bonne ou de basse naissance, qu'un tel ait reçu de ses ancêtres une tare, cela leur échappe plus encore que les tonneaux de mer du proverbe. Et cela, il ne sait même pas qu'il ne le sait pas ; en réalité son corps seul est ici et y réside, mais lui est en train de voler, selon le mot de Pindare, dans les abîmes de la terre et au-dessus du ciel, observant la marche des astres et scrutant à fond la nature de toute chose. »<sup>240</sup>

Les âmes royales aptes à gouverner d'elles-mêmes sont de la race d'or, l'or étant l'Esprit coulé en elles<sup>241</sup>. Clément fait correspondre les trois classes précitées à trois « mode de vie » (πολιτεία) : grec, juif et chrétien.

Selon les correspondances entre les métaphores établies par l'auteur, l'individu qui emprunte la voie de la repentance (les épreuves du désert) est libre, comme les Hébreux, mais pas encore dirigeant. Il a quitté son ignorance (l'Égypte, c'est-à-dire l'esclavage et le paganisme) pour s'abstraire du monde et entrer dans la gnose. Cette dernière phase est l'entrée en terre promise<sup>242</sup> ; l'âme devient alors chrétienne au sens fort du terme.

---

<sup>240</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 98, 2-8 : « ἔσπε μὲν γὰρ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμιξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δὲ ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. ὅθεν ἀνάγκη φησὶ [γεγονέναι] ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα ἐφ' οἷς γνώσις, ἐκείνους δὲ ἐφ' οἷς δόξα. ἴσως <γὰρ> τὴν ἐκλεκτὴν ταύτην φύσιν γνώσεως ἐφιεμένην μαντεύεται, εἰ μὴ τι τρεῖς τινας ὑποτιθέμενος φύσεις, τρεῖς πολιτείας, ὡς ὑπέλαβόν τινες, διαγράφει, καὶ Ἰουδαίων μὲν ἄργυρον, Ἑλλήνων δὲ τὴν τρίτην, Χριστιανῶν δὲ, ἧ <ὁ> χρυσὸς ὁ βασιλικὸς ἐγκαταμέμικται, τὸ ἅγιον πνεῦμα· τὸν τε Χριστιανῶν βίον ἐμφαίνων κατὰ λέξιν γράφει ἐν τῷ Θεαιτήτῳ· ἰλέγωμεν δὲ περὶ τῶν κορυφαίων. τί γὰρ ἂν τις τοὺς γε φαύλως διατρίβοντας ἐν φιλοσοφίᾳ λέγοι; οὗτοι δὲ που οὔτε εἰς ἀγορὰν ἴσασι τὴν ὁδὸν οὔτε ὅπου δικαστήριον ἢ βουλευτήριον ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον, νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα γεγραμμένα οὔτε ὀρώσιν οὔτε ἀκούουσιν. σπουδαὶ δὲ ἑταιριῶν καὶ σύνοδοι καὶ οἱ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς. εὖ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν πόλει ἢ τί τῳ κακὸν ἐστὶ γεγονὸς ἐκ προγόνων, μᾶλλον αὐτοὺς λέληθεν ἢ οἱ τῆς θαλάσσης λεγόμενοι χόες. καὶ ταῦτ' οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα κέῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, αὐτὸς δὲ πέταται, κατὰ Πίνδαρον, τὰς τε γὰς ὑπένερθεν οὐρανοῦ τε ὑπὲρ ἀστρονομῶν καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνώμενος. » , éd. P. VOULET, trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 278, p. 186-189. Cf. *Stromates* IV, 16, 1-2 ; 133, 4-6, également Pierre VALENTIN, « Héraclite et Clément d'Alexandrie », *Recherches de science religieuse* 46 (1958), p. 27-58 ; Dietmar WYRWA, *Die christliche Platonaneigung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (Arbeiten zur Kirchengeschichte 53)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 1983, p. 45.

<sup>241</sup> Cf. *Stromates* V, 98.

<sup>242</sup> La fertilité de Canaan et l'aridité du désert figurent l'âme respectivement avec et sans la gnose, cf. *Stromates* V, 63, 3-4 ; 7.

Dans les *Extraits de Théodote*, qui ne sont pas de Clément à proprement parler, mais auxquels il a mis la main<sup>243</sup>, la repentance est une donnée spatiale et désigne l'hebdomade. Au sens littéral, la repentance est un lieu purgatoire que les âmes psychiques traversent pour rejoindre les âmes spirituelles dans les cieux supérieurs. Selon la métaphore en revanche, la repentance est davantage un état qu'une position. Dans les deux cas, elle se développe entre la vie dans le monde et celle auprès de Dieu, comme le désert entre l'Égypte et Canaan.

Dans les *Stromates*, l'effort des pénitents est fait d'étude et d'ascèse<sup>244</sup>, dans l'exercice judicieux de leur libre-arbitre. Être élu ne signifie pas avoir été désigné arbitrairement parmi tous les êtres humains pour être sauvé. L'élu est l'être sélectionné pour et par sa capacité à choisir<sup>245</sup>.

Après le mode purificateur (καθαρτικόν τρόπον)<sup>246</sup>, les âmes élues reçoivent l'Esprit, et entrent alors dans un nouveau mode d'être et de percevoir, contemplatif (ἐποπτικόν τρόπον)<sup>247</sup>.

Le feu purgatoire permet le passage de l'ancienne condition à la nouvelle, Assimilée à une renaissance<sup>248</sup>, cette transformation n'est autre qu'un baptême spirituel. La régénération est donc un processus en deux temps : le dépouillement (purification ou feu purgatoire) et la résurrection (restauration par la gnose ou Logos). La première étape est franchie par l'être humain et constitue un préalable nécessaire et librement consenti par celui-ci<sup>249</sup>, avant que la seconde étape s'impose à lui, si Dieu le veut.

---

<sup>243</sup> La matière dont traitent ces *Extraits* aurait pu être initialement prévue dans le plan du *Stromate* VIII.

<sup>244</sup> Cf. *Stromates* II, 47, 2 ; II, 45, 7 ; II, 75, 2 ; IV, 27 ; 131 ; VI, 61, 3 ; 91, 2 ; 96, 3 ; VII, 13, 3 ; 102, 1-2.

<sup>245</sup> Cf. M. HAVRDA « Some Observations on Clement of Alexandria », p. 22. Également J.L. KOVACS, « Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher », p. 25 et A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 128-132.

<sup>246</sup> Cf. *Stromates* V, 71, 2, éd. P. VOULET, trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 278, p. 142-143.

<sup>247</sup> Cf. *Stromates* V, 71, 2, éd. P. VOULET, trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 278, p. 142-143. L'éducation, caractéristique de la première phase, a pris fin. Également *Stromates* V, 96, 3 ; VII, 56 ; cf. M. HAVRDA, « Some Observations on Clement of Alexandria », p. 1-30 (4 n. 9 et 19).

<sup>248</sup> Cf. *Stromates* III, 83, 1 ; 95, 1.

<sup>249</sup> Cf. *Stromates* IV, 170, 4 ; V, 71, 1 ; 83, 1 ; VI, 91, 2 ; VII, 29, 6. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 217-221 ; 272.



L'octroi de la grâce divine en fin de course, mais avec le concours de l'âme, est un scénario ménageant à la fois le libre-arbitre humain et la toute-puissance divine<sup>250</sup>.

Jamais l'être humain n'est déchargé de sa responsabilité. L'ensemble du processus traversé par les repentants est qualifié de « connaissance lente »<sup>251</sup> et peut être mis en relation avec la marche lente du peuple. En revanche, les âmes pures comme celles des martyrs bénéficient d'une connaissance directe, à l'instar des Lévités, purs avant même de traverser le désert<sup>252</sup>.

#### 4. Une réalité plurielle

Clément admet des séjours variés pour les âmes<sup>253</sup>, mais comme il s'agit d'états, cela ne veut pas dire qu'elles s'y trouvent géographiquement. Si la demeure d'une âme désigne son état présent, le discours sur les âmes et leur localisation ne se limite pas obligatoirement à l'eschatologie et à l'au-delà post-mortem.

En outre, il est très délicat de déterminer si Clément traite véritablement de la mort somatique ou s'il la métaphorise. En effet, il utilise le champ sémantique de la mort pour décrire l'état d'aveuglement des ignorants. Clément évoque aussi parfois la séparation du corps et de l'âme, mais dans ce cas il décrit généralement le détachement des gnostiques par rapport au monde matériel.

Clément théorise une forme de purgatoire parce qu'il n'envisage l'âme que prise dans un processus de perfectionnement, mais s'interroger sur la localisation de ce purgatoire est simplement hors de propos.

Lorsqu'une âme passe de l'un desdits « séjours » à un autre, supérieur<sup>254</sup>, il y a métathèse, mais tant que l'âme n'est pas sortie du monde, elle demeure

---

<sup>250</sup> Cf. *Stromates* VI, 48, 3 – 49, 1 ; VII, 10, 1 ; 12, 4 ; 42, 3 ; 43, 1-2 ; 48, 4 ; 60, 2 ; 91, 8. En combinant liberté divine et liberté humaine, Clément laisse l'issue incertaine. Cette position ne revient pas à défendre des affirmations contradictoires, comme le suggère L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 223.

<sup>251</sup> Cf. *Stromates* II, 26, 4-5, ce que C. Mondésert traduit par « connaissance tardive », cf. *Sources chrétiennes* 38, p. 54. En *Stromates* II, 35, Clément distingue les sages des pécheurs qui doivent subir la flamme de la repentance. Sur la « voie lente », cf. *Stromates* IV, 164, 3-4 et M. CAMBE, *Kerygma Petri*, p. 333.

<sup>252</sup> Le *Stromate IV* est largement consacré au martyr et à son mode particulier d'acquisition de la gnose, cf. Annewies VAN DEN HOEK, « Clement of Alexandria and Martyrdom », *Studia patristica* 26 (1993), p. 324-341.

<sup>253</sup> Cf. *Stromates* V, 39, 4 ; 39 2 et 4 ; VI, 108, 2 ; 109 ; VII, 47, 7.

<sup>254</sup> Cf. *Stromates* VII, 12, 3-5.

prisonnière des liens de la matière et des lois qui la régissent<sup>255</sup>. Elle continue de tourner dans le mécanisme de la *machina mundi*, incapable de s'en abstraire, contrairement à une âme gnostique ayant atteint la sphère des fixes<sup>256</sup>.

Tandis que les transgresseurs sont vendus comme esclaves à des peuples étrangers, le gnostique « après avoir quitté toute entrave et méprisé toute la matière qui le retenait, fend le ciel au moyen de la science ; s'étant avancé à travers les êtres spirituels et toute principauté et puissance [Éph 1, 21], il atteint les trônes [Col 1, 16] les plus élevés, car il aspire exclusivement au seul objet vers lequel le pousse sa connaissance. [...] Il a en effet le sentiment d'être devenu digne d'obtenir le don qu'il a reçu ; passant de la condition d'esclave à celle de fils. [Rm 8, 15] »<sup>257</sup>

Le rejet du monde n'est pas uniquement une désertion sociale. Elle est aussi une remise en cause radicale de toutes les catégories qui le régissent, y compris ses dimensions spatio-temporelles. Clément peut dès lors défendre la possibilité d'une réalité plurielle ou de mondes parallèles : « La connaissance n'est rien d'autre qu'une sorte de contemplation du réel par l'âme – qu'il s'agisse d'une ou de plusieurs réalités – qui trouve son accomplissement quand elle contemple la totalité entière. »<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Cf. *Stromates*, VI, 44, 3 ; 68, 1.

<sup>256</sup> Cf. *Stromates* IV, 159, 2 ; V, 39-40 ; VI, 126 ; VII, 57, 5 ; *Eclogae ex propheticis* 52.

<sup>257</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 82, 5. 7 : « αὐτίκα πάντα τὰ ἐμποδῶν καταλιπὼν καὶ πᾶσαν τὴν περισπῶσαν αὐτὸν ὕλην ὑπερηφανήσας τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν, καὶ διελθὼν τὰς πνευματικὰς οὐσίας καὶ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν ἄπτεται τῶν θρόνων τῶν ἄκρων, ἐπ' ἐκεῖνο μόνον ἰέμενος, [ἐφ'] ὃ ἔγνω μόνον. [...] αἰσθεταὶ γὰρ τῆς δωρεᾶς ἧς ἔλαβεν ἄγιος γενόμενος τοῦ τυχεῖν, καὶ μετατεθεὶς ἐκ δουλείας εἰς υἰοθεσίαν », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 252-255.

<sup>258</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VI, 69, 3 : « γνώσις ἐστὶν ἐπὶ τῶν ὄντων κινουμένη, γνώσις δὲ αὐτὸ τοῦτο, θεὰ τίς ἐστὶ τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων ἥτοι τινὸς ἢ τινῶν, τελειωθεῖσα δὲ τῶν συμπάντων. », éd. et trad. P. DESCOURTIEUX, *Sources chrétiennes* 446, p. 200-201, cf. *Stromates* VI, 126, par ailleurs : L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 218-219. Peut-être est-ce là un héritage platonicien. Aujourd'hui nous parlerions de métaphysique ou d'arrière-monde. A. CHOUFRINE (*Gnosis, Theophany, Theosis*, notes 240 et 242) remarque fort justement que la Limite (entre hebdomade et ogdoade) marque « the limit of Time ». S'agissant de la borne du monde spatio-temporel, l'eschatologie est ici non pas « fin des temps », mais « fin du Temps ».

Par conséquent, rien n'oblige à cantonner ce qui concerne l'au-delà, la vie de l'âme et la rétribution à des temps futurs. L'allégorie permet l'actualisation des textes ou des récits. Ce que l'on dit s'être passé en terre sainte il y a des siècles et ce qui est censé se passer au ciel après la mort peuvent être ramenés dans l'ici-et-maintenant.

Le gnostique en donne la preuve : « sorti du monde », il est comme mort<sup>259</sup> à l'échelle terrestre. Il vit en ascète, ayant surpassé tous désirs et toutes passions, il a tué son être au monde présent et s'est installé auprès de Dieu<sup>260</sup>. Pour lui la promesse est actuelle ; il a touché l'héritage<sup>261</sup>. Toute temporalité étant abolie, le futur est en quelque sorte déjà advenu<sup>262</sup>.

Le temps et l'espace de la vie sont des accidents contenus dans les sphères subsolaires<sup>263</sup>, parfaitement circonscrites. Toute la sotériologie de Clément vise à les anéantir et nous pouvons même affirmer que le purgatoire n'est rien de moins que le combat pour s'en départir.

[Le gnostique] a pris en haine, en effet, le penchant pour les passions charnelles, qui possèdent, puissamment, le charme magique de la volupté, et sa noblesse dédaigne tout ce qui est apte à constituer et à nourrir la chair ; il combat aussi l'âme corporelle, en mettant le mors à l'esprit irrationnel qui regimbe, car « la chair convoite contre l'esprit » [Gal 5, 17]. Et porter le signe [Lc 14, 27], c'est revêtir la mort [2 Co 4, 10], en ayant renoncé à tout déjà de son vivant [...].<sup>264</sup>

---

<sup>259</sup> Cf. *Stromates* VI, 75, 5 ; 79, 1-2 ; 91, 2 ; 109, 1 ; VII, 14, 2-5 ; 79, 7 ; 86, 6. Clément procède à une inversion puisque pour lui les véritables morts sont les hommes aux prises avec la vie, qu'ils l'aiment ou qu'ils en souffrent, cf. *Stromates* IV, 27 avec Mt 10, 39 comme base de réflexion.

<sup>260</sup> Cf. *Stromates* VI, 76, 3 ; 105 ; VII, 6, 6 ; 29, 7 et A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 203-207. Cette affirmation pourrait entrer en contradiction avec le rejet de la prédestination affiché par Clément, c'est pourquoi nous cherchons à l'expliquer.

<sup>261</sup> Cf. *Stromates* VI, 68, 1 ; 76-77, 2 ; 104, 2 – 105, 1 ; 152, 2 ; VII, 40, 1-3 ; 44, 5 ; 45, 1 ; 47, 4-5 ; 57, 5 ; 80, 2 ; 81, 6. L'idée est déjà exprimée à Qumran (1QS XI, 7-9).

<sup>262</sup> D'où le don de prophétie de ceux qui ont atteint cet autre mode de réalité. Également, *Stromates* VI, 105, 1 ; VII, 79, 2.

<sup>263</sup> Cf. *Stromates* VI, 80, 2 ; 100, 3, cf. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 217-219.

<sup>264</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 79, 6-7 : « τὰς τε γὰρ προσπαθείας τὰς σαρκικὰς πολὺ τῆς ἡδονῆς τὸ φίλτρον ἐχούσας μεμίσηκεν καὶ καταμεγαλοφρονεῖ πάντων τῶν εἰς δημιουργίαν καὶ τροφήν τῆς σαρκὸς οἰκείων, ἀλλὰ καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξάνισται, στόμιον ἐμβαλὼν ἀφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι, ὅτι ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος ». 'τὸ

La mort du corps est l'entrée dans la connaissance pour l'âme. Dès lors la citation suivante présente certes un ascète serein face à la mort, parce que les démons se trouvent désarmés face à lui, mais aussi un homme purifié, dont le corps est déjà mort et dont l'âme renaît parmi les intelligibles :

Aussi est-ce à bon droit qu'il n'est troublé par aucun accident et qu'il ne redoute rien de ce qui arrive à des fins utiles en vertu du plan (divin) ; il n'éprouve pas non plus de honte devant la mort : il a bonne conscience pour se présenter aux puissances, puisqu'il est purifié de toutes les taches, pour ainsi dire, de l'âme, lui qui sait parfaitement que sa condition sera meilleure après sa sortie d'ici-bas<sup>265</sup>.

La question des séjours de l'âme s'avère en définitive assez vaine. D'un point de vue objectif, l'âme parfaite a précisément quitté l'espace-temps et n'a dès lors plus de demeure, si ce n'est Dieu lui-même. D'un point de vue subjectif, à cause de l'intériorisation, le seul « lieu » de l'âme ne peut être qu'elle-même et tout déplacement exprimé correspond à un mouvement intérieur ou à un changement intrinsèque, c'est-à-dire à une « mutation » pour reprendre le vocabulaire clémentin.

D'un point de vue littéraire, le *locus purgatorius* n'est autre qu'une fiction, le décor choisi par Clément pour mettre en scène la purgation : le désert, l'espace subsolaire ou tout autre lieu nécessaire à la métaphore.

---

σημείον δὲ βαστάσαι' τὸν θάνατόν ἐστιν περιφέρειν', ἔτι ζῶντα 'πᾶσιν ἀποταξάμενον', [...] », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 244-245.

<sup>265</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 83, 1 : « Ἐπ' οὐδενὶ τοίνυν εἰκότως ταράσσεται τῶν συμβαινόντων οὐδὲ ὑποπτεύει τῶν κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἐπὶ τῷ συμφέροντι γινομένων <οὐδὲν> οὐδὲ αἰσχύνεται ἀποθανεῖν, εὐσυνείδητος ὦν ταῖς ἐξουσίαις ὀφθῆναι, πάντας ὡς ἔπος εἰπεῖν τοὺς τῆς ψυχῆς ἀποκεκαθαρμένος σπύλους, ὃ γε εὖ μάλα ἐπιστάμενος ἄμεινον αὐτῷ μετὰ τὴν ἔξοδον γενήσεσθαι. », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 254-255.

## Conclusions - Métempsychose et rétribution de Clément à Origène

Au terme de ce chapitre sur la purgation dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie, nous pouvons conclure que la rédemption passe par l'éducation de l'âme, éducation qui, dans sa plus simple expression, consiste à apprendre le discernement. Cette faculté est ensuite mise à profit dans une discipline de dépouillement. En cela, l'éducation de l'âme est purgatoire.

L'apprentissage débute dans le monde ; l'âme se purifiant et purifiant le corps au cours de la vie, elle tend à devenir gnostique, c'est-à-dire littéralement à posséder la connaissance, sous-entendu de Dieu. Par le jeu des images, Dieu étant le Très-Haut, s'approcher de lui pour le contempler face à face prend la forme d'une ascension, ce qui s'accorde parfaitement au système clémentin. En effet, l'idéal étant la sortie du monde appelé « hebdomade », en référence aux sept cieux qui forment le cosmos, l'ascension permet de s'en échapper et d'entrer dans la huitième sphère.

L'ascension dérive de la *προκοπή*, une notion clé de la sotériologie de Clément désignant la progression de l'âme. L'autre variante récurrente est celle de la marche initiatique des Hébreux à travers le désert pour s'installer en terre promise autour du Temple, manifestation de la présence divine sur terre. A l'instar de l'ascension, la marche est purificatoire, car nul n'approche de l'Arche, et donc de Dieu, s'il n'est suffisamment pur ou purifié.

Ces deux mises en scène de la *προκοπή* offrent deux répertoires que l'on retrouvera dans le prochain chapitre, consacré à Origène. Ce dernier va totalement s'approprier les deux thèmes pour en donner des développements originaux. Quand bien même il se distancie parfois de son aîné Clément, des constantes demeurent, telles que la centralité de la pédagogie ou le recourt à l'allégorisation, essentielle à la conception du purgatoire alexandrin.

Selon Clément, l'histoire des Hébreux n'est pas uniquement l'épopée nationale des juifs, c'est un récit à clés qu'il faut interpréter. Clément en tire des applications qui concernent non un peuple, mais l'individu, ni uniquement le passé, mais l'éternité, à commencer par le présent. L'Exode est actualisé et intériorisé. De même, des injonctions aussi formelles, sinon formalistes, que les prescriptions vétérotestamentaires doivent être spiritualisées :

[Les commandements] ont permis qu'à chaque amélioration dans le progrès de la vertu et la croissance de la justice l'âme obtienne un rang meilleur, tendue en avant à chaque étape vers l'état d'impassibilité, jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'homme parfait, sommet à la fois de la connaissance et de l'héritage. Ces révolutions salutaires sont distinguées, selon l'ordre de la mutation, par des temps, des lieux, des honneurs, des connaissances, des héritages et des offices, chacune à son tour, jusqu'à la position, suréminente et proche du Seigneur, de la contemplation dans l'éternité.<sup>266</sup>

Qu'entend-il par « révolutions salutaires » ? Il semble que Clément désigne ainsi un mode d'existence, une condition. Est-ce à dire que Clément défend la réincarnation ? Nous concluons plutôt que les vies successives sont en fait des étapes de la vie de l'âme réduites à des types. Ainsi, on peut être successivement grec, juif et chrétien, ou encore, esclave, israélite, puis lévite. Cette promotion selon l'échelle de valeurs de Clément n'a pas de réelle crédibilité sur le plan historique, c'est donc qu'elle doit être comprise comme symbolique<sup>267</sup>. Les deux tripartitions, selon le peuple ou selon la condition, sont deux déclinaisons imaginées de la προκοπή, facilitant la compréhension de cette notion plutôt abstraite.

A noter toutefois que près de six siècles après la mort de Clément, Photios rédige une notice sur l'Alexandrin, l'accusant entre autres griefs de défendre la réincarnation. Même si le bibliographe disposait vraisemblablement de sources aujourd'hui perdues<sup>268</sup>, nous le soupçonnons d'avoir lu Clément de manière trop littérale. Ce n'est pas rendre justice au promoteur de la lecture spirituelle

---

<sup>266</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 10, 1-2 : « πάλιν τε αὖ τὴν βελτιουμένην ἐκάστοτε ψυχὴν εἰς ἀρετῆς ἐπίγνωσιν καὶ δικαιοσύνης αὔξησιν βελτίονα ἀπολαμβάνειν ἐν τῷ παντὶ τὴν τάξιν, κατὰ προκοπὴν ἐκάστην 'ἐπεκτεινομένην' εἰς ἕξιν ἀπαθείας, ἄχρις ἂν 'καταντήσῃ εἰς ἄνδρα τέλειον', τῆς γνώσεώς τε ὁμοῦ καὶ κληρονομίας ὑπεροχῆν. αὗται αἱ σωτήριοι περιτροπαὶ κατὰ τὴν τῆς μεταβολῆς τάξιν ἀπομερίζονται καὶ χρόνοις καὶ τόποις καὶ τιμαῖς καὶ γνώσεσι καὶ κληρονομίαις καὶ λειτουργίαις, καθ' ἐκάστην ἐκάστη ἕως τῆς ἐπαναβεβηκυίας καὶ προσεχοῦς τοῦ κυρίου ἐν αἰδιότητι θεωρίας. », éd. et trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 428, p. 62-63.

<sup>267</sup> Voir les « services multiples » exécutés par l'âme pour rejoindre et contempler Dieu dans l'extrait cité plus haut, *Stromates* VII, 56, 2 – 57, 2.

<sup>268</sup> P. Ashwin-Siejkowski reprend chacune des assertions de Photios et les confronte aux œuvres de Clément. En l'occurrence on consultera le sixième chapitre « The Transmigration of Souls », cf. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial*, p. 115-128.

que de lire son œuvre sans en discerner les multiples registres. Les considérations de Clément sur la rétribution méritent elles aussi interprétation. Elles ne portent pas uniquement sur des événements à venir, ce qui serait purement et simplement de la voyance, mais sur une réalité spirituelle.

Pour la méthode, l'interprétation de la Bible, mais aussi du monde, Origène suit la même ligne que Clément. La vérité est recouverte d'un voile et ne s'offre pas au premier regard. A titre d'exemple, un extrait tiré du *Traité des principes* d'Origène mérite d'être rapproché de celui de Clément, cité ci-dessus :

Ce qu'enseigne l'Apôtre en disant que : « Dans une grande maison se trouvent non seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et de terre, les uns pour un usage honorable, les autres pour un usage méprisable » [2 Tim 2, 20] ; et ce qu'il ajoute : « Si quelqu'un s'est purifié il sera un vase sanctifié pour un usage honorable, utile au Seigneur et prêt à toute tâche bonne » [2 Tim 2, 21]<sup>269</sup>, montre sans aucun doute que celui qui s'est purifié dans cette vie sera préparé à toute œuvre bonne dans la future, mais que celui qui ne s'est pas purifié sera, en proportion de son impureté, un vase destiné à un usage méprisable, c'est-à-dire un vase indigne. On peut donc comprendre que ces vases raisonnables aient été auparavant purifiés ou non purifiés, c'est-à-dire qu'ils se soient purifiés ou non purifiés eux-mêmes, et que pour cette raison chacun de ces vases, dans la mesure de sa pureté ou de son impureté, ait obtenu tel lieu, telle région, telle condition pour naître ou pour faire quelque chose dans ce monde.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> 2 Tim 2, 20-21.

<sup>270</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 9, 8 : « Illud quoque, quod apostolus docet, dicens quia in domo magna non sunt tantummodo uasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem, alia autem ad contumeliam, et quod addit dicens quia si qui se expurgauerit, erit uas in honorem sanctificatum et utile domino ad omne opus bonum paratum, sine dubio illud ostendit, quia qui se purgauerit in hac uita positus, ad omne opus bonum erit paratus in futuro ; qui autem non se purgauerit secundum quantitatem inmunditiae suae erit uas ad contumeliam, id est indignum. Ita ergo possibile est intellegi etiam antea fuisse uasa rationabilia uel purgata uel minus purgata, id est quae se ipsa purgauerint aut non purgauerint, et ex hoc unumquodque uas secundum mensuram puritatis aut impuritatis suae locum uel regionem uel condicionem nascendi uel explendi aliquid in hoc mundo accepisse. », éd. Henri CROUZEL, trad. Manlio SIMONETTI, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 252), 1978, p. 370-373.

Ce paragraphe contient deux affirmations : 1) toutes les conditions seront rétribuées en fonction de leur pénibilité 2) toutes les conditions sont déjà en elles-mêmes des rétributions<sup>271</sup>.

La question soulevée à propos de Clément se profile à nouveau : Origène défendrait-il la métempsychose<sup>272</sup> ?

La réponse est à la fois positive et négative, ou alors est-ce la question qui est inadéquate. D'une part, Origène dissimile la vie de l'âme et l'existence terrestre. Cette dernière n'est qu'un segment de la vie de l'âme, qui, tout entière, appartient à l'au-delà ou arrière-monde<sup>273</sup>. L'âme ne subit qu'une seule naissance terrestre, mais elle peut, ou plutôt doit, se régénérer, ce qu'Origène décrit comme une résurrection et renaissance<sup>274</sup>.

De toute évidence, il y a, chez Origène comme chez Clément, un paradoxe temporel dû à la déformation causée par la transposition d'une économie transcendante dans une temporalité linéaire terrestre<sup>275</sup>.

Dans le passage cité plus haut<sup>276</sup>, Clément parle ouvertement du jugement comme d'un événement passé, et pourtant force est de constater que le jugement n'a pas encore eu lieu.

---

<sup>271</sup> Cf. *Traité des principes* I, 6, 2 ; 8, 4 ; *Homélie sur les Nombres* XXVIII, 3, 2.

<sup>272</sup> C'est l'opinion de R. ROUKEMA, « Origen's Interpretation of 1 Corinthians 15 ». Cette question a été âprement débattue, cf. Michel FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène (Théologie historique 81)*, Paris : Beauchesne, 1988, p. 206-207 ; Mario MARITANO, « Girolamo e l'accusa della metempsicosi contro Origene », *Origeniana septima (BETHL 137)*, éd. Wolfgang A. BIENERT, Uwe KÜHNEWEG, Louvain : Peeters, 1999, p. 261-292 ; Ugo BIANCHI, « Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 270-281.

<sup>273</sup> Cf. ORIGÈNE, *Traité des principes*, préface 5. La vie terrestre est l'« exil de l'âme », cf. *Homélie sur les Nombres* XXVII, 4, 1. Par ailleurs, A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 193 ; Panayiotis TZAMALIKOS, *Origen : Philosophy of History and Eschatology (Supplements to Vigiliae christianae 85)*, Leyde, Boston : Brill, 2007, chap. « History without a Body », p. 358-380 ; Giovanni FILORAMO, « Le prophétisme du roman pseudo-clémentin dans le contexte historico-religieux de l'Antiquité tardive », *Nouvelles Intrigues pseudo-clémentines : actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 20 août - 2 septembre 2006 (Publications de l'IRSB 6)*, éd. Frédéric AMSLER, Albert FREY, Charlotte TOUATI, Lausanne : Les Éditions du Zèbre, 2008, p. 351-359 (358-359). J. Armantage relève que, dans le *Contre Celse*, Origène conçoit une différence de registre entre la perception terrestre du corps et son essence en tant que création divine, cf. James W. ARMANTAGE, « The Best of Both Worlds: Origen's Views on Religion and Resurrection », *Origeniana. (Quaderni di Vetera Christianorum 12)*, éd. Henri CROUZEL, Gennaro LOMIENTO, Josep RIUS-CAMPS, Bari : Istituto di letteratura cristiana antica Università di Bari, 1975, p. 337-447 (344). La résurrection est le passage à la perception spirituelle des corps.

<sup>274</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 36. L'auteur mentionne la croyance en la réincarnation et semble précisément prévenir d'éventuelles attaques.

<sup>275</sup> Cf. ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 3, 6.

<sup>276</sup> *Stromates* VII, 12, 4-5 ; voir également *Stromates* VII, 47, 7.



Pour Clément, le jugement général n'est pas la conflagration finale, dont on se ferait une idée en lisant une apocalypse au sens littéral. C'est pourquoi dans toute son œuvre, on trouvera avec peine une peinture de la fin des temps. Le jugement universel perd de sa théâtralité, puisqu'il est la somme des jugements particuliers<sup>277</sup>.

Finalement, pour Clément comme pour Origène, la vie terrestre doit être consacrée à la purification, ainsi qu'à l'acquisition des connaissances nécessaires pour en sortir et vivre vraiment. La vie est donc une épreuve, mais aussi une école, le lieu d'un perfectionnement, car les deux auteurs ne peuvent se résoudre à admettre le caractère arbitraire des calamités qui s'abattent sur le genre humain. Si l'existence est un purgatoire pour les pénitents qui deviennent spirituels, elle est par conséquent une occasion manquée pour les impénitents.

Dans les *Stromates*, mais surtout dans les *Eclogae ex propheticis*, Clément dépeint de manière précise un authentique cursus scolaire suivi par les âmes, la *paideia* angélique. Ainsi que nous le verrons, Origène conçoit également l'idée d'une école pour les âmes<sup>278</sup>, où l'enseignement est dispensé par les anges. Il insère cette singulière institution dans un paysage largement inspiré de la terre sainte biblique. Mais on l'aura compris, c'est bien à tort que l'on en chercherait le lieu sur Terre.

---

<sup>277</sup> Cf. *Stromates* VII, 12, 5.

<sup>278</sup> Cf. ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 11, 6-7.

## CHAPITRE II – Origène

Notre interrogation sur le purgatoire porte sur trois thèmes majeurs : sa localisation, les sujets qui le traversent et le mode de purification. Ce sont les trois angles à partir desquels nous allons considérer l'œuvre d'Origène.

A l'instar de Clément d'Alexandrie, Origène, qui le fréquenta en tant qu'élève, est coutumier de la lecture allégorique. A l'instar de son maître il conçoit la Bible comme une métaphore et cherche une signification spirituelle derrière le récit narratif.

Ainsi, Origène peut se présenter comme un commentateur, même si sa pensée est originale et que son exégèse sert le plus souvent de prétexte à des exposés systématiques menant le lecteur bien au-delà de ce que le texte source, à savoir les Écritures, pouvait laisser présager.

L'interprétation de la sortie d'Égypte en donne un bon aperçu. Clément déjà faisait de la marche des Hébreux au désert la mise en récit de sa notion phare de προκοπή. Quoi de plus naturel puisque le sens premier du terme grec est « progression » ? Rappelons que nous reconnaissons une forme de purgatoire dans la προκοπή clémentine. Origène ne va pas explicitement thématiser cette dernière, mais en substance, il donne à la traversée du désert un sens similaire à l'interprétation de Clément. C'est pourquoi nous en traiterons en premier, avant d'aborder la problématique du feu purgatoire.

Nous avons constaté, toujours dans l'œuvre de Clément, que, par la vertu de la métaphore, le purgatoire trouvait son lieu là où l'auteur choisissait de le mettre en image. Il en va de même pour Origène qui confine la purgation au désert ou dans l'espace aérien, ainsi que nous le verrons en ouverture de chapitre, mais encore dans des lieux très concrets du Proche-Orient antique.

Origène se veut commentateur avant tout. Ses affirmations ont toujours un point d'ancrage dans la Bible, mais puisque la lecture qu'il en donne est aussi spirituelle, les lieux mentionnés dans les Écritures deviennent des lieux intérieurs.

Dans un chapitre consacré à la purification comme pédagogie, il convient de s'intéresser aux élèves soumis à un tel traitement. Il s'agit des âmes perfectibles, en d'autres termes, des âmes du purgatoire, puisque l'éducation est fréquemment comparée au feu purgatoire par Clément et Origène. Ces

âmes appartiennent à une catégorie intermédiaire, puisqu'elles ne sont ni perdues ni parfaites. En fait, elles constituent la catégorie intermédiaire.

L'humanité décrite par Origène se divise en trois groupes qui ne diffèrent toutefois pas de manière irréductible. En effet, l'auteur n'adhère pas à une théorie des races, telle que celle imputée aux valentiniens par les hérésiologues, avec ses trois catégories d'être humains prédestinés : les hyliques (damnés), les psychiques (indéterminés) et les pneumatiques (sauvés). Au contraire, le modèle origénien est dynamique : on passe d'une catégorie à l'autre. Par conséquent, se trouver dans la catégorie intermédiaire est une situation transitoire, celle des âmes perfectibles et donc celle qui, précisément, nous intéresse.

## 1. La sortie d'Égypte

L'étymologie permet de mieux saisir la pensée et de la transmettre en garantissant que les destinataires vous comprennent bien. Ainsi nous insistons sur le fait qu'en français, car nous réfléchissons ici en français, « perfection » signifie « parachèvement ». L'âme imparfaite est dès lors une matière sinon brute, du moins mal affinée, qui nécessite encore du travail. Dans ses homélies sur le Pentateuque qu'il commente de manière suivie, Origène décrit l'ensemble du processus, de la prise en main au produit fini. L'auteur pense avoir découvert que derrière les péripéties des Hébreux se lisait justement la description d'une telle transformation. Il va dès lors s'approprier les images et les personnages de l'Ancien Testament pour exprimer sa propre sotériologie :

Le symbolisme de la sortie d'Égypte s'entend de deux manières, nos prédécesseurs et nous-mêmes l'avons déjà souvent dit. En effet, quand on est amené des ténèbres de l'erreur à la lumière de la connaissance et quand on se convertit d'un mode de vie terrestre à un plan de vie spirituel, cela apparaît comme une sortie d'Égypte et une arrivée au désert. Il faut entendre un état de vie où, dans le silence et le calme, on met en pratique les Lois divines et on s'instruit des paroles célestes. Celui qui s'est laissé former et mettre dans la bonne voie par ces exercices, une fois qu'il aura passé le

Jourdain, se hâtera vers la Terre Promise, c'est-à-dire qu'il parviendra par la grâce du baptême jusqu'aux modes de vie évangéliques.

Mais nous avons indiqué une autre manière de quitter l'Égypte, c'est quand l'âme abandonne les ténèbres de ce monde et l'aveuglement inhérent à la nature corporelle et qu'elle est transportée vers un autre monde, donné tantôt comme le sein d'Abraham dans 'la parabole de Lazare' [Lc 16, 22], tantôt comme le Paradis dans 'l'épisode du larron' [Lc 23, 43] pour qui la croix fut source de foi, - ou bien en tout autre lieu ou en tout autre demeure, s'il en est dont Dieu connaît l'existence ; tous ces lieux, l'âme qui possède la foi en Dieu les traverse et parvient au « Fleuve qui réjouit la cité de Dieu » [Ps 45, 5], et c'est alors qu'elle reçoit sa part de l'héritage même promis à ses pères<sup>279</sup>.

Pour toucher l'héritage, il faut traverser un certain nombre d'épreuves purgatoires échelonnées sur un trajet vertical ou horizontal<sup>280</sup>, car la terre des promesses est à la fois au ciel et au-delà du Jourdain. Les axes sont d'ailleurs susceptibles de permuter dans un seul et même récit :

---

<sup>279</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* XXVI, 4, 1 : « Exeundi de Aegypto figuram duobus modis accipi et a prioribus nostris et a nobis saepe iam dictum est. Nam et cum quis de errorum tenebris ad agnitionis lumen adducitur et de terrena conuersatione ad spiritualia instituta conuertitur, de Aegypto uidetur exisse et uenisse ad solitudinem, ad illum uidelicet uitae statum, in quo per silentium et quietem exercentur diuinis legibus et eloquiis caelestibus imbuatur ; per quae institutus et directus cum Iordanen transierit, properet usque ad terram repromissionis, id est per gratiam baptismi usque ad euangelica instituta perueniat. Sed et illam figuram esse diximus exeundi de Aegypto, cum relinquit anima mundi huius tenebras ac naturae corporeae caecitatem et transfertur ad aliud saeculum, quod uel *sinus Abrahae*, ut in 'Lazaro', uel paradisus, ut in 'Iatrone', qui de cruce creditur, indicatur ; uel etiam si qua nouit esse Deus alia loca uel alias mansiones, per quae transiens anima Deo credens et perueniens usque ad *flumen illud quod laetificat ciuitatem Dei*, intra ipsum sortem promissae patribus hereditatis accipiat. », éd. Wilhelm A. BAEHRENS, trad. André MÉHAT, Paris, Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 461), 2001, p. 244-247 ; cf. *Homélies sur l'Exode* V, 5. Nombreuses sont les œuvres d'Origène à avoir disparu sous leur forme originale en grec. Certaines nous sont parvenues sous forme de fragments, intégrés notamment à des ouvrages composites. Ce peut être la *Philocalie* d'Origène, qui ne comprend que des extraits d'Origène, ou alors des chaînes exégétiques, c'est-à-dire des assemblages de commentaires patristiques disposés linéairement en suivant le fil du texte biblique. Les traductions latines effectuées par Rufin demeurent néanmoins le plus précieux conservatoire de l'œuvre origénienne.

<sup>280</sup> Cf. *Homélies sur l'Exode* IX, 1 ; *Homélies sur les Nombres* XXVI, 4, 1-2 ; A. RECHEIS, *Engel Tod und Seelenreise*, p. 84-88.

Voyons ce qui est ensuite dit à Moïse, quelle route il a ordre de choisir : « A partir d'Othon, changeant de direction, faites route entre Épauleum et Magdolum, en face de Béelséphon. » [Ex 14, 2] Ce qu'on traduit : « Épauleum », montée tortueuse ; « Magdolum », tour ; « Béelséphon », montée de l'observatoire. Tu croyais peut-être que le chemin que Dieu montre est uni et facile, qu'il ne comporte absolument rien de difficile ou de pénible : c'est une montée et une montée tortueuse. Car il ne va pas en descendant le chemin par où on tend aux vertus, mais on monte, et c'est une montée resserrée et difficile. Écoute le Seigneur encore dire dans l'Évangile : « Combien étroite et resserrée est la voie qui mène à la vie ! » [Mt 7, 14] [...]

Car bien des tentations, bien des obstacles s'opposent à ceux qui veulent agir selon Dieu. Par la suite, dans la foi, on trouve bien des choses tortueuses, [...]. Tel est donc le chemin qu'ont à faire ceux qui suivent Dieu. [...]

Mais toi, sois ferme, ne met pas en doute une telle foi, sachant que Dieu te montre cette route de la foi. Car c'est lui qui a dit : « D'Othon levez le camp, installez-le entre Épauleum et Magdolum, en face de Béelséphon. » [Ex 14, 2] Fuyant donc l'Égypte, tu viens à ces lieux, tu viens à ces montées des œuvres et de la foi, tu viens à l'édifice de la tour, tu viens aussi à la mer, et les vagues viennent à ta rencontre. Car il n'est pas de chemin de la vie où on marche sans les vagues des tentations ; comme l'apôtre encore le dit : « Tout ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ subiront la persécution. » [2 Tim 3, 12] De plus, Job également déclare : « La tentation est notre vie sur la terre. » [Job 7, 1] C'est donc cela parvenir à la Mer.

Si tu fais ce voyage en suivant Moïse, c'est-à-dire la Loi de Dieu, l'Égyptien te poursuit et te presse, mais vois ce qu'il advient [...]. Toi de même, si tu te retires des Égyptiens et fuis loin du pouvoir des démons, vois quels secours te sont divinement préparés, vois de quels protecteurs tu as l'appui. C'est au point que tu demeures fort dans la foi, que la cavalerie des Égyptiens et l'appareil effrayant de leurs chars ne t'épouvantent pas, et que tu ne protestes pas contre la Loi de Dieu, Moïse, et ne dis pas comme certains d'entre eux :

« Comme s'il n'y avait pas de tombeaux en Égypte, tu nous as fait sortir pour que nous mourrions dans ce désert. Mieux nous aurait valu servir les Égyptiens que de mourir dans ce désert. » [Ex 14, 11-12] Ce sont des propos d'un cœur qui faiblit dans la tentation. Mais quel est l'homme assez heureux pour écarter le poids des tentations au point que dans son esprit ne se glisse aucune pensée de doute ? Vois ce que dit le Seigneur à cet illustre fondement de l'Église, à ce roc inébranlable sur lequel le Christ a fondé l'Église : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? »<sup>281</sup> [Mt 14, 31]

Par la dernière phrase de cet extrait, Origène rappelle une parole adressée à Pierre, « fondement de l'Église ». Nous voyons dans cette expression une allusion au « fondement » de 1 Co 3, 11-15<sup>282</sup>. Lorsque, ailleurs dans son œuvre, il cite explicitement ces versets, Origène rappelle justement que Pierre aussi est soumis au feu purgatoire<sup>283</sup>. Si les tourments endurés au désert, c'est-à-dire les tribulations de la vie, sont bel et bien assimilés au feu

---

<sup>281</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode* V, 3 : « Sed uideamus quid post haec dicitur ad Moysen, quae uia praecipitur eligenda. De Othon, inquit, conuersi iter facite inter Epaulem et inter Magdolum, quod est contra Beelsephon. Haec autem interpretantur : Epaulem quidem adscensio tortuosa, Magdolum turris, Beelsephon adscensio speculae uel habens speculam. Tu fortasse credebas quia iter, quod Deus ostendit, planum esset et molle, et nihil prorsus haberet difficultatis aut laboris : adscensio est, et adscensio tortuosa. Non enim procliuie iter est quo tenditur ad uirtutes, sed ascenditur, et anguste ac difficulter adscenditur. Audi etiam Dominum in Euangelio dicentem, *quam arcta et angusta uia est quae ducit ad uitam*. [...] Multae enim tentationes occurrunt, multa offendicula uolentibus agere quae Dei sunt. Tum deinde in fide multa inuenias tortuosa [...]. Hoc ergo iter agendum est sequentibus Deus ; [...] sed tu fixus esto, nec dubites de huiusmodi fide, sciens quia Deus tibi ostendit hanc fidei uiam. Ipse enim dixit : *Tollentes de Othon castra, collocate inter Epauleum et inter Magdolum contra Beelsephon*. Fugiens ergo Aegyptum uenis ad haec loca, uenis ad has operum adscensiones et fidei, uenis ad aedificium turris, uenis etiam ad mare et occurrunt tibi fluctus. Non enim iter uitae sine tentationum fluctibus agitur ; sicut et Apostolus dicit : *Omnnes qui uolunt pie uiuere in Christo persecutionem patientur*. Sed et Iob nihilominus pronuntiat quia : *Tentatio est uita nostra super terram*. Hoc est ergo uenisse ad mare. Sed si Moysen, id est legen Dei, sequens agas hoc iter, Aegyptius te quidem persequitur et insectatur, sed uide quid fiat. [...] Et tu ergo, si ab Aegyptiis recedas et de potestate daemonum fugias, uide quanta tibi diuinitus praeparantur auxilia, uide quantis adiutoribus uteris. Tantum est, ut permanes fortis in fide, nec te Aegyptiorum equitatus et quadrigarum formido perterreat, nec reclames contra legem Dei Moysen et dicas, sicut quidam ex illis dixerunt : *Tamquam non essent sepulcra in Aegypto, ita eduxisti nos ut in deserto hoc moriamur. Melius fuerat nos seruire Aegyptiis quam mori in deserto hoc*. Haec fatiscantis in tentatione animi uerba sunt. Sed qui ita beatus est, qui sic tentationum pondus expediat, ut nulla menti eius cogitatio ambiguitatis obrepit ? Vide magno illi Ecclesiae fundamento, et petrae solidissimae, super quam Christus fundauit Ecclesiam, quid dicatur a Domino : *Modicae, inquit, fidei, quare dubitasti ?* », éd. et trad. Marcel BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 321), 1985, p. 156-161.

<sup>282</sup> Cf. *Homélies sur Josué* XIV, 1.

<sup>283</sup> Cf. *Homélies sur les Nombres* XXV, 4-6 ; XXVI, 1 ; *Homélies sur l'Exode* VI, 4 ; *Homélies sur le Psaume 36* III, 1 ; *Homélies sur les Nombres* XXV, 6.

purgatoire, c'est la même pensée qui s'exprime ici : chacun est soumis à la probation, même Pierre et Paul. Nous reviendrons plus en détail sur cette question, de même que sur le sens donné par Origène aux persécutions, auxquelles il est aussi fait allusion ci-dessus.

Revenons au passage précité (*Hom.Ex. V, 3-4*). Celui-ci est immédiatement précédé (*Hom.Ex. V, 2*) par des considérations sur le cycle pascal, toujours en contrepoint des aventures de Moïse :

« Par une route de trois jours nous irons au désert, et nous sacrifierons au Seigneur notre Dieu. » [Ex 5, 3] Voilà donc cet espace de trois jours où Moïse voulait se hâter, et Pharaon s'y opposait ; car il disait : « N'allez pas trop loin. » [Ex 8, 28] Pharaon ne permettait pas que les fils d'Israël parviennent au lieu des signes, il ne permettait pas qu'ils s'avancent jusqu'à pouvoir jouir des mystères du troisième jour. Écoute en effet le prophète : « Dieu nous ressuscitera après deux jours, le troisième jour, nous ressusciterons et nous vivrons en sa présence. » [Os 6, 2] Pour nous, le premier jour est la passion du Sauveur, le deuxième, celui où il descendit aux enfers, et le troisième jour est le jour de la résurrection [Mt 16, 21]. C'est pour cette raison qu'au troisième jour, « Dieu les précédait, le jour dans une colonne de nuée, et la nuit dans une colonne de feu » [Ex 13, 21]. Or si, comme on l'a dit plus haut, l'Apôtre nous enseigne avec raison qu'en ces paroles sont contenus les mystères du baptême, il est nécessaire que « ceux qui sont baptisés dans le Christ soient baptisés en sa mort et ensevelis avec lui » [Rm 6, 3], et qu'avec lui au troisième jour ressuscitent d'entre les morts ceux que, au dire de l'Apôtre encore, il a ressuscités ensemble avec lui et fait asseoir ensemble dans les régions célestes » [Éph 2, 6]. Quand donc le mystère du troisième jour sera reçu de toi, Dieu commencera à te conduire et à te montrer lui-même la voie du salut.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode V, 2* : « *Iter trium dierum ibimus in deserto, et immolabimus Domino Deo nostro. Hoc ergo erat triduum, ad quod festinabat Moyses et contradicebat Pharaon ; ille enim dicebat : Non eatis logius. Non permittebat Pharaon ad locum signorum pervenire filios Istrahel, non permittebat eos in tantum proficere ut possent tertii diei mysteriis perfrui. Audi enim prophetam, quid dicit : Resuscitabit nos Deus post biduum, et in die tertia*

Voyons ce qui est ensuite dit à Moïse ... (continue avec *Hom.Ex.*  
V, 3)

Origène propose ici une nouvelle association : l'enfer, c'est l'Égypte. En admettant que le purgatoire libère des tourments et mène au repos, alors la sortie d'Égypte est une allégorie du purgatoire. Que la traversée du désert soit présentée comme une ascension permet de nouer la gerbe : la sortie d'Égypte est le type de la remontée du Christ depuis les enfers, celle-ci étant le modèle de toute ascension.

Ailleurs, Origène affirme que le Christ serait passé par quarante-deux stations, ce qui ne s'explique que par analogie avec les quarante-deux stations marquées par les Hébreux dans le désert :

Les fils d'Israël étaient en Égypte voués aux briques et au limon pour les ouvrages du roi Pharaon [Ex 1, 14] ; ils étaient accablés et cela dura jusqu'à ce qu'ils fassent monter leurs gémissements et leurs cris vers le Seigneur. Écoutant leur gémissement, le Seigneur leur envoya sa parole par Moïse pour qu'il les fit sortir d'Égypte. – Nous donc, alors que nous étions en Égypte, je veux dire dans les erreurs de ce monde et dans les ténèbres de l'ignorance, accomplissant les œuvres du diable au sein des concupiscences et des voluptés charnelles, nous avons, par notre détresse, suscité la pitié du Seigneur ; il a envoyé le Verbe, son Fils Unique pour nous arracher à l'ignorance et à l'erreur et nous conduire à la lumière de la Loi divine.

Mais d'abord pénètre la raison du mystère. Un observateur attentif trouvera dans les Écritures qu'il y a eu pour la sortie d'Égypte par les fils d'Israël quarante-deux étapes, et que semblablement la venue de

---

*resurgemus et uiuemus in conspectu eius.* Prima dies nobis passio Saluatoris est, et secunda, qua descendit in infernum, tertia autem resurrectionis est dies. Et ideo in die tertia *Deus antecedebat eos, per diem in columna nubis, per noctem in columna ignis.* Quod si secundum ea quae superius diximus, in his uerbis recte nos Apostolus docet baptismi mysteria contineri, necessarium est ut *qui batizantur in Christo in morte ipsius baptizentur, et ipsi consepeliantur,* et cum ipso die tertia resurgant a mortuis, quos et secundum hoc quod dicit Apostolus : *Simul secum suscitauit, simulque fecit sedere in caelestibus.* Cum ergo tibi tertii diei mysterium fuerit susceptum, incipiet te deducere Deus et ipse tibi uiam salutis ostendere. », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 321, p. 154-157.



notre Seigneur et Sauveur en ce monde a été amenée par quarante-deux générations. Voici en effet comment l'Évangéliste Matthieu évoque la chose : « D'Abraham au roi David, quatorze générations ; de David à la déportation de Babylone, quatorze générations ; de la déportation de Babylone au Christ, quatorze générations » [Mt 1, 17]. Ces quarante-deux étapes de générations parcourues par le Christ qui descendait dans l'Égypte de ce monde sont donc, bien comptées, les quarante-deux étapes que parcourent ceux qui montent de l'Égypte.

Et Moïse a bien pris soin de dire : « Les Fils d'Israël montèrent avec leur armée » [Nb 33, 1]. Quelle est donc leur armée si ce n'est le Christ lui-même « armée de Dieu » [1 Co 1, 24] ? Celui qui monte, monte donc avec lui, qui est descendu chez nous, pour retourner au lieu d'où il était venu. Mais ce n'est pas par nécessité, c'est par bonté qu'il est descendu accomplir la parole qui dit que « celui qui est descendu est le même que celui qui est monté » [Éph 4, 8-10].

C'est donc en quarante-deux étapes que les fils d'Israël parviennent au moment où ils peuvent commencer à prendre possession de leur héritage. Le début de cette prise de possession se note quand Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé reçoivent la terre de Galaad [Jos 17, 6]. C'est pourquoi il est reconnu que le Christ est descendu jusqu'à nous à travers quarante-deux ancêtres selon la chair comme par autant d'étapes et c'est par autant d'étapes que les fils d'Israël montent jusqu'au lieu où commence l'héritage promis.

Si tu as saisi la grandeur du mystère enfermé en ce nombre de la descente et de la montée, alors vient et commençons à monter par les étapes de la descente du Christ. [...] Après quoi essayons de progresser et de monter un à un les degrés de la foi et des vertus. Si nous nous y arrêtons un temps assez long pour parvenir à la perfection, on pourra dire que nous avons fait étape à chaque degré des vertus jusqu'au plus haut sommet. Quant nous arriverons là, au

faïte des dispositions des progrès, la promesse de l'héritage sera accomplie.<sup>285</sup>

Dans les *Homélie*s sur l'Exode, Origène expose en priorité la signification globale de la sortie d'Égypte, ainsi que l'analogie avec l'ascension du Christ et l'éducation de l'âme. Dans les *Homélie*s sur Josué en revanche, il détaille davantage la nature des forces qui viennent contrecarrer cet élan. Les peuples autochtones rencontrés par les Hébreux sont identifiés aux démons de l'air, eux-mêmes correspondant aux passions qui assaillent l'âme. Dans son système de correspondances, Origène explique que la terre promise est la terre de l'âme, destinée à être purifiée<sup>286</sup> et, de même que la conquête territoriale est progressive, gagnée mètre après mètre, les passions doivent être extirpées une à une.

---

<sup>285</sup> ORIGÈNE, *Homélie*s sur les Nombres XXVII, 2, 4 ; 3, 2 : « In Aegypto erant filii Israel, in operibus Pharaonis regis luto ac latere affligebantur, donec ingemiscentes clamarent ad Dominum et exaudiens gemitum eorum mitteret iis uerbum suum per Moysen et educeret eos de Aegypto. Et nos ergo cum essemus in Aegypto, mundi dico huius erroribus et ignorantiae tenebris, operantes opera diaboli in concupiscentiis et uoluptatibus carnis, miseratus est Dominus afflictionem nostram et misit Verbum suum unigenitum Filium, qui nos de ignorantia erroris ereptos ad lucem diuinae Legis adduceret. Sed primo omnium intuere mysterii rationem, quam qui diligenter obseruauerit, in Scripturis inueniet in egressione filiorum Israel de Aegypto quadraginta et duas habitas esse mansiones ; et rursus aduentus Domini et Saluatoris nostri in hunc mundum par quadraginta et duas generationes adducitur. Sic enim Matthaeus euangelista commemorat dicens : *Ab Abraham usque ad Dauid regem, generationes quattuordecim, et a Dauid usque ad transmigrationem Babylonis generationes quattuordecim, et a transmigratione Babylonis usque ad Christum generationes quattuordecim.* Istas ergo quadraginta et duas generationum mansiones quas Christus fecit descendens in Aegyptum mundi huius, ipso numero quadraginta et duas mansiones faciunt qui adscendunt de Aegypto. Et bene obseruanter posuit Moysen dicens : *Adscenderunt filii Israel cum uirtute sua.* Quae est uirtus eorum, nisi ipse Christus, qui est uirtus Dei ? Qui ergo adscendit cum ipso adscendit qui ad nos inde descendit, ut illuc perueniat unde ille non necessitate, sed dignatione descendit, ut uerum sit illud quod dictum est quia *Qui descendit, ipse est et qui adscendit.* Igitur in quadraginta duabus mansionibus perueniunt filii Israel usque ad principium capiendae hereditatis. Principium uero capiendae hereditatis fuit ubi Ruben et Gad et dimidia tribus Manasse accipiunt *terram Galaad.* Constat itaque numerus descensionis Christi per quadraginta et duos patres secundum carnem uelut par quadraginta duas mansiones descendentes usque ad nos, et per totidem mansiones adscensus filiorum Israel usque ad hereditatis promissae principium. Quodsi intellexisti quantum sacramenti numerus iste descensionis adscensionisque contineat, ueni iam et incipiamus per ea quae descendit Christus adscendere [...] Post haec iam proficere et adscendere ad singulos quosque fidei et uirtutum gradus nitamur ; quibusque si tam diu immoremur donec ad perfectum ueniamus, in singulis uirtutum gradibus mansionem fecisse dicemur, usque quo ad summum peruenientibus nobis institutionum profectumque fastigium promissa compleatur hereditas. », éd. Wilhelm A. BAEHRENS, trad. Louis DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 461), 2001, p. 282-287 ; cf. XVIII, 4.

<sup>286</sup> Voir en particulier *Homélie*s sur Josué XIII, même si l'ensemble de ce cycle d'homélie

n'a d'autre but que faire revivre les combats de Jésus fils de Navé (=Josué), mais cette fois de manière spirituelle et sous la direction de « Jésus fils de Dieu », cf. *Homélie*s sur Josué XIII, 1 et XIV, 1.

La victoire contre un démon particulier est consommée lorsque le combattant a posé son pied en terrain conquis :

Voyons cependant quelle promesse Jésus [i.e. Josué] fait à ses soldats : « Tout endroit, leur dit-il, que foulera la plante de votre pied vous appartiendra » [Jos 1, 3]. Pour ceux de cette époque, cela représentait le pays des Cananéens, des Phérezéens, des Jébuséens, et de toutes ces nations dont ils prirent le pays en héritage après en avoir chassé les habitants indignes. Mais pour nous, cherchons quelles promesses contiennent ces paroles.

Il existe des races diaboliques de puissances ennemies contre lesquelles nous menons le combat et luttons à grand effort pendant cette vie. Toutes ces grandes puissances, si nous les foulons aux pieds, si nous triomphons d'elles dans les combats, à nous seront leurs pays, leurs provinces, leurs royaumes : ils nous seront distribués par le Seigneur Jésus. Car ces puissances autrefois étaient des anges qui participaient à la splendeur du royaume de Dieu. Ne lisons-nous pas dans Isaïe ce qu'il dit de l'un d'entre eux : « Comment Lucifer est-il tombé du ciel, lui, l'étoile du matin ? » [Is 14, 2] Ce Lucifer avait évidemment sa demeure dans les cieux ; mais depuis qu'il est devenu ange transfuge, si je peux le vaincre et le placer sous mes pieds, si je mérite que le Seigneur Jésus écrase Satan sous mes pieds [Rm 16, 20], j'aurai droit à recevoir la place de Lucifer dans les cieux. C'est donc ainsi que nous comprenons la promesse de Jésus Notre Seigneur<sup>287</sup> que « tout endroit que foulera la plante de nos pieds nous appartiendra ».<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Origène répète la citation de Jos 1, 3 et met à profit l'homonymie de Jésus et Josué, cf. *Homélie sur l'Exode* V, 5 et en IV, 1 : « ayant traversé le Jourdain grâce au ministère des prêtres, tu entreras dans la Terre de la promesse ; cette terre où Jésus, après Moïse, te prend en charge et devient le guide de ta route nouvelle. », trad. A. JAUBERT (SC 71), p. 149. Bien entendu selon l'Exode, c'est Josué qui succède à Moïse dans la conduite du peuple.

<sup>288</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* I, 6 : « Sed et illud videamus, quid est, quod repromittit Iesus militibus suis. *Omnis, inquit, locus, quemcumque subdideritis vestigiis pedum vestrorum, vester erit.* Dixerat hoc illis, qui tunc erant, de regionibus Chananaeorum, Pherezaeorum, Iebusaeorum, ceterarumque gentium quarum regiones expulsis indignis habitatoribus ipsi hereditate ceperunt ; sed nobis in his verbis quid repromittitur, videamus. Sunt quaedam adversariarum potestatum gentes diabolicae, adversum quas nobis certamen geritur et agones in hac vita desudantur. Quantascumque ergo ex his gentes pedibus nostris subdiderimus,

Ce type d'exégèse illustre combien Origène conçoit la psychomachie comme une conquête. Il s'agit de chasser l'ennemi (une image qui permet d'exprimer la dimension purificatrice de la démarche), puis de prendre sa place. Origène joue sur le fait que le vaincu a séjourné dans les cieux (un ange déchu) ou en terre promise (un peuple cananéen), pour passer habilement d'un axe à l'autre, horizontal ou vertical<sup>289</sup>.

Dans le récit biblique, consciencieusement suivi et commenté par Origène, les Hébreux achèvent leur marche initiatique aux portes de Canaan. Ils sont arrivés à destination, mais le combat n'est pas terminé. Les peuples autochtones doivent encore être soumis et, à chaque victoire, une tribu israélite occupe le terrain et s'y installe. Une répartition se met en place progressivement<sup>290</sup>.

Une première constatation s'impose : le périple des Israélites est scindé en deux tronçons et prend un tour différent au-delà du Jourdain. Le premier, sous la conduite de Moïse, est une mise à l'épreuve ; le second, mené par Josué<sup>291</sup>, voit plutôt la récolte des fruits de l'effort, même si la sélection opère toujours. L'enjeu est alors la place d'honneur auprès de Dieu.

Toutes les tribus israélites ne sont pas sur pied d'égalité, ce qui peut se lire ainsi : même sauvées, les âmes ne sont pas égales, chacune recevant son lot à proportion de la vaillance déployée contre ses propres démons.

---

quantoscumque in certamine vicerimus, ipsorum regiones, ipsorum provincias et regna lesu nobis Domino distribuite capiemus. Fuerunt enim illi aliquando angeli, fuerunt in regno Dei magnifici. Aut non legimus quod Esaias dicit de uno ex ipsis : *Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur* ? Lucifer iste sine dubio sedem habebat in coelis ; postea vero quam factus est angelus refuga, si eum vincere potuero et subicere pedibus meis, si meruero, ut Dominus Iesus *conterat Satanam sub pedibus* meis, consequenter locum Luciferi accipere merebor in coelis. Sic ergo intelligimus promitti nobis ab Iesu Domino nostro *quod omnis locus, quem subdiderimus vestigiis pedum* nostrorum, erit noster. », éd. et trad. Annie JAUBERT, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 71), 1960, p. 108-111.

<sup>289</sup> Sur la signification de la prise d'altitude chez Origène, cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Paris : Lethielleux, Namur : Culture et vérité, 1985, chap. « la montée spirituelle et ses effets », p. 176-178. Dans les notes complémentaires à son édition des *Homélies sur l'Exode*, M. Borret laisse place à quelques considérations sur l'élévation topographique proportionnelle au niveau de connaissance, cf. *Sources chrétiennes* 321, p. 421-422.

<sup>290</sup> La question du partage est au cœur des *Homélies sur Josué* XXIII-XXV, cf. *Homélies sur les Nombres* XXVIII, 2.

<sup>291</sup> Cf. *Homélies sur Josué* II, 2 ; XXXV, 1 ; *Commentaire sur l'Évangile selon Jean* VI, 42-45.

## 2. La Géhenne

Les épreuves du désert aguerrissent les Hébreux et opèrent un tri dans leurs rangs. Leurs combats illustrent les luttes de l'âme aux prises avec ses démons<sup>292</sup>. La psychomachie est également un filtre qui retient les âmes incapables de soutenir l'assaut du mal. En revanche, les sujets victorieux se voient purifiés. Origène entend sans doute une pureté éthique, la purification en question visant la disparition de toute souillure charnelle, mais elle revêt aussi une dimension intellectuelle ou spirituelle. En d'autres termes, c'est l'intelligence ou l'esprit qui est purifié, gagnant la clairvoyance et la connaissance de Dieu.

Dans ses commentaires au Pentateuque, Origène fait de l'Égypte un enfer d'où l'on s'extrait en passant par un désert infesté de démons avant de gagner la terre promise. L'analogie se confirme avec la mise en parallèle sortie d'Égypte/résurrection (i.e. remontée de chez les morts) :

Ainsi donc, c'est d'une montée dont il s'agit quand on quitte l'Égypte pour la Terre promise : elle nous enseigne sous forme symbolique, comme j'ai dit, la montée de l'âme vers le ciel et le mystère de la résurrection des morts.<sup>293</sup>

Finalement, dans le *Contre Celse*, l'enfer retrouve son référent concret, la Vallée d'Ennom, point le plus bas et le plus sombre en contrebas de Jérusalem :

Recherchant quelle conclusion tirer du fait que la Jérusalem céleste était du lot de Benjamin ainsi que le Ravin d'Ennom [Jos 18, 16], je trouve une allusion au lieu des châtiments que certaines âmes subissent pour être purifiées par l'épreuve. Car il est écrit :  
« Voici le Seigneur qui vient comme le feu du fondeur, comme la

---

<sup>292</sup> Cf. *Homélie sur Josué XII*, 2.

<sup>293</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres XXVII*, 4, 3 : « Agitur ergo ascensio de Aegypto ad Terram repromissionis, per quam mysticis, ut dixi, descriptionibus edocemur adscensum animae ad caelum et resurrectionis ex mortuis sacramentum. », éd. W.A. BAEHRENS, trad. L. DOUTRELEAU, *Sources chrétiennes* 461, p. 290-291.

potasse du foulon. Et il s'assiera, fondant et purifiant comme s'il s'agissait d'or et d'argent. » [Mal 3, 2-3] Et c'est dans les environs de Jérusalem qu'ont lieu les supplices de ceux qui sont soumis à la fusion, pour avoir reçu dans la substance de leurs âmes les atteintes du vice, -qu'au figuré, en quelque sorte, on nomme du plomb.<sup>294</sup>

Terrestre ou scripturaire, la Géhenne symbolise les ténèbres de l'âme, l'ignorance et l'aveuglement. Elle agit très exactement à la manière du purgatoire, par le feu<sup>295</sup>. Elle est par ailleurs localisée et même terrestre. Mais ne nous y trompons pas : une âme est prête à en sortir précisément lorsqu'elle comprend le mystère de la Géhenne, à savoir que les tourments infernaux sont métaphoriques. Autrement dit, une âme qui gagne la connaissance est éclairée et devient clairvoyante. Par conséquent, elle sort de l'ignorance ou, en langage plus imagé, des « ténèbres », celles-ci n'étant rien d'autre que la Géhenne. L'âme qui comprend cette métaphore et *ipso facto* hors de la Géhenne.

Lorsqu'une âme parvient à s'extraire de la Géhenne, son asservissement cesse, mais elle n'a pas encore acquis son statut définitif. Elle n'a surmonté que la première série d'épreuves et se trouve dans l'état des Hébreux à peine entrés en terre sainte. D'ailleurs, à regarder en toute naïveté les images utilisées par Origène, force est de constater que l'âme émergeant de dessous terre se retrouve à la même hauteur que les Hébreux débouchant aux abords de Jérusalem : au pied du futur mont du Temple.

Par conséquent, dans le système origénien, la remontée du Val d'Ennom vaut pour la traversée du désert et toutes deux sont des représentations littéraires et géographiques du purgatoire.

---

<sup>294</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 25-26 : « Καὶ ἐξετάζοντες τὴν ἀκολουθίαν τοῦ εἶναι ἐπουράνιον Ἱερουσαλήμ ἀπὸ τοῦ κλήρου Βενιαμὴν μετὰ τῆς Φάραγγος Ἐννὸμ εὐρίσκομέν τι εἰς τὸν περὶ κολάσεων τόπον, μεταλαμβανομένων εἰς τὴν μετὰ βασάνου κάθαρσιν τῶν τοιωνδὶ ψυχῶν κατὰ τὸ Ἰδοὺ κύριος εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς ποῖα πλυνόντων· καὶ καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρίζων ὡς τὸ χρυσίον καὶ ὡς τὸ ἀργύριον' καὶ κατὰ τὸ περὶ τὴν Ἱερουσαλήμ γίνεσθαι κολάσεις χωνευομένων, τῶν ἀναλαβόντων εἰς τὴν ἑαυτῶν τῆς ψυχῆς ὑπόστασιν τὰ ἀπὸ κακίας, τροπικῶς πού ὀνομαζομένης μολίβδου· », éd. et trad. Marcel BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 147), 1969, p. 242-243 ; cf. Henri CROUZEL, « L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gregorianum* 59 (1978), p. 326-328.

<sup>295</sup> Cf. Gustav ANRICH, « Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer », *Theologische Abhandlungen: eine Festgabe für Heinrich Julius Holtzmann*, éd. Wilhelm NOWACK *et al.*, Tübingen, Leipzig : J.C.B. Mohr, 1902, p. 95-120 (111).

La boucle se referme lorsque l'on considère la suite des réflexions d'Origène sur Satan terrassé sous le pied du chrétien que nous avons citées plus haut. L'image sous-jacente est le Christ victorieux de la mort, ouvrant la voie de l'ascension céleste pour l'humanité. Le chrétien est appelé à le suivre pour gagner les hauteurs célestes et prendre la place autrefois occupée par les anges rebelles. En dressant un parallèle avec la victoire de l'esprit sur la lettre, Origène suggère que ce qui pourrait n'être qu'un changement épistémologique est en fait une authentique transformation de l'âme :

« Tout lieu où vous serez montés avec la plante de vos pieds, je vous le donnerai » [Jos 1, 1-2]. Quels sont ces lieux où nous montons avec la plante de nos pieds ? La lettre de la Loi est placée par terre et gît dans les bas-fonds. On ne monte donc jamais quand on suit la lettre de la Loi. Mais si tu peux monter de la lettre à l'esprit et t'élever du sens historique à une intelligence plus haute, alors tu auras fait l'ascension de ces régions sublimes que Dieu te donnera en héritage.<sup>296</sup>

Origène réussit là un tour de maître. Conquête terrestre et conquête céleste représentent une quête spirituelle, dont le moteur est l'intellection même du texte. Le lecteur (respectivement l'auditeur) suit l'avancée des Hébreux ou l'ascension de l'âme, mais lorsqu'il prend conscience du sens spirituel derrière la narration, lorsqu'il a la pleine compréhension de ce que signifie gagner la terre promise, il entre alors lui-même en possession de l'héritage.

Le trésor en partage est une connaissance et la lutte, le feu ou l'ascension sont les images d'un processus purgatoire qui, en définitive, n'est autre que l'exercice de l'intelligence.

---

<sup>296</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Josué II, 3* : « *Omnem, inquit, locum, quemcumque adscenderitis vestigiis pedum vestrorum, vobis dabo eum. Quae sunt loca, quae adscendimus vestigiis pedum nostrorum ? Legis littera humi posita est et deorsum iacet. Nusquam ergo ascendit, qui legis litteram sequitur. Si vero potueris a littera adscendere ad spiritum et ab historia ad intellectum conscendere celsiorem, tunc vere adscendisti locum editum et excelsum, quem a deo in hereditate percipies.* », éd. et trad. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 120-121.

### 3. L'école des âmes

L'acquisition d'un savoir transcendant fait l'objet d'une description assez singulière dans le *Traité des principes* :

Je pense en effet que les saints, en quittant cette vie, demeureront en un lieu situé sur la terre, celui que l'Écriture divine appelle le Paradis [Gn 2, 8], comme dans un lieu d'instruction, ou, pour ainsi dire, un auditoire ou une école des âmes, pour être instruits de tout ce qu'ils ont vu sur la terre, pour recevoir aussi quelques indications sur les réalités qu'ils verront dans la suite. De la même façon, quand ils étaient encore en cette vie, ils ont conçu quelque idée des réalités futures, à travers un miroir, en énigme, certes, mais cependant en partie : ces réalités seront révélées de façon plus claire et plus lumineuse aux saints dans les lieux et temps convenables. Si quelqu'un, certes, a le cœur pur, l'intelligence plus limpide et la pensée plus exercée, il progressera plus rapidement, montera vite à travers l'espace aérien et parviendra au royaume des cieux à travers ce que l'on pourrait appeler les demeures d'étape de chaque lieu, que les Grecs ont nommées sphères, c'est-à-dire globes, et que l'Écriture divine nomme les cieux. Dans chacune il apercevra d'abord ce qui s'y passe et ensuite même la raison de ce qui s'y passe ; et ainsi il parcourra dans l'ordre chaque chose à la suite de celui qui a pénétré les cieux, Jésus fils de Dieu, qui a dit : « Je veux que là où je suis, ceux-ci soient avec moi » [Jn 17, 24]. Il donne une idée de cette diversité de lieux quand il dit : « Il y a beaucoup de demeures auprès de mon Père » [Jn 14, 2]. Quant à lui, il est partout et parcourt toutes choses : ne le comprenons plus désormais dans l'exiguïté qu'il a assumée à nos yeux pour nous, c'est-à-dire dans les limites étroites qui l'ont enserré quand il était sur terre dans notre corps parmi les hommes et qui peuvent faire penser qu'il est circonscrit dans un seul lieu.

Lorsque les saints seront parvenus, pour ainsi dire, dans les lieux célestes, ils contempleront alors la nature des astres un à un et ils



sauront s'ils sont des êtres animés ou quelque chose d'autre. Mais ils comprendront aussi les raisons des œuvres de Dieu, car lui-même les leur révélera. Alors il leur montrera comme à ses fils les causes des choses et la puissance de sa création, leur enseignera pourquoi telle étoile est placée à tel endroit du ciel, pourquoi elle est séparée d'une autre par tel intervalle [...]. Ainsi donc, après avoir parcouru la science de la nature des astres et des relations des êtres célestes, ils en viendront à ce qui ne se voit pas, ce que nous connaissons seulement de nom, aux réalités invisibles [2 Co 4, 18 ; Col 1, 16].<sup>297</sup>

Une fois encore, les âmes humaines sont appelées à prendre rang auprès des anges, qui se font alors leurs instructeurs<sup>298</sup>. La validation des connaissances permet l'ascension, si bien que l'élévation d'une âme manifeste sa sagesse. Le cursus terminé, elle est acheminée vers son lieu de repos définitif. A première vue l'école des âmes se pare de toutes les caractéristiques

---

<sup>297</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 11, 6-7 : « Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit scriptura diuina, uelut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio uel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris uiderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque uita positi indicia quaedam futurorum, licet per speculum et aenigmata, tamen ex aliqua parte conceperant quae manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus reuelantur. Si qui sane mundus corde et purior mente et exercitior sensu fuerit, uelocius proficiens cito et ad aeris locum ascendet et ad caelorum regna perueniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quas Graeci quidem σφαίρας, id est globos, appellauerunt, scriptura uero diuina caelos nominat ; in quibus singulis perspiciet primo quidem ea, quae inibi geruntur, secundo uero etiam rationem quare gerantur agnoscet : et ita per ordinem digreditur singula, sequens eum, qui penetrauerit caelos, lesum filium dei dicentem : *Volo ut ubi ego sum, et isti mecum sint*. Sed et de his locorum diuersitatibus indicat, cum dicit : *Multae mansiones sunt apud patrem*. Ipse tamen ubique est et uniuersa percurrit : nec ultra intellegamus eum in ea exiguitate, in qua nobis propter nos effectus est, id est non in illa circumscriptione, quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit, quo uelut in uno aliquo circumsaepus loco putetur. Cum ergo, uerbi gratia, ad caelestia loca peruenerint sancti, tunc iam rationem astrorum per singula peruidebunt et, siue animantia sunt, siue quidquid illud est, comprehendent. Sed et alias rationes operum dei, quas eis ipse reuelabit, intellegent. Iam enim tamquam filiis rerum causas et uirtutem suae conditionis ostendet, et edocebit eos, quare illa stella in illo loco posita caeli est, et quare ab alia tanto dirimente spatio separatur [...] Sic ergo decursis omnibus, quae in astrorum ratione et in his conuersationibus, quae in caelo sunt, continentur, uenient etiam ad ea, quae non uidentur, uel ad ea, quorum sola nomina nunc audiimus, et ad inuisibilia. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 408-411.

<sup>298</sup> Cf. *Traité des principes* I, 6, 3. Cet enseignement est similaire à celui des *Eclogae ex propheticis* de Clément d'Alexandrie (*supra* p. 52), cf. A. RECHEIS, *Engel Tod und Seelenreise*, p. 71 ; 89-90.

d'un *locus purgatorius* : temporaire, post-mortem, elle occuperait un lieu circonscrit.

Par ailleurs, ce passage semble évoquer une vie future, néanmoins nous lisons également qu'Origène réfute l'idée que ce qui appartient aux réalités transcendantes puisse être conçu dans les catégories spatio-temporelles imposées par l'imperfection de l'esprit humain<sup>299</sup>. Par conséquent l'idée même de chronologie relative, qu'il y ait une vie après la première, est une illusion induite par le point de vue humain.

En même temps qu'il reconnaît que le Christ s'est incarné dans un corps défini, en une période de l'histoire, Origène affirme que sa présence est immanente. Il habite des lieux assimilés aux cieux, les mêmes que ceux atteints par les saints. Ces « lieux célestes » sont par conséquent eux aussi immanents.

#### 4. Les âmes du purgatoire

Dans le *Traité des principes*, Origène expose une anthropogonie particulièrement intéressante. Dans le premier cercle autour du Créateur ne se trouvaient que des anges, mais certains se rebellèrent et devinrent des démons ; d'autres affirmèrent leur fidélité à Dieu et conservèrent leur pureté ; finalement un troisième groupe, celui des passifs, donna naissance aux âmes humaines<sup>300</sup>. Réussir son ascension et remplacer les anges rebelles revient par conséquent à remonter le cours de l'histoire et à restaurer la création primordiale<sup>301</sup>. A noter que le salut se gagne par ascension, parce qu'il y a eu chute ou descente au préalable<sup>302</sup>. Bien entendu, nous ne pensons pas qu'Origène entendait les choses sur un mode aussi linéaire, mais plutôt de manière anhistorique ou atemporelle, comme nous venons de nous en expliquer, ici et dans le chapitre consacré à la soi-disant métempsychose chez Clément et Origène.

Pour ce dernier, l'humanité appartient de manière générique à une catégorie intermédiaire devant se perfectionner :

---

<sup>299</sup> Cf. *Traité des principes* II, 3, 6 ; 11, 3.

<sup>300</sup> Cf. *Traité des principes* I, 8, 4.

<sup>301</sup> Cf. *Traité des principes* I, 6.

<sup>302</sup> Cf. *Homélie sur les Nombres* XXVI ; XXVII.

Le troisième ordre de la création raisonnable est formé de ces esprits qui ont été jugés par Dieu aptes à remplir le genre humain, c'est-à-dire les âmes des hommes ; parmi eux nous en voyons que leurs progrès ont haussé jusqu'à l'ordre des anges, ceux qui sont devenus fils de Dieu [Rm 8, 14] ou de la résurrection, ou ceux qui, laissant les ténèbres, ont préféré la lumière et sont devenus fils de lumière, ou ceux qui, ayant surpassé toute lutte et devenus pacifiques, sont faits fils de la paix et fils de Dieu, ou ceux qui, mortifiant leurs membres terrestres et transcendant non seulement la nature corporelle, mais encore les mouvements ambigus et fragiles de l'âme, se sont attachés au Seigneur, devenus entièrement esprits, pour être toujours avec lui un seul esprit [1 Co 6, 17], jugeant avec lui de toutes choses, jusqu'à ce qu'ils parviennent au degré des spirituels parfaits qui discernent tout et que, leur intelligence étant éclairée dans la plénitude de la sainteté par la Parole et la Sagesse de Dieu, ils ne puissent plus du tout être jugés par personne [1 Co 2, 15].<sup>303</sup>

Un peu plus loin, l'auteur apporte quelques détails quant au séjour divin, une terre éternelle, incorporelle, précisément l'inverse de notre monde et des lois qui le régissent :

[...] toute corruptibilité ayant été rejetée et purifiée et tout l'état de ce monde, où l'on dit que se trouvent les sphères des planètes, ayant été dépassé et transcendé, c'est au-dessus de la sphère dite des

---

<sup>303</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* I, 8, 4 : « Tertius uero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam uidemus assumi, illos uidelicet, qui filii dei facti fuerint uel filii resurrectionis, uel hi, qui dereliquentes tenebras dilexerint lucem et facti fuerint filii lucis, uel qui omnem pugnam superantes et pacifici effecti, filii pacis filii dei fiunt, uel hi, qui mortificantes membra sua quae sunt super terram et transcendent non solum corpoream naturam, uerum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus adiunxerunt se domino, facti ex integro spiritus, ut sint cum illo unus spiritus semper, cum ipso singula quaeque discernentes, usquequo perueniant in hoc, ut perfecti effecti spiritales omnia discernant per hoc, quod in omni sanctitate inluminati sensum per uerbum et sapientiam dei a nullo possint penitus discerni. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 230-233.

étoiles fixes que la demeure des pieux et des bienheureux sera établie, comme dans la bonne terre, la terre des vivants, que recevront les paisibles et les doux. A cette terre correspond le ciel qui l'entoure et l'enferme comme dans une enceinte plus magnifique, le ciel au sens strict et premier. Dans ce ciel et dans cette terre trouveront place l'achèvement et la perfection de toutes choses d'une manière stable, sûre et très durable. C'est là que ceux qui auront été corrigés par les peines subies pour être purifiés de leurs péchés, lorsque tout aura été accompli et payé, mériteront d'habiter cette terre, et ceux qui ont obéi à la parole de Dieu, se sont montrés capables de recevoir sa Sagesse et l'ont suivie, mériteront, selon l'Écriture, les royaumes de ce ciel ou de ces cieux. Ainsi s'accompliront ces paroles : « Bienheureux les doux car ils recevront en héritage la terre. Bienheureux les pauvres par l'esprit car ils auront l'héritage du royaume des cieux » [Mt 5, 4], et [ce] que dit le Psaume : « Il t'élèvera pour que tu hérites de la terre » [Ps 36, 34]. Pour cette terre-ci on emploie l'expression descendre, pour cette terre-là, qui est en haut, celle d'être élevé. Il semble ainsi que soit ouvert par les progrès des saints comme un chemin de cette terre-là à ces cieux-là : ils ne paraissent pas tant devoir rester dans cette terre que l'habiter, pour passer ensuite, lorsqu'ils auront fait quelques progrès, à l'héritage du royaume des cieux.<sup>304</sup>

---

<sup>304</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 3, 7 : « omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu in quo πλανητών dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra uiuorum, quam mansueti et mites hereditate percipiant ; cuius est caelum illud, quod ambitu magnificentiore ipsam illam circumdat et continet terram, quod uere caelum et principaliter appellatur, in quo caelo uel terra finis omnium atque perfectio tuta ac fidissima possit statione consistere, quo scilicet uel hi qui post correptionem castigationum, quas pro delictis pertulerant purgationis obtentu, expletis omnibus atque depensis, terrae illius habitaculum mereantur, hi uero, qui uerbo dei oboedientes fuerunt ac sapientiae eius iam hinc capaces se obtemperantesque praebuerunt, caeli illius uel caelorum promereri regna dicantur, et ita dignius compleatur illud, quod dictum est : *Beati mansueti, quia ipsi hereditate possidebunt terram et Beati pauperes spiritu, quoniam ipsi hereditatem capient regni caelorum* et quod dixit in psalmo : *Et exaltabit te, ut heredites terram*. Ad hanc etenim terram descendi dicitur, ad illam autem, quae in alto est, exaltari. Hoc ergo modo uidetur quasi iter quoddam sanctorum profectibus aperiri ab illa terra ad illos caelos, ut non tam permanere in illa terra quam habitare uideantur, transituri scilicet, cum in id quoque profecerint, ad hereditatem regni caelorum. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 272-275.

Origène confirme que l'espace aérien est le « lieu » du purgatoire, qu'il compare d'ailleurs à une route, mais apporte aussi quelques précisions sur la manière de le traverser. Les saints ouvrent le chemin vraisemblablement sans encombre, tandis que les âmes corrigées les suivent tout en marquant des stations. Il est à noter que les saints sont encore ici-bas tout en étant en quelque sorte déjà là-haut et qu'il n'est nullement fait état de leur mort somatique. Ils perçoivent un héritage, mais il ne faudrait pas voir là une question de prédestination. C'est leur mérite qui les a rendus dignes d'entrer dans la filiation divine.

La vie de l'âme change de manière radicale lors de l'accession au royaume des cieux, conformément à la promesse. L'analogie avec les Hébreux entrant en terre promise est assez évidente<sup>305</sup>. Les saints sont à l'image des lévites, tandis que les âmes corrigées, comme les israélites des tribus non-lévitiques, ne rejoignent l'avant-garde qu'à la fin de leur apprentissage.

A travers la métaphore du peuple de Dieu traversant le désert, Origène distingue deux catégories de chrétiens, les uns étant plus éclairés que les autres, ils ont en quelque sorte une longueur d'avance. Le théologien illustre cette théorie à l'aide d'une autre image : comme un corps, l'âme croît et se développe et doit être nourrie de manière adéquate. Toute une population n'a pas uniformément le même âge, d'aucuns sont encore jeunes et sont nourris de lait, d'autres, déjà adultes et pleins de vigueur s'attaquent à une nourriture certes difficile à digérer, mais à haute valeur nutritive. Pour Origène, la différence métabolique renvoie à une différence d'intelligence. Le premier groupe désigne les catécumènes, les débutants dans la foi et les simples, les seconds figurant les chrétiens les plus avancés dans la doctrine.

L'image provient de 1 Co 3, 1-2 :

Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais seulement comme à des hommes charnels. C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide : vous ne l'auriez pas supportée.<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> Cf. *Homélie sur Josué II, 2*.

<sup>306</sup> Traduction TOB.

S'il est certainement des individus doués de naissance, d'autres peuvent les rattraper à force de peine et de labeur. Dès lors, les deux groupes réunissent en fait des individus à deux stades de développement différents, auxquels on ne sert pas le mêmes discours. Très concrètement, c'est-à-dire dans le cadre de l'expérience pédagogique et pastorale d'Origène, le lait symbolise l'enseignement exotérique ou public du message chrétien<sup>307</sup>, tandis que la nourriture solide en est la face cachée ou ésotérique. Les esprits à la fois les plus fins et les plus aguerris se voient révéler des vérités cachées transmises oralement. Nous avons déjà évoqué ce modèle à propos de Clément d'Alexandrie.

Dans la première Épître aux Corinthiens, l'extrait cité (1 Co 3, 1-2) précède immédiatement les versets qui fondent l'imagerie du feu purgatoire (1 Co 3, 11-15). L'enchaînement n'est pas fortuit ou du moins a-t-il été interprété comme significatif par Origène, puisqu'il en intègre les termes à son imagerie personnelle. Comme le feu ne purifie que ce qui recèle de la matière précieuse, comme la science secrète ne peut être reçue et ne peut fructifier que dans une intelligence suffisamment développée, les aliments solides ne profitent qu'aux athlètes. Ainsi s'en explique-t-il en préambule de son exposé sur les étapes des Hébreux, qu'il tient pour une leçon difficile, c'est-à-dire un aliment coriace, mais roboratif :

Tel est bien portant, il a une carrure robuste : il a besoin d'une nourriture forte, « il croit pouvoir manger de tout » [Rm 14, 2], comme les athlètes les plus vigoureux. Mais si tel autre se sent plus faible et mal portant, il préfère les légumes et repousse les nourritures fortes à cause de sa mauvaise santé. S'il s'agit d'un petit enfant, même s'il ne peut pas parler, il ne réclame en réalité pas d'autre aliment que du

---

<sup>307</sup> Origène présente fréquemment l'âme du novice comme un petit enfant qui doit s'aguerrir (*Homélies sur l'Exode* II, 4), cf. *supra* p. 38 note 85. Dans les *Extraits de Théodote*, la Lumière parachève les avortons amorphes, cf. *Extraits de Théodote* 45, 1 ; 57 ; 60-61, 2 ; 68 ; 78, 2-79 (également 41, 3 ; 50, 3 ; en lien de surcroît avec la sortie d'Égypte : 59, 1). Outre la métaphore scolaire, l'acquisition des vertus et l'affermissement de la foi sont aussi exprimés par le changement graduel de nourriture, du lait aux aliments solides, cf. *Homélies sur Josué* IX, 9 ; *Exhortation au martyr* XIV ; *Homélies sur les Nombres* XII, 3 ; XXVI, 4 et surtout XXVII, mais également *Passion de Perpétue et de Félicité* IV, 9. Le lait est le fondement de la foi (référence à 1 Co 3, 11-15), le premier degré dans l'ascension vers le salut, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, 26, 1-5.

lait. Ainsi chacun, selon son âge, selon ses forces, selon son état de santé, recherche la nourriture qui lui convient et qui correspond à ses forces.

[...] Y a-t-il de la faiblesse dans notre âme ? qu'il nous en guérisse, « lui qui la guérit de toutes les maladies » [Ps 102, 3] ; sommes-nous encore dans l'enfance de l'intelligence ? que le Seigneur qui garde les petits nous assiste, nous nourrisse et nous mène « à la mesure de l'âge » [Éph 4, 13]. Car il nous appartient à la fois de passer de la maladie à la santé et de l'enfance à l'âge viril.<sup>308</sup>

Ici la dynamique est uniquement positive, seule une nourriture adaptée est servie à l'âme, qui choisit d'ailleurs pour elle-même. Néanmoins, nous l'associons aux outils purgatoires, parce qu'elle révèle le niveau de son consommateur tout en lui servant d'amendement, voire de remède. En effet, Origène glisse vers le vocabulaire médical, sur lequel nous reviendrons tantôt pour constater que les traitements sont bien souvent synonymes de souffrance.

Les prêtres et les lévites<sup>309</sup> symbolisent cette troupe d'élite capable de tout digérer, nourriture et doctrine. En revanche, il s'avère plus difficile de discerner qui Origène inclut dans l'Israël métaphorique, c'est-à-dire le gros de la troupe. S'agit-il de tous les baptisés, de tous les chrétiens de cœur, de tous les justes indépendamment de leur confession ou d'un petit nombre ayant entamé une initiation ? Origène ne répond jamais avec précision.

Les idolâtres et les Hébreux trop faibles ayant succombé aux épreuves du désert forment le dernier groupe, celui des perdus. Qu'advient-il d'eux ? Dans les homélies sur le Pentateuque, Origène n'est pas non plus très clair à leur sujet et dans le *Traité des principes*, la Géhenne, qui est pourtant l'endroit où

---

<sup>308</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* XXVII, 1, 1 ; 7 : « et alius quidem, qui bene sanus est et habitudine corporis ualens, fortem cibum requirit et *credit confiditque edere omnia* uelut robustissimi quique athletarum. Si qui uero infirmiozem se sentit et inualidum, delectatur oleribus et fortem cibum pro sui infirmitate non recipit. Si uero sit aliquis paruulus, etiamsi uoce indicare non possit, re tamen ipsa nullam aliam quam lactis requirit alimoniam. Et ita unusquisque uel pro aetate uel pro uiribus uel pro corporis ualetudine aptum sibi et competentem uiribus suis expetit cibum. [...] siue infirmitas est in anima nostra, sanet nos *ille qui sanat omnes langores eius* ; siue parui sensus sumus, adsit nobis custodiens *paruulos* Dominus et enutriat nos atque in *mensuram aetatis* adducat. Utrumque enim in nobis est, ut et ex infirmis ad sanitatem et ex paruulis ad aetatem uirilem peruenire possimus. », éd. W.A. BAEHRENS, trad. L. DOUTRELEAU, *Sources chrétiennes* 461, p. 270-271 ; 276-279.

<sup>309</sup> Cf. *Homélies sur les Nombres* XXVII, 4, 3 ; *Homélies sur Josué* IV, 1.

l'on s'attendrait à retrouver les âmes damnées, sert en fait de purgatoire. Nous avons vu que les peines y sont cathartiques et pédagogiques. Bon gré mal gré, toute âme prise dans le processus arrive à destination. Ce salut par défaut, lent et douloureux, permet de conclure qu'Origène professe bel et bien le pardon généralisé ou « apocatastase »<sup>310</sup>.

En conclusion, Origène envisage tacitement trois classes d'âmes : les élus qui goûtent déjà au repos, les âmes en voie de perfectionnement volontaire et en dernier lieu, les impénitentes qui sont malgré tout rachetées, mais en dernière instance.

## 5. La triple fonction du jugement

Le *Traité des principes* tend à confirmer l'idée d'une création entièrement tournée vers le salut, configurée et maintenue à cette unique fin.

La résurrection des corps, c'est-à-dire la régénération spirituelle, en d'autres termes le salut, verrait l'union d'un corps spirituel purifié et éternel avec une âme ou plutôt l'engendrement du premier par la raison :

Et ainsi, pour ceux qui mériteront d'obtenir l'héritage du royaume des cieux, cette raison qui se trouve dans le corps à réparer, celle dont nous avons parlé plus haut, refait sur l'ordre de Dieu un corps terrestre et animal en un corps spirituel qui puisse habiter dans les cieux<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> Cf. Henri CROUZEL, « L'Apocatastase chez Origène », *Origeniana quarta*, éd. L. LIES, p. 282-290 ; Gotthold MÜLLER, « Origenes und Apokatastasis », *Theologische Zeitschrift* 14 (1958), p. 174-190 et *supra* p. 51-56 en ce qui concerne Clément. La polémique sur la pensée origénienne a connu deux crises majeures, du vivant d'Origène vers 231 (cf. EUSÈBE, *HE VI*), puis au milieu du VI<sup>e</sup> siècle avec sa condamnation officielle par Justinien en 553 lors du cinquième Concile général de Constantinople, cf. Hermann J. VOGT, « Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt ? », *Origeniana quarta*, éd. L. LIES, p. 78-111 ; Jon F. DECHOW, « The Heresy Charges against Origen », *Ibid.*, p. 112-122. Il est à noter que l'apocatastase est une doctrine reconnue comme hérétique, qu'elle est indéfectiblement liée à Origène, qu'on a cherché à faire condamner ce dernier et pourtant, l'apocatastase ne figure pas dans les griefs officiels contre Origène, cf. Henri CROUZEL, « Les condamnations subies par Origène et sa doctrine », *Origeniana septima*, éd. W.A. BIENERT, U. KÜHNEWEG, p. 311-315. Au livre 22 de la *Cité de Dieu*, Augustin rapporte la doctrine de plusieurs groupes de miséricordieux qui professent, à des degrés variables, le pardon divin, cf. R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p. 149-159 ; Wolfgang A. BIENERT, « Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jahrhundert », *Origeniana octava*, éd. L. PERRONE, t. 2, p. 829-842.

<sup>311</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 10 : « Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et



Origène s'oppose violemment à toute similitude entre corps spirituel et corps terrestre<sup>312</sup>. Les saints sont en quelque sorte mis au diapason pour se fondre dans l'harmonie céleste. Quant aux impurs, leur corps spirituel est à leur image, imparfait, et n'existe que pour être rectifié. La temporalité des événements est assez singulière. D'une part la purification se prolonge au-delà du jugement et de l'autre, la résurrection n'est pas le prélude aux cataclysmes du dernier jour. Les événements décrits sont strictement individuels et vécus de manière subjective<sup>313</sup>.

Selon cette perspective, il n'y a pas de jugement collectif et concomitant. Le verdict et l'exécution de la peine sont permanents. Ils peuvent être expérimentés au cours de la vie terrestre, mais ne s'exercent pas dans le registre des réalités terrestres. On l'aura compris, les châtiments concernent le corps spirituel en voie de purification et sont en quelque sorte des tourments psychologiques. Une telle conception permet également de confirmer qu'Origène rejette l'idée de réincarnation. Il serait tout à fait contraire à ce qui est écrit dans le *Traité des principes* qu'une âme passe d'un corps terrestre à un autre ou qu'elle en reforme un second. Certes la rétribution se mesure durant la vie, donc sur terre, mais pas à travers des biens et des maux terrestres, des conditions de vie plus ou moins avantageuses. Tout est dans le vécu de ces conditions, car le jugement de Dieu est intérieur :

Nous trouvons dans le prophète Isaïe l'indication que le feu qui punit est propre à chacun : « Marchez dans la lumière de votre feu et dans la flamme que vous vous êtes allumée à vous-mêmes » [Is 50, 11]. Ces paroles semblent montrer que chacun s'allume à lui-même la flamme d'un feu qui lui est propre, au lieu d'être plongé dans un autre feu qui aurait été auparavant allumé par un autre et subsisterait avant lui. La nourriture de ce feu, la matière qui l'alimente, ce sont nos péchés, appelés par l'apôtre Paul bois, foin et paille [1 Co 3, 12].

---

animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in caelis. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 382-383.

<sup>312</sup> Cf. *Traité des principes* II, 10, 3, autres références, in Gilles DORIVAL, « Origène et la résurrection de la chair », *Origeniana quarta*, éd. L. LIES, p. 291-321.

<sup>313</sup> Cf. *Traité des principes* II, 10, 2.

A mon avis, de même que l'abondance de la nourriture dans le corps, les aliments dont la qualité et la quantité nous sont contraires, engendrent des fièvres de nature et de durée diverses dans la mesure où les excédents accumulés ont fourni à ces fièvres une matière et un excitant – cette quantité de matière accumulée par divers excès est cause de l'acuité et de la longueur de la maladie –, de même, lorsque l'âme a accumulé en elle une foule de mauvaises œuvres et une abondance de péchés, toute cette accumulation de maux bouillonne au moment convenable pour son supplice et s'enflamme pour son châtement. [...]

Ainsi lorsque l'âme se trouve séparée de l'ordre, de l'organisation et aussi de l'harmonie qui lui a été donnée par Dieu à sa création pour lui permettre de bien agir et d'éprouver des sentiments utiles, sans recouvrer en elle-même l'accord dans l'union de ses mouvements raisonnables, on pensera qu'elle subit la peine et le tourment de ce déchirement intérieur et qu'elle ressent le supplice de son inconstance et de son désordre. Mais lorsque la séparation et l'écartèlement de l'âme auront été mis à l'épreuve par le moyen du feu qui lui sera appliqué, elle sera sans aucun doute renforcée dans la consolidation et le rétablissement de son union interne.

Il y aussi bien des choses qui nous échappent, connues seulement de celui qui est le médecin des âmes. En effet, pour guérir nos corps des maladies contractées par la nourriture et la boisson, il nous est de temps en temps nécessaire de nous soigner par des médications plus sévères et plus amères ; parfois même, quand la nature du mal l'exige, nous avons besoin de la dureté du fer et de la rudesse des opérations chirurgicales ; bien plus dans le cas où ces remèdes sont impuissants devant la gravité de la maladie, le feu brûle en dernier lieu le mal qui nous tient. A bien plus forte raison ne faut-il pas penser que Dieu, notre médecin, pour détruire les maux de notre âme, contractés par suite de nos divers péchés et crimes, utilise pour nous soigner des châtements de ce genre, appliquant même le supplice du feu à ceux qui ont perdu la santé de l'âme ? [...]

Il faut donc comprendre que la fureur divine sert à la purification des âmes.<sup>314</sup>

Le modèle proposé par Origène est tout à fait original, parce qu'il superpose le jugement, la rétribution et le purgatoire. Cette action divine au triple effet est assimilée à un traitement. Origène précise que le Seigneur administre des potions, ampute ou cautérise<sup>315</sup>, ce qui lui permet de recourir en parallèle à l'image du feu purgatoire<sup>316</sup>.

Origène est un exégète chevronné qui cite les Écritures à loisir, le plus souvent à travers des commentaires linéaires. En revanche, il semble bien

---

<sup>314</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 10, 4-6 : « Inuenimus namque in Esaia propheta designari uniuscuiusque proprium esse ignem quo punitur ; ait enim : *Ambulate in lumine ignis uestri et in flamma, quam accendistis uobismet ipsis*. Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse, proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio uel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata, quae ab apostolo Paulo *ligna et faenum et stipula* nominantur. Et arbitror quod sicut in corpore escae abundantia et qualitas uel quantitas cibi contraria febres generat, et febres diuersi uel modi uel temporis secundum eam mensuram, quam interperies collecta materiam suggesserit ac fomitem februm (quae materiae qualitas, ex diuersa intemperie congregata, causa uel acerbioris morbi uel prolixioris existit) : ita anima cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregauerit peccatorum, competenti tempore omnis illa malorum congregatio efferuescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas [...] ita cum anima extra ordinem atque conpagem uel eam armoniam, quae ad bene agendum et utiliter sentendum a deo creata est, fuerit inuenta nec sibimet ipsi rationabilium motuum conpagine consonare, poenam cruciatumque putanda sit suimet ipsius ferre discidii, et inconstantiae suae atque inordinationis sentire supplicium. Quaque animae dissolutio atque diuulsio cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata, sine dubio ad firmiorem sui conpagem instaurationemque solidatur. Multa sunt etiam alia quae nos latent, quae illi soli cognita sunt, qui est medicus animarum nostrarum. Si enim ad corporis sanitatem pro his uitiiis, quae per escam potumque collegimus, necessariam habemus interdum austerioris ac mordacioris medicamenti curam, nonnumquam uero, si id uitii qualitas depoposcerit, rigore ferri et sectionis asperitate indigemus, quodsi et haec supergressus fuerit morbi modus, ad ultimum conceptum uitium etiam ignis exurit : quanto magis intellegendum est medicum nostrum deum uolentem diluere uitia animarum nostrarum, quae ex peccatorum et scelerum diuersitate collegerant, uti huiusmodi poenalibus curis, insuper etiam ignis inferre supplicium his, qui sanitatem animae perdidit ? [...] Ex quo utique intellegitur quod furor uindictae dei ad purgationem proficiat animarum. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 382-389.

<sup>315</sup> S. Fernández relève toutes les occurrences de blessures, maladies ou tares dans l'œuvre d'Origène et l'interprétation de leur guérison. Il peut s'agir d'exégèse biblique, mais Origène produit également ses propres images auxquelles il confère une signification allégorique dans la ligne de celle qu'il a extraite des écrits bibliques, cf. Samuel FERNÁNDEZ, *Cristo Medico, Según Orígenes. La actividad médica como Metáfora de la Acción divina (Studia Ephemeridis Augustinianum 64)*, Rome : Institutum patristicum Augustinianum, 1999 ; les métaphores médicales et pédagogiques décrivent toujours le même processus purgatoire, cf. Hermann J. VOGT, « Gott als Artz und Erzieher. Das Gottesbild der Kirchenväter Origenes und Augustinus », *Origenes als Exeget*, éd. Wilhelm GEERLINGS, Paderborn et al. : F. Schöningh, 1999, p. 289-299 ; prioritairement axé sur la critique des sources : Gerald BOSTOCK, « Medical Theory and Theology in Origen », *Origeniana tertia*, éd. Henri CROUZEL, Richard HANSON, Rome : Edizioni dell'Ateneo, p. 191-199.

<sup>316</sup> Cf. *Traité des principes* II, 10, 6.

s'être adonné à une recherche thématique sur les châtiments purgatoires<sup>317</sup>, signe de son intérêt pour le sujet. L'analyse du feu purgatoire dans son œuvre excède le cadre du présent chapitre consacré à la métaphore scolaire et mérite d'être traité en propre dans le chapitre suivant.

La cohérence du système et de l'écriture d'Origène se vérifie, ne serait-ce que dans les lignes qui suivent l'extrait précité, lorsqu'il s'adresse à « ceux qui reçoivent l'interprétation des Écritures selon le sens des apôtres », désignant de la sorte les bénéficiaires de la tradition apostolique directe et sans doute orale. Puis la métaphore scolaire refait surface, ainsi que la plupart des thèmes que nous avons passés en revue : le salut en deux temps (phase purgatoire suivie d'une restauration), la vie terrestre envisagée comme une lutte, l'apocatastase ou restauration et bien entendu la poursuite de l'apprentissage à l'école des âmes, même si le salut est déjà assuré dans la Jérusalem céleste :

[Après les épreuves cathartiques, l'âme est] nourrie de ces aliments de la Sagesse, l'intelligence est rétablie dans son intégrité et dans sa perfection, dans l'état où l'homme a été créé au début, à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Et même celui qui aura quitté cette vie avec une connaissance insuffisante, mais en apportant des œuvres dignes d'approbation, sera instruit dans cette Jérusalem, cité des saints, il recevra l'enseignement et la formation et il deviendra une pierre vive, une pierre précieuse et choisie [1 Pi 2, 4-5], parce qu'il aura enduré avec courage et constance les luttes de cette vie et les combats pour la piété ; et là il connaîtra de manière plus vraie et plus claire ce qui lui a été dit déjà ici, parce : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » [Mt 4, 4] Les princes et les chefs sont à entendre de ceux qui dirigent leurs inférieurs, les instruisent, les enseignent et les forment dans la connaissance des réalités divines.<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> Cf. *Traité des principes* II, 10, 6 : « De cela on trouve aussi des exemples dans les écritures saintes. Ainsi... [suit une énumération qui trahit l'existence d'un dossier] », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 389.

<sup>318</sup> *Traité des principes* II, 11, 3 : « Quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem dei ac similitudinem reparatur : ut etiamsi quis ex hac uita minus eruditus abierit, probabilia tamen opera detulerit, instrui possit in illa Hierusalem ciuitate sanctorum, id est edoceri et informari et effici lapis uiuus, lapis pretiosus

## 6. Le feu

Origène propose diverses interprétations du feu purgatoire, et nous allons les parcourir. Cette pluralité s'explique du fait que les mêmes versets peuvent être lus différemment selon le registre adopté et même à l'intérieur d'un registre, selon divers points de vue.

Lisant 1 Co 3, 11-15<sup>319</sup> au sens littéral, Origène respecte la dimension ecclésiologique voulue par Paul. Confronté aux persécutions et au martyre, Origène passe à une lecture intermédiaire. Le bâtiment soumis aux flammes ne symbolise plus une communauté tout entière, mais un individu. Néanmoins on peut encore dire que, en tant que matériau éprouvé, le martyr concourt à l'érection de l'édifice chrétien. Enfin dans ses homélies ou dans le *Contre Celse*, Origène procède à une interprétation centrée sur l'individu. Le bâtiment figure l'âme, le feu venant éprouver ce dont elle est faite et ce qu'elle abrite.

### 6.1. Le martyre

Pendant les persécutions de Maximin en 235, Origène va composer l'*Exhortation au martyre*, s'adressant à ses coreligionnaires inquiétés, ou peut-être déjà condamnés. Le martyre y est présenté comme une grâce, l'occasion unique de consommer sa foi<sup>320</sup>. La mort vécue à l'imitation du Christ est considérée comme l'achèvement fulgurant du développement du fidèle, le sceau qui consacre sa vie dans le sang.

Origène dresse un parallèle entre la progression effectuée par le fidèle depuis ses premiers pas dans la foi et les âges de la vie. La carrière du chrétien, et plus encore celle du martyr, est comparable à l'entraînement du combattant destiné à mourir en exerçant son art<sup>321</sup>. L'enfant nourri de lait cède la place à l'athlète qui demande une nourriture solide, nécessaire à l'effort, une

---

et electus, pro eo quod fortiter et constanter pertulerit agones uitae et certamina pietatis ; ibique hoc, quod iam hic praedictum est, uerius manifestiusque cognoscet, quod *non in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo, quod procedit de ore dei*. Sed et principes et rectores intellegendi sunt hi, qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad diuina. », éd. H. CROUZEL, trad. (revue) M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 398-401.

<sup>319</sup> Cf. H. CROUZEL, « Exégèse origénienne de I Cor. 3, 11-15 », *Epektasis*. éd. J. FONTAINE, C. KANNENGISSER, p. 273-283 (275). Sur ce verset capital dans l'histoire du purgatoire, cf. p. 23-28.

<sup>320</sup> *Exhortation au martyre* XIV.

<sup>321</sup> Cf. Robert P. SEESENGOOD, *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christianity* (*Library of New Testament Studies* 346), Londres : T&T Clark, 2006.

métaphore qu'Origène applique ailleurs<sup>322</sup> au gnostique qui passe d'une connaissance superficielle à l'intelligence en profondeur<sup>323</sup>.

Le martyr assure le salut, mais ce dernier n'est pas uniquement la compensation octroyée pour une mort violente au nom de Dieu ou du Christ. Le martyr *cause* le salut parce qu'il consacre le chrétien, à l'image d'une victime sur un autel :

Comment ne peut-il pas être approuvé [2 Co 10, 18] celui qui est jugé digne de recommandation devant le Père qui est aux cieux et devant les anges de Dieu ? S'il est éprouvé, lui-même et ses semblables que le Seigneur « a mis à l'épreuve comme l'or au creuset » [Sag 3, 6] par les tortures et les interrogatoires, et qu'il est « accepté comme victime d'holocauste » [*id.*], que doit-on dire de ceux qui ont été tourmentés dans la fournaise de la tentation et qui l'ont renié [...] ?<sup>324</sup>

Parce qu'il éprouve la matière dont le chrétien est fait, le martyr est assimilé au feu de l'orfèvre, comme le feu purgatoire de 1 Co 3, 11-15. Ce que confirme d'ailleurs la citation au sujet de « ceux qui ont renié », les *lapsi*, qui auront

---

<sup>322</sup> Dans les *Homélie sur Josué* IX, 9, Origène associe déjà des aliments à des états humains (âge ou genre) : à l'enfant le lait, à la femme les légumes et à l'homme la nourriture solide. Ces états ne sont pas descriptifs et, comme l'auteur le précise, n'ont rien à voir avec le genre, mais symbolisent l'avancement spirituel du fidèle. Seul l'homme, nourri d'aliments solides, est à même de résister au démon. Selon la finale de la neuvième homélie, le contexte de rédaction semble être celui des persécutions, voir également *Homélie sur les Nombres* XII, 3 ; XXVI, 4 et surtout XXVII. Ce motif est commun à Origène et à Clément d'Alexandrie, qui déclare n'avoir livré que l'enseignement minimal de la foi commune, « le fondement » c'est-à-dire Jésus-Christ selon la citation qu'il donne de 1 Co 3, 11-15, ou encore « le lait ». Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 26, 1-5.

<sup>323</sup> Dans un discours adressé à de futurs martyrs, l'image rappelle l'énigmatique caillé offert à Perpétue par le pasteur divin, alors que la jeune femme apprend en songe qu'elle subira le martyr (*Passion de Perpétue et de Félicité* IV, 9). Sur ce motif, cf. Theodor KLAUSER, « Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise », *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 9)*, éd. Theodor KLAUSER et al., Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1982, p. 225-227.

<sup>324</sup> ORIGÈNE, *Exhortation au martyr* XXXV : « πῶς οὐ χρὴ νομίζειν εἶναι δόκιμον τὸν ἄξιον κριθέντα τῆς πρὸς τὸν ἐν οὐρανοῖς πατέρα καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ συστάσεως; εἰ δὲ δόκιμος οὗτος καὶ οἱ παραπλήσιοι αὐτῷ, οὓς ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ταῖς βασάνοις καὶ ταῖς ἐξετάσεσιν ἔδοκίμασεν' ὁ κύριος 'καὶ ὡς ὀλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο', τί χρὴ λέγειν περὶ τῶν ἐλεγχθέντων ἐν τῇ καμίνῳ τοῦ πειρασμοῦ καὶ ἀρνησαμένων, οὓς ὡς ἄδοκιμοὺς ἀρνεῖται ἔμπροσθεν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ', ὁ τὸν ἄξιον ἀρνήσεως ἀρνούμενος; », éd. Paul KOETSCHAU, GCS 2, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1899, p. 33.

« besoin de ce dont ont besoin ceux qui ont élevé sur le fondement du bois, de l'herbe ou de la paille »<sup>325</sup>.

Origène signifie en creux que les martyrs ont bâti avec de l'or et des pierres précieuses, tandis que les *lapsi* se voient en quelque sorte rétrogradés au niveau de « ceux qui auront besoin... ». Par ailleurs, la tournure de la phrase laisse entendre que les *lapsi* vont s'agrèger à un groupe préexistant, mais non défini. Il pourrait s'agir de saints n'ayant pas subi le martyre, ou au contraire des pécheurs, de toute l'humanité ou des seuls baptisés, mais la formule reste floue.

« Ce dont ont besoin ceux qui ont élevé sur le fondement du bois, de l'herbe ou de la paille », ce petit plus, le texte source indique qu'il s'agit bien du feu, puisque les imparfaits « seront sauvés, mais comme on l'est à travers le feu ». Dans les versets pauliniens et par conséquent dans l'utilisation qu'en fait Origène, le feu intervient deux fois. Une première pour discriminer et une seconde pour sauver. Soit il s'agit d'une aporie, soit le feu est à double effet.

Quelle qu'ait été la volonté de l'Apôtre, Origène en tire profit pour démontrer que l'épreuve est inévitable, par le martyre ou par le feu. La probation, surtout, est nécessaire. Elle révèle le matériau dont chacun est fait et les choses s'arrêtent là pour le martyr d'une pureté exceptionnelle. L'imparfait en revanche, sera lui aussi sauvé, mais doit son salut au feu. Le résultat final est identique. Origène ouvre donc une perspective de salut pour tous ceux qui ne seraient pas morts en martyrs.

Dans l'extrait précité, le martyre est comparé au feu du sacrifice traditionnel, et le martyr à la victime consacrée sur l'autel. Mais la passion n'est que la fin d'une épreuve inscrite dans la durée. Elle consiste en une période probatoire durant laquelle les renégats peuvent échouer et appelée « fournaise de la tentation ». Le terme *πειρασμός* rappelle que la probation est terrestre et se déroule du vivant de l'examiné. Le second, à savoir *κάμινος*, désigne le feu de l'orfèvre, allusion au feu purgatoire et à son imagerie, mais renvoie également à la fournaise des trois Hébreux du Livre de Daniel<sup>326</sup>.

Cet exemple vétérotestamentaire correspond parfaitement à la situation qu'affronte Origène ou plutôt ses correspondants : de jeunes hommes sont

---

<sup>325</sup> 1 Co 3, 12, cf. ORIGÈNE, *Exhortation au martyre* XI et XXXVI ; *Homélie sur Jérémie* II, 3.

<sup>326</sup> Dn 3, 1-97, cf. *Exhortation au martyre* XXXIII.

condamnés à périr en public pour avoir refusé d'adorer le symbole du pouvoir impérial.

Le récit de Daniel légitime de surcroît la lecture métaphorique de 1 Co 3, 11-15, assimilant le martyr au feu purgatoire : les trois Hébreux doivent périr sur le bûcher, mais les flammes ne les consomment pas.

Cette fournaise n'a pas vocation à punir. Il s'agit davantage d'un creuset servant à séparer les matières et à les purifier<sup>327</sup>. Son feu sonde tous les baptisés, même les plus saints. Sans y être soustraits, les justes y passent, mais n'en pâtissent pas, ou alors à proportion de leurs fautes. En effet, et il s'agit d'un postulat qui ne doit pas être négligé, Origène exclut la pureté parfaite chez un être humain<sup>328</sup>.

## 6.2. L'intériorisation du feu purgatoire

Le feu purgatoire permet de faire reluire l'or des martyrs, mais l'humanité n'est pas composée que de saints. Le feu purgatoire peut alors servir à parfaire les imparfaits. Cette interprétation implique de repousser la métaphore d'un cran : l'édifice n'est plus la communauté de Corinthe, ni *l'Ecclesia*, mais l'âme. Dans l'extrait qui suit, Origène rend visible la transition entre ces divers registres. Partant d'une citation concernant tout le peuple de Dieu, l'auteur n'exploite pas la portée collective de son amorce, bifurque et développe sans transition le cas du pécheur isolé qui construit avec des matériaux combustibles :

La divine Écriture, il est vrai, affirme que notre Dieu est « un feu dévorant » [Dt 4, 24 ; 9, 3] que « des fleuves de feu coulent devant lui » [Dn 7, 10], qu'il s'avance lui-même « comme un feu de fondeur et comme la potasse des foulons » [Mal 3, 2] pour passer son peuple au creuset. Lors donc Dieu est dit être un « feu dévorant », nous cherchons ce qui mérite d'être dévoré par Dieu, et nous répondons que Dieu dévore comme un feu la malice et toutes les actions qu'elle inspire, dites au figuré « bois, herbe, chaume » [1 Co 3, 12]. Par exemple, il est dit que le méchant, sur un fondement

---

<sup>327</sup> *Exhortation au martyr* XI.

<sup>328</sup> Également *Homélie sur le Psaume 36* III, 1 ; *Homélie sur Jérémie* XVI, 5.



spirituel déjà posé, « bâti en bois, en herbe, en chaume ». Si donc on pouvait montrer que l'écrivain y met une autre signification et prouver que le méchant bâtit matériellement en bois en herbe et en chaume, il est clair aussi que le feu serait à comprendre comme matériel et sensible. Si, par contre, c'est au sens figuré que les œuvres du méchant sont dites de bois, d'herbe ou de chaume, la nature du feu à envisager pour que soient détruites ces œuvres « en bois » ne vient-elle pas d'emblée à l'esprit ? Il dit : « Chacun aura la qualité de son œuvre mise à l'épreuve par le feu : celui dont la construction tiendra recevra sa récompense : celui dont l'œuvre se consumera en subira la peine. » [1 Co 3, 13-15] Cette œuvre consumée, que peut-elle signifier d'autre sinon tout ce qui est fait par malice ? Donc notre Dieu est « un feu dévorant », au sens donné par nous ; c'est ainsi qu'« il avance comme un feu de fondeur » pour passer au creuset la nature raisonnable, remplie, par la malice, de plomb et d'autres impuretés qui ont altéré la substance naturelle de l'âme pour ainsi dire d'or ou d'argent. Ainsi encore, dit-on, des fleuves de feu précèdent Dieu qui va détruire la malice intimement mêlée à l'âme entière.<sup>329</sup>

<sup>329</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 13 : « Φησὶ δὴ ὁ θεῖος λόγος τὸν θεὸν ἡμῶν εἶναι 'πῦρ καταναλίσκον', καὶ 'ποταμοὺς πυρὸς ἔλκειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ', ἀλλὰ καὶ αὐτὸν εἰσπορεύεσθαι 'ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς ποῖαν πλυνόντων', ἵνα χωνεύσῃ τὸν ἑαυτοῦ λαόν. Ἐπὶ οὖν λέγεται 'πῦρ' εἶναι 'καταναλίσκον', ζητοῦμεν, τίνα πρέπει ὑπὸ θεοῦ καταναλίσκεσθαι, καὶ φαμεν ὅτι τὴν κακίαν καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς πραττόμενα καὶ τροπικῶς λεγόμενα 'ξύλα' εἶναι καὶ 'χόρτον' καὶ 'καλάμην' καταναλίσκει ὁ θεὸς ὡς πῦρ. "Ἐποικοδομεῖν" γοῦν ὁ φαῦλος λέγεται τῷ προὑποβεβλημένῳ λογικῷ θεμελίῳ 'ξύλα' καὶ 'χόρτον' καὶ 'καλάμην'. Εἰ μὲν οὖν ἔχει δεῖξαι ἄλλως νεοῆσθαι ταῦτα τῷ ἀναγράψαντι, καὶ σωματικῶς δύναται τις παραστήσαι ἐποικοδομοῦντα τὸν φαῦλον 'ξύλα' ἢ 'χόρτον' ἢ 'καλάμην', δῆλον ὅτι καὶ τὸ πῦρ ὑλικὸν καὶ αἰσθητὸν νοηθήσεται· εἰ δ' ἀντικρυς τροπολογεῖται τὰ τοῦ φαύλου ἔργα, λεγόμενα εἶναι 'ξύλα' ἢ 'χόρτος' ἢ 'καλάμη', πῶς οὐκ αὐτόθεν προσπίπτει, ποδαπὸν πῦρ παραλαμβάνεται, ἵνα τὰ τοιαῦτα 'ξύλα' ἀναλωθῇ; "Ἐκάστου" γάρ φησι 'τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι, τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. Εἴ τινος τὸ ἔργον μένει, ὃ ἐπικωδόμησε, μισθὸν λήψεται· εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται.' Ἔργον δὲ κατακαίόμενον ποῖον ἂν ἐν τούτοις λέγοιτο ἢ πᾶν τὸ ἀπὸ κακίας πραττόμενον; Οὐκοῦν ὁ θεὸς ἡμῶν 'πῦρ καταναλίσκον' ἐστίν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, καὶ οὕτως 'εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου', χωνεύσων τὴν λογικὴν φύσιν, πεπληρωμένην τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας μολύβδου καὶ τῶν ἄλλων ἀκαθάρτων ὑλών, τὴν τοῦ χρυσοῦ, ἵν' οὕτως ὀνομάσῃ, φύσιν τῆς ψυχῆς ἢ τὴν ἀργύρου δολωσάντων. Οὕτω δὲ καὶ ποταμοὶ 'πυρὸς' 'ἔμπροσθεν' λέγονται εἶναι τοῦ θεοῦ, τοῦ ἐξαφανιοῦντος τὴν δι' ὅλης τῆς ψυχῆς ἀνακεκραμένην κακίαν. », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 136, p. 212-215. Voir également *Contre Celse* V, 15, où Origène se réfère clairement à Ez 22, 18 et insiste sur la finalité bienfaisante du châtement divin.

Cet extrait est tiré du *Contre Celse* ; il provient donc d'un traité théologique à visée apologétique destiné à tout un chacun, dans la mesure de sa culture et de son intelligence. Ici, Origène envisage le feu éprouvant le « méchant », c'est-à-dire le pécheur sans véritable distinction. Tout lecteur peut se sentir concerné et, puisqu'Origène s'adresse volontairement à une large audience ; ce « méchant » peut être n'importe qui.

On constatera la différence avec l'*Exhortation au martyr* citée plus haut. Il s'agissait alors d'une missive personnelle, dont le seul objet était d'exalter la gloire de celui qui résiste et meurt pour sa foi. Dans ce contexte précis, l'action du « feu de fonderie » n'était envisagée que sur les trois jeunes Hébreux dépeints par Daniel, puis sur les candidats au martyr. Les *lapsi* rejoignaient alors « ceux qui ont besoin » du feu pour être sauvés, peut-être justement les « méchants » évoqués ci-dessus.

Néanmoins, Origène fait preuve de nuance. Pour méchants que soient les pécheurs, leur âme n'est pas intrinsèquement mauvaise. La nature spirituelle est faite d'or, c'est pourquoi elle mérite d'être purifiée<sup>330</sup>. Les matériaux combustibles n'en sont pas constitutifs ; ils sont adventices, les produits du vice. Le feu a une action positive ; d'ailleurs, par métonymie, il est Dieu, ce qui le distingue d'un feu judiciaire, qui ne fait qu'examiner, ou d'un feu punitif.

Symbolisant un processus purificateur et non un jugement ponctuel, le passage du feu se trouve étiré dans le temps. Le cas des martyrs le laisse transparaître, puisque c'est toute l'expérience de la persécution qui est prise en compte, la mise à mort venant uniquement la sceller. L'autre spécificité du feu purgatoire est son caractère transitoire.

Contrairement à ce que pouvait laisser présager l'*Exhortation au martyr*, le feu purgatoire ne concerne pas uniquement les *lapsi*. Ainsi, dans les homélies d'Origène, il devient clair que, non seulement, tout un chacun est susceptible d'être touché par le feu purgatoire, mais qu'en plus, la probation n'attend pas des temps exceptionnels (persécutions ou jugement dernier). Elle peut être diffuse et quotidienne.

En effet, les homélies sont adressées à tous et se veulent d'une portée générale. L'absence totale d'allusion au martyr ou d'appel à résister devant

---

<sup>330</sup> Cf. *Homélies sur Josué*. IV, 3 ; *Homélies sur le Lévitique* XIV, 3 ; *Homélies sur Jérémie* XVI, 5 ; *Homélies sur Ezéchiel* I, 3 ; XIII, 3.

l'opresseur, de même que le ton détaché adopté pour décrire la conduite du catéchumène sont loin de l'atmosphère dramatique censée transparaître en temps de persécution. P. Nautin date le corpus des années précédant le règne de Dèce et propose le *triennium* 239-242<sup>331</sup>.

L'homéliste s'adresse à la foule dans toute sa variété, symbolisée par les divers matériaux cités en 1 Co 3, 11-15 et susceptibles de se comporter de trois manières différentes dans le feu : ils se maintiennent, ils se transforment, ils disparaissent. Ces trois groupes sont les saints, les justes, les impies et tous passent par les flammes. En effet, le feu purgatoire ne s'abat pas uniquement sur une catégorie intermédiaire de pécheurs rattrapables ; il y a simplement trois façons de le subir :

Voici donc pourquoi celui qui est sauvé est sauvé par le feu : pour que si jamais il a en lui un mélange de plomb, le feu l'épure et le dissout, afin que tous deviennent un or de « bonne qualité » [Gn 2, 12], et « comme le creuset éprouve l'or » [Prov 27, 3], ainsi la tentation éprouve les hommes justes. Il faut donc tous venir au feu, il faut venir à la fonderie : « Car le Seigneur siège, il fait fondre et purifie les fils de Juda » [Mal 3, 3]. Mais quand on y vient, si l'on apporte beaucoup de bonnes œuvres et un peu d'iniquité, ce peu, comme du plomb, est dissout et purifié par le feu, et tout reste or pur. Si on y apporte plus de plomb, il est brûlé d'avantage pour être mieux purifié pour que, s'il reste un peu d'or, au moins cet or subsiste pur. Et si l'on vient, étant plomb tout entier, on aura le sort qui est écrit, on sera englouti « dans l'abîme, comme le plomb dans l'eau impétueuse » [Ex 15, 5.10].<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> Cf. Pierre NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre (Christianisme antique 1)*, Paris : Beauchesne, 1977 (sur les *Homélie*s, p. 401-412). Nautin (p. 401 et 408) repousse l'hypothèse d'une datation postérieure à 250 émise par Harnack qui voit dans les *Homélie*s sur Josué (IX, 10) une référence au décret de Dèce : « *Decreuerunt enim legibus suis, ut non sint christiani* », ce qui en fixe la composition au-delà de 250, cf. Adolf HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig : Hinrichs, 1904, t. 2, p. 42 et ORIGÈNE, *Homélie*s sur Josué (*Sources chrétiennes* 71), éd. A. JAUBERT, p. 268.

<sup>332</sup> ORIGÈNE, *Homélie*s sur l'Exode VI, 4 : « *Idcirco igitur qui saluus fit per ignem saluus fit, ut, si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum, id ignis decoquat et resoluat, ut efficiantur omnes aurum bonum, quia aurum terrae illius bonum esse dicitur, quam habituri sunt sancti, et sicut fornax probat aurum, ita homines iustos tentatio. Veniendum est ergo omnibus ad ignem, ueniendum est ad conflatorium ; Sedet enim Dominus et conflatur et purgatur filios Iuda. Sed illuc*

Ici, le feu est la tentation quotidienne. Rappelons que dans l'extrait de l'*Exhortation au martyr* cité plus haut, la persécution est « fournaise de la tentation ». En l'occurrence, il s'agit de la tentation de parjure, qui brûle et éprouve le chrétien arrêté et torturé, confirmant ainsi que même en contexte de persécution Origène se focalise sur les tourments psychologiques.

### 6.3. La sortie d'Égypte : allégorie du processus purgatoire

Les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament suivent le récit biblique de manière linéaire, ce qui permet à l'auditeur d'accompagner les Hébreux de la sortie d'Égypte à l'installation en terre sainte. Ce ne sont toutefois pas des commentaires, dans la mesure où ces réflexions ne viennent pas expliciter le texte source. Origène se sert plutôt d'un tissu narratif guerrier pour exposer l'ensemble de la formation du fidèle, de son état initial de pécheur à celui, idéal, de saint.

Derrière les mouvements de troupes, il identifie les mouvements de l'âme, ses progrès et ses troubles. Les vingt-six *Homélies sur Josué* sont donc autant d'exposés sur le combat spirituel, où le rôle des ennemis est tenu par les démons, intérieurs ou extérieurs<sup>333</sup> :

Et ne va pas t'imaginer, toi qui maintenant entends raconter ce qui s'est passé chez les anciens, que tout cela ne te concerne pas ; toutes ces choses s'accomplissent en toi d'une manière spirituelle. Car lorsque tu abandonnes les ténèbres de l'idolâtrie et que tu désires arriver à la connaissance de la loi divine, alors commence ta sortie d'Égypte. Quand tu as été agrégé à la foule des catéchumènes et que tu as commencé d'obéir aux commandements

---

cum uenitur, si qui multa opera bona et parum aliquid iniquitatis attulerit, illud parum tamquam plumbum igni resoluitur ac purgatur, et totum remanet aurum purum. Et si qui plus illuc plumbi detulerit, plus exuritur, ut amplius decoquatur, ut, etsi parum aliquid auri, purgatum tamen resideat. Quod si aliquis illuc totus plumbeus uenerit, fiet de illo hoc quod scriptum est : *demergetur in profundum, tamquam plumbum in aqua ualdissima.* », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 321, p. 180-183.

<sup>333</sup> *Homélies sur Josué* I, 6 ; *Homélies sur l'Exode* VI, 2, cf. Pamela M. BRIGHT, « The Combat of the Demons in Antony and Origen », *Origeniana septima*, éd. W.A. BIENERT, U. KÜHNEWEG, p. 339-343. Dans le *Traité des principes* (II, 10, 4-5), Origène développe une idée de CLÉMENT (*Quis dives saluetur* 25, 3-6) : l'âme se punit elle-même, brûlée par ses démons dans une « persécution intérieure ».

de l'Église, tu as traversé la Mer Rouge ; dans les haltes du désert chaque jour tu t'appliques à écouter la loi de Dieu et à contempler le visage de Moïse que te découvre la gloire du Seigneur. Mais lorsque tu arriveras à la source spirituelle du baptême et qu'en présence de l'ordre sacerdotal et lévitique tu seras initié à ces mystères augustes et sublimes que connaissent ceux-là seuls qui ont le droit de les connaître, alors, ayant traversé le Jourdain grâce au ministère des prêtres, tu entreras dans la Terre de la promesse.<sup>334</sup>

Origène ne saurait décrire le cheminement que représente le catéchuménat sans intégrer la thématique du baptême<sup>335</sup>. La traversée de la Mer Rouge offre un antitype idéal au baptême d'eau<sup>336</sup>, mais ce n'est qu'une première étape. La seconde est le passage du Jourdain<sup>337</sup>. Les Hébreux arrivés au bout du périple représentent les âmes venues à bout du processus purificateur qui mène à la pleine connaissance des mystères. Ils ont alors accès à la « source spirituelle du baptême », c'est-à-dire qu'ils saisissent le sens caché du baptême d'eau. Cette clairvoyance est le signe d'une intelligence clarifiée par le baptême de feu<sup>338</sup> ou d'Esprit.

Les quelques valeureux ayant tenu jusqu'au bout sont initiés en présence des prêtres ; ils partagent les mêmes mystères, mais n'intègrent pas pleinement leurs rangs. Peut-être cette séparation fondamentale recouvre-t-elle

---

<sup>334</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Josué IV*, 1 : « Et ne aestimes quod haec in prioribus gesta sunt, in te vero, qui nunc auditor horum es, nihil tale geratur : omnia complentur in te secundum mysticam rationem. Etenim tu, qui cupis nuper idolatriae tenebris derelictis ad audientiam divinae legis accedere, nunc primum Aegyptum derelinquis. Cum catechumenorum aggregatus es numero et praeceptis ecclesiasticis parere coepisti, digressus es mare rubrum et in deserti stationibus positus ad audiendam legem Dei et intuendum Moysei vultum per gloriam Domini revelatum cotidie vacas. Si vero etiam ad mysticum baptismi veneris fontem et consistente sacerdotali et Levitico ordine initiatus fueris venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est, tunc etiam sacerdotum ministeriis Iordane digresso terram repromissionis intrabis, [...] », éd. et trad. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 148-149.

<sup>335</sup> Pour une approche globale et purement théologique du baptême dans l'œuvre d'Origène, cf. Cécile BLANC, « Le baptême d'après Origène », *Studia patristica* 11 (1972), p. 113-124.

<sup>336</sup> Voir également *Homélie sur l'Exode V*, 1.

<sup>337</sup> Cf. *Homélie sur Josué IV*, 2.

<sup>338</sup> Traversée du désert et traversée du feu purgatoire sont clairement équivalentes dans la pensée d'Origène, ce dernier passant de l'une à l'autre sans autre forme de procès, cf. *Homélie sur le Psaume 36 III*, 1. La lecture spirituelle du baptême de feu est un emprunt à Clément d'Alexandrie, cf. C. NARDI, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino*, p. 218.

celle évoquée dans l'*Exhortation au martyr*, entre les martyrs et « ceux qui auront besoin du feu »<sup>339</sup>.

La béatitude n'implique pas l'égalité dans la gloire, puisque les âmes occupent des demeures distinctes, que symbolise l'organisation des tribus en terre promise<sup>340</sup>. Même dans cette nouvelle configuration les prêtres conservent leur statut particulier :

Car ce sont eux qui apprennent au peuple à sortir de l'Égypte, c'est-à-dire des erreurs du monde, à traverser le vaste désert, c'est-à-dire à franchir les différents genres de tentations, à fuir les serpents, morsures des démons, et à éviter le venin de leurs mauvaises inspirations.<sup>341</sup>

La série des obstacles que les lévites apprennent à franchir aligne images et réalités au point de les rendre indissociables. Le serpent assure la transition : danger concret dans les régions désertiques, il prête également sa forme aux démons, se faisant symbole par excellence du mal et de la tentation<sup>342</sup>.

Les prêtres concourent à la victoire des baptisés sur les démons, ce qui pose de fait une catégorisation, et même une hiérarchisation. Il est des âmes plus dignes ou, du moins, plus aptes que les autres à servir de guides<sup>343</sup>. Elles connaissent la voie parce qu'elles sont plus proches de Dieu, une proximité qui s'exprime déjà au désert par la position relative des individus par rapport à la manifestation du divin, l'Arche d'alliance :

Considère enfin pourquoi il est dit : « Que le peuple se tienne éloigné de l'Arche d'alliance, à une distance de deux mille coudées »

---

<sup>339</sup> Cf. *Exhortation au martyr* XI et ci-dessus, p. 112.

<sup>340</sup> Cf. *Homélie sur Josué* III, 1 ; cf. XVII, 2 ; également *Homélie sur les Nombres* XXVI, 4-6 ; XXVIII, 2. Selon Origène, la répartition de la Terre sainte est un mystère, et précisément celui qui fut révélé à Paul lors de son ravissement au troisième ciel (2 Cor 12, 2-4), cf. *Homélie sur Josué* XXIII, 4. Sur les différences entre les âmes, leur hiérarchisation et leur rapport à la Terre sainte, cf. Henri CROUZEL, « Différences entre les ressuscités selon Origène », *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, éd. T. KLAUSER et al., p. 107-116 (107-111).

<sup>341</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* IV, 2 : « Ipsi enim sunt, qui edocent populum exire de Aegypto, de erroribus scilicet mundi, et transire per eremum vastam, id est tentationum genera diversa transcurrere neque noceri a serpentibus, qui sunt morsus daemonum, et malarum suggestionum venena vitare. », éd. et trad. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 152-155.

<sup>342</sup> Cf. *Homélie sur Josué* XI, 6 ; XII, 2-3 ; XIX, 3.

<sup>343</sup> Sur la « typologie lévitique » chez Origène, cf. A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 194-197.

[Jos 3, 4]. Prêtres et Lévites, au contraire, se tiennent tout près, tellement près qu'ils portent sur leurs épaules l'Arche du Seigneur et les commandements divins. Heureux ceux qui méritent de s'approcher de Dieu ! Mais souviens-toi qu'il est écrit : ceux qui m'approchent s'approchent du feu<sup>344</sup>. Si tu es or ou argent et que tu t'approches du feu, le feu multipliera l'éclat et la splendeur de tes rayons ; mais si tu es coupable d'avoir bâti sur le fondement de ta foi avec « du bois, du foin ou de la paille » [1 Co 3, 12] et que tu approches du feu avec une telle bâtisse, tu seras consumé. Bienheureux donc ceux qui sont tout près, si près que le voisinage du feu les éclaire sans les enflammer. Israël pourtant sera sauvé, mais il sera sauvé de loin<sup>345</sup>.

La structure de la dernière phrase, avec une affirmation sur le salut, puis une réserve, qui plus est dans un discours sur le feu purgatoire, renvoie à 1 Co 3, 15, « lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu ».

« Israël sera sauvé » signifie que le peuple des baptisés, sera sauf, mais Origène entend-il le « peuple » dans sa globalité ou considère-t-il vraiment le sort, et donc le salut, de chaque individu ? Car dans le Pentateuque, tout le peuple n'arrive pas en Canaan. Alors qu'en est-il de ceux que le désert a vaincus et donc, à travers eux, des chrétiens qui ont trébuché ? Sont-ils finalement repêchés ? Sont-ils retranchés du peuple élu et comptés au nombre des impies<sup>346</sup> de sorte qu'il est toujours possible d'affirmer que l'ensemble d'Israël est sauvé ? Les homélies ne livrent rien d'explicite à leur propos.

Au niveau collectif ou ecclésial, Origène pose qu'il y a correspondance entre le peuple traversant le désert et les communautés chrétiennes, mais il évite

---

<sup>344</sup> *Agraphon*, une sentence similaire apparaît dans les *Homélies sur Jérémie XX*.

<sup>345</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur Josué IV*, 3 : « Vide denique quid dicitur : *Populus*, inquit, *ut longe sit ab arca Testamenti, duo milia cubita*. Sacerdotes vero et Levitae proximi et satis proximi, ita ut in humeris ipsorum arca Domini et legislatio divina portetur. Beati, qui merentur proximi esse Deo. Sed memento quod scriptum est : qui approximant mihi, approximant igni. Si aurum vel argentum fueris et igni approximaveris, multo per ignem splendidior et rutilantior effulgebis ; si vero supra fundamentum in te fidei positum conscius tibi es superaedificasse te *ligna, foenum, stipulam*, cum tali aedificatione si igni approximaveris, consumeris. Beati igitur, qui proximi sunt, ut ignis eos illuminet, non adurat. Salvabitur tamen et Istrahel, sed longe positus salvabitur [...] », éd. et trad. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 154-157.

<sup>346</sup> C'est ce que nous déduisons, lorsqu'Origène affirme qu'il est pire de pécher après le baptême qu'avant, cf. *Homélies sur Josué V*, 6.

toute superposition directe. Rien n'indique que les « prêtres et lévites » guidant le peuple et ne subissant pas la douleur du feu divin représentent le clergé institutionnel du III<sup>e</sup> siècle<sup>347</sup>. De simples particuliers, s'ils en sont dignes, peuvent être appelés à une telle distinction.

Seule compte l'imitation du prototype, le Christ, prêtre et victime à la fois<sup>348</sup>. Lors d'un sacrifice traditionnel, la victime porte les péchés que le feu vient dévorer<sup>349</sup>. Le feu divin agit de même lorsqu'il « mange » les péchés et purifie celui qui sacrifie, et *a fortiori* celui qui s'offre en victime<sup>350</sup>.

Les lévites sont les seuls à pouvoir toucher l'Arche, siège de la présence divine sur terre et en quelque sorte première pierre du Temple de Salomon. En 1 Co 3, 11-15, le Christ est la dalle de fondation du Temple intérieur. Dans une homélie sur Josué, Origène superpose les deux images en évoquant l'autel dressé par les Israélites et encourage ses lecteurs à en devenir les pierres.

Nous tous qui croyons dans le Christ Jésus, nous sommes appelés « pierres vivantes » selon les paroles de l'Écriture : « Mais vous, vous êtes des pierres vivantes, édifiées en demeure spirituelle dans un sacerdoce saint pour offrir des hosties spirituelles agréables à Dieu par Jésus-Christ. » [1 Pi 2, 5]

Or quand il s'agit de pierres terrestres, nous savons qu'on veille à placer en premier dans les fondations les pierres les plus solides et les plus résistantes pour qu'on puisse leur confier et placer par-dessus le poids de l'édifice entier. Les pierres suivantes, de qualité un peu inférieure, on les range tout près des pierres de fondations ; et ainsi de suite en évaluant la résistance des pierres ; les plus faibles sont placées en haut et tout près du toit. Ainsi faut-il comprendre de la même manière qu'il est des pierres vivantes dans les fondations de notre édifice spirituel. Or quelles sont ces pierres

---

<sup>347</sup> Cf. *Homélie sur Josué IX*, 5 ; XVII, 3. Nous pensons qu'Origène se réfère davantage à des charismes propres à chacun, qu'à une profession, cf. Enrico DAL COVOLO, « Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità et gerarchia ministrale in alcune Omelie di Origene », *Origeniana octava*, éd. L. PERRONE, t. 1, p. 605-611.

<sup>348</sup> Cf. *Homélie sur Josué VIII*, 6, cf. Théo HERMANS, *Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens (Théologie historique 102)*, Paris : Beauchesne, 1996.

<sup>349</sup> Cf. *Homélie sur le Lévitique V*, 3.

<sup>350</sup> Cf. *Exhortation au martyre XXXV* (cité *supra* p. 109) ; XXX ; également *Homélie sur le Lévitique V*, III.



placées dans les fondations ? « Les apôtres et les prophètes. » C'est l'enseignement de Paul : « Édifiés, dit-il, sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont la pierre angulaire c'est Jésus-Christ notre Seigneur » [Éph 2, 20].

Pour te préparer plus activement, toi qui m'écoutes, à la construction de cet édifice, pour être une des pierres voisines du fondement, tu dois savoir que c'est le Christ lui-même qui est le fondement de cet édifice que nous décrivons. Ainsi l'affirme l'apôtre Paul : « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, à savoir Jésus-Christ. » [1 Co 3, 11] Bienheureux donc ceux qui ont bâti des édifices saintement religieux sur un fondement aussi noble !

Mais dans cet édifice qu'est l'Église, il faut aussi un autel. Aussi, je crois que tous ceux qui parmi vous, « pierres vivantes », sont capables de le devenir et sont résolus à vaquer à la prière, à offrir à Dieu nuit et jour leurs implorations et à immoler les victimes de leurs supplications, c'est avec eux que Jésus bâtit son autel.

Considère pourtant quel genre d'éloge on décerne aux pierres de l'autel. « On édifia, dit l'Écriture, selon la loi de Moïse, un autel de pierres intactes que le fer n'avait pas touchées » [Jos 8, 31 ; 9, 2]. Que représentent ces pierres intactes, à ton avis ? C'est à la conscience de chacun de savoir s'il est intact, sans impureté ni souillure, ni tache dans la chair ou dans l'esprit, s'il est de ceux que le fer n'a pas touchés, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas accueillis « les traits enflammés du malin » [Éph 6, 16], les traits de la concupiscence, mais qui les ont éteints et repoussés avec « le bouclier de la foi » [*id.*], de ceux qui n'ont jamais accepté le fer du combat, le fer de la guerre, le fer des procès, mais qui toujours furent pacifiques, calmes et doux, en se conformant à l'humilité du Christ. Les voilà donc, les « pierres vivantes » avec lesquelles Jésus notre Seigneur a bâti son autel, « pierres intactes que le fer n'a pas

touchées » et sur lesquelles il veut offrir des holocaustes et des victimes de salut.<sup>351</sup>

Les pierres sont rangées selon leur solidité, reflet de la pureté variable des âmes. Origène propose une variante de la hiérarchie des matériaux qui fonctionne sur la proximité avec la présence divine symbolisée par la pierre d'autel, amorçant de surcroît un discours sacrificiel.

#### 6.4. Les effets du feu

Origène croise ses explications sur les pierres vivantes avec celles sur les pierres de fondations de 1 Co 3, 11-15. Il se concentre sur la mise en place d'un classement dégagé à partir de l'analogie avec la qualité des matériaux. Les meilleures places sont attribuées respectivement aux pierres les plus solides qui ont résisté au fer et aux pierres précieuses qui ont résisté au feu.

---

<sup>351</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Josué IX*, 1-2 : « Omnes qui in Christum Iesum credimus, lapides vivi esse dicimur, secundum quod Scriptura pronuntiat dicens : Vos autem estis lapides vivi, aedificati domus spiritalis in sacerdotio sancto, ut offeratis spiritalis hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum. Sicut autem in istis terrenis lapidibus observari novimus, ut hi quidem lapides, qui validiores sunt et potentiores, primi in fundamenta iaciantur, ut ipsis credi et superponi possit totius aedificii pondus, alii vero, qui sequentes sunt, id est paulo illis inferiores, proximi illis, qui in fundamento sunt, ordinentur ; qui vero plus inferiores sunt paulo superius a fundamentis, tunc deinde in comparatione lapidum qui infirmiores sunt, in superioribus et prope ipsa iam tecti fastigia collocantur ; ita nunc intellige etiam de lapidibus vivis esse aliquos in fundamentis huius spiritalis aedificii. Qui autem sunt isti qui in fundamentis collocantur ? Apostoli et prophetae. Sic enim dicit Paulus haec ipse docens : Aedificati, inquit, supra fundamentum Apostolorum et prophetarum, ipso angulari lapide Christo Iesu Domino nostro. Ut autem promptiorem te praepares, o auditor, ad huius aedificii constructionem, ut lapis aliquis inveniatur vicinior fundamento, disce quia et ipse Christus huius, quod nunc describimus, aedificii fundamentum est. Sic enim dicit Apostolus Paulus : Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, qui est Christus Iesus. Beati ergo, qui supra istud tam nobile fundamentum aedificia religiosa et sancta construxerint. Sed in hoc aedificio ecclesiae oportet esse et altare. Unde ergo arbitror quod quicumque ex vobis lapidibus vivis apti sunt in hoc et prompti ut orationibus vacent, ut die noctuque obsecrationes obsecrationes offerant Deo et supplicationum victimas immolent, ipsi sunt, ex quibus Iesus aedificat altare. Sed intueri quid laudis ipsis lapidibus altaris adscribitur. Sicut dixit, inquit, legislator Moyses aedificari altare ex lapidibus integris, quibus ferrum non est iniectum. Qui, putas, sunt isti integri lapides ? Novit uniuscuiusque conscientia, qui sit integer, qui sit incorruptus, impollutus, immaculatus in carne et in spiritu, qui sit ille cui ferrum non est iniectum, id est qui iacula maligni ignita concupiscentiae non recepit, sed scuto ea fidei restinxit et reppulit ; vel qui est ille qui ferrum pugnae, ferrum belli, ferrum litium numquam recepit, sed semper pacificus fuit, semper quietus et mitis, ex Christi humilitate formatus. Isti sunt ergo lapides vivi, ex quibus Iesus Dominus noster altare construxit ex lapidibus integris, quibus ferrum non est iniectum, ut offerat super eos holocausta et sacrificium salutis. », éd. et trad. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 244-247. Par ailleurs, Origène appelle son audience à édifier un autel à l'intérieur de soi, cf. *Homélie sur l'Exode IX*, 4.

A cette première hiérarchie, interindividuelle, s'en articule une seconde, intra-individuelle. En d'autres termes, chacun reproduit en soi la structure dans laquelle il s'inscrit<sup>352</sup>.

D'après 1 Co 3, 11-15, il y a essentiellement trois catégories de matériaux : à ceux qui demeurent intacts s'ajoutent ceux qui sont épurés et par conséquent légèrement entamés, pour finir avec les combustibles. A l'échelle collective, la tripartition sépare martyrs, justes ou pécheurs, tandis qu'au plus profond de leur âme, ces mêmes fidèles sont également sondés pour évaluer la nature de l'édifice qui symbolise leur vie. Les trois échelons manifestent alors les formes sous lesquelles vices et vertus se sont manifestés et ont imprimé l'âme (pensées, paroles ou actes<sup>353</sup> en deux séries parallèles bonne ou mauvaise). La tripartition peut encore être reproduite sous forme de fractal. Par exemple, en ne considérant que les œuvres, la hiérarchisation sanctionne leur nature intrinsèque (péchés mineurs ou mortels<sup>354</sup>) ou, en d'autres termes, la gravité d'un vice ou la noblesse d'une vertu :

La nature du péché est semblable à celle de la matière que le feu consume, et que l'apôtre Paul dit matériau employé par les pécheurs qui, « sur le fondement, le Christ, bâtissent avec du bois, du foin, de la paille » [1 Co 3, 12]. Ce qui montre clairement qu'il y a des péchés si légers qu'on les compare à la paille, où le feu, s'il est mis, ne peut certes pas durer longtemps ; d'autres sont semblables au foin, qu'eux aussi le feu consume sans difficulté, mais il dure notablement plus que pour la paille ; mais il y en a d'autres qu'on assimile au bois, dans lesquels selon la nature des fautes, le feu trouve un aliment durable et abondant. Ainsi donc, chaque péché, selon sa nature et sa fréquence, subira ce qu'il convient de peines. Mais qu'est-il besoin aux fidèles et à ceux qui connaissent Dieu de songer aux caractéristiques des peines ? Qu'est-il besoin de placer du bois,

---

<sup>352</sup> Cf. *Homélie sur l'Exode IX*, 4.

<sup>353</sup> Cf. *Homélie sur l'Exode III*, 3 : « Nous quittons l'Égypte en une marche de trois jours, purifiant ainsi paroles, actes et pensées - car ce sont les trois voies par lesquelles les hommes peuvent pécher - rendons nos cœurs purs pour que nous puissions voir Dieu. » (*Tridui iter de Aegypto proficiscimur, si purificantes in nobis dicta, facta uel cogitata – tria sunt enim haec, per quae peccare homines possunt – efficiamur mundi corde, ut possimus Deum uidere* [Mt 5:8].), éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 321, p. 100-102).

<sup>354</sup> Cf. *Homélie sur le Lévitique V*, 3 ; *Commentaire sur l'Évangile selon Jean XIX*.

du foin ou même de la paille au-dessus du fondement, le Christ ? Pourquoi ne pas plutôt superposer au précieux fondement de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, où le feu, quand il approche, ne trouve rien à consumer ? Car s'il approche de la paille, il réduira la paille en cendre et en poussière, mais s'il approche de l'or, il rendra l'or plus pur.<sup>355</sup>

Le feu éprouve différemment chaque individu, parce qu'il s'adapte à son combustible. Les variations de ressenti s'expliquent également par la durée nécessaire au feu pour désintégrer les impuretés. Ajoutons encore que, par synecdoque, le feu désigne aussi bien l'instrument de la purgation que son effet. Cette interprétation du feu purgatoire est extrêmement économique car elle en fait un outil polyvalent. Ainsi s'explique que les saints passent aussi par une telle épreuve. Seulement, ils ne ressentent pas la douleur du feu. Au contraire, celui-ci contribue à leur glorification en faisant reluire davantage l'or qui est en eux. Pour le pécheur, le feu est tout à la fois punitif en ce qu'il a de douloureux et purificateur. Finalement, parce qu'il opère un tri parmi les âmes selon l'effet qu'il a sur elles, il discerne et sert de révélateur, rôle qui est d'emblée le sien en 1 Co 3, 11-15. Le feu est l'agent docimastique par excellence.

#### 6.5. Le butin pris à l'ennemi

Lorsqu'Origène cite 1 Co 3, 11-15 dans ses homélies, il commence par donner un sens spirituel à chacun des éléments (fondement, édifice, matériaux, feu), puis les rapproche d'autres images similaires tirées des Écritures, nous

---

<sup>355</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique* XIV, 3 : « Natura peccati similis est materiae, quae igni consumitur, quam aedificari Paulus Apostulus a peccatoribus dicit, qui *supra fundamentum* Christi *aedificant ligna, fenum, stipulam*. In quo manifeste ostenditur esse quaedam peccata ita levia, ut *stipulae* comparentur, cui utique ignis illatus diu non potest immorari ; alia vero *feno* esse similia, quae et ipsa non difficulter ignis absumat, verum aliquanto tardius quam in *stipulis* immoretur ; alia vero esse, quae *lignis* conferantur, in quibus pro qualitate criminum diutinum et grande pabulum ignis inveniatur. Ita ergo unumquodque peccatum pro qualitate sui poenarum iusta persolvit. Verumtamen quid opus est fidelibus et his, qui cognoverunt Deum, de poenarum qualitatibus cogitare ? Quid opus est *ligna*, quid *fenum*, quid vel ipsam *stipulam fundamentum* Christi *superponere* ? Cur non *aurum* magis vel *argentum* vel *pretiosos lapides* pretioso *superponimus fundamento*, ubi, cum ignis accesserit, nihil inveniatur, quod absumat ? Nam si accesserit ad *stipulam*, ex *stipula* favillas reddet et cineres ; si vero accesserit ad *aurum*, *aurum* purius reddet. », éd. et trad. Marcel BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 287), 1981, p. 236-239.

avons vu l'exemple des pierres vivantes. L'auteur dépasse ensuite le simple schéma de correspondances et s'approprie la métaphore. Ainsi le feu purgatoire gagne son indépendance et peut alors être appliqué à d'autres objets que ceux explicités par Paul.

Le développement sur le butin engrangé par les Hébreux est connecté à 1 Co 3, 11-15 par la dénomination des matières, mais point d'édifice, ni même de fondement. En revanche, Origène intègre une nouvelle référence, 2 Tim 2, 20 :

Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent ; il en est aussi de bois et de terre. Les uns sont pour un usage noble, les autres pour un usage vulgaire. Celui qui se purifie de ses souillures, sera un vase noble, sanctifié, utile au Maître, propre à toute œuvre bonne.<sup>356</sup>

Comme 1 Co 3, cet extrait contient une énumération de matières classées par ordre décroissant de qualité. Chacune est associée à un état de pureté, mais le feu n'est pas mentionné. C'est Origène qui orchestre la rencontre :

C'est donc un temps de guerre que nous vivons en ce monde ; il faut combattre les Madianites, c'est-à-dire les vices de notre chair aussi bien que les puissances adverses. Le chœur des anges nous regarde, les puissances célestes sont pour nous dans une pieuse attente, elles guettent le retour du combat, elles observent comment nous revenons, quelle quantité de butin chacun rapporte. Elles regardent avec plus d'intérêt, elles cherchent à savoir plus soigneusement qui d'entre nous tire de là et porte la plus grande quantité d'or, qui exhibe le poids d'argent le plus lourd, qui même emporte les pierres précieuses. Elles cherchent également si quelqu'un n'emporte pas du bronze, du fer ou du plomb, voire un ustensile de bois et même de terre, ou tout autre objet nécessaire au ménage dans une grande maison. Car « dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il en est aussi

---

<sup>356</sup> Traduction TOB.

de bois et de terre » [2 Tim 2, 20]. Il y aura donc une enquête sévère, lorsque nous serons allés là-bas, sur ce que chacun de nous rapporte ; et il lui sera attribué, selon ce qu'il aura rapporté et selon l'effort attesté par les dépouilles qu'il exhibera, le droit à une demeure. Tout cela cependant subit l'épreuve, épreuve du feu pour ce qui va au feu, épreuve de l'eau pour ce qui va à l'eau ; car « s'il s'agit de la qualité de l'œuvre de chacun, le feu en fera l'épreuve » [1 Co, 3, 13].<sup>357</sup>

Les motifs en présence sont de natures fort variées (combat, métaux, feu, examen, demeures ou créatures célestes) et témoignent de la complexité du discours sur le feu purgatoire. Le texte est néanmoins clair sur un point, la guerre est menée « en ce monde » au cours de la vie terrestre. La probation du butin ramené des combats fait ensuite office de jugement et sanctionne la valeur du guerrier. Son effort est éprouvé à travers les prises de guerre qui deviennent autant de pièces à conviction. Parce qu'il se bat en héros ou en couard, ramenant de l'or ou du plomb, le guerrier se juge, s'exalte ou se condamne lui-même.

Même si elle est ressentie comme légitime, toute guerre implique des destructions. C'en est même la destination première. Le butin, quel que soit le guerrier qui l'a engrangé, ne saurait être pur, aussi doit-il être nettoyé par l'eau ou par le feu<sup>358</sup>. De la sorte, Origène affirme que tout être humain est soumis à la purgation.

---

<sup>357</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres XXV*, 5, 2 : « Tempus igitur belli nobis est in hoc mundo, pugna aduersus Madianitas est, siue aduersum uitia carnis nostrae siue aduersum contrarias potestates. Spectat nos angelorum chorus et uirtutum caelestium pia erga nos pendet exspectatio, quando uel quomodo de hoc proelio redeamus, quid unusquisque nostrum manubiarum reportet, et intuentur curiosius ac sollicitius perscrutantur, quis nostrum auri hinc amplius ferat, quis etiam argenti illuc pondus exhibeat, quis uel lapides deferat pretiosos. Requirunt etiam, si qui *aes* deferat aut *ferrum* aut *plumbum*, sed et uas ligneum si forte aliquis aut fictile aut aliud huiusmodi *magnae domus* usibus necessarium. *In magna enim domo non sunt tantummodo uasa aurea et argentea, sed et ligna et fictilia.* Requirunt ergo diligenter, cum abierimus illuc, quid unusquisque nostrum deferat, et secundum ea quae detulerit, secundum quod labor eius pro contemplatione exuuiarum probatur, etiam mansionis ei meritum deputabitur. Probantur tamen omnia haec, quae *per ignem, per ignem* et quae *per aquam, per aquam*; *uniuscuiusque enim opus quale sit, ignis probabit.* », éd. W.A. BAEHRENS, trad. L. DOUTRELEAU, *Sources chrétiennes* 461, p. 212-213. Sur l'impureté des matériaux qui requiert un passage par le creuset, cf. *Homélie sur Ezéchiel* I, 13 ; *Contre Celse* IV, 13 ; V, 15 ; *Homélie sur Josué* IV, 3 ; *Homélie sur le Lévitique* V, 3 (en référence à Is 1, 25) et XIV, 3.

<sup>358</sup> Cf. *Homélie sur les Nombres XXV*, 4-6 ; *Homélie sur l'Exode* VI, 4 ; *Homélie sur le Psaume 36* III, 1 ; *Homélie sur les Nombres XXV*, 6.

Le combat engendre la souillure. Même le plus saint des soldats du Christ devra subir une purification. Dans le paragraphe qui suit immédiatement celui que nous avons cité, Origène déclare que les voies de la purification sont multiples, mystérieuses et ineffables, que même Pierre et Paul y sont passés, eux dont les mains sont rougies d'avoir tant combattu<sup>359</sup>.

Origène emprunte ses mots à Paul (2 Tim 2, 20) : comme en tout ménage, on trouve des outils métalliques, des ustensiles de bois ou de terre. L'auteur innove toutefois en donnant la provenance des objets. Ils sont les produits de la guerre, c'est-à-dire de la vie, et symbolisent les œuvres du fidèle<sup>360</sup>.

Par les matériaux cités, Origène renoue avec 1 Co 3, 11-15 et transcende le décalage entre les deux épîtres. En effet, dans celle-ci les œuvres sont symbolisées par l'édifice construit sur le fondement, tandis qu'en 2 Tim 2, 20, les œuvres sont les ustensiles contenus dans la maison et non la maison elle-même. Le lecteur est amené à comprendre que le tout vaut pour la partie, le contenant pour le contenu. Les vertus et les vices, ainsi que leurs produits (œuvres, paroles et pensées), s'enchevêtrent dans l'édifice d'une vie, manifestation de l'âme.

Il existe une véritable consubstantialité entre l'âme, ses œuvres et leur expression : l'homme est plomb, l'homme est or. Si l'individu se réforme, les matières qui constituent son édifice intérieur gagnent en pureté. De plomb, il devient or. Ainsi peut-on dire qu'il passe lui-même au creuset.

Cet extrait des *Homélie sur les Nombres* démontre clairement qu'Origène professe l'action terrestre du feu purgatoire. C'est un point de doctrine qui a certes de l'importance en soi, mais il permet d'en régler un second, brûlant, celui de l'existence du mal.

En effet, l'être humain a été créé libre. Maître de son existence, il lui revient d'user au mieux du temps qui lui est imparti pour se perfectionner et engranger un butin de haute qualité. Le but de la vie terrestre réside dans le combat ; l'adversité et les tribulations révèlent la valeur de chacun. Elles sont donc nécessaires et voulues par Dieu, d'où le maintien du mal dans la création<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> Cf. *Homélie sur les Nombres* XXVI, 1.

<sup>360</sup> Œuvres et mobilier sont clairement assimilés, cf. *Homélie sur les Nombres* XXVI, 2.

<sup>361</sup> Cf. *Homélie sur Josué* XXI ; *Homélie sur les Nombres* XIII, 7.

Si le purgatoire est cet espace-temps au cours duquel l'individu peut amender sa nature et améliorer son sort, alors la vie, en tant qu'épreuve prolongée, est tout entière purgatoire. Par conséquent, cette conception est incompatible avec l'idée d'un purgatoire strictement post-mortem, puisque si la purgation devait se dérouler uniquement après la mort, comme on l'entendra plus tard, alors la vie terrestre n'aurait plus aucun sens.

## 7. Le glaive des chérubins

Une autre manifestation du feu doit être reconsidérée quant à sa tenue ante- ou post-mortem : le passage par le glaive enflammé qui arme les chérubins postés à l'entrée du paradis. Origène assimile ce faisceau de feu tantôt au Jourdain, tantôt à l'épée du bourreau. Ce sont là deux symboles de la probation, ce qui explique pourquoi les chérubins n'inquiètent pas les martyrs, qui ont, par définition, déjà été éprouvés.

[Jésus Christ] sera avec vous au paradis de Dieu, vous montrant comment dépasser « le chérubin et le glaive de feu qui tourne sans cesse et garde la voie de l'arbre de vie » [Gn 3, 24]. S'ils gardent, tous deux, la voie de l'arbre de vie, c'est pour que nul indigne de s'y diriger ne l'emprunte et atteigne l'arbre de vie. Le glaive de feu retiendra « ceux qui auront bâti sur le fondement établi, Jésus-Christ, avec du bois, du foin ou de la paille » [1 Co 3, 11-12], et surtout, avec le plus inflammable et le plus combustible de tous les bois, pour ainsi dire, celui de l'apostasie. Ceux que le chérubin ne peut écarter par le glaive de feu, parce qu'ils n'ont rien édifié qui ait quelque chose de commun avec lui, il les recevra et les conduira vers l'arbre de vie, vers tout ce que Dieu a planté en Orient, et qui s'élève de la terre. Jésus cheminera avec vous vers le paradis ; vous mépriserez le serpent qui a été vaincu et foulé sous le pied de Jésus, puis sous le vôtre grâce à lui.<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> ORIGÈNE, *Exhortation au martyr* XXXVI : « σὺν ὑμῖν γένηται ἐπὶ τὸν παράδεισον τοῦ θεοῦ ὑποδεικνύς, πῶς ἂν διοδεύσητέ τε 'τὰ χερουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν, τὴν στρεφομένην καὶ φυλάσσουσαν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς'. ταῦτα γὰρ ἀμφότερα εἰ καὶ φυλάσσει 'τὴν ὁδὸν



La passion est en quelque sorte la voie rapide de purification, superposant baptême de feu, d'Esprit et de sang<sup>363</sup>. D'ailleurs, dans les premières lignes de la cinquième *Homélie sur Ezéchiel*, Origène trouve la formule synthétique de « baptême par le glaive » appliquée aussi bien à l'épreuve des persécutions qu'à celle imposée par les chérubins aux portes du paradis.

Les justes, baptisés uniquement d'eau, empruntent la voie lente du feu purgatoire, comme les Hébreux traversent le désert. Ce motif vétérotestamentaire est toutefois tissé d'expressions liées à l'exégèse de 1 Co 3, 11-15, une conjonction de thèmes et d'images qui amène Origène à de nouveaux développements sur le métal. Le plomb est une impureté dans l'or et doit en être extrait. Le fer en revanche n'est pas traité comme une matière, mais comme un outil, à l'instar du feu.

Les chérubins sont associés aux puissances de l'air qui s'élèvent devant l'âme lorsqu'elle cherche à rejoindre sa patrie céleste<sup>364</sup>. Les « puissances adverses »<sup>365</sup>, que les ascensions et les apocalypses établissent dans les airs, trouvent leur pendant dans la littérature martyrologique sous les traits des persécuteurs et des bourreaux.

Au sens spirituel, le *ferrum*<sup>366</sup>, glaive de fer des bourreaux, est assimilable au glaive de feu des chérubins, car fer et feu remplissent tous deux une même

---

τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, φυλάσσει, ἵνα μηδεὶς ἀνάξιος ἐπιπραπῆ αὐτὴν διελθῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς. ἡ μὲν γὰρ φλογίνη ῥομφαία καθέξει τοὺς ἐποικοδομήσαντας τῷ κειμένῳ θεμελίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ 'ξύλα ἢ χόρτον ἢ καλάμην' καὶ τὸ εὐκαυστότατον καὶ ἐπὶ πλεῖον καιόμενον ξύλον τῆς, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, ἀρνήσεως· τὰ δὲ χερουβὶμ τοὺς οὐ πεφυκότας κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φλογίνης ῥομφαίας τῷ μηδὲν συγγενὲς αὐτῇ ὠκοδομηκέναι παραλαβόντα παραπέμψει ἐπὶ 'τὸ τῆς ζωῆς ξύλον' καὶ πάντα ἃ 'ἐφύτευσεν ὁ θεὸς' ἐν ταῖς ἀνατολαῖς καὶ 'ἐξανέτειλεν' 'ἐκ τῆς γῆς'. Ἰησοῦ δὲ συνοδεύοντος ὑμῖν ἐπὶ τὸν παράδεισον καταφρονήσατε τοῦ ὄψεως νενικημένου καὶ συντριβέντος ὑπὸ τοὺς Ἰησοῦ πόδας καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ὑπὸ τοὺς ὑμετέρους, [...] », éd. P. KOETSCHAU, GCS 2, p. 33-34.

<sup>363</sup> Cf. *Commentaire sur l'Évangile selon Jean* VI, 43, § 223-224.

<sup>364</sup> Carl-Martin EDSMAN, *Le Baptême de feu (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 9)*, Leipzig : A. Lorentz, Uppsala : A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1940, p. 2 ; T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 127-128 ; Gérard J.M. BARTELINK, « ΤΕΛΩΝΑΙ (Zöllner), als Dämonenbezeichnung », *Sacris erudiri* 27 (1984), p. 5-18.

<sup>365</sup> Cf. *Éphésiens* 2, 2.

<sup>366</sup> Le fer révèle le paradoxe de la peine purgatoire. Il arme les bourreaux et assure ainsi le salut du martyr. C'est pourquoi Origène peut affirmer que le martyr brandit lui-même le tranchant pour couper ses attaches mondaines et rejoindre Dieu, cf. *Exhortation au martyre* XVI. Certaines œuvres d'Origène n'étant conservées qu'en latin, nous notons « *ferrum* », tout en supposant que le terme correspond au grec « σίδερος », lui aussi ambivalent puisqu'il désigne aussi bien la matière (le fer) que l'outil (une lame).

fonction purgatoire<sup>367</sup>, celle d'infliger un châtimeant médical. Ainsi, dans la seizième *Homélie sur Jérémie* Origène reprend une nouvelle fois 1 Co 3, 12 et enchâsse la métaphore médicale à l'intérieur de son commentaire<sup>368</sup>. On se souviendra que l'auteur conçoit Dieu comme un médecin qui ampute et cautérise à l'aide du feu purgatoire<sup>369</sup>.

### 7.1. Le baptême de feu

Parce qu'il y a analogie entre le glaive de fer des bourreaux et le glaive de feu des chérubins, passer par le feu ou par le fer donne accès au paradis, ce qui revient finalement à être « baptisé par le glaive »<sup>370</sup> ou par le feu.

Origène débute sa vingt-quatrième *Homélie sur Luc* par des considérations sur le baptême, puis esquisse les fondamentaux du salut. Le processus de purification s'ouvre avec le baptême d'eau initié par Jean, qui laisse un « signe » demandant à être complété par le baptême de feu. En d'autres termes, au niveau exégétique le baptême de Jean est le type du baptême chrétien et au niveau théologique, le baptême d'eau, imparfait, n'est que l'image du baptême de feu :

Mais de même que Jean, sur les rives du Jourdain, attendait ceux qui venaient se faire baptiser, en renvoyait certains avec ces paroles : « Race de vipères » [Lc 3, 7], et ce qui suit, tandis qu'il admettait ceux qui confessaient leurs vices et leurs péchés, ainsi le Seigneur Jésus se tiendra-t-il dans le fleuve de feu, auprès de « l'épée flamboyante » [Gn 3, 24]. De la sorte, quiconque, au sortir de cette vie, souhaite passer au paradis et a besoin de purification, il le baptise dans ce fleuve et le fait parvenir au lieu de son désir ; mais celui qui ne porte pas le sceau des baptêmes précédents, il ne le baptisera pas dans le bain de feu. Car il faut d'abord être baptisé « dans l'eau et l'Esprit » [Jn 3, 5], pour pouvoir, arrivant au fleuve de feu, faire la preuve qu'on a conservé les purifications « de l'eau et de

---

<sup>367</sup> Cf. *Homélie sur Jérémie* XX, 3.

<sup>368</sup> Cf. *Homélie sur Jérémie* XVI, 5-6 ; également *Exhortation au martyr* XXXVI.

<sup>369</sup> Cf. *Traité des principes* II, 10, 6, cité p. 106-107.

<sup>370</sup> *Homélie sur Ézéchiél* V, voir ci-dessus p. 131.

l'Esprit » et, dès lors, mériter de recevoir aussi le baptême du feu dans le Christ Jésus.<sup>371</sup>

Cette ultime ablution permet à qui manque de purgation de se purifier pour entrer « au lieu de son désir », à condition de porter trace du baptême d'eau. Le feu est ici pleinement purgatoire et ne revêt pas de caractère judiciaire ou punitif.

Le contexte de la description origénienne permet de mieux caractériser ce feu. L'homélie n'est pas une évocation eschatologique et s'adresse au plus grand nombre. Par conséquent le baptême de feu est ouvert à tous les baptisés et non aux seuls martyrs ; il est individualisé, actuel et permanent.

Quant à la succession des baptêmes, autrement dit leur position relative, il n'y aurait pas de différence essentielle entre l'Esprit et le feu, mais une différence de point de vue :

Si tu es saint, tu seras baptisé dans l'Esprit-Saint ; si tu es pécheur, tu seras plongé dans le feu ; le même baptême deviendra condamnation et feu pour les pécheurs indignes ; mais les saints qui se convertissent au Seigneur avec une foi entière, recevront la grâce du Saint-Esprit et le salut.<sup>372</sup>

Les deux baptêmes se succèdent par la causalité, mais pas dans une réelle séquence temporelle. La brûlure n'étant ressentie que par ceux qui offrent du

---

<sup>371</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc XXIV*, 2 : « Sed quomodo Ioannes iuxta Iordanem fluvium venientes ad baptismum praestolabatur et alios abigebat dicens : *generatio viperarum* et reliqua, porro eos, qui confitebantur vitia sua atque peccata, suspiciebat, sic stabit in igneo flumine Dominus Iesus Christus iuxta *flammaeam rompheam*, ut quicumque post exitum vitae huius ad paradisum transire desiderat et purgatione indiget, hoc eum amne baptizet et ad cupita transmittat, eum vero, qui non habet signum priorum baptismatum, lavacro igneo non baptizet. Oportet enim prius aliquem baptizari *aqua et Spiritu*, ut, cum ad igneum fluvium venerit, ostendat se et aquae et spiritus lavacra servasse et tunc mereatur etiam ignis accipere baptismum in Christo Iesu. », éd. et trad. Henri CROUZEL, François FOURNIER, Pierre PÉRICHON, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 87), 1962, p. 324-327. Textes comparables : *Homélie sur Jérémie II*, 3 et *Commentaire sur Matthieu XV*, 22-23.

<sup>372</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc XXVI*, 3 : « Si sanctus fueris, Spiritu sancto baptizaberis, si peccator, in ignem mergeris ; et unum atque idem baptismum indignis et peccatoribus in condemnationem ignemque vertetur, his vero, qui sancti sunt et tota fide ad dominum convertuntur, Spiritus sancti gratia salusque tribuenda est. », éd. et trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON, *Sources chrétiennes* 87, p. 340-341.

combustible, le baptême n'est littéralement de feu que pour les pécheurs<sup>373</sup>. Les parfaits en revanche ne ressentent pas le passage d'une flamme, mais celui de l'Esprit<sup>374</sup>, un souffle, un rafraîchissement. Le feu n'ayant aucune prise sur eux, ils n'en connaissent pas la morsure et sont en quelque sorte dispensés de ce baptême « éprouvant ». Dans tous les cas, la foi en Jésus-Christ est nécessaire au salut. Nous retrouvons donc les éléments de doctrine essentiels de l'exégèse de 1 Co 3, 11-15. Le feu divin est unique, mais multiple dans ses effets. Son passage est ressenti subjectivement.

En la purgeant de ses impuretés, le feu de fonderie rectifie la matière ; la métaphore veut donc que le feu rectifie l'âme. Les flammes qui la brûlent dévorent uniquement vices et pensées mauvaises, symbolisés tantôt par « le bois l'herbe, la chaume », tantôt par le plomb à l'intérieur d'un même paragraphe, ainsi dans le paragraphe du *Contre Celse* (IV, 13) cité plus haut<sup>375</sup>.

Les flammes épurent l'âme, l'éduquent, pour finalement l'éclairer<sup>376</sup>. Jamais elle n'est livrée à elle-même, en proie à l'errance, aveugle et solitaire. Son chemin est tracé par les martyrs, comme la route des Hébreux est ouverte par les lévites. Cause ou conséquence de leur sainteté, ces derniers se tiennent au plus près de Dieu, si près qu'ils sont les insignes porteurs de l'Arche, domicile divin<sup>377</sup> orné de deux chérubins<sup>378</sup> semblables aux fameux porte-glaive postés à l'entrée du paradis.

L'analogie est évidente, lorsqu'Origène écrit que les martyrs forment « la race élue, la demeure du roi, la communauté sacerdotale, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis »<sup>379</sup>. Ceux qui luttent coude à coude avec le

---

<sup>373</sup> Sur la nuance d'appréciation entre les baptêmes et la distinction des péchés, cf. *Homélie sur Jérémie* II, 3.

<sup>374</sup> Cf. *Homélie sur Luc XXVI* 1-3 ; dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (II, 2, 21), Origène évoque le feu purgatoire à propos de la peau sombre de l'épouse. Le soleil noircit la peau, de même que le feu divin, auquel il est assimilé, calcine péchés et pécheurs. Tous deux se font néanmoins lumineux pour le juste. Ils l'illuminent et l'éclairent sans la moindre agression.

<sup>375</sup> Cf. p. 111-112.

<sup>376</sup> Cf. *Homélie sur Jérémie* II, 3 ; *Traité des principes* II, 10, 4. En *Homélie sur l'Exode* V, 2, Dieu est une « colonne de feu » ; il précède le chrétien et le mène à travers les « mystères du baptême ».

<sup>377</sup> Cf. Ex 25, 22.

<sup>378</sup> Cf. Ex 25, 18, cf. *Homélie sur l'Exode* IX, 3.

<sup>379</sup> Cf. 1 Pierre 2, 9 citée dans l'*Exhortation au martyr* V.

Christ<sup>380</sup> et qui indiquent la voie à suivre connaissent la même proximité avec l'autel que les prêtres. Mieux, ils sont les prêtres<sup>381</sup>.

Le périple des Hébreux symbolise le cheminement intérieur du catéchumène. Particulièrement explicite, il donne à voir une progression qui compte pauses et embûches. Le chrétien accompli a franchi toutes les étapes de purgation exprimées par les types des baptêmes : baptême d'eau préfiguré par la traversée de la mer Rouge<sup>382</sup> et baptême de feu (ou d'Esprit) préfiguré par la traversée du Jourdain. Géographies terrestre et intérieure se superposent. Le Jourdain est un double symbole et peut jouer le rôle d'interface. Il est à la fois le seuil de la terre promise et le cours d'eau où Jean effectua les premiers baptêmes<sup>383</sup>. Ces deux caractéristiques trouvent leur accomplissement dans l'image du Christ baptisant dans le fleuve enflammé à l'aide du glaive de feu<sup>384</sup>.

La succession des baptêmes forme la trajectoire individuelle du chrétien, mais cette probation s'insère dans une probation plus large, celle de l'Église. La dialectique individuel/collectif est constante dans l'interprétation de l'Exode par Origène. Au sein d'une nation entière qui progresse dans l'adversité, chaque individu est mis à l'épreuve et révèle sa valeur. Quelle que soit la position qu'il y occupe, il apporte sa pierre à l'édifice commun<sup>385</sup>. Pour Origène, le destin d'Israël préfigure celui de l'*Ecclesia* où se distinguent les martyrs, les justes et les autres, perdus en cours de route.

## 8. Régler ses dettes

Les prêtres, les lévites, les martyrs et même le Christ sont des exemples qui ouvrent la voie et servent en quelque sorte de facilitateurs. Dans les ascensions célestes ou les psychomachies, les forces adjuvantes sont contrecarrées par des forces antagonistes. La traversée du désert, telle qu'elle est exposée par Origène, reproduit un modèle similaire. En tant que gardiens du paradis et protecteurs de l'Arche, les chérubins remplissent les fonctions

---

<sup>380</sup> Cf. *Exhortation au martyr* XLII

<sup>381</sup> Cf. *Exhortation au martyr* XXX

<sup>382</sup> Cf. *Homélie sur l'Exode* V, 1 ; 5.

<sup>383</sup> Cf. Lc 3, 3 et ORIGÈNE, *Homélie sur Luc* XXIV, 1.

<sup>384</sup> Cf. *Homélie sur Luc* XXIV, cité ci-dessus p. 129-130.

<sup>385</sup> Cf. *Homélie sur l'Exode* IX, 3.

imparties aux démons et autres « puissances adverses »<sup>386</sup> généralement qualifiés de « douaniers » ou de « péagers »<sup>387</sup>.

Ainsi l'*Apocalypse gnostique de Paul*, une ascension conservée parmi les textes trouvés à Nag Hammadi, montre des démons qui sondent une âme en pleine ascension. Ils sont en quête de leur dû, une petite somme de péchés qu'ils nomment « *pecularia* »<sup>388</sup>. Origène envisage aussi une économie parallèle, pilotée par un diable argentier qui frappe monnaie à son effigie dans sa « *moneta* »<sup>389</sup>.

Dans l'extrait précité, les chérubins envisagés par Origène examinent les âmes et déterminent celles qui sont dignes de passer leur chemin. Dans le lot des refoulées, les âmes encore récupérables peuvent être rectifiées par les effets purifiants du glaive de feu. Cette scène est au sens littéral un « règlement de compte », ce qui appelle une nouvelle mise en image du crible divin.

Jusqu'à présent, nous avons principalement cité des homélies portant sur l'Ancien Testament, à une exception, la série de prêches sur l'Évangile de Luc. Considérons à présent la trente-cinquième *Homélie sur Luc*. Origène y commente Lc 12, 58-59 :

---

<sup>386</sup> Cf. Éphésiens 2, 2.

<sup>387</sup> Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* I, 21, 5 ; ÉPIPHANE, *Panarion* 33, 2 ; les données sur les « portiers célestes » rapportées aux séthiens ont été synthétisées par T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 107-128. Le péager céleste serait un motif appartenant à l'astrologie babylonienne, cf. William R. MURDOCH, George W. MACRAE, « The Apocalypse of Paul (V,2:17,19-24,9) », *Nag Hammadi Codices : V, 2-5 and VI with Papyrus Berolensis 8502 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11)*, Douglas M. PARROTT (éd.), Leyde, 1979, p. 47-63 (48) qui ne citent malheureusement pas de source. Par ailleurs, les *Actes d'André et Matthias*, un apocryphe égyptien rédigé vers 400, montrent les apôtres guidés par Jésus dans un sanctuaire qui serait en fait image du ciel. Les deux sphinx de pierre qui gardent le lieu saint sont « semblables au chérubin et au séraphin qui sont dans le ciel » (13, 2), référence aux sculptures qui couvrent l'Arche de leurs ailes déployées. Les sphinx sont des représentants traditionnels des gardiens ambivalents (on pensera à la rencontre avec Œdipe) qui opposent une épreuve au visiteur de l'au-delà (Temple, ciel ou Hadès). Ils sont fréquemment tenus pour des démons, ce qui n'échappe pas aux *Actes d'André et de Matthias* (14, 4), cf. Jean-Marc PRIEUR, « Actes d'André et de Matthias », *Écrits apocryphes chrétiens II (Bibliothèque de la Pléiade 516)*, éd. Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI et al., Paris : Gallimard, 2005, p. 485-490 ; 500-501.

<sup>388</sup> Sur les péagers (cf. Mt 5, 26) dans l'*Apocalypse gnostique de Paul*, cf. Monika PESTHY, « Earthly tribunal in the Fourth Heaven », *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha 9)*, éd. Jan N. BREMMER, István CZACHESZ, Louvain : Peeters, 2007, p. 198-210 (201-202) ; Hans-Josef KLAUCK, « Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor. 12.2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2) », *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 10 (1985), p. 151-190 (175).

<sup>389</sup> Cf. *Homélies sur l'Exode* VI, 9.

Ainsi, quand tu vas avec ton adversaire devant le magistrat, tâche de te dégager de lui en chemin de peur qu'il ne te traîne devant le juge, que le juge ne te livre au garde et que le garde ne te jette en prison. Je te le déclare : « Tu n'en sortiras pas tant que tu n'auras pas payé jusqu'au dernier centime. »<sup>390</sup>

Avant même de donner son interprétation des versets précités, Origène annonce que le sujet de son homélie va porter sur des mystères relevant de l'enseignement ésotérique, puis il enchaîne avec des considérations angélogiques. Ce préambule conditionne le lecteur (respectivement l'auditeur) qui s'attend dès lors à découvrir des vérités cachées sur les êtres célestes et leur action.

Selon une lecture littérale, la péricope de la dette à régler pourrait renvoyer à un combat mythologique entre l'homme, des démons et la cour céleste, mais Origène interprète toujours l'Écriture comme une métaphore et en cherche le sens caché. En l'occurrence, il voit en Lc 12, 58-59 une lutte se déployant dans le cœur du chrétien tout au long de sa vie<sup>391</sup>.

« Lorsque tu te rends avec ton adversaire chez un prince, en chemin, fais effort ». Dans le passage « en chemin, fais effort » se cache je ne sais quelle vérité, il y a un mystère. Le Sauveur dit : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. » [Jn 14, 6] Si tu fais effort pour être délivré de ton adversaire, sois dans le Chemin ; et si tu te tiens en Celui qui dit : « Je suis le Chemin », cela ne suffit pas, mais « fais effort pour être délivré de l'adversaire ». Si tu ne fais pas effort, pour être délivré de l'adversaire, écoute ce qui t'attend. L'adversaire « te traîne chez le juge », ou bien le prince, après t'avoir reçu de l'adversaire, « te traîne chez le juge ». [...]

Chacun de nous, pour chaque péché, souffre une peine et l'intensité de la peine est mesurée d'après la qualité et la nature des fautes. [...] Selon la nature et le nombre des péchés, chacun est condamné à une amende différente. Si ton péché est petit, tu seras

---

<sup>390</sup> Traduction TOB.

<sup>391</sup> Cf. *Homélie sur Luc XXV*, 3-5.

frappé d'une peine d'un lepton comme écrit Luc, ou « d'un quart d'as », selon Matthieu [Mt 5, 26]. Il est pourtant indispensable de payer également cette petite somme qui t'as rendu débiteur, car « tu ne sortiras » de prison avant d'avoir payé même la plus petite somme. [...]

A quoi bon entrer dans plus de détails, puisque l'explication générale suffit ? Nous devons régler nos comptes et, si nous sommes trouvés débiteurs, nous serons traînés devant le juge et livrés à l'exécuteur par le juge.

Nous avons chacun nos propres exécuteurs<sup>392</sup>, mais toute une foule est livrée à plusieurs exécuteurs, selon ce qui est écrit dans Isaïe : « Mon peuple, vos exécuteurs vous pillent et les puissants règnent sur vous » [Is 3, 12] ; les exécuteurs sont nos maîtres si nous sommes débiteurs. Mais si nous avons confiance, si nous pouvons dire le front haut : « J'ai gardé le précepte, qui ordonne de rendre à chacun ce qui lui est dû, à qui l'impôt, l'impôt, à qui la crainte, la crainte, à qui les taxes, les taxes, à qui l'honneur, l'honneur » [Rm 13, 7] et j'ai rendu à tous tout ce que je leur devais, alors je vais trouver l'exécuteur et je lui réponds sans crainte : je ne te dois rien. L'exécuteur revient à la charge, je lui tiens tête ; car je sais que, si je ne dois rien, il n'a aucun pouvoir sur moi, mais, si je suis débiteur, mon « exécuteur me mettra en prison » suivant le processus indiqué : l'adversaire me conduit chez un prince, le prince chez le juge et le juge me livrera à l'exécuteur et l'exécuteur me mettra en prison. Quelle loi régit cette prison ? Je n'en sortirai pas et l'exécuteur ne me permettra pas de sortir, si je n'ai pas payé ma dette. [...]

Tu seras envoyé en prison, et là on te fera payer en t'imposant du travail et des tâches à accomplir ou bien des peines et des supplices

---

<sup>392</sup> Le terme *exactor* désigne l'exécuteur d'un ordre, généralement un recouvrement de créance, le percepteur, mais aussi le bourreau, cf. *Thesaurus linguae latinae* V, 2, Leipzig : Teubner, 1931-1953, col. 1135-1136



et tu ne sortiras pas de là avant d'avoir soldé le « quart d'as » ou « le dernier lepton ». <sup>393</sup>

Au premier paragraphe de l'extrait, Origène feint de ne pas comprendre le segment « En route, fais effort », mais il enchaîne avec une phrase qui laisse comprendre que la « route » est la vie terrestre : « C'est pourquoi efforçons-nous de nous libérer de notre adversaire pendant que nous sommes en route [...] » <sup>394</sup>.

Efforts et peines permettent de racheter une dette faite de l'accumulation des péchés. Il est donc possible d'expier, mais selon quel mode ? L'audience devant le juge peut être interprétée comme une annonce du jugement dernier, toutefois, elle ressemble davantage à un examen de conscience, la peine étant intériorisée : « Nous avons chacun nos propres exécuteurs, mais toute une foule peut être livrée à plusieurs d'entre eux [...] » Tel n'est pas le cas « si en revanche nous avons confiance et la tête haute [...] »

---

<sup>393</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc XXXV*, 9-13 : « *Quando vadis cum adversario tuo ad principem in via, da operam. Latitat in hoc loco nescio quid, et secretum est : in via da operam. Salvator ait : Ego sum via et veritas et vita. Si dederis operam, ut libereris ab adversario, esto in via ; et cum steteris in eo, qui dicit : ego sum via, stesisse non sufficit, sed da operam, ut libereris ab adversario. Nisi enim dederis operam, ut ab adversario libereris, quae te sequantur, ausculta. Trahit te ad iudicem adversarius sive princeps ; cum te susceperis ab adversario, trahit te ad iudicem. [...] Unusquisque nostrum per singula peccata damnum sustinet, et iuxta qualitatem rationemque delicti damni magnitudo reputatur. [...] Unusquisque pro qualitate et quantitate peccati diversam multae sententiam excipit. Si parum est, quod peccas, ferieris damno minuti, ut Lucas scribit, ut vero Mattheus, quadrantis. Verumtamen etiam necesse est hoc ipsum, quo exstitisti debitor, solvere ; non enim exies de carcere, nisi et minima quaeque persolveris. [...] Quid necesse est plura replicare, cum hoc in commune dixisse sufficiat reddituros nos esse rationem et, si debitores inventi fuerimus, trahi ad iudicem et a iudice exactori tradi ? Singuli exactores proprios habemus, omnis vero multitudo pluribus traditur, secundum id, quod in Isaia scriptum est : *Populus meus, exactores vestri spoliant vos et, qui potentes sunt, dominantur vestri* – dominantur exactores, si debuerimus aliquid. Si autem habuerimus fiduciam et fronte libera dixerimus : Servavi praeceptum iubens : *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, cui timorem, timorem, cui vectigal, vectigal, cui honorem, honorem* – si omnibus universa reddidero, venio ad exactorem et intrepida mente respondeo : Nihil tibi debeo. Venit exactor ad reposedendum – resisto ei ; scio enim, quia, si nihil debuero, in me non habet potestatem. Quod si debitor fuero, mittet me exactor meus in carcerem, illo ordine, qui praedictus est. Adversarius enim me dicit ad principem, princeps ad iudicem, iudex tradet exactori, exactor mittet in carcerem. Quae est lex carceris iustius ? Non egredior ex eo, neque me exactor patitur exire, nisi debitum omne persolvero. [...] Mitteris in carcerem et ibi exigeris per laborem et opera sive per poenas atque supplicia, et non inde exies, nisi reddideris quadrantem vel novissimum minutum. », éd. et trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON, *Sources chrétiennes* 87, p. 422-428.*

<sup>394</sup> « Quapropter demus operam, ut liberemur ab adversario. Dum sumus in via [...] » *Homélie sur S. Luc XXXV*, 15, éd. et trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON, *Sources chrétiennes* 87, p. 430. Également *Homélie sur le Lévitique XIV*, 4.

L'examen de conscience est également un feu. Origène l'affirme explicitement dans le *Traité des principes* :

Nous trouvons en effet dans le prophète Isaïe l'indication que le feu qui punit est propre à chacun : « Marchez dans la lumière de votre feu et dans la flamme que vous vous êtes allumée à vous-mêmes » [Is 50, 11]. Ces paroles semblent montrer que chacun s'allume à lui-même la flamme d'un feu qui lui est propre, au lieu d'être plongé dans un autre feu qui aurait été auparavant allumé par un autre et subsisterait avant lui. La nourriture de ce feu, la matière qui l'alimente, ce sont nos péchés, appelés par l'apôtre Paul « bois, foin et paille » [1 Co 3, 12]. [Constatant l'ampleur de ses péchés] la conscience est agitée et comme piquée par des aiguillons dont elle est elle-même la cause et elle devient l'accusatrice d'elle-même et son témoin à charge. A mon avis l'apôtre Paul a eu une idée semblable quand il a dit : « Nos pensées s'accusant ou même s'excusant réciproquement au jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes selon mon évangile en Jésus-Christ » [Rm 2, 15]. Par là il faut comprendre que, en ce qui concerne la substance même de l'âme, les mauvais sentiments des pécheurs engendrent eux-mêmes certains tourments.<sup>395</sup>

Si la trente-cinquième *Homélie sur Luc* n'est pas pleinement explicite quant à la tenue des assises, le *Traité des principes* est clair : le procès se déroule dans le cœur même du chrétien<sup>396</sup>. Le rôle de l'accusé est tenu par la

---

<sup>395</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 10, 4 : « Inuenimus nam que in Esaia propheta designari uniuscuiusque proprium esse ignem quo punitur ; ait enim : *Ambulate in lumine ignis uestri et in flamma, quam accendistis uobismet ipsis*. Per quos sermones hoc uidetur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio uel ante ipsum substituerit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata, quae ab apostolo Paulo *ligna et faenum et stipula* nominantur. [...] tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. Quod ita sensisse etiam Paulum apostolum puto cum dicit : *Inter se inuicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, qua iudicabit deus occulta hominum secundum euangelium meum per Iesum Christum*. Ex quo intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur. », éd. H. CROUZEL, trad. M. SIMONETTI, *Sources chrétiennes* 252, p. 382-385.

<sup>396</sup> Se référant à Hans-Jurgen HORN, « Ignis aeternus : une interprétation morale du feu éternel chez Origène », *Revue des études grecques* 82 (1969), p. 76-88, L.R. HENNESSEY envisage le

conscience du sujet, celui des témoins à charge par ses péchés qui défilent pour l'accuser. Ainsi naissent les tourments qui brûlent l'âme.

Le *Traité des principes* est antérieur au corpus des homélies<sup>397</sup> et rien n'indique qu'Origène ait changé sa pensée, bien au contraire.

## 9. La réforme intérieure

Les *Homélies sur l'Exode* donnent un autre exemple de purgatoire intérieur :

Moïse ne veut pas que tu offres quelque chose qui te soit extérieur. « Prélevez sur vous-mêmes, et apportez au Seigneur des prémices, chacun selon ce qu'il a conçu dans son cœur » [Ex 35, 5]. On ordonne d'apporter or, argent, bronze et autres matières : comment puis-je, moi, tirer cela de moi-même pour l'offrir ? Est-ce qu'en moi se forment l'or, l'argent et le reste qu'on réclame ? Est-ce que chacun ne les tire pas de ses armoires et de ses coffres ? Que veut dire Moïse : « Apportez de vous-mêmes, chacun selon ce qu'il a conçu dans son cœur » ?

Cet or, cet argent et les autres matériaux qui servirent à construire le tabernacle, évidemment furent tirés des coffres et des armoires de chacun. Mais la Loi spirituelle demande pour le tabernacle un or qui

---

feu dont il est question dans cet extrait comme le feu éternel, cf. Lawrence R. HENNESSEY, « The Place of Saints and Sinners after Death », *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, éd. Charles KANNENGISSER, William L. PETERSEN, Notre-Dame : University of Notre Dame Press, 1988, p. 293-312 (307-308). On ne peut toutefois en évacuer la nature purgatoire. Le développement s'ouvre par une citation de 1 Co 3, 12, ce qui indique déjà que la fournaise dont va traiter Origène n'est pas la Géhenne punitive. Les paragraphes suivants (II, 10, 5-6) exposent de manière explicite que le feu allumé dans les âmes est curatif et éducatif. L'auteur s'interroge sur la double peine. Est-il besoin pour les pécheurs qui ont souffert sur le bûcher allumé par leur propre travers de subir une nouvelle fois les flammes ? La réponse n'est pas claire, de même que l'identité du feu éternel et du feu des passions terrestres. Celui-ci anticipe-t-il celui-là ? Sont-ils concomitants ? Le problème est en fait très complexe car nous décelons chez Origène une appréciation du temps différente de celle, linéaire, qui a généralement cours aujourd'hui. Pour en prendre la mesure, il faudrait embrasser l'ensemble de l'œuvre de l'Alexandrin. Dans cette direction, cf. Panayiotis TZAMALIKOS, *Origen : Cosmology and Ontology of Time (Supplements to Vigiliae christianae 77)*, Leyde, Boston : Brill, 2006. Un passage des *Homélies sur les Nombres* (XXVI, 4, 1) donne un élément de réponse : le plan spirituel comprend tout ce qui n'est pas terrestre, aussi bien les réalités intelligibles (le monde virtuel de la pensée) que les réalités post-mortem. Par voie de conséquence, le feu de la conscience et le feu du jugement se situent sur le même plan spirituel.

<sup>397</sup> Le *Traité des principes* daterait de 229-230, soit de la période alexandrine et les homélies de 239-242, cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, p. 409-412.

est au-dedans de nous, un argent qui est au-dedans de nous, et elle réclame tous ces autres matériaux que nous pouvons aussi avoir au-dedans de nous et produire de nous-mêmes. [...]

En effet, tu ne pourras offrir quelque chose de ton intelligence ou de ta parole, si d'abord tu n'as conçu dans ton cœur ce qui est écrit ; si tu n'as pas été attentif et n'as pas écouté consciencieusement, ton or ne peut être « éprouvé », ni ton argent, et on exige qu'ils le soient. Entends l'Écriture dire : « Les paroles du Seigneur sont des paroles pures, de l'argent éprouvé par le feu, affiné sept fois » [Ps 11, 6]. Si donc tu as conçu dans ton cœur ce qui est écrit, ton or, à savoir ton intelligence, sera éprouvé, éprouvé aussi ton argent qui est ta parole.<sup>398</sup>

Origène tisse des liens étroits entre le fait d'être « éprouvé » après passage par le feu, d'avoir vaincu ses démons intérieurs et finalement d'avoir gagné le don de discernement, c'est-à-dire un niveau supérieur d'intelligence.

L'épreuve purgatoire étant multiple, réitérée autant de fois qu'il existe de péchés et donc d'impuretés<sup>399</sup>, le passage par le feu est lui aussi répété. Pour être clarifiée, l'âme doit subir les assauts des démons correspondant à chaque vice en particulier, les terrasser, pour finalement les abandonner derrière elle et poursuivre sa route. A cette fin, elle doit être suffisamment solide, ce qui se

---

<sup>398</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode XIII*, 2 : « Non uult Moyses ut aliquid offeras Deo quod extra te est : A uobis ipsis, inquit, sumite, et initia afferte Domino, prout unusquisque concepit corde. Aurum iubetur et argentum deferri, aes et ceterae materiae ; quomodo hoc possum ego de me ipso afferre ? Numquid intra me aurum nascitur aut argentum et cetera quae iubentur ? Nonne haec unusquisque de promptuariis et de scriniis suis profert ? Quid est ergo quod dicit Moyses : Afferte a uobis ipsis, et unusquisque sicut concepit corde ? Illud quidem aurum et argentum ceteraque materiae unde tabernaculum constructum est, constat de scriniis et promptuariis uniuscuiusque prolatum ; spiritalis autem lex aurum requirit ad tabernaculum, quod intra nos est, et argentum, quod intra nos est, et omnes reliquas materias illas deposcit, quas et intra nos habere possumus et proferre de nobis. [...] Non enim poteris aliquid de sensu tuo offerre Deo uel de uerbo tuo, nisi prius quae scripta sunt corde conceperis ; nisi intentus fueris et diligenter audieris, non potest aurum tuum probum esse nec argentum ; requiritur enim ut *probatum* sit. Audi Scripturam dicentem : *Eloquia Domini, eloquia casta, argentum igni probatum, purgatum septuplo*. Si ergo quae scripta sunt corde conceperis, erit aurum tuum, id est sensu tuus, probus, et argentum tuum, qui est sermo tuus, probum. », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 321, p. 376-379.

<sup>399</sup> Origène consacre une large partie de la *Quinzième Homélie sur Josué* à la multiplicité des démons et des péchés, qui sont toutefois tous subordonnés à un principe unique. Au paragraphe six, il cite le *Testament des douze patriarches*. Cette allusion renverrait plus spécifiquement au *Testament de Ruben* 2, 1 – 3, 7 et aux « sept esprits trompeurs qui assiègent l'homme ». Cf. A. JAUBERT, *Sources chrétiennes* 71, p. 353.

mesure à la qualité de la contribution offerte par le baptisé pour construire et orner le tabernacle. Pris isolément, chaque élément représente une vertu<sup>400</sup> armant celui qui la porte pour vaincre ses démons et ses penchants impurs.

Origène choisit une citation (Ps 11, 6) qui précise le nombre de passages par le feu : sept, chiffre sacré qui correspond au nombre de cieux superposés dans les modèles cosmologiques les plus courants. Cette remarque n'intervient pas par hasard. En considérant que chaque espèce de démons reçoit en partage un espace aérien et que la probation correspond à une ascension céleste, le nombre de combats à livrer pour traverser l'ensemble des sphères célestes est par conséquent lui aussi de sept<sup>401</sup>.

Origène poursuit son *Homélie sur l'Exode* en précisant la destination des offrandes incorruptibles :

Il est juste en effet que, dans le tabernacle du Seigneur, chacun se trouve avoir sa quote-part. L'offrande de chacun n'échappe pas au Seigneur. Quel honneur pour toi, si l'on dit dans le tabernacle du Seigneur : cet or, par exemple, dont est couverte l'arche d'alliance [Ex 25, 10], est d'un tel ; l'argent, dont bases et colonnes sont faites [Ex 26, 19], est d'un tel ; le bronze, utilisé pour les anneaux, le bassin et quelques bases de colonnes [Ex 27, 17], est d'un tel ; de plus, ces pierres [Ex 28, 11] de l'huméral et du logium sont d'un tel ; la pourpre dont est paré le pontife, est d'un tel, l'écarlate, d'un tel, et ainsi de chacun des autres matériaux.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> Cf. *Homélie sur Josué* IV, 3 ; VIII, 7 ; *Homélie sur l'Exode* IX, 1.

<sup>401</sup> Ce sont les *mansiones*, à la fois sphères célestes et étapes au désert, cf. *supra* p. 82-91 et *Commentaire sur l'Évangile selon Jean* XXXII, 32 ; L.R. HENNESSEY, « The Place of Saints and Sinners after Death », p. 299-300 ; Martha HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New-York, Oxford : Oxford University Press, 1993, p. 70.

<sup>402</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode* XIII, 3 : « lustum est enim, ut in tabernaculo Domini inueniatur unusquisque habere portionem suam. Non enim latet Dominum unusquisque quid offerat. Quam gloriosum tibi est, si dicatur in tabernaculo Domini : aurum istud, uerbi causa, quo arca testamenti obtegitur, illius est ; argentum, ex quo bases et columnae sunt, illius est ; aes, de quo annulli et labrum et nonnullae columnarum bases factae sunt, illius est ; sed et lapides isti humeralis et logii, illius sunt ; purpura, qua ornatur pontifex, illius est, et coccum, illius est, et cetera quaeque per singula. », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 321, p. 382-384. Par ailleurs, la *Neuvième Homélie sur l'Exode* est intégralement consacrée au décryptage de la symbolique des matériaux de l'Arche et des vêtements liturgiques.

La contribution est une affaire privée, chacun apporte ce qu'il peut pour bâtir et garnir le tabernacle, mais l'œuvre est commune. Origène semble renouer avec le discours ecclésial de Paul<sup>403</sup>, en apparence seulement, car tous les donateurs restent identifiables. En effet, lorsque le tabernacle est éprouvé, l'individu dont les offrandes n'ont pas laissé de traces est abandonné, seul, au « prince de ce monde ».

## Conclusions

Au terme de ce chapitre consacré à Origène, il apparaît non seulement qu'un purgatoire se laisse identifier dans l'œuvre du théologien, mais que ce dernier en a pensé tous les aspects : sa localisation tant métaphorique qu'effective, le temps de cette purgation et finalement son mode d'action. Sur ce point, nous devons constater que le feu n'est pas uniquement instrument purgatoire, il est pour ainsi dire le purgatoire. En effet, le feu est la métaphore de la peine tout entière. Ajoutons à cela qu'il a lieu dans l'âme d'un sujet qui peut être n'importe qui.

Par conséquent, il n'y a pas lieu de s'interroger sur l'existence chez Origène d'un purgatoire circonscrit dans le temps et l'espace, puisqu'il fait éclater ces catégories par la vertu de la métaphore qui, d'une part, fait fi des barrières et des catégories logiques (le martyr est une fournaise, les démons, qui ne sont que des pensées, agissent comme les flammes, et l'on pourrait aligner les exemples), et de l'autre permet de concevoir le feu purgatoire comme totalement intérieur. Celui-ci est dès lors propre à chaque individu. En jouant sur les mots pourrait-on conclure que le purgatoire a son siège dans l'âme humaine.

Cette interprétation subjective s'éloigne de l'acception du terme « purgatoire » dans la recherche moderne, plus concentrée sur un purgatoire extérieur qui existerait indépendamment de l'âme qui lui sera soumise. Ce n'est d'ailleurs que dans ces conditions qu'un lieu purgatoire peut être envisagé.

Nous avons décrit une forme du purgatoire à partir de sources anciennes, et en dernier lieu des œuvres de Clément et d'Origène, mais cela ne veut pas

---

<sup>403</sup> Voir p. 20 sur 1 Co 3, 11-15.

dire que la représentation moderne en dérive par un processus d'exteriorisation ou d'objectivation. En effet, le purgatoire extérieur appartient à une imagerie, si ce n'est à une mythologie, qui n'est pas nouvelle. Les sources qui la documentent sont contemporaines de Clément et d'Origène, ainsi que nous allons le voir avec Cyprien. En effet, ce dernier décrit déjà une forme de purgatoire, mais il se le représente selon les codes du paganisme romain.

Cette question se laisse appréhender alors que l'évêque de Carthage traite du martyre, ce qui offre une remarquable plateforme pour la comparaison avec le purgatoire origénien, tel que nous venons de l'aborder dans les paragraphes qui précèdent.

La proximité de sujet et de circonstance rend les différences d'autant plus manifestes entre Origène et Cyprien, deux chefs de file chrétiens emportés par les mêmes tourmentes du milieu du III<sup>e</sup> siècle, mais deux penseurs aux sensibilités et à la trajectoire différentes.

## CHAPITRE III - Cyprien de Carthage

Appelé à l'épiscopat de Carthage<sup>404</sup> peu avant la publication de l'édit de sacrifice général promulgué par Dèce en 249<sup>405</sup>, Cyprien n'est pas personnellement inquiété lors de la première vague de violence. Il vit néanmoins intensément cette épreuve, comme en témoignent les nombreux écrits qu'il destine à ses coreligionnaires, libres ou captifs. L'évêque sera tout de même arrêté quelques années plus tard, sous le coup du premier édit de Valérien<sup>406</sup>. Éloigné de sa ville et assigné à résidence en 257, il est finalement décapité en 258.

Parmi les nombreuses épîtres qu'il rédige dans le cadre de son ministère, les *Lettres 55 et 76* laissent deviner ce qui ressemble au purgatoire<sup>407</sup>, à savoir un espace ou un état temporaire et intermédiaire, entre enfer et paradis, salut et damnation. Par ailleurs, Cyprien ne conçoit pas de salut sans l'appareil ecclésial. La voie médiane de rédemption qu'il envisage est dès lors assez proche de la représentation moderne du purgatoire<sup>408</sup>.

Vestiges d'âpres débats, les lettres de Cyprien s'insèrent toujours dans un contexte polémique, mais sont en quelque sorte à usage interne. Elles visent à

---

<sup>404</sup> Cf. PONTIUS, *Vie de Cyprien III*.

<sup>405</sup> L'édit date de 249, mais on ne s'accorde pas sur le commencement effectif des persécutions : immédiatement après la publication de l'édit ou le 20 janvier 250, date de la mort de Fabien, évêque de Rome, selon la notice que lui consacre le *Liber Pontificalis*. Y.-M. Duval démontre que les premiers troubles se sont fait sentir à Rome dès la fin de 249. L'Afrique a probablement été touchée dans un délai de quelques jours, voire de quelques semaines, cf. Yves-Marie DUVAL, « Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien *Ep.* 37) », *Revue d'études augustiniennes* 46 (2000), p. 157-172.

<sup>406</sup> Cf. Reinhard SELINGER, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Francfort, Berne : Peter Lang, 2002.

<sup>407</sup> L'enseignement de Cyprien en matière de purgatoire est rarement appréhendé de manière frontale. À titre d'exemple, un ouvrage, certes assez ancien, comme celui de Leonhard ATZBERGER, *Geschichte der Christlichen Eschatologie innerhalb des vorchristlichen Zeitalters*, Fribourg-en-Brigau : Herder'sche Verlagshandlung, 1896, dont une section (XIII, i, 8, p. 534-538) s'intitule « Der Beginn der jenseitigen Seligkeit; Cyprians Lehre vom Fegfeuer und von der Gemeinschaft der Heiligen », mais donne de faux espoirs. La question du purgatoire n'est pas véritablement traitée, si ce n'est indirectement à propos de la prière. La même déception attend le lecteur dans la section (VII, i, 9, p. 304-311) intitulée « Der jenseitige Zustand der Gerechten bis zur Wiederkunft Christi ; Tertullians Fegfeuerlehre und Chiliasmus ». J. LE GOFF cite un passage de l'*Épître 55*, mais ne s'y arrête guère, cf. *La Naissance du purgatoire*, p. 86. C.-M. EDSMAN (*Le Baptême de feu*) l'ignore totalement. Par ailleurs, les épîtres de Cyprien ne sont pas prises en compte dans la littérature consacrée au genre visionnaire ou apocalyptique. A bon droit dirions-nous, mais comme ce sont les spécialistes de ce type de littérature qui ont le plus disserté du purgatoire, Cyprien échappe de fait à leur sagacité. Demeure toutefois Andreas MERKT, *Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, dont Cyprien est l'une des principales sources. Cette étude très documentée confronte textes et pratiques ecclésiales du III<sup>e</sup> siècle.

<sup>408</sup> Cf. A. MERKT, *Das Fegfeuer*, p. 40-48.



régler des différends ou à se justifier, mais devant d'autres chrétiens, ce qui les distingue d'écrits apologétiques à proprement parler.

Cyprien est également l'auteur de traités à caractère monographique. Nous nous arrêterons uniquement sur l'ouvrage consacré aux *lapsi* (*De Lapsis*), pour son lien thématique avec les lettres 55 et 76.

## 1. L'Épître 76

Dans la missive numérotée 76 dans les recueils épistolaires de Cyprien, l'évêque laisse entendre qu'il se trouve en exil. La lettre est donc postérieure au 30 août 257, date à laquelle Cyprien se voit signifier sa relégation à Curubis<sup>409</sup>. Elle est destinée à un groupe de chrétiens emprisonnés, déjà jugés et « *constituti in metallo* »<sup>410</sup>, c'est-à-dire condamnés à extraire le métal, fers aux pieds. L'issue fatale d'une telle déportation ne fait que peu de doutes et Cyprien les tient d'ores et déjà pour des martyrs :

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que vous, vases d'or et d'argent, soyez condamnés aux mines, d'où l'on tire l'or et l'argent, et à ce qu'alors la nature des métaux change. Les lieux qui auparavant livraient de l'or et de l'argent commencent à en recevoir. Ils ont posé des entraves à vos pieds et ont attaché vos membres bénis, temples de Dieu, de liens honteux, comme si lier le corps liait l'esprit, ou que l'or dont vous êtes faits se corrompait au contact du fer. Pour des hommes de Dieu, témoins de leur foi par leur force de conviction, ce ne sont pas des liens, mais des parures et les pieds des chrétiens ne sont pas mis au carcan pour leur honte, mais les exaltent pour la couronne. Ô pieds enchaînés pour leur bonheur, déliés non par le forgeron, mais par le Seigneur. Ô pieds enchaînés pour leur bonheur qui se dirigent vers le paradis sur le chemin du salut. Ô pieds à

---

<sup>409</sup> Cf. CYPRIANUS *Epistularium* (CCSL III C), éd. Gerard F. DIERCKS, Turnhout : Brepols, 1996, p. 690. Dans le même volume, on se référera également au chapitre I B, « Chronology of the Letters » par G.W. CLARKE, p. 691-709.

<sup>410</sup> Sur le sens de « *metallum* » et l'emprunt au grec « μέταλλον », cf. Claude DOMERGUE, *Les Mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris : Picard, 2008, p. 62-63 ; Robert HALLEUX, *Le Problème des métaux dans la science antique (Bibliothèque de la Faculté des Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 209)*, Paris : Les Belles Lettres, 1974, p. 19-60.

présent liés dans le monde pour être éternellement libres auprès de Dieu. Ô pieds embarrassés pour l'instant par des liens et des entraves, mais destinés à se précipiter vers le Christ par un glorieux chemin. Quoiqu'une cruauté gratuite ou jalouse vous retienne dans ses rets ou ses liens, vous quitterez bientôt la terre et ses peines pour les royaumes des cieux. Dans les mines, le corps ne se réchauffe pas dans un lit et des coussins, mais dans le repos et la consolation du Christ.<sup>411</sup>

### 1.1. Les entraves

Au point de vue documentaire, l'*Épître 76* ne livre pas d'informations positives sur la procédure lancée à l'encontre des chrétiens ou sur leur devenir. Ils ont pu être déportés en Numidie<sup>412</sup>, mais l'Espagne serait une destination tout aussi probable. Terre à l'activité minière intense<sup>413</sup>, elle suscite très tôt la convoitise des Carthaginois et la conquête barcide de la Péninsule est largement imputée à la volonté d'Amilcar de contrôler l'approvisionnement en métaux<sup>414</sup>. Carthagène, *Carthago Nova*, petite sœur de la métropole africaine s'imposera, à côté de la Dacie, comme la principale productrice d'argent de l'Antiquité romaine.

On relèvera pour l'anecdote que des entraves de fer destinées à retenir prisonniers et esclaves ont été mises au jour lors de fouilles menées sur

---

<sup>411</sup> CYPRIEN, *Épître 76* II, 2-4 : « Quid uero mirum si uasa aurea et argentea in metallum, id est auri et argenti domicilium, dati estis, nisi quod nunc metallorum natura conuersa est : loca quae aurum et argentum dare ante consueuerant accipere coeperunt. Inposuerunt quoque conpedes pedibus uestris et membra felicia ac dei templa infamibus uinculis ligauerunt, quasi cum corpore ligetur et spiritus aut aurum uestrum ferri contagione maculetur. Dicatis deo hominibus et fidem suam religiosa uirtute testantibus ornamenta sunt ista, non uincula, nec christianorum pedes ad infamiam copulant sed clarificant ad coronam. O pedes feliciter uincti, qui non a fabro sed a domino resoluuntur. O pedes feliciter uincti, qui itinere salutari ad paradisum diriguntur. O pedes in saeculo ad praesens ligati, ut sint semper apud Deum liberi. O pedes conpedibus et trauersariis interim cunctabundi sed celeriter ad Christum glorioso itinere cursuri. Quantum uult hic uel inuida crudelitas uel maligna nexibus uos suis et uinculis teneat, cito a terris et poenis istis ad caelorum regna uenietis. Non fouetur in metallis lecto et culcitis corpus, sed refrigerio et solacio Christi fouetur. », éd. G.F. DIERCKX, *CCSL III D*, p. 608-610.

<sup>412</sup> Cf. C. DOMERGUE, *Les Mines antiques*, p. 207.

<sup>413</sup> En témoignent les livres III de la *Géographie* de STRABON et XXXIII de l'*Histoire naturelle* de PLINE.

<sup>414</sup> Cf. Gérard NICOLINI, *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibérique au VII<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Picard, 1990, t. 1, p. 14.

d'antiques mines espagnoles<sup>415</sup>. Ces modèles sont sans doute assez similaires à ceux évoqués par Cyprien dans l'*Épître 76*.

Dans l'imaginaire des premiers chrétiens, ce qui vaut en l'occurrence pour Cyprien, les fers posés aux pieds (*conpedes*) des martyrs sont à ranger parmi les symboles de l'enfermement spirituel de l'Église dans le monde. Dès lors, ce qu'un citoyen romain conçoit comme une peine infamante est synonyme de gloire et de salut pour le martyr. Les valeurs mondaines se trouvent inversées. Il en va de même pour les métaux, ils changent de nature et ce à double titre.

Du point de vue littéraire tout d'abord, puisque les métaux sont métaphorisés pour désigner des âmes de qualité variable ; puis à l'intérieur de la métaphore, puisque la qualité des métaux est appelée à changer, signifiant par parabole que la qualité de l'âme va se transformer dans l'épreuve. La métaphore du feu purgatoire pourrait donner à voir cette probation, mais dans l'*Épître 76*, ce sont les fers qui constituent l'ultime épreuve avant la libération. Le métal est donc l'objet et l'agent de la transformation.

En écrivant « *christianorum pedes ad infamiam copulant sed clarificant ad coronam* », Cyprien joue du double sens du verbe *clarificare*, à la fois « glorifier » et « purifier ». Les entraves matérialisent le calvaire et portent la louange des condamnés, mais elles servent également d'ultime purification avant qu'ils ne reçoivent la couronne des élus.

Pour Origène, un contemporain de Cyprien, le martyre taille le chrétien qui, en même temps, tranche de son côté les ultimes rets le retenant prisonnier dans le monde et l'empêchant de rejoindre Dieu :

Ceux qui ont enduré les tortures et les peines, davantage que ceux qui ne les ont pas subies, se sont montrés plus glorieux dans le martyre, ceux qui ont rompu toutes les attaches du monde, répudié l'attrait du corps et de la vie par leur immense amour pour Dieu, véritablement enrichis de la parole de Dieu, puissante et plus tranchante qu'une épée à deux tranchants [Hébr 4, 12], sont rendu capables de voler à nouveau, après avoir rompu tant de chaînes et

---

<sup>415</sup> Cf. Claude DOMERGUE, *Les Mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine (Collection de l'École française de Rome 127)*, Rome : École française de Rome, 1990, p. 410.

s'être préparé pour eux-mêmes des ailes, comme l'aigle retourne à la demeure de son maître.<sup>416</sup>

Dans ce contexte, la passion est une libération, non parce qu'elle marque la cessation des tourments, mais parce qu'elle purifie.

Le christianisme, fondé sur la passion de son messie, tient les souffrances pour nécessaires et libératrices. L'anthropologie chrétienne ne connaît pas de bienheureux de naissance, mais une servitude qui remonte au péché originel<sup>417</sup> ou à la chute des anges. En effet, on ne libère pas un homme déjà libre. Même un modèle présenté comme déterministe tel que celui des valentiniens prévoit la purification des spirituels pour révéler l'étincelle divine qui est enfouie en eux. La vie terrestre offre alors l'opportunité, si ce n'est le devoir, de se racheter.

Observons à présent l'écho que renvoie l'*Épître 76* à ces considérations d'ordre plus général. Cyprien assimile la chair des martyrs à du métal précieux en référence à 2 Tim 2, 20. Il poursuit avec la glorification des « *pedes feliciter vincti* », pour enfin affirmer que le fer aurait pu souiller l'or, qu'il n'en est rien et qu'au contraire il le purifie. Nul n'est besoin d'être métallurgiste pour constater que tel n'est pas le cas. Le registre d'expression n'est donc pas celui de la technique -les faits s'y opposent-, ce qui incite le lecteur à dépasser la simple comparaison pour explorer la dialectique entre la métaphore et la réalité. L'une et l'autre s'enrichissent mutuellement et aucune ne saurait être intelligible sans l'autre : la mine (*metallum*) produit à la fois l'or métallique et l'or humain.

Les fers et la mine symbolisent la peine et permettent, chacun à leur manière, de récolter de l'or. Ils sont tous les deux des instruments de rédemption. C'est en se réduisant à la condition de mineur enchaîné que le

---

<sup>416</sup> ORIGÈNE, *Exhortation au martyre* XV : « οἱ βασάνους καὶ πόνους ὑπομείναντες τῶν μὴ ἐν τούτοις ἐξητασμένων λαμπροτέραν ἐπέδειξαν τὴν ἐν τῷ μαρτυρίῳ ἀρετὴν, οὕτως οἱ πρὸς τῷ φιλοσωματεῖν καὶ φιλοζωεῖν καὶ τοὺς τοσοῦτους κοσμικοὺς δεσμοὺς διακόψαντες καὶ διαρρήξαντες μεγάλη τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπῃ χρησάμενοι καὶ ἀληθῶς ἀνειληφότες τὸν ζῶντα τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ἐνεργῆ καὶ τομώτερον ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον ὀδεύνηται τοὺς τοσοῦτους διακόψαντες δεσμοὺς καὶ κατασκευάσαντες ἑαυτοῖς πτέρυγας ὥσπερ ἀετὸς ἐπιστρέψαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ προεστηκότος ἑαυτῶν. », éd. P. KOETSCHAU, GCS 2, p. 15.

<sup>417</sup> Sur cette conception fondamentale et son expression dans le premier christianisme, cf. Agnès BASTIT, « Le salut comme libération dans l'exégèse primitive des Évangiles : λυω et λυσις », *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005 (Studia Ephemeridis Augustinianum 96)*, Rome : Institutum Patristicum Augustinianum, 2006, p. 277-303.

chrétien peut ensuite s'affranchir. Ainsi s'explique la louange en forme d'oxymore « *O pedes feliciter uincti...* ».

## 2. *De Lapsis*

Si les destinataires de l'*Épître 76* sont exemplaires, tous les chrétiens n'ont pas assumé leur foi avec une telle constance. Cyprien consacre le traité *De Lapsis* à ceux qui ont trébuché. Il y expose ses vues sur la rédemption, puis aborde le problème des *libelli pacis*. L'expression désigne des documents attestant qu'un confesseur emprisonné, et donc futur martyr, accorde son pardon à un *lapsus* repentant.

Cyprien ne cautionne pas cette pratique<sup>418</sup>. Le chrétien doit se libérer de ses chaînes, mais seul. Il n'y a que le Christ qui puisse porter témoignage pour une âme auprès du Père et encore, il ne témoignera que pour ses propres « témoins », les martyrs<sup>419</sup> :

Que nul ne se dissimule ; que personne ne trompe : seul le Seigneur peut être miséricordieux. Les péchés commis contre lui, seul peut les remettre celui qui a porté nos péchés, qui a souffert pour nous, que Dieu a livré pour nos péchés. L'homme ne peut surpasser Dieu, ni l'esclave remettre une peine ou accorder son pardon pour un délit très grave commis contre le Seigneur<sup>420</sup>, sans qu'alors il rende coupable ce *lapsus* d'ignorer la parole : « Maudit soit l'homme qui place son espérance en l'homme. » [Jr 17, 5] C'est le Seigneur qu'il faut prier, au Seigneur que nos excuses doivent plaire, lui qui a dit renier ceux qui le renient, qui a reçu toute faculté de jugement de son père seul. [...]

Si toutefois, quelqu'un d'inconsidéré dans sa hâte excessive pense qu'il peut accorder à tous la rémission des péchés ou ose

---

<sup>418</sup> Cf. CYPRIEN, *De Lapsis* 15-19.

<sup>419</sup> Référence à Mt 10, 32-33 cité in *De Lapsis* 20.

<sup>420</sup> Peut s'entendre avec ou sans la majuscule.

transgresser les commandements divins, il dessert davantage le *lapsus* qu'il ne l'aide.<sup>421</sup>

La passion et la pénitence sont les occasions offertes aux baptisés pour témoigner de leur foi<sup>422</sup>, mais servent aussi de probation. C'est ainsi que Cyprien, sur le point de conclure son traité, célèbre le guerrier à toute épreuve, endurci par les combats<sup>423</sup> et le feu, à l'image des trois Hébreux dans la fournaise<sup>424</sup> : « ceux qui sont d'abord passés par les flammes se montrent plus résistants aux flammes »<sup>425</sup>.

Cyprien n'entend pas uniquement qu'il y a une accoutumance à la douleur physique lors des interrogatoires qui serait d'autant mieux tolérée que le sujet a déjà été torturé. L'auteur prévoit également une sorte de balance : les épreuves subies au cours de la vie se substituent à celles de l'au-delà, ainsi qu'il s'en explique dans l'*Épître 55*.

### 3. L'*Épître 55*

Cyprien avait quitté sa ville en proie aux persécutions au cours de l'année 250, « fuit » diront certains<sup>426</sup>. Il revient à Carthage en 252 pour retrouver une communauté divisée. De fait, certains de ses membres sont exclus de la communion. De cœur, l'assemblée des fidèles est déchirée par un cruel cas de conscience. Peut-on refuser le corps du Christ et les sacrements à ceux qui, la veille encore, étaient des frères ? Peut-on prendre le risque de les jeter dans

---

<sup>421</sup> CYPRIEN, *De Lapsis* 17-18 : « Nemo se fallat, nemo decipiat : solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo esse non potest maior, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen si nesciat esse praedictum : 'Maledictus homo qui spem habet in hominem.' Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactio placandus est qui negantem negare se dixit, qui omne iudicium de Patre solus accepit. [...] Ceterum si quis praepropera festinatione temerarius remissionem peccatorum dare se cunctis putat posse aut audet Domini praecepta rescindere, non tantum nihil prodest sed et obest lapsis. », éd. Maurice BÉVENOT, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 26-28.

<sup>422</sup> Cf. *De Lapsis* 20-21.

<sup>423</sup> Cf. *De Lapsis* 13 ; 36.

<sup>424</sup> Cf. *De Lapsis* 31.

<sup>425</sup> CYPRIEN, *De Lapsis* 13 : « fortiores ignibus fierent qui ignibus ante cessissent. » éd. M. BÉVENOT, p. 20.

<sup>426</sup> Il s'en justifiera dans l'*Épître 16*, cf. CYPRIANUS, *Epistularium*, CCSL III D, éd. G.F. DIERCKX, G.W. CLARKE, p. 687.

les bras des païens ou des hérétiques qui voudront bien les accueillir ? Les interrogations se multiplient et Cyprien, en tant qu'évêque, se doit de prendre position.

Dans l'*Épître 55*, Cyprien prévoit un processus de réintégration des *lapsi*, qui s'ouvre par la réprimande sévère du déserteur visant à susciter en lui une vive repentance et le désir d'une pénitence sincère. Lorsque le pénitent a apporté les gages de sa bonne foi par une discipline rigoureuse, les prières, les lamentations et la confession, il est finalement soumis au jugement de sa communauté qui choisit de le réintégrer ou non.

Cyprien est presque obsédé par le consensus. La réunification de sa propre communauté, voire de l'Église toute entière, devient sa priorité. Il y consacre d'ailleurs une œuvre, le *De ecclesiae catholicae unitate*. Son plan de pacification passe par la réintégration pleine ou partielle des *lapsi*, mais cette démarche fédératrice va se révéler contre-productive, puisque Novatien et ses partisans s'élèvent bientôt contre une tolérance qui semble excessive. Ces derniers refusent non seulement de réintégrer les *lapsi*, mais dénie également toute valeur aux sacrements administrés par un prêtre à la constance chancelante. Dans la pratique, certains fidèles devraient dès lors être baptisés une seconde fois.

Cyprien livre de précieuses observations sur les croyances et revendications des novatianistes dans l'*Épître 55*. Celle-ci est en fait la réponse adressée à un correspondant dénommé Antonien, désireux de connaître les tenants et les aboutissants de la querelle. L'évêque y expose également son propre point de vue. La missive sert finalement de prétexte à Cyprien pour se justifier sur un point qui n'est certes pas étranger au sujet, mais en léger décalage avec les interrogations d'Antonien : la réintégration des *libellatici*.

Le terme « *libellatici* » désigne les baptisés qui se sont procuré des certificats de complaisance (*libelli*) leur permettant d'éviter à la fois la mort et le parjure. Cyprien les distingue soigneusement des *lapsi* qui, eux, ont sacrifié et consommé des idolothytes. Ces *libelli*, émis par quelque fonctionnaire impérial corrompu, ne doivent pas être confondus avec les *libelli pacis* provenant d'un confesseur<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> Cyprien mentionne les problèmes soulevés par les *libelli pacis* dans les épîtres 15, 4 ; 19, 2 et 55 *passim*. Les libelles de l'autorité romaine apparaissent dans les épîtres 20, 2 et 55. Des

A un degré moindre que les *lapsi*, les *libellatici* ont eux aussi fait acte de trahison, car, même s'ils ne se sont pas directement souillés, ils ont néanmoins capitulé en renonçant à confesser publiquement leur foi, commettant un mensonge par omission. A leur décharge, Cyprien argue qu'ils ont pu agir par ignorance ou pour ménager leur entourage<sup>428</sup>. Quant aux authentiques *lapsi*, à aucun moment l'auteur ne s'exprime clairement à leur propos. Des allusions suggèrent pourtant que Cyprien souhaite également les voir bénéficier d'une certaine clémence, pour autant qu'ils fassent pénitence :

Je m'étonne que certains soient si opiniâtres qu'ils pensent qu'il ne faut pas accorder la pénitence aux *lapsi* ou estiment que le pardon doit être refusé aux pénitents, alors qu'il est écrit : « Tu te souviendras d'où tu es tombé, fais pénitence et accomplis les œuvres d'autrefois. » [Ap 2, 5]<sup>429</sup>

Le pardon est au cœur du problème. Sur lui repose toute la démonstration de l'*Épître 55*. Mais alors, pourquoi dans le *De Lapsis* Cyprien dénie-t-il toute efficacité aux *libelli pacis* délivrés par les futurs martyrs ? Cette démarche semble pourtant suivre la voie de tolérance qu'il cherche lui-même à promouvoir. En fait, la question doit être abordée de manière moins massive. Cyprien défend un pardon ecclésial, voire strictement cultuel, qui permettrait aux *libellatici* d'avoir accès aux célébrations eucharistiques. Il n'est nullement question de remettre leur péché. En revanche, ceux qui émettent les *libelli pacis* accordent un pardon absolu et prétendent donc ouvrir la voie du salut<sup>430</sup>.

---

exemplaires provenant d'Égypte ont été conservés, émis précisément lors des persécutions de Dèce, cf. August BLUDAU, *Die ägyptische Libelli und die Christenverfolgung des Decius (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde. Supplementheft 27)*, Fribourg-en-Brigau : Herder, 1931 ; John R. KNIPFING, « The Libelli of the Decian Persecution », *Harvard Theological Review* 16 (1923), p. 45-90.

<sup>428</sup> Cf. *Epistula* 19.

<sup>429</sup> CYPRIEN, *Epistula* 55 XXII, 1 : « Miror autem quosdam sic obstinatos esse ut dandam non putent lapsis paenitentiam aut paenitentibus existiment ueniam denegandam, cum scriptum sit : memento unde cecideris et age paenitentiam et fac priora opera. », éd. G.F. DIERCKX, *CCSL* III B, p. 281. Il n'est pas question des *libellatici*, mais bien des *lapsi* et plus particulièrement de leur pénitence. Cyprien s'en explique longuement dans le *De lapsis* et s'empporte non pas contre ceux qui absolvent des *lapsi* dûment repentis, mais contre les confesseurs qui absolvent les impénitents.

<sup>430</sup> Cf. *De Lapsis* 15-19.



La distinction entre les deux types de sauf-conduits n'a pas été perçue par tous les contemporains de Cyprien, puisqu'elle constitue le nœud de la querelle contre les novatianistes, du moins telle qu'elle est présentée dans l'*Épître 55*.

Cyprien le martèle : le pardon qu'il accorderait soi-disant trop largement est un pardon humain, qui ne doit en aucun cas être surinvesti. Dieu est seul juge, le pardon véritable est de son ressort. En tant que prêtre, Cyprien a reçu l'autorité pour réhabiliter un ancien membre de la communauté et lui permettre de prétendre au pardon divin, comme n'importe quel autre chrétien. Ni plus, ni moins ; il ne lui ouvre pas pour autant les portes du paradis.

Par ailleurs, Cyprien croit en la puissance intrinsèque de l'hostie<sup>431</sup>. Aussi, priver un homme de la communion lui paraît cruel, voire diabolique<sup>432</sup>. Finalement, Cyprien se défausse un peu de sa responsabilité, puisqu'il étend les bras le plus largement possible afin de ne surtout oublier personne, quitte à étreindre des pécheurs. Dieu reconnaîtra les siens !

Nous préjugeons d'autant moins de ce qui sera jugé par le Seigneur, qu'il ratifiera ce qui a été statué ici, s'il trouve pleine et juste pénitence des pécheurs ou alors, si quelqu'un nous a trompé par un simulacre de pénitence, Dieu, dont on ne se joue pas et qui sonde le cœur des hommes [1 Sam 16, 7], jugera ce que nous avons moins bien perçu. Le Seigneur corrigera la sentence des serviteurs.<sup>433</sup>

Cyprien prévient les coups et désarme la critique en arguant que le seul sort désirable est celui des martyrs, pas des *libellatici* :

---

<sup>431</sup> En *De Lapsis* 25, Cyprien rapporte une anecdote dont il fut lui-même témoin et qui donne toute la mesure de cette conviction : une petite chrétienne abandonnée par ses parents, à qui l'on avait fait consommer des viandes sacrifiées, ne put supporter d'ingérer une hostie et fut saisie d'une violente crise convulsive. Les aliments du sacrifice sont traités en denrées littéralement toxiques ou bénéfiques.

<sup>432</sup> Cf. *Épître 55*, XV

<sup>433</sup> CYPRIEN, *Épître 55*, XVIII, 1 : « Neque enim praeiudicamus domino iudicaturum quominus, si paenitentiam plenam et iustam peccatoris inuenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum. Si uero nos aliquis paenitentiae simulatione deluserit, deus qui non deridetur et qui cor hominis intuetur de his quae nos minus perspeximus iudicet et seruorum sententiam dominus emendet. », éd. G.F. DIERCKS, *CCSL III D*, p. 276-277.

C'est une chose d'attendre le pardon, c'en est une autre de parvenir à la gloire, une chose d'être envoyé en prison et de n'en point sortir jusqu'à avoir remboursé le dernier centime [Mt 5, 25-26], une autre de recevoir immédiatement le salaire de la foi et de la vertu, une chose d'être purifié, torturé pour ses péchés dans une longue souffrance, d'être longuement purgé dans le feu, une autre d'avoir purgé tous ses péchés grâce à la passion, une chose enfin d'être suspendu au jour du jugement à la sentence du Seigneur, une autre d'être immédiatement couronné par le Seigneur.<sup>434</sup>

Les *libellatici* sont suspendus à la clémence de Dieu qui ne s'exprimera qu'au jugement dernier. Pour eux, la sentence est repoussée et les peines prolongées. Pour les martyrs en revanche, la gloire est immédiate. Par conséquent, un espace destiné à la purgation des *libellatici* se dégage entre la mort individuelle et la fin des temps. Même s'il est possible de parvenir à destination par la purgation lente, la purification brutale de la passion n'en demeure pas moins la voie royale ; tout le reste n'est que détour. En exaltant de la sorte le martyr, Cyprien relègue au second plan tous les autres défunts. Il n'indique pas non plus de gradation explicite entre les chrétiens non martyrisés, les *libellatici*, voire même les *lapsi*. Bien au contraire nous pensons que Cyprien les soumet tous à la purgation post-mortem, à condition qu'ils soient membres de l'Église<sup>435</sup> et qu'ils expriment du remord. Repentance et pénitence restaurent les chances de salut, mais tout reste à faire : le pécheur est seulement mis à niveau pour être en état de subir la purgation.

Cyprien formule encore un argument : la restauration des *libellatici* est efficace. En effet, parmi ceux que les novatianistes estimaient irrécupérables, certains ont affronté le martyre avec une dignité miraculeuse lorsqu'ils furent inquiétés à nouveau. Double conclusion : si le pardon des *libellatici* leur ouvrait la porte du salut, ils n'auraient pas à subir le martyre et de l'autre, si ce même

---

<sup>434</sup> CYPRIEN, *Épître 55 XX*, 3 : « Aliud est ad ueniam stare, aliud ad gloriam peruenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec soluat nouissimum quadrantem, aliud statim fidei et uirtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emudari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam domini, aliud statim a domino coronari. », éd. G.F. DIERCKS, *CCSL III D*, p. 279-280.

<sup>435</sup> C'est à Cyprien que l'on doit la formule « Hors de l'Église, pas de salut. » (*Salus extra ecclesiam non est*), cf. *Épître 73, XXI*, 2.

pardon était totalement vain, la grande opportunité qu'est le martyre ne leur serait pas offerte.

## Conclusions

Des préoccupations personnelles de Cyprien, il est possible de tirer une véritable martyrologie, puis de passer à l'étape suivante, à savoir extraire une sotériologie. Celle-ci est donc construite de manière empirique. L'évêque n'a pas recouru aux lettres par jeu littéraire ; ses interlocuteurs étaient bien réels, de même que le souci d'un pasteur d'âmes à la recherche de solutions pragmatiques et de réponses convaincantes. Celles-ci n'ont toutefois rien du bricolage.

Quelques constantes permettent d'affirmer que : 1) pénitence et passion ne sont pas redondantes, 2) une purgation est nécessaire au salut ; elle peut prendre la forme de la passion ou du purgatoire post-mortem, 3) passion et purgatoire sont redondants, 4) pénitence et purgatoire ne sont pas redondants.

Nous tirons encore deux conclusions secondaires : 1) débattre de la réintégration des *libellatici* est une querelle accessoire, puisque finalement, le jugement vrai et éclairé est rendu par Dieu seul, 2) le purgatoire est susceptible de ne pas être pleinement accompli puisque le jugement est maintenu. Ce petit facteur d'incertitude préserve une inconnue dans l'équation de Cyprien.

C'est pourquoi l'évêque limite au maximum les possibilités de substitutions ; la mise à l'épreuve reste individuelle. En doutant de l'efficacité des *libelli pacis* délivré par de saints hommes, c'est l'idée d'une intercession contraignante auprès de Dieu qu'il remet en question.

Poussées jusque dans leurs ultimes conséquences, les remarques de Cyprien invitent à rapprocher les *libelli pacis* et les certificats de complaisance émis par l'autorité romaine. Dans les deux cas, il s'agit de documents formels qui ne préjugent pas de la sincérité de l'acte attesté. Celui qui s'en saisit reconnaît son appartenance à un groupe, Empire ou Église<sup>436</sup>, mais s'expose également au reproche de duplicité. Cyprien reconnaît l'inanité d'un ralliement arraché par la nécessité ou la contrainte. Pourquoi n'en serait-il pas de même

---

<sup>436</sup> Cf. Marie-Françoise BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard, 2007, p. 231-260 ; 297-326.

en matière de salut ? Pardonner aux *libellatici*, c'est-à-dire admettre qu'un libelle n'est qu'un objet, l'empêche de reconnaître de manière inconditionnelle les *libelli pacis*, qui risquent de n'être eux aussi que des objets.

Au-delà des signes extérieurs, l'évêque imagine pour les cœurs sincères une balance qui équilibre le niveau de purgation en deçà et au-delà de la mort. Cyprien est à n'en pas douter un homme sociable et solidaire. Pourtant sa sotériologie n'est pas seulement individuelle, elle est clairement individualiste. Chacun trace sa voie vers Dieu, ne reçoit pas aide et n'en accorde pas. Ce doit être le fait de sa croyance en la toute-puissance divine et donc, paradoxalement, la preuve d'une grande humilité. L'humain ne peut sinon rien, du moins pas grand-chose face à son créateur et juge.

## CONCLUSION INTERMÉDIAIRE

Après une introduction sur les textes bibliques et parabibliques offrant un langage théologique et métaphorique au feu purgatoire, nous en avons suivi les développements chez trois auteurs chrétiens du début du III<sup>e</sup> siècle. Clément, Origène et Cyprien offrent un éventail clair des possibilités herméneutiques à disposition des théologiens de leur époque, entre littéralisme et allégorisation.

Alors que Clément et Origène envisagent le feu comme une peine intériorisée, endurée au cours de la vie terrestre, Cyprien visualise de manière très concrète une fournaise dans laquelle des âmes attendent de se défaire de leurs impuretés. La purification d'êtres humains par le feu est plutôt extraordinaire, ce qui étonne dans une lecture littérale, mais elle se justifie chez Cyprien puisqu'elle intervient après la mort. L'au-delà cyprienique est donc assez similaire à l'ici-bas, régi par les mêmes lois physiques, mais avec des possibilités élargies : le feu est bien un agent purificateur, mais il s'applique aussi aux âmes.

Les différences d'interprétation entre le carthaginois et le duo alexandrin s'expliquent en premier lieu par la personnalité de chacun et en quelque sorte par leur liberté d'auteurs. Mais doit-on également reconnaître un facteur régional ? En partie sans doute, ce qui est mis en évidence dans le chapitre consacré à l'École d'Alexandrie. On peut douter que Clément et Origène fussent arrivés aux mêmes conclusions s'ils avaient travaillé hors d'Égypte.

Cyprien, lui, est latinophone et en contact direct avec Rome. Il incarne la naissance de l'Église africaine qui sera celle d'Augustin. Cyprien est un informateur privilégié qui a beaucoup et bien écrit. Son témoignage a été conservé et ce d'autant plus que l'Église majoritaire va relayer son œuvre. Puisque l'histoire est écrite par les vainqueurs, Cyprien fait en quelque sorte paravent, masquant d'autres tendances présentes en Afrique du Nord au début du III<sup>e</sup> siècle.

Nous sommes à présent en mesure de définir deux paradigmes, celui du littéralisme et celui de la métaphorisation du purgatoire, à travers de grandes figures à la biographie bien documentée. Dans les pages qui suivent, nous allons développer la tendance proche de Clément et Origène, en Égypte tout

d'abord, pour pouvoir ensuite en retrouver les vestiges en Afrique derrière le voile tendu par Cyprien et ses héritiers.

Ce travail est un voyage dans des écrits négligés voire rejetés par l'Église majoritaire. Leurs auteurs sont mal connus sinon totalement oubliés, soit que l'on ait perdu leur trace, soit que le genre littéraire leur imposât l'anonymat. C'est pourquoi les chapitres consacrés aux écrits gnostiques sont intitulés d'après les oeuvres et ordonnés par écoles ou « sectes ».

## DEUXIÈME PARTIE

### LES ÉCRITS GNOSTIQUES ET APPARENTÉS

#### INTRODUCTION

Le thème de l'ascension céleste, qui illustre de manière claire l'élévation de l'âme, est très fréquent dans les œuvres de Clément et d'Origène. Il nous intéresse particulièrement parce que chez de tels auteurs, l'ascension est synonyme de purification ou de perfectionnement au sens étymologique du terme. Pour les deux savants alexandrins, la perfection signifie pleine connaissance ou « gnose ». Ainsi, le chrétien accompli, parfait et donc sauvé est un « gnostique ». Par conséquent, la purgation chez Clément et Origène est une ascension gnostique. Néanmoins, cette appellation désigne aussi un genre littéraire, que nous allons définir, et une provenance, celle des milieux gnostiques identifiés comme sectaires et donc « coupés » du christianisme selon les hérésiologues et les historiens.

Une ascension<sup>437</sup> céleste met en scène une âme s'élevant dans l'espace aérien, parfois accompagnée d'un ange gardien, d'un psychopompe voire même d'une cohorte angélique. L'ascension n'est jamais aisée. L'âme rencontre des créatures aériennes qui l'empêchent de passer. Celles-ci peuvent être relativement indifférentes, ainsi en est-il des portiers ou douaniers célestes<sup>438</sup> : un mot de passe, un signe ou une recommandation de l'ange

---

<sup>437</sup> Le genre, qui connaît un regain d'attention de la part des chercheurs, a gagné son indépendance au sein de la littérature visionnaire au tournant de l'ère chrétienne, cf. M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Contrairement à ce que laisse entendre le titre de A. Yarbro-Collins, on distingue désormais les ascensions des apocalypses, cf. Adela YARBRO-COLLINS, « The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses », *Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys*, éd. John J. COLLINS, Michael FISHBANE, Albany : State University of New York Press, 1995, p. 59-93 ; Leif CARLSSON, *Round Trips to Heaven : Otherworldly Travellers in Early Judaism and Christianity (Lund Studies in History of Religions 19)*, Lund : Lund University, Stockholm : Almqvist & Wiksell, 2004.

<sup>438</sup> Également CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates IV*, 116, 2 ; ORIGÈNE, *Homélie sur Saint Luc XXII*, 7. Dans un article éclairant, S. Gathercole rappelle que 12 des 46 écrits coptes provenant de Nag Hammadi sont du genre « ascension » avec ses douaniers ou archontes hostiles, cf. Simon GATHERCOLE, « *Quis et unde ? Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50 and Related Literature* », *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, éd. Markus BOCKMUEHL, Guy G. STROUMSA, Cambridge, New-York : Cambridge University Press, 2010, p. 82-99 (83). Dans la *Vie d'Antoine* (65-66) d'Athanase d'Alexandrie, les démons élèvent des obstacles pour

gardien suffit alors à leur contentement. L'âme peut continuer son chemin. Néanmoins, dans la plupart des cas, de tels face-à-face sont plutôt hostiles et il faut en découdre. L'âme peut s'engager elle-même dans le combat ou alors la tâche sera déléguée aux créatures qui l'accompagnent et la protègent. Dans chacune des deux variantes, l'enjeu est la possession de l'âme humaine et son sort pour l'éternité.

Les ascensions sont à distinguer des apocalypses. Des critères formels peuvent être établis pour marquer la différence entre ces deux genres littéraires, mais contentons-nous de relever que les ascensions considèrent les âmes une à une et qu'elles ne présentent pas les événements de la fin des temps.

« Ascension » est aussi le terme générique pour qualifier une catégorie d'œuvres littéraires. Elles supposent parfois une conception docète de l'univers, qui serait dès lors une illusion induite par le démiurge, tandis que la vérité serait ailleurs, auprès du Dieu véritable. L'ascension est la route pour aller au-delà du mensonge et entrer dans la connaissance (gnose). Dans ce cas on peut parler de gnostocisme.

Willem van Unnik remarque fort justement que les gnostiques privilégient la description des premiers temps de la création au détriment de l'eschatologie<sup>439</sup> et donc des apocalypses. Les ascensions ne sont pas des récits de création, mais elles en dépendent étroitement, puisqu'elles rembobinent en quelque sorte le film dramatique de la constitution de l'univers tel qu'il est à présent.

Par ailleurs, les vivants interviennent dans les événements décrits et ne sont pas cantonnés au rôle de visionnaires passifs. Deux scénarios se présentent : soit l'âme a temporairement quitté le corps, soit l'ascension est intériorisée<sup>440</sup>. Dans ce dernier cas, ce n'est plus le ciel que l'âme traverse, mais un état, voire plusieurs états successifs si l'âme franchit plusieurs sphères célestes<sup>441</sup>.

---

empêcher les âmes de traverser l'air, cf. G.J.M. BARTELINK, « ΤΕΛΩΝΑΙ (Zöllner), als Dämonenbezeichnung », p. 12-13.

<sup>439</sup> Cf. W.C. VAN UNNIK, « The 'wise fire' », p. 277.

<sup>440</sup> Cf. Bogdan G. BUCUR, « The Other Clement of Alexandria: the cosmic Hierarchy and interiorized Apocalypticism », *Vigiliae christianae* 60 (2006), p. 251-268.

<sup>441</sup> Cf. Kurt RUDOLPH, « Gnostische Reisen: Im Diesseits und in Jenseits », *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze (Nag Hammadi and Manichean Studies 42)*, Leyde, Boston : Brill, 1996, p. 244-255 ; April D. DECONICK, *Seek to see Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas (Supplements to Vigiliae christianae 33)*, Leyde, New-York : Brill, 1996, p. 43-99. Dans un ouvrage consacré à l'au-delà dans le christianisme orthodoxe, J.-C. Larchet présente des textes d'époques variées donnant à l'ensemble le tour



Que l'on suive une lecture littérale ou une lecture métaphorique, seules les âmes les plus nobles triomphent et achèvent leur progression. La lutte opère une sélection ; elle est donc purgatoire<sup>442</sup>. Quant à l'espace aérien franchi, il peut être qualifié de « *locus purgatorius* ». Bien entendu, cette expression est à entendre de manière littérale ou métaphorique selon que l'on interprète le texte lui-même de manière littérale ou métaphorique.

Parmi les textes coptes découverts en 1945 à Nag Hammadi dans le désert égyptien<sup>443</sup>, se trouvent plusieurs ascensions célestes. Ces écrits possèdent une identité marquée et sont en quelque sorte des documents à usage interne. La conversion ou les thèmes missionnaires n'y sont pas abordés, tandis que le perfectionnement occupe une place prépondérante. Le lecteur visé est donc déjà initié et cherche le salut selon le système gnostique dans lequel il pense l'univers et se pense lui-même.

Il ne faudrait toutefois pas exagérer l'isolement des communautés gnostiques d'Égypte et se laisser abuser par l'usage du mot « bibliothèque » pour désigner les treizes codices de Nag Hammadi. Ces petits livres de papyrus ne forment pas un corpus homogène, fini et exclusif, mais témoignent de la coexistence sur une aire et une période restreintes de plusieurs courants spirituels connus par ailleurs (valentinisme, séthianisme et hermétisme).

Ainsi nous pouvons élargir le champ des écrits dits « gnostiques » au sens presque hérésiologique du terme à deux textes égyptiens, proche de ceux de Nag Hammadi, mais qui n'en proviennent pas : les *Extraits de Théodote*<sup>444</sup> au et la *Pistis Sophia*<sup>445</sup>. Ces deux oeuvres ne sont pas des ascensions au sens générique du terme (suivre une âme étape après étape dans sa traversée de l'espace cosmique), mais décrivent tout de même, quoique de manière moins directe, un univers constitué de cieux superposés dont l'ascension mène au salut.

---

d'une anthologie. Les extraits choisis attestent des deux modes interprétatifs, littéral et métaphorique, tandis que l'auteur lui-même suit uniquement la ligne littérale, cf. Jean-Claude LARCHET, *La Vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001, p. 85-130.

<sup>442</sup> Cf. A. RECHEIS, *Engel Tod und Seelenreise*, p. 195-196.

<sup>443</sup> Cf. James M. ROBINSON, « From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices », *BCNH.É* 1, éd. B. BARC, p. 21-58.

<sup>444</sup> Cf. infra p. 162-175.

<sup>445</sup> Cf. infra p. 189-199.

De manière générale, étudier les mouvements reconnus tôt ou tard comme hérétiques pose un problème de sources, puisque la plupart des documents conservés proviennent de l'extérieur des groupes concernés, voire le plus souvent de leurs détracteurs<sup>446</sup>. La spectaculaire découverte Nag Hammadi a donc été accueillie comme une bénédiction. Ainsi que nous l'avons suggéré, cette collection donne à l'historien une image depuis l'intérieur des tendances religieuses présentes en Égypte au cours du III<sup>e</sup> siècle, lorsque les traités furent traduits du grec au copte.

Si les *Extraits de Théodote* que nous examinons ici ne proviennent pas de Nag Hammadi, le valentinisme que professe Théodote y est toutefois bien attesté<sup>447</sup>. Par ailleurs, dans les *Extraits de Théodote* les élus auxquels s'identifient les valentiniens appartiennent à la descendance de Seth, une prétention également formulée dans les écrits séthiens de Nag Hammadi. Il convient vraisemblablement de relativiser le sectarisme d'une hypothétique communauté derrière ladite « bibliothèque », puisque des textes proches sont attestés à l'intérieur et à l'extérieur de la collection, de même que la frontière entre valentinisme et séthianisme demande à être atténuée. Un lien génétique semble devoir être tracé entre les deux mouvements<sup>448</sup>, c'est pourquoi nous traiterons du séthianisme à la suite du valentinisme.

Finalement, nous examinerons les sources hérésiologiques qui certes visent davantage à diffamer qu'à informer. Elles renferment néanmoins quelques pépites documentaires dont l'historien aurait tort de se priver.

---

<sup>446</sup> I. Dunderberg donne un aperçu clair des sources valentiniennes, ainsi que quelques lignes fortes de l'histoire et des thèses du mouvement, cf. Ismo DUNDERBERG, « The School of Valentinus », *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics' (Supplements to Vigiliae christianae 76)*, éd. Antti MARJANEN, Petri LUOMANEN, Leyde, Boston : Brill, 2005, p. 64-99.

<sup>447</sup> Cf. Einar THOMASSEN, « Le valentinisme à Nag Hammadi », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni les 11 et 12 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Madeleine SCOPELLO, Paris : AIBL, 2010, p. 239-249 ; ID., « Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi », *BCNH.É 3*, éd. Louis PAINCHAUD, Anne PASQUIER, p. 243-259.

<sup>448</sup> Cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 234.

## CHAPITRE I – Les *Extraits de Théodote*

Selon Épiphane, Valentin est originaire du Nord de l'Égypte<sup>449</sup>, qu'il quitte pour s'installer et prêcher à Rome. A la mort du maître vers 150, des disciples poursuivent son enseignement, mais l'infléchissent chacun selon une tendance qui lui est propre. Hippolyte<sup>450</sup> nous renseigne sur l'histoire subséquente de la communauté. Le valentinisme se serait scindé en un courant dit « italique » animé par Ptolémée et Héracléon et un courant « oriental » représenté par Marc et Théodote<sup>451</sup>. Cette généalogie n'est peut-être pas l'exacte vérité historique, mais indique néanmoins la filiation des idées et les rapprochement qui pouvaient être fait entre les hommes et les doctrines à haute époque déjà.

L'intitulé exact des *Extraits de Théodote* est « Extraits des œuvres de Théodote et de l'école dite orientale, à l'époque de Valentin ». Il est tout à fait possible que le titre ne soit pas original, mais qu'il ait été apposé par un scribe plus tardif. Quelle que fût l'époque, cela confirme qu'on a voulu associer Théodote à une mouvance orientale, en l'occurrence égyptienne, du valentinisme<sup>452</sup>.

L'opuscule, qui consiste en une collection de citations réunies et commentées au tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles par Clément d'Alexandrie<sup>453</sup>, est conservé dans un seul manuscrit, le codex *Laurentianus V, 3*. Celui-ci est également l'unique représentant des oeuvres complètes de Clément<sup>454</sup>. Les *Extraits de Théodote* y sont de fait agrégés. Mais qui en est le véritable

---

<sup>449</sup> Cf. *Panarion*, hérésie 31, 2, cf. Adolf M. RITTER, « De Polycarpe à Clément : aux origines de l'Alexandrie chrétienne », *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1987, p. 151-172 (162) ; *In Origeniana octava*, éd. L. PERRONE, A. Martin, S. Mimouni ou encore K.J. Torjesen ne doutent pas de l'origine égyptienne de Valentin. Dans le même volume, Marksches exprime en revanche ses doutes à propos de l'origine de Valentin, puisqu'on ne peut produire d'indices fiables avant le témoignage d'Épiphane, cf. C. MARKSCHIES, « Valentinische Gnosis in Alexandrien und Ägypten », p. 331-346. Également ID., *Valentinus Gnosticus ?*, p. 293-336. Même scepticisme pour A. Jakab et E. Thomassen qui proposent une critique des sources susceptible de documenter la vie de Valentin, ainsi qu'un examen des fragments qui lui sont attribués (p. 430-490), cf. A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 74-75 ; E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 417-429.

<sup>450</sup> Cf. HIPPOLYTE, *Philosophumena* VI, 35, 5-7 ; JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe XVII*, (Is 64, 4).

<sup>451</sup> Cf. E. THOMASSEN, « Le valentinisme à Nag Hammadi », p. 245-247.

<sup>452</sup> Cf. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 28 ; 39-45.

<sup>453</sup> E. THOMASSEN, (*The Spiritual Seed*, p. 29) estime que Clément aurait compilé plusieurs sources.

<sup>454</sup> Cf. C. NARDI, *Estratti profetici*, p. 33-35 ; F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 5, sur les écrits placés après les *Stromates* dans le *Laurentianus*, cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 54-74.

auteur ? Clément, Théodote ou un compilateur<sup>455</sup> ? Nous ne trancherons pas ici la question, nous contentant d'examiner le texte pour lui-même et tel qu'il nous est parvenu.

La recherche actuelle tend à admettre que Clément polémique davantage contre les valentiniens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles que contre Valentin ou certains maîtres de la première génération tels que Théodote. En revanche, C. Marksches soutient que Clément avait une mauvaise connaissance de la doctrine valentinienne et que les *Extraits de Théodote* ne devraient pas être pris pour une source d'informations sur ce mouvement<sup>456</sup>.

Même si les *Extraits de Théodote* ne forment pas l'écrit le plus typé de la littérature valentinienne, on n'y soutient rien que l'authentique Théodote aurait désavoué. C'est pourquoi nous ne pensons pas devoir en discuter l'attribution. Par ailleurs, la position de Clément face au valentinisme est plus nuancée que le rejet univoque affiché par les hérésiologues comme Irénée. En effet, ce dernier rapporte également une version du mythe valentinien<sup>457</sup>, mais l'opinion exprimée par l'évêque de Lyon dans l'*Adversus Haereses* oscille entre mépris et irritation. Rien de comparable dans les *Extraits de Théodote* et surtout, les

---

<sup>455</sup> Cf. James E. DAVISON, « Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians », *Second Century* 3 (1983), p. 201-217 ; Everett PROCTER, *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New-York : Peter Lang, 1995. L'auteur groupe les *Extraits de Théodote* par sujets et déclare : « The Valentinians say... ». Clément est censé s'opposer à la doctrine ainsi restituée. Nous ne partageons pas cette vue. F. Sagnard, traducteur des *Extraits de Théodote* pour la collection *Sources chrétiennes*, sefforce depuis de nombreuses années à séparer ce qui peut être assumé par Clément et ce qui doit être attribué uniquement à Théodote, cf. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 8-21. Cette démarche a déjà une histoire : Robert P. CASEY, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria (Studies and Documents 1)*, Londres : Christophers, 1934, p. 3-27 ; Otto DIBELIUS, « Studien zur Geschichte der Valentinianer », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 9 (1908), p. 230-247, qui s'appuie sur Carl F.G. HEINRICI, *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift: eine Studie*, Berlin : Wiegandt und Grieben, 1871, p. 92.

<sup>456</sup> Cf. Christophe MARKSCHIES, « Valentinische Gnosis in Alexandrien und Ägypten », *Origeniana octava*, éd. L. PERRONE, t. 1 p. 331-346 (344-346).

<sup>457</sup> IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* I, 1-9, cf. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 28-45. Qu'il y ait mécompréhension de l'anthropologie et de la sotériologie valentiniennes de la part de l'hérésiologue ou volonté délibérée de caricaturer, force est de constater que l'exposé d'Irénée et les *Extraits de Théodote* ne concordent pas, cf. Christophe MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus ? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1992, p. 363-387 ; Elaine H. PAGELS, « Conflicting Versions of Valentinian Eschatology : Irenaeus' Treatise vs. the *Excerpta from Theodotus* », *Harvard Theological Review* 67 (1974), p. 35-53 ; contra : James F. MCCUE, « Conflicting versions of Valentinism ? Irenaeus and the *Excerpta ex Theodoto* », *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 (Studies in the History of Religions 41)*, éd. Bentley LAYTON, Leyde : Brill, 1980, t. 1, p. 404-416.

implications théologiques qui découlent des thèses exposées n'entrent pas franchement en contradiction avec celles assumées par Clément dans ses autres travaux<sup>458</sup>. Nous concluons donc que les *Extraits de Théodote* permettent non seulement de documenter le valentinisme, mais aussi les affinités de Clément pour une certaine gnose valentinienne.

Clément est le seul Père de l'Église à utiliser γνωστικός dans un sens positif. Pour tous les autres, le terme désigne un hérétique<sup>459</sup>.

## 1. Cosmogonie

De même que l'auteur de la *Pistis Sophia*, Théodote explique la configuration actuelle de l'univers comme le nouvel équilibre établi suite à une succession de cataclysmes provoqués par des fautes morales. En effet, l'éclatement du plérôme et l'existence du monde matériel sont les conséquences d'une transgression. Néanmoins, cette nouvelle situation n'est pas faite pour durer : l'univers dans ses diverses parties n'aspire qu'à disparaître et, paradoxalement ne se maintient qu'à cette unique fin.

Du point de vue de l'auteur, le cosmos est encore déployé, ou éclaté, en sept sphères qui constituent le monde matériel, auxquelles s'en ajoute une huitième, l'ogdoade, de l'ordre du spirituel. Cette création en cascade est appelée à se résorber pour reconstituer l'unité du plérôme. La description du processus de restauration est au cœur des *Extraits de Théodote*, il en est même l'objet principal.

L'être humain est totalement impliqué dans ce retour (apocatastase), dont le caractère purgatoire se manifeste à deux niveaux : le premier est collectif, puisque seule une partie de l'humanité sera restaurée ; le second est individuel,

---

<sup>458</sup> Cf. Tellington cité par A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 8 ; A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 66.

<sup>459</sup> Cf. Michel TARDIEU, « Histoire du mot 'gnostique' », *Introduction à la littérature gnostique*, éd. Jean-Daniel DUBOIS, Michel TARDIEU, Paris : Les Éditions du Cerf, Éditions du CNRS, 1986, t. 1, p. 21-37. La position de Clément a été qualifiée de « gnose orthodoxe », cf. C. MONDÉSERT, *Sources chrétiennes* 30, Paris, 1951, p. 1 et 10 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, et *Stromate* II, P. CAMELOT, *Sources chrétiennes* 38, p. 22. Cette finesse de nomenclature, peu économique, n'est guère justifiable. Choufrine thématise la distinction possible entre gnose orthodoxe et hétérodoxe, résume les débats et apporte de nombreuses références, cf. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 21-32.

puisqu'au sein de ce groupe, à l'intérieur même de chacun, seule une partie de l'homme sera sauvée.

## 2. Anthropologie

Les *Extraits de Théodote* donnent une version relativement classique de l'anthropologie valentinienne<sup>460</sup> : l'humanité se répartit entre trois types d'âmes, générées par les trois fils d'Adam et Ève, à savoir Caïn, Abel et Seth. La descendance de Caïn le maudit, associée à la matière (ὕλη) et au corps, est vouée à disparaître. La descendance d'Abel est celle des justes, les « psychiques », qui ne sont que de simples « appelés »<sup>461</sup> par opposition à la descendance de Seth, formée d'« élus » dits « pneumatiques ».

L'anthropologie valentinienne implique une réflexion sur la prédestination et le libre-arbitre. Les *Extraits de Théodote* sont tout à fait explicites :

La race pneumatique est donc sauvée par nature, la psychique dotée du libre-arbitre peut tendre vers la foi et l'incorruptibilité ou vers l'incroyance et la corruption selon son propre choix<sup>462</sup>. La race hylique est par nature vouée à disparaître. [...] De ces trois races, surviennent la formation de la pneumatique et la transposition [μετάθεσις] de la psychique de l'esclavage à la liberté.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 50-57.

<sup>461</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 21.

<sup>462</sup> L'idée d'une oscillation capricieuse des psychiques entre pneumatiques et hyliques au gré de la fatalité est due à IRÉNÉE (*Adv. haer.* I, 6, 1-4), cf. J.L. KOVACS, « Echoes of Valentinian Exegesis », p. 319. D. Hausschild reconnaît une frontière passant non pas entre Clément et les valentiniens, mais divisant la secte elle-même. La prédestination est le critère déterminant : d'un côté Clément ou Théodote enseignent que l'on devient pneumatique et de l'autre Ptolémée, pour qui l'illumination revient à se découvrir pneumatique. La première position est celle que nous exposons dans les présentes pages ; quant à la seconde, nous ne savons si elle doit vraiment être distinguée et opposée à la première, cf. Wolf-Dieter HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch : Studien zur frühchristlichen Pneumatologie (Beiträge zur evangelischen Theologie 63)*, Munich : C. Kaiser, 1972, p. 274.

<sup>463</sup> *Extraits de Théodote* 56, 3 et 57,1 : « Τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον· τὸ δὲ ψυχικόν, αὐτεξούσιον ὄν, ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν, καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθοράν, κατὰ τὴν οἰκίαν αἴρεσιν· τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται. [...] Γίνεται οὖν, ἐκ τῶν γενῶν τῶν τριῶν, τοῦ μὲν μόρφωσις τοῦ πνευματικοῦ, τοῦ δὲ μετάθεσις τοῦ ψυχικοῦ ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 172-174. La métathèse et la libération de l'esclavage en Égypte (*Extraits de Théodote* 56, 5) sont des thématiques privilégiées dans l'œuvre originale de Clément.

Les psychiques forment la catégorie intermédiaire qui nous intéresse. Ils nécessitent d'être éprouvés 1) pour savoir s'ils méritent d'être sauvés 2) pour être effectivement sauvés. L'examen qu'ils subissent est purgatoire, c'est-à-dire qu'il purifie en même temps qu'il juge. De surcroît, il est igné et localisé, puisqu'il se manifeste dans le monde :

Les justes issus d'Adam, cheminant à travers les choses créées, étaient détenus dans le Lieu, selon les valentiniens. Les autres, dans ce qui est créé de la ténèbre, dans ce qui est à gauche, ont la sensation du feu. « Un fleuve de feu s'avance de dessous le trône » [Dn 7, 10] du Lieu et coule dans le vide du créé, c'est-à-dire la Géhenne, qui n'est jamais remplie malgré le feu qui s'y déverse depuis la création. Et le Lieu lui-même est enflammé.<sup>464</sup>

Le monde, c'est-à-dire « les choses créées », est comme un creuset dans lequel se déverse le feu du plérôme. Le Lieu est l'autre nom pour le Temple ou le Saint des saints. Il est plein, c'est le plérôme, tandis que le monde, béance insondable, ne serait rien de moins que la Géhenne. Il est tout à fait vraisemblable que, dans le *Contre Celse*<sup>465</sup>, Origène se soit souvenu de l'image de Dieu trônant, déversant son feu pour purifier les âmes de la Géhenne.

Cet ouvrage est un vaste argumentaire contre un philosophe grec ayant lui-même composé une diatribe antichrétienne dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Celse a donc connu la génération de gnostiques à laquelle appartenait Théodote.

Dans le *Contre Celse*, la mention de la Géhenne s'inscrit dans un débat sur la description du cosmos sous la forme d'un diagramme que Celse attribue aux chrétiens. Origène rétorque qu'un tel diagramme est propre à un groupe hérétique, que nous pouvons aujourd'hui identifier et rapprocher des

---

<sup>464</sup> *Extraits de Théodote 37-38, 1* : « Οἱ ἀπὸ Ἀδὰμ ἐξεληθόντες, οἱ μὲν Δίκαιοι, διὰ τῶν ἐκτισμένων τὴν ὁδὸν ποιούμενοι, παρὰ τῷ Τόπῳ κατεῖχοντο, κατὰ τοὺς Οὐαλεντιανούς· οἱ δὲ ἕτεροι, ἐν τῷ τοῦ σκότου ἐκτισμένῳ ἐν τοῖς ἀριστεροῖς, ἔχοντες συναίσθησιν τοῦ πυρός. — 'Ποταμὸς ἐκπορεύεται πυρὸς ὑποκάτω τοῦ θρόνου' τοῦ Τόπου, καὶ ῥεῖ εἰς τὸ κενὸν τοῦ ἐκτισμένου, ὃ ἐστὶν ἡ Γέεννα, ἀπὸ κτίσεως τοῦ πυρὸς ῥέοντος μὴ πληρουμένη. Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Τόπος πύρινός ἐστι. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 140.

<sup>465</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 13 et VI, 26.

valentiniens<sup>466</sup>. Il apporte un correctif en donnant sa propre vision du cosmos. Force est de constater que la digression d'Origène ressemble beaucoup à la description des *Extraits de Théodote*. Autrement dit, pour contrer Celse, Origène rejette les porteurs du diagramme gnostique, mais va alors défendre, toujours contre Celse, une position qui pourrait être la leur.

On peut rétorquer que les *Extraits de Théodote* sont des fragments gnostiques cimentés par Clément. C'est donc le mortier posé par celui qui fut l'un des maîtres d'Origène qui fixe l'architecture de l'ensemble et lui donne sens. Mais si notre lecture de Théodote est conditionnée par la mise en contexte préalable de Clément, dans ce passage précis tout au moins, Clément attribue explicitement la mention de la Géhenne aux valentiniens. De même, la description précise du diagramme n'est connue que par Origène. Notre dépendance à son égard est donc totale.

Si, en voulant donner le sens correct du diagramme, qui vraisemblablement n'est pas ou plus celle de ses porteurs à l'heure où Origène écrit et que malgré tout ce dernier retrouve quelque chose de similaire à l'enseignement de Théodote, deux conclusions s'imposent : 1) il a outré son verbe au sujet des gnostiques à des fins apologétiques contre Celse, mais partage pour partie leur point de vue 2) il tient pour erronées certaines traditions gnostiques telles qu'elles s'expriment à son époque, mais ne rejette pas les anciens maîtres. Nous reviendrons sur le sujet fort riche de ce diagramme, mais concentrons-nous pour l'heure sur les *Extraits de Théodote*.

Le cosmos sis en dessous du Lieu, c'est aussi l'espace aérien, ou hebdomade<sup>467</sup>, présenté comme le théâtre d'un combat d'où le Sauveur tire les âmes pour les mener vers la paix. Il s'agirait donc d'un espace de probation. Ce sont en fait les psychiques qui y sont soumis et comme l'hebdomade est le lieu des choses créées par le démiurge, tant que les psychiques ne sont pas libérés, ils lui appartiennent.

---

<sup>466</sup> La classification des traités gnostiques et leur appartenance philosophique ou religieuse est une tâche délicate, cf. A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina*, p. 77-83 et bien entendu le collectif *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification (BCNH.É 3)*, éd. Louis PAINCHAUD, Anne PASQUIER, Québec : Les Presses de l'Université Laval, Louvain, Paris : Peeters, 1995. Par ailleurs, cf. Hans J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik : Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam : B.R. Grüner, 1967<sup>2</sup>, p. 234-259.

<sup>467</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 72-73 ; 74, 1, également 49 ; 81 ; 85.



Nous sommes donc en mesure de conclure que les *Extraits de Théodote* décrivent des âmes intermédiaires et un lieu purgatoire, ce à quoi nous pouvons ajouter un temps de purgation : la semaine, assimilée à l'hebdomade, est une période de tribulation appartenant au démiurge, tandis que l'ogdoade est le « jour du Seigneur », de plénitude et de repos<sup>468</sup>

### 3. La résurrection

Si le monde est la Géhenne, les psychiques qui y sont engagés sont morts aussi longtemps qu'ils ne sont pas libérés. En revanche, les pneumatiques sont qualifiés de « vivants », parce qu'ils sont passés de la mort, qui symbolise la vie terrestre, à la vie véritable par la régénération du baptême de feu ou « sceau » :

Celui qui naît, la mère le conduit à la mort et dans le monde ; celui qui renaît, le Christ le mène à la vie, dans l'ogdoade. Ils meurent au monde, mais vivent en Dieu, de sorte que la mort est détruite par la mort, la corruption par la résurrection. Car, par le sceau du Père, du Fils et du Saint Esprit, il est protégé contre toute force adverse et par les trois noms, il écarte toute la triade de destruction.<sup>469</sup>

Les résurrections miraculeuses effectuées dans le monde par le Sauveur ne sont pas du même ordre que l'authentique résurrection spirituelle, mais lui servent d'images<sup>470</sup>. L'auteur semble être conscient de l'équivoque, puisqu'il thématise la question pour prévenir toute confusion.

D'ailleurs, les résurrections, qu'elles soient terrestres ou spirituelles, ne s'arrêtent pas avec la vie de Jésus, parce que le Sauveur a transmis le

---

<sup>468</sup> *Extraits de Théodote* 63, cf. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 184-186 et *infra* p. 263-266.

<sup>469</sup> *Extraits de Théodote* 80 : « Ὅν γεννᾷ ἡ Μήτηρ εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον· ὄν δὲ ἀναγεννᾷ Χριστὸς εἰς ζωὴν μετατίθεται, εἰς Ὀγδοάδα. Καὶ ἀποθνήσκουσιν μὲν τῷ κόσμῳ, ζῶσι δὲ τῷ Θεῷ, ἵνα θάνατος θανάτῳ λυθῆ, ἀναστάσει δὲ ἡ φθορά. Διὰ γὰρ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάση τῇ ἄλλῃ δυνάμει, καὶ διὰ τριῶν Ὄνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 202-204.

<sup>470</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 7, 5.

souffle<sup>471</sup>. Les apôtres deviennent les artisans de la régénération et remplacent, ou plutôt se substituent aux douze signes du zodiaque qui, autrefois, déterminaient chaque être humain à partir de sa naissance terrestre :

Les apôtres, dit-il, ont été substitués aux douze signes du zodiaque : car, de même que la naissance est régie par ceux-ci, la renaissance est supervisée par les apôtres.<sup>472</sup>

Les planètes et les étoiles n'agissent pas, mais indiquent. Les puissances adverses soumises au démiurge sont associées aux astres et résident dans leurs parages. Lorsqu'une planète ou une constellation atteint son zénith, la puissance archontique qui lui est associée est alors au faîte de son influence et s'attache les êtres créés à cette date. Par l'entremise de ses lieutenants, le démiurge contrôle entièrement la génération, depuis la création du premier homme, jusqu'à la naissance du dernier nourrisson<sup>473</sup>.

C'est alors que l'action du Sauveur s'interpose<sup>474</sup>. Sa descente ouvre littéralement une brèche. Il apparaît comme un astre surnuméraire, l'étoile des mages (Mt 2, 2.9)<sup>475</sup>, et dérègle la mécanique céleste, tandis que sur terre, il instaure le baptême<sup>476</sup> qui soustrait les âmes pneumatiques au déterminisme astral :

De même donc que la naissance du Sauveur nous a fait sortir de la génération et de la Fatalité, son baptême aussi nous a retiré du feu, et sa passion de la passion : de sorte que nous puissions faire

---

<sup>471</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 24, 1 ; 76 ; 81.

<sup>472</sup> *Extraits de Théodote* 25, 2 : « Οἱ Ἀπόστολοι, φησί, μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις <ἐφ>ορᾶται. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 110.

<sup>473</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 69-75.

<sup>474</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 68, 4 ; 74.

<sup>475</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 75. Cette étoile n'est « pas de ce monde », cf. Roy D. KOTANSKY, « The Star of the Magi: Lore and Science in Ancient Zoroastrianism, the Greek Magical Papyri, and St. Matthew's Gospel », *Annali di Storia dell'Esegesi* 24 (2007), p. 379-421. Dans un chapitre consacré à l'étoile des Mages, A. Orbe ouvre un chapitre sur l'étoile des Mages par l'extrait 74 de Théodote. Le théologien en donne une analyse et une interprétation très sensibles tout en faisant dialoguer ce passage avec d'autres, contemporains, sur le même motif, cf. Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, trad. Joseph M. LÓPEZ DE CASTRO *et al.*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2012, t. 2, p. 871-891.

<sup>476</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 22 ; 76-78. L'Église peut prolonger l'action du Sauveur, parce qu'elle a reçu le souffle. Cette action consiste notamment à administrer le baptême. Par conséquent Théodote pense à un baptême d'Esprit, cf. *Extraits de Théodote* 81.

route avec lui en tout. Car celui qui a été baptisé en Dieu est allé vers Dieu et a reçu le pouvoir de fouler aux pieds les scorpions et les serpents [Lc 10, 19], les puissances mauvaises. Et il ordonne aux apôtres : « Allez prêcher et baptisez ceux qui ont la foi au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » [Mc 16, 15 ; Mt 28, 19], dans lesquels nous sommes régénérés, l'emportant sur les autres puissances.

Ainsi le baptême est dit « mort et fin de l'ancienne vie » [Rm 6, 3], et « vie selon le Christ » [Col 2, 12], dont il est le seul maître, puisque nous avons délaissé les autorités mauvaises. La puissance de transformation du baptisé ne s'exerce pas sur le corps (car c'est le même qui remonte), mais sur l'âme. [...]

Jusqu'au baptême donc, la Fatalité, disent-ils<sup>477</sup>, est réelle : mais, après celui-ci, les astrologues ne disent plus la vérité.<sup>478</sup>

Les âmes régénérées par le baptême sont toujours présentes sur terre, dans le même corps qu'auparavant, mais vivent hors du monde<sup>479</sup>, donc hors du champ d'action du démiurge et de ses archontes. Nous voyons ici un idéal ascétique, ce que confirme le terme ἀπάθεια désignant l'état de l'âme après « restitution » (apocatastase) dans l'ogdoade<sup>480</sup>. Le monde étant né d'une passion, le salut consiste à s'en retirer<sup>481</sup>.

---

<sup>477</sup> C'est Clément qui parle, à propos des valentiniens.

<sup>478</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 76-77, 2 ; 78, 1 : « Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ Εἰμαρμένης ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο καὶ τὸ πάθος πάθους, ἵνα κατὰ πάντα ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ. Ὁ γὰρ εἰς Θεὸν βαπτισθεὶς εἰς Θεὸν ἐχώρησεν καὶ εἴληφεν ἐξουσίαν ἐπάνω σκορπίων καὶ ὄφειων περιπατεῖν, τῶν Δυνάμεων τῶν πονηρῶν. Καὶ τοῖς Ἀποστόλοις ἐντέλλεται· Ὑπερέβητε τὸν θάνατον καὶ τὸ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα, ἀποτασσομένων ἡμῶν ταῖς πονηραῖς Ἀρχαῖς, ζωὴ δὲ κατὰ Χριστόν, ἧς μόνος αὐτὸς κυριεύει. Ἡ δύναμις δὲ τῆς μεταβολῆς τοῦ βαπτισθέντος οὐ περὶ τὸ σῶμα (ὁ αὐτὸς γὰρ ἀναβαίνει), ἀλλὰ περὶ ψυχὴν. [...] Μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ Εἰμαρμένη, φασίν, ἀληθής· μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 200-202. E. THOMASSEN (*The Spiritual Seed*, p. 29 ; 133) estime que cet extrait n'est ni de Clément ni de Théodote, mais d'un autre auteur gnostique.

<sup>479</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 22, 2 ; 54, 3 ; 80.

<sup>480</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 61, 3-4.

<sup>481</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 45-46 ; 67, 4 ; 72.

## 4. Le baptême de feu

Le baptême est donc l'instrument de la purgation de l'humanité en vue de l'apocatastase. Il peut aisément être qualifié de « baptême par le feu », comme le prouve cet extrait :

Du feu, l'élément corporel enflamme tous les corps, tandis que le pur, l'incorporel, disent-ils, enflamme les incorporels, à savoir les démons, les anges du mal, le diable lui-même. Ainsi, le feu supra-céleste est double de nature, intelligible et sensible. Par analogie, le baptême aussi est double : sensible par l'eau qui éteint le feu sensible, intelligible par l'Esprit qui repousse le feu intelligible.<sup>482</sup>

L'analogie entre feu et baptême est tenue pour acquise. Cet extrait permet également de saisir combien l'auteur attache d'importance à la dissimulation entre image et réalité. Nous avons déjà rencontré cette idée dans l'explication donnée aux résurrections miraculeuses, qui seraient en fait des images de la résurrection spirituelle. Clément la thématise en commentant deux citations de Théodote, sur des thématiques qu'il traite lui-même par ailleurs, relayant deux images empruntées aux Écritures : le frontal du grand prêtre et la pièce de monnaie à l'effigie de César. Le feu intervient dans chacun des cas.

Le frontal est une plaquette d'or dans la parure du grand prêtre au Temple de Jérusalem<sup>483</sup>, seul à oser pénétrer dans le Saint des saints<sup>484</sup>. Pour ce faire l'officiant retire ses ornements, image de l'âme qui se défait de sa dépouille charnelle :

---

<sup>482</sup> *Extraits de Théodote* 81, 1-2 : « Τοῦ πυρός τὸ μὲν σωματικὸν σωμάτων ἄπτεται πάντων· τὸ δὲ καθαρὸν καὶ ἀσώματον ἀσωμάτων φασὶν ἄπτεσθαι, οἷον Δαιμόνων, Ἀγγέλων τῆς πονηρίας, αὐτοῦ τοῦ Διαβόλου. Οὕτως ἐστὶ τὸ ἐπουράνιον πῦρ δισσὸν τὴν φύσιν, τὸ μὲν νοητὸν, τὸ δὲ αἰσθητὸν. Καὶ τὸ βάπτισμα οὖν διπλοῦν ἀναλόγως· τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τοῦ αἰσθητοῦ πυρός σβεστήριον· τὸ δὲ νοητὸν διὰ Πνεύματος, τοῦ νοητοῦ πυρός ἀλεξητήριον. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 204. Cf. Augusto COSENTINO, *Il Battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo (Hierá 9)*, Cosenza, 2007 : L. Giordano, p. 134-139.

<sup>483</sup> Exode 28 ; 39, 1-32

<sup>484</sup> M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, chap. « Heavenly Ascent and Priestly Investiture », p. 29-46 ; EAD., *Tours of Hell. An apocalyptic form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1983, chap. « Ascent Apocalypses and Merkavah Mysticism », p. 155-159.

Le [grand] prêtre en entrant derrière le second voile, déposait le frontal près de l'autel brûle-parfum. C'est en silence qu'il entrait, ayant le Nom<sup>485</sup> gravé en son cœur, montrant l'abandon de ce qui, tel le frontal, est devenu d'or pur et léger grâce à la purification de l'âme. En lui est inscrit l'éclat de la piété, il passe à l'insu des puissances et des autorités, enveloppé du nom de dieu. Le corps ayant été abandonné, il passe derrière le second voile, c'est-à-dire dans le monde spirituel, qui est le second voile recouvrant toute chose. Sur l'autel brûle-parfum, il remercie les anges en élevant des prières.<sup>486</sup>

Le nom de Dieu est désormais scellé en celui qui le porte, non plus sur un bijou terrestre, mais dans son âme qui est dite « d'or pur et léger ». Ce sceau sert de sésame pour pénétrer auprès de Dieu et de certificat distinguant les « grands prêtres » parmi les hommes, c'est-à-dire les spirituels ou « pneumatiques ».

Les psychiques suivent cette voie lorsqu'ils ont été parfaitement éprouvés dans le feu du monde, le baptême de feu ou d'Esprit scellant le parachèvement de leur purgation, mais puisqu'une âme ne peut être reconnue « pneumatique » de plein droit qu'après le passage de ce feu, nous sommes tentée de conclure que toute les âmes de l'ogdoade furent un temps « psychiques » d'une manière ou d'une autre.

La seconde illustration, ou peut-être exégèse, véhicule le même message. La pièce doit être rendue à César<sup>487</sup>, parce que l'effigie frappée comme un sceau est un signe d'appartenance, en l'occurrence au monde représenté par

---

<sup>485</sup> Ex 26, 31 ; 28, 36 ; 37, 25 ; Lév 8, 9 ; 16, 3 ; Hébr 9, 3.

<sup>486</sup> *Extraits de Théodote* 27, 1-2 : « Ὁ ἱερεὺς εἰσιὼν ἐντὸς τοῦ καταπετάσματος τοῦ δευτέρου, τὸ τε πέταλον ἀπειθήει παρὰ τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θυμιάματος· αὐτὸς δὲ ἐν σιγῇ, τὸ ἐν τῇ καρδίᾳ ἐγκεχαραγμένον ὄνομα ἔχων, εἰσήει· δεικνὺς τὴν ἀπόθεσιν <τοῦ σώματος> τοῦ καθάπερ πετάλου χρυσοῦ καθαροῦ γενομένου καὶ κούφου διὰ τὴν κάθαρσιν [τοῦ ὡσπερ σώματος] τῆς ψυχῆς [ἀπόθεσιν], ἐν ᾧ ἐγκεχάρακτο τὸ γάνωμα τῆς θεοσεβείας δι' οὗ τὰς Ἀρχαῖς καὶ τὰς Ἐξουσίαις ἐγινώσκετο τὸ ὄνομα περικείμενος. Ἀποτίθεται δὲ τοῦτο τὸ σῶμα, τὸ πέταλον τὸ ἀβαρὲς γεγόμενον, ἐντὸς τοῦ καταπετάσματος τοῦ δευτέρου, ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ, ὃ ἐστὶ δεύτερον ὀλοσχερὲς καταπέτασμα τοῦ παντός, 'παρὰ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος', παρὰ τοὺς λειτουργοὺς τῶν ἀναφερομένων εὐχῶν Ἀγγέλου. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 112-114, cf. *Extraits de Théodote* 38, 2. Cette scène figure également dans l'œuvre originale de Clément, par exemple en *Stromates* V, 34 ; VII, 37. Il emprunte une partie de son exégèse à Philon (*De Vita Mosis*). F. Sagnard dispose les parallèles en annexe de son édition des *Extraits de Théodote*, p. 220-223, par ailleurs, cf. A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo*, p. 48-68 ; 116-147.

<sup>487</sup> Cf. Mt 22, 20.

le pouvoir politique romain<sup>488</sup>. En revanche celui qui porte le sceau de Dieu, à savoir le baptême, entre dans le repos :

A propos de la pièce de monnaie qui avait été apportée, le Seigneur n'a pas dit « De qui est-ce le bien ? », mais « De qui est-ce l'image et l'inscription ? –César » [Mt 22, 20] pour la rendre à qui elle appartient. De même, le fidèle porte l'inscription du nom de Dieu par le Christ, l'Esprit comme image. Les animaux aussi montrent par un sceau à qui chacun appartient et c'est par ce sceau qu'on le réclame. De même aussi l'âme fidèle qui a reçu le sceau de vérité porte le signe du Christ. Ce sont les petits enfants qui se reposent au lit, ce sont les vierges sages [Mt 25, 1] que les autres, en retard, n'ont pas rejointes dans les biens qui ont été préparés et sur lesquels les anges désirent se pencher.<sup>489</sup>

Pour entrer dans le repos, il faut passer par la Porte, et celle-ci est le Christ qui se tient à la Limite : « En disant "je suis la Porte" [Jn 4, 36], il entend "jusqu'à la limite où moi je suis, vous viendrez, vous qui êtes d'une semence différente." »<sup>490</sup>

Par son incarnation, le Christ s'est fait l'interface entre le matériel et le spirituel, entre l'hebdomade et l'ogdoade. C'est pourquoi il est la Porte.

---

<sup>488</sup> Clément donne comme référence la marque au fer rouge imposée aux animaux pour indiquer leur propriétaire. L'examen docimastique provient du rituel antique de reconnaissance des bêtes aptes au sacrifice cf. FEYEL, « La *dokimasia* des animaux sacrifiés ». Irénée rapporte que l'on prêtait aux carprocratiens de « sceller » leurs disciples au fer rouge, cf. *Contre les Hérésies* I, 25, 3-6.

<sup>489</sup> *Extraits de Théodote* 86 : « Ἐπὶ τοῦ προ<σ>κομισθέντος νομίσματος ὁ Κύριος εἶπεν οὐ· 'Τίνος τὸ κτῆμα;' ἀλλὰ· 'Τίνος ἡ εἰκὼν καὶ ἡ ἐπιγραφὴ; Καίσαρος·' ἵνα οὐ ἔστιν, ἐκείνῳ δοθῆ. Οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ Πνεῦμα ὡς εἰκόνα. Καὶ τὰ ἄλογα ζῶα διὰ σφραγίδος δείκνυσι τίνος ἔστιν ἕκαστον· καὶ ἐκ τῆς σφραγίδος ἐκδικεῖται. Οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ, τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα, 'τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ' περιφέρει. Οὗτοί εἰσιν 'τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα' καὶ 'αἱ Παρθένοι αἱ φρόνιμοι', αἷς αἱ λοιπαὶ αἱ μέλλουσαι οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθὰ', εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν Ἄγγελοι παρακύψαι'. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 210-212.

<sup>490</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 26, 2-3 : « Ὅθεν ὅταν εἶπῃ· 'Ἐγὼ εἰμι ἡ Θύρα', τοῦτο λέγει ὅτι 'μέχρι τοῦ ὄρου οὗ εἰμι ἐγὼ ἐλεύσεσθε, οἱ τοῦ διαφέροντος σπέρματος'. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 112 ; également *Extraits de Théodote* 42, 1. Sur la « Limite » chez les valentiniens, cf. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 133 n. 2 et E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 238-240.

## Conclusions

Le baptême de feu selon les *Extraits de Théodote* met un terme à la purgation autant qu'il est lui-même purgatoire. La purgation possède son lieu : le monde appelé « Géhenne », ce que confirme l'origine donnée au baptême. En effet, il a été instauré par le Christ, précisément lors de son incarnation, c'est-à-dire lors de son entrée dans le monde. Le Sauveur est alors descendu avec des anges ; lui-même est remonté, mais il a laissé ses agents pour poursuivre son œuvre libératoire et « redresser la semence »<sup>491</sup>, d'autant plus que leurs sorts sont liés. Il y a donc une solidarité entre les créatures, qui s'exprime par la prière d'intercession :

Car comme pour leur part, [les anges] prient et implorent : retenus par nous, ils ont hâte d'être de retour et demandent pour nous la rémission, afin que nous rentrions chez eux. Car ils ont en quelque sorte besoin de nous pour entrer, puisque, sans nous, cela ne leur est pas permis.<sup>492</sup>

Lieu intermédiaire, population intermédiaire, prière d'intercession : la plupart des traits caractéristiques du purgatoire sont présents dans les *Extraits de Théodote*, comme dans la *Pistis Sophia*. Seulement, le sens qui leur est donné au sein d'un système théologique gnostique diffère radicalement de celui qui pourra leur être donné au Moyen Âge et plus tard.

Un tel purgatoire est si entièrement intériorisé que la métaphore des trésors spirituels engrangés pour l'au-delà ou la promesse de la rémunération au centuple des actions vertueuses n'ont pas cours dans un système gnostique. Ce ne sont ni les œuvres, ni les pensées qui sont purifiées, mais l'âme elle-même. En ce sens, le système sous-tendant la *Pistis Sophia* est plus radical que celui de Clément ou d'Origène qui admettent tout de même que les

---

<sup>491</sup> *Extraits de Théodote* 35, 2 : « εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 136. Sur le « redressement » selon Clément d'Alexandrie, voir *supra* p. 41.

<sup>492</sup> *Extraits de Théodote* 35, 3-4 : « Ὡς γὰρ ὑπὲρ μέρους δέονται καὶ παρακαλοῦσι, καὶ δι' ἡμᾶς κατεχόμενοι, σπεύδοντες εἰσελθεῖν, ἄφεισιν ἡμῖν αἰτοῦνται, ἵνα συνεισέλθωμεν αὐτοῖς· σχεδὸν γὰρ ἡμῶν χρεῖαν ἔχοντες, ἵνα εἰσέλθωσιν, ἐπεὶ ἄνευ ἡμῶν οὐκ ἐπιτρέπεται αὐτοῖς. », éd. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 138.

pensées et dans une certaine mesure les actes, en tant que produits de l'âme, sont soumis au feu purgatoire.

Il n'en reste pas moins que la sotériologie des deux Alexandrins est très proche de celle des écrits gnostiques que nous venons de décrire. Cette proximité peut s'expliquer du fait que la *Pistis Sophia* et les *Extraits de Théodote* sont des fruits égyptiens, produits par des penseurs proches des milieux alexandrins. On ne peut les qualifier de sectaires et ce, pour deux raisons. Il s'agit certes d'un enseignement ésotérique, mais rien ne prouve l'isolement géographique ou sociologique de ces gnostiques. Peut-être faudrait-il davantage parler d'élitisme que de sectarisme. L'autre raison majeure est à chercher dans la position relative de l'Église majoritaire. Une secte ne se laisse identifier que par rapport à une Église établie, mais aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles celle-ci n'est pas encore clairement définie et monolithique. Sans doute comprenait-elle une frange de fidèles susceptibles de partager le langage desdits gnostiques.

A l'aube du III<sup>e</sup> siècle, Clément et Origène donnent encore la preuve que l'on peut désirer devenir un « gnostique » et se réclamer de l'Église.

Néanmoins une littérature de combat contre les gnostiques se développe dès le II<sup>e</sup> siècle. L'identification du gnosticisme et la littérature hérésiologique ont émergé de concert par effet dialectique. Au fil du III<sup>e</sup> siècle les identités se figent entre gnostiques et « orthodoxes ». L'altérité est reconnue des deux côtés et c'est à la même époque que le purgatoire gnostique sort définitivement du giron de l'Église.

L'Église catholique aura elle aussi son purgatoire, mais celui que Le Goff a redécouvert pour le XII<sup>e</sup> siècle, produit d'une longue évolution. Par ailleurs, nous pensons que le purgatoire médiéval n'est que très marginalement tributaire du purgatoire gnostique partagé pour partie par Clément et Origène, mais dérive en revanche directement du modèle cyprianique.



## CHAPITRE II - Le séthianisme

Le premier témoignage de l'existence du mythe séthien remonte à Irénée de Lyon<sup>493</sup>, qui, aux alentours de 175-180, en expose une version similaire à celle de la recension brève du *Livre des secrets de Jean* (NH III, 1)<sup>494</sup>, du *Livre sacré du Grand Esprit invisible* (NH III, 3 ; V, 1) et de la *Pensée première à la triple forme* (NH XIII, 1). Tous sont rédigés en copte et proviennent de la bibliothèque de Nag Hammadi.

Quelques décennies après la contribution d'Irénée, le dossier s'épaissit grâce à Plotin qui, dans ses *Ennéades*, réfute des conceptions que l'on retrouve dans l'*Apocalypse de Zostrien*<sup>495</sup>, un autre écrit de Nag Hammadi. Le philosophe aurait donc pu lire cette apocalypse ou approcher ses auteurs, ce que confirme Porphyre dans la biographie de Plotin qu'il rédige vers 301<sup>496</sup>. Porphyre témoigne d'une autre révélation en circulation dans les cercles médio-/néoplatoniciens, l'*Apocalypse d'Allogène*. Une fois encore, le texte que nous identifions aujourd'hui sous ce titre ne nous est parvenu que grâce à la trouvaille de Nag Hammadi.

Alors que les premiers ouvrages cités (la recension brève du *Livre des secrets de Jean*, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, la *Pensée première à*

---

<sup>493</sup> IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* I, 29. Les sources hérésiologiques sont détaillées in T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 10-28, cf. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 9-22.

<sup>494</sup> Le manuscrit le plus complet est en fait le manuscrit de Berlin, BG 8502, 2, cf. Karen L. KING, « Approaching the Variants of the Apocryphon of John », *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Comemoration (Nag Hammadi and Manichean Studies 44)*, Leyde, New-York, Cologne : Brill, p. 105-137. Ce codex proviendrait d'Akhmim (sur cette ville voir *infra* p. 225 et 239) selon Michel TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin (Sources gnostiques et manichéennes 1)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1984, p. 15.

<sup>495</sup> Cf. Luc BRISSON, « Plotin et les gnostiques », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, p. 23-43.

<sup>496</sup> Cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin* 16. Traduction anglaise in Gilles QUISPÉL, « Plotin and the Jewish Gnôstikoi », *New Perspectives in Manichean Research. Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo (Manichean Studies 5)*, éd. Alois VAN TONGERLOO, Luigi CIRILLO, Turnhout : Brepols, 2005, p. 287-329 (288) ; Michel TARDIEU, « Les gnostiques dans *La Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », *Porphyre. La Vie de Plotin II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16)*, éd. Luc BRISSON et al., Paris : Vrin, 1992, p. 503-563. Au-delà des témoignages explicites de connaissance mutuelle, les rapprochements entre séthiens et néo-platoniciens concernent surtout leurs systèmes respectifs, cf. John D. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition (BCNH.É 6)*, Québec : Presses de l'Université Laval, Louvain : Peeters, 2001, p. 407-446.

la triple forme) présentent le mythe<sup>497</sup>, les deux apocalypses (*Zostrien* et *Allogène*) le commentent. Ensuite, par chronologie relative, on peut ancrer au III<sup>e</sup> siècle d'autres écrits séthiens, à savoir l'*Hypostase des Archontes* (NH II, 4), l'*Apocalypse d'Adam* (NH V, 5), *Melchisédek* (NH IX, 1) et *Noréa* (NH IX, 2)<sup>498</sup>. La production séthienne a donc subi deux phases de croissance et le *Livre des secrets de Jean*, qui a connu deux rédactions, garde les traces de cette mutation.

Dans le mythe qui forme leur toile de fond commune, théogonie et cosmologie sont étroitement liées. Mieux, la connaissance de la cosmologie est la voie qui mène vers la divinité avec pour conséquence que le fidèle ne cherche pas à lui rendre hommage, mais à la connaître et peut-être plus encore, à la rejoindre. La connaissance sauve. Première caractéristique de la sotériologie gnostique : il y a une quête.

Le mythe séthien n'est pas uniquement le récit étiologique des circonstances ayant conduit à l'établissement du monde présent. Il expose une dégradation. Seconde caractéristique : la quête est en fait une reconquête.

## 1. Le *Livre des secrets de Jean*

Il existe deux rédactions du *Livre des secrets de Jean*. Un texte grec perdu serait à la source de la rédaction brève (début du III<sup>e</sup> s.), *nucleus* de la recension longue, toutes deux traduites en copte au tournant des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles<sup>499</sup>.

Les deux rédactions prétendent restituer les révélations faites à Jean, fils de Zébédée, alors qu'il doutait dans sa foi, troublé par les propos tenus par un pharisien. S'étant retiré au désert, juché sur une montagne, Jean voit les nues

---

<sup>497</sup> Par exemple, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* présente à lui seul l'ensemble du cycle de rédemption, mais à l'échelle de l'humanité : articulé en trois parties, il s'ouvre par l'exposé de la formation du monde tel qu'il est perceptible par le disciple, enchaîne avec le récit de la reconquête du salut pour l'homme et l'instauration du rite baptismal par le grand Seth, puis se referme sur une action de grâce. Cf. Régine CHARRON, « introduction à la traduction du *Livre sacré du Grand Esprit invisible* », *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 515.

<sup>498</sup> D'après la chronologie de John D. TURNER in *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. XXXVII-XXXVIII.

<sup>499</sup> Cf. Michael WALDSTEIN, Frederik WISSE, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1 and IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichean Studies 33)*, Leyde et al. : E.J. Brill, 1995, p. 1.

s'ouvrir et laisser place à l'image d'un enfant alliant miraculeusement la jeunesse aux traits de la vieillesse<sup>500</sup>, une allusion à l'Évangile de Jean 3, 1-21, lorsque Nicodème, ne comprenant pas les propos de Jésus, lui demande comment l'on peut être vieillard et nouveau-né. La réponse du maître est alors une leçon sur la régénération par le baptême d'Esprit.

Selon l'auteur de la version courte, l'Esprit est la source d'Ennoia, l'eau vive, le medium de connaissance indispensable au retour de l'homme dans l'unité manifestée en Barbélo<sup>501</sup>, la mère. A son tour, celle-ci rend manifeste les dix éons qui seront les dix attributs de l'homme primordial<sup>502</sup>. La félicité de cette heureuse succession est brisée lorsque le dixième éon, Sophia, manifeste une pensée, acte créateur, sans l'accord de l'Esprit et enfante l'archonte<sup>503</sup>, qui engendre à son tour et pour lui-même des éons d'ignorance sur le modèle des éons de Barbélo<sup>504</sup>. Le monde entre alors dans la contrefaçon.

Les subordonnés de l'archonte cherchent à lui faire honneur et façonnent un homme à son image. Pris au jeu, l'archonte insuffle dans cette créature un peu de l'Esprit qui est en lui, car, même rebelle, il reste le fruit des éons de Barbélo. Animé de la sorte, l'homme finit par dépasser les puissances et les anges de l'archonte<sup>505</sup>, qui, jaloux, le précipitent au plus profond de la matière<sup>506</sup>. Dans un élan compassionnel, l'Esprit envoie Epinoia à ce rejeton malheureux. L'émissaire se cache en Adam pour ne pas être saisie par les puissances. Elle ouvre les yeux de l'homme et lui enseigne la « remontée », c'est-à-dire l'ascension comme prise de connaissance<sup>507</sup>. Mais, anges et puissances archontiques apprennent l'existence d'Epinoia, et, à nouveau dépassés par

---

<sup>500</sup> Une sentence similaire est attribuée à Pierre dans les *Eclogae ex Prophetis* de Clément d'Alexandrie, cf. Dennis D. BUCHHOLZ, *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter (SBL Dissertation Series 97)*, Atlanta : Scholars Press, 1988, p. 28 ; Thomas J. KRAUS, Tobias NICKLAS, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (Neutestamentliche Apokryphen I)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2004, p. 90. Cet oxymore symbolise la sagesse (attribut du grand âge) régénératrice, qui fait également l'objet de la quête alchimique. Les contacts entre gnose séthienne et alchimie sont avérés, cf. Régine CHARRON, « The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Greco-Egyptian Alchemical Literature », *Vigiliae christianae* 59 (2005), p. 438-456.

<sup>501</sup> Cf. BG 27, 14-15. Nous notons ainsi les lignes correspondant au papyrus berlinois BG 8502 2.

<sup>502</sup> Cf. BG 28, 5 – 29, 18.

<sup>503</sup> Cf. BG 36, 16 – 37, 18.

<sup>504</sup> Cf. BG 39, 4-10.

<sup>505</sup> Cf. BG 51, 15-20.

<sup>506</sup> Cf. BG 52, 12-17.

<sup>507</sup> Cf. BG 53.

Adam, leur créature, ils décident de l'enfermer dans un corps pétri, soumis à la mort. L'homme est désormais prisonnier, mais la lumière d'Epinoia subsiste en lui<sup>508</sup>.

L'archonte, en d'autres termes le monde matériel, est sur le point de faire disparaître toute trace de l'Esprit dans l'homme, mais son ultime geste d'éradication s'avère être une erreur. En tentant d'extraire Epinoia du sein d'Adam, il crée Ève de sa côte. La pensée réflexive ou conscience se dresse à présent face à l'homme et devient son interlocutrice. Elle lui fait goûter à la connaissance et tous deux se souviennent de la plénitude initiale<sup>509</sup>. Mais l'archonte, jaloux une fois encore et craignant que la conscience de la déficience des éons archontiques ne contamine ses anges, chasse Adam et Ève-Epinoia du paradis et les entoure de ténèbres plus épaisses encore. Il leur suscite une descendance aveugle<sup>510</sup> à l'exception de la lignée de Seth<sup>511</sup>.

De même qu'Epinoia fut suscitée avant l'expulsion du paradis pour instruire l'homme primordial en vue de sa remontée, la semence de Seth agit dans l'humanité post-lapsaire<sup>512</sup> pour que les âmes qui possèdent la figure<sup>513</sup> de la plénitude soient conduites hors des ténèbres et « du tombeau » du monde<sup>514</sup>.

A ce point, le *Livre des secrets de Jean* a expliqué aussi bien la formation du monde et de l'humanité, que la complexité de l'esprit humain. L'auteur entend prouver que la conscience et la quête du salut sont ontologiquement liées à la condition humaine. Elles ne sont pas un luxe pour esprits inquiets, car n'est pas pleinement homme celui qui ne tend pas vers l'un. Il ne « vit » pas, celui qui ne cherche pas à se souvenir. S'ensuit un bref traité sur la descendance d'Adam, divisée entre les âmes issues de Caïn, d'Abel et de Seth.

Les âmes de la lignée de Seth, à l'instar de Jean censé être l'auteur de cette révélation, reçoivent une connaissance (gnose) ineffable, symbolisée par Ennoia ou l'eau de vie. Purifiées par le combat mené dans le monde, et enfin libérées, de telles âmes s'élèvent à travers les éons vers la vie éternelle<sup>515</sup>.

---

<sup>508</sup> Cf. BG 54, 5 – 55, 18.

<sup>509</sup> Cf. BG 55, 18 – 61, 7.

<sup>510</sup> Cf. BG 61, 8 – 63, 10.

<sup>511</sup> Cf. BG 63, 12 – 64, 13.

<sup>512</sup> Dans le sens de « déchue ». L'humanité est « tombée » de sa condition, mais n'en porte pas de tache morale, puisque selon le mythe séthien, Adam et Ève ne sont pas coupables.

<sup>513</sup> De même la *Pistis Sophia* fait état d'un signe préalable au sceau, cf. *supra* p. 189.

<sup>514</sup> Cf. BG 63, 16 – 64, 4.

<sup>515</sup> Cf. BG 64, 13 – 66, 3.

L'engeance de Caïn, celle des réprouvés et des blasphémateurs, ne peut attendre que tortures et châtiments éternels. Reste alors la descendance d'Abel. Le *Livre des secrets de Jean* ne mentionne pas son nom, mais fait bel et bien état d'une catégorie intermédiaire d'âmes n'ayant pas atteint la connaissance au cours de leur vie charnelle, sans pour autant avoir commis de fautes rédhibitoires. Cette troupe disparate réunit en fait les sans classes (ni saints, ni damnés), les âmes de « ceux qui ont trébuché » (la formule correspond exactement à « lapsi » et indique que les tribulations du monde sont autant d'embûches disposées par les démons) et qui vont être soumis à un véritable recyclage :

Ainsi, après qu'elles ont été dénudées du corps, elles sont livrées aux autorités qui relèvent de l'Archonte. Celles-ci les jettent à nouveau dans des liens et elles tournent avec elles jusqu'à ce qu'elles soient délivrées du mal et de l'oubli, et acquièrent la connaissance. Ainsi elles atteignent la perfection et sont sauvées.<sup>516</sup>

Les âmes imparfaites sont prises en charge par les démons qui les apprêtent pour une nouvelle incarnation et ce, jusqu'à ce qu'elles atteignent la connaissance<sup>517</sup>. Le purgatoire est donc terrestre. Dans la situation malheureuse qui est celle de l'homme depuis l'expulsion du paradis, la durée de la vie devient la seule occasion pour regagner le savoir perdu.

Après avoir reçu la connaissance, les âmes qui n'appartiennent pas à la descendance de Seth sont acheminées vers le « lieu de l'âme ». A partir de cet instant leur salut est assuré<sup>518</sup>, elles ne se réincarneront plus. Au contraire, elles pénètrent dans le domaine de l'Esprit. Délivrées du joug de l'archonte,

---

<sup>516</sup> *Livre des secrets de Jean* (BG) 69, 5-9, trad. Bernard BARC in *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 252. « ⲛⲧⲗⲉ ⲛⲓⲛⲥⲁ ⲛⲧⲣⲉⲥⲕⲁⲕⲉ ⲁⲑⲛⲩ ⲩⲁⲩⲡⲁⲗⲁⲓⲗⲟⲩ ⲛⲓⲙⲟⲥ ⲛⲓⲛⲉⲗⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲧⲁⲅⲩⲱⲡⲉ ⲗⲁ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲛⲥⲉⲛⲟⲭⲟⲩ ⲉⲗⲛⲥⲱⲛⲓⲗⲓ ⲛⲥⲉⲕⲱⲧⲉ ⲛⲓⲛⲁⲅⲩ ⲩⲁⲛⲧⲟⲩⲛⲟⲩⲗⲓ ⲛⲓⲙⲟⲩ ⲗⲓⲧⲓⲧⲓ ⲧⲓⲱⲉ ⲛⲉⲗⲓ ⲛⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲧⲗⲉ ⲛⲉⲗⲱⲕ ⲛⲥⲟⲩⲭⲁⲓ ⲧⲉ », éd. M. WALDSTEIN, F. WISSE, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2*, p. 154.

<sup>517</sup> On retrouve une mécanique similaire dans la *Pistis Sophia*, chez ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu XIII, 17* et dans l'*Apocalypse gnostique de Paul*, cf. Jean-Marc ROSENSTIEHL, Michael KALER, *L'Apocalypse de Paul (NH V, 2) (BCNH.T 31)*, Québec, 2005, p. 231 ; H.-J. KLAUCK, « Die Himmelfahrt des Paulus », p. 151.

<sup>518</sup> Cf. BG 68,1-10 ; 70,5.

elles sont instruites par des « receveurs »<sup>519</sup>, puis par un agent de l'Esprit<sup>520</sup> pour être dignes de la « visite incorruptible » et accéder à la béatitude au même titre que les parfaits.

Par conséquent, la sotériologie décrite dans le *Livre des secrets de Jean* est une pédagogie, parce que la purification est une instruction ou plus exactement une anamnèse.

A noter que l'éducation de la descendance d'Abel, après l'épreuve de la vie terrestre, est assurée dans le « lieu de l'âme ». Il existe donc un purgatoire localisé et intermédiaire pour les âmes intermédiaires.

Un point reste en suspens, la question de la prédestination. Il est difficile d'établir ce que recouvre l'expression « descendance de Seth ». S'agit-il d'une catégorie d'élus prédestinés ou d'un état de l'âme ? Peut-être que la réponse faisait partie des rudiments du séthianisme, le lectorat du *Livre des secrets de Jean* pouvant se passer de tels détails, ou alors, la réponse appartenait aux mystères de la doctrine qui ne pouvaient être divulgués ou fixés par écrit.

Après ce petit traité des âmes, le *Livre des secrets de Jean* renoue avec le récit mythique par l'évocation du déluge et autres calamités pour la création et l'humanité<sup>521</sup>. Ainsi s'achève la recension brève du *Livre des secrets de Jean*. Son objet est sans conteste la narration de l'histoire du monde, avec un décrochement, le traité sur l'âme comprenant la description du système purgatoire, qui rompt la linéarité du récit.

### 1.1. Vers l'individualisation

La recension longue du *Livre des secrets de Jean*, plus tardive, affirme cette tendance à la glose. Le mythe reste le même, mais il est commenté dans le but notamment d'en tirer les conséquences pour l'âme individuelle : la narration comprend toujours le récit de l'action délétère de l'archonte visant à anéantir les progrès de tout un peuple par des cataclysmes (Déluge, incendies, captivité), puis l'accent est mis sur l'adversité opposée à une âme seule. L'archonte et ses anges qui oeuvraient contre le peuple, bloquent à présent chaque individu séparément.

---

<sup>519</sup> Cf. BG 66,1-9 ; 70,1-4.

<sup>520</sup> Cf. BG 70,5-7.

<sup>521</sup> Cf. BG 71-77.

L'option prise lors de la réécriture du *Livre des secrets de Jean* concorde avec ce que l'on peut lire dans les écrits contemporains se réclamant de Seth. Selon J.D. Turner<sup>522</sup> le séthianisme est né en milieu juif au tournant de l'ère chrétienne. A ce stade, deux tendances pourraient être distinctes, l'une barbéliote et l'autre séthienne (ou séthite), mais elles fusionnent pour constituer le gnosticisme chrétien qui produit les premiers traités « mythiques ». La rédaction brève du *Livre des secrets de Jean* appartient à cette strate. Au début du III<sup>e</sup> siècle, la production change avec l'intériorisation du mythe. Le *Livre des secrets de Jean* est alors retravaillé, mais surtout, de nouvelles compositions apparaissent comme les *Trois Stèles de Seth*, *Zostrien* et *Allogène* sur lesquelles nous reviendrons.

Ce tournant épistémologique trouve un parallèle dans les milieux philosophiques alexandrins, qui passent du médioplatonisme au néoplatonisme<sup>523</sup>. Alors que le *Timée* y occupe les esprits au cours des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, le *Parménide* s'impose progressivement pour dominer le commentaire à la fin du III<sup>e</sup>.

Platon est également commenté à Nag Hammadi. En prenant le parti de regrouper les écrits selon leur source (*Timée* ou *Parménide*) comme à Alexandrie, deux groupes se dégagent : *Livre des secrets de Jean*, *l'Hypostase des archontes*, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* ou la *Pensée première à la triple forme* exposent une cosmogonie amalgamant le *Timée* à la Genèse<sup>524</sup>, tandis que *Zostrien* et *Allogène* s'adonnent à des spéculations métaphysiques qui empruntent aux commentaires du *Parménide*. A noter que l'original platonicien, c'est-à-dire le *Parménide* lui-même, est la première attestation

<sup>522</sup> Cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 28-62 ; J.D. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, *passim*.

<sup>523</sup> Les principaux protagonistes sont présentés in John DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1996<sup>2</sup>, cf. John D. TURNER, « The Gnostic Sethian and Middle Platonism », *Vigiliae christianae* 60 (2006), p. 9-64, qui actualise son étude de 2001. L'*Apocalypse de Zostrien* permet de documenter l'accueil réservé par les auteurs séthiens à la philosophie. L'auteur aurait utilisé un commentaire du *Parménide* de Platon, cf. Wilhelm KROLL, « Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Türiner Palimpseste », *Rheinisches Museum für Philologie* 47 (1892), p. 599-627. Ce commentaire pourrait être de Porphyre, cf. Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 33)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1968, t. 2, p. 59-113, auquel réplique Michel TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, suivi de Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses (Res Orientales 9)*, Bures-sur-Yvette : Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1996.

<sup>524</sup> Voir la notice introductive de John D. TURNER à la traduction de Madeleine SCOPPELLO, *Allogène, Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 1542-1544.

conservée d'une ascension céleste<sup>525</sup>. La répartition des écrits séthiens en deux groupes selon leur source, qui se superpose à la distinction entre traités mythiques d'une part et traités allégoriques de l'autre, confirme de l'extérieur la chronologie relative de l'une et de l'autre phase.

Cette mise au point était nécessaire pour donner quelques repères dans la succession des textes et leur ancrage intellectuel, d'autant plus qu'il s'agit de suivre l'évolution de points de doctrine directement liés à la rédemption. Nous pouvons à présent entrer dans deux textes illustrant la seconde période séthienne.

## 2. Les apocalypses de Zostrien et d'Allogène

Zostrien est le nom du narrateur, mais il est également utilisé pour désigner le récit lui-même et en devient le titre. L'écrit original serait grec, mais perdu. En revanche nous pouvons toujours accéder à la version copte, doublée de quelques fragments latins<sup>526</sup>.

*Zostrien* se présente comme un récit autobiographique dans lequel est insérée une ascension céleste. Celle-ci ne se déroule donc pas après la mort somatique du narrateur, mais de son vivant, ou plus exactement dans un état intermédiaire, puisque Zostrien avait choisi de s'isoler du monde avant d'entamer son récit.

En effet, torturé par un questionnement qui le paralyse et en proie au désespoir face à l'absence de réponses, Zostrien cherche à mettre fin à sa quête spirituelle aussi bien qu'à ses jours. Il se retire dans la solitude désertique et s'expose aux bêtes sauvages<sup>527</sup>, mais contre toute attente, c'est un ange qui vient à lui. Après quelques remontrances, le messenger prévient Zostrien qu'une révélation l'attend. S'il doit mourir, c'est de manière symbolique, lors d'une expérience extatique.

---

<sup>525</sup> Cf. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise*, p. 47.

<sup>526</sup> Cf. M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, p. 27-45. L'édition accompagnée d'une traduction française est précédée d'une riche introduction, précieuse tant aux niveaux linguistique et philosophique, que de l'histoire des religions, cf. *Zostrien (NH VIII, 1)*, BCNH.T 24, éd. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER.

<sup>527</sup> La quête philosophique menée par Zostrien en fait le type même de « l'être humain qui a été sauvé », selon la description donnée par l'ange en *Zostrien* 44.



Après avoir laissé son « modelage »<sup>528</sup>, c'est-à-dire son corps, Zostrien s'élève dans une nuée lumineuse à travers l'atmosphère<sup>529</sup>. Des baptêmes réitérés ou sceaux lui permettent d'accéder à chaque éon et de recevoir une nouvelle révélation<sup>530</sup>. Il apprend que les âmes capables de se détacher du monde<sup>531</sup> entrent dans la « repentance » (le copte transcrit directement μετανοια)<sup>532</sup>, qui est à la fois un état et un lieu purgatoire<sup>533</sup>. Immergées dans l'eau vivifiante, ces âmes cumulent les sceaux<sup>534</sup> jusqu'à la connaissance « du modèle cosmique »<sup>535</sup>.

Dûment instruit, Zostrien réinvestit son corps pour témoigner et guider les « vivants »<sup>536</sup>, ce qui confirme, certes, que l'action se déroule du vivant de Zostrien, mais à l'intérieur du récit, l'expression fait suite à un exposé sur la qualité des âmes et doit être entendue en conséquence : « vivants » sont les élus destinés à regagner l'unité et, paradoxalement, à se détacher de la vie terrestre assimilée à la captivité et à l'esclavage<sup>537</sup>.

*Zostrien* dresse une véritable typologie des âmes<sup>538</sup> à partir de leur engagement respectif dans le monde ou « dans le temps »<sup>539</sup>. Une première catégorie regroupe toutes celles qui ne parviendront pas à se libérer. Vient ensuite la classe des âmes repentantes. Inféodées aux puissances des éons, elles sont dirigées vers l'éon correspondant à leur nature. Dans la perspective historique du mythe séthien, certaines d'entre elles se trouvent plus près des origines, et, sur l'axe vertical de l'ascension, à un étage plus élevé, ce qui raccourcit leur ascension. Finalement la troisième catégorie, la première en terme de qualité, regroupe les âmes d'élite qui appartiennent aux autogènes et non aux puissances des éons. Ces âmes sont capables de générer leur propre connaissance. Elles ne requièrent aucune purgation et ne sont pas (ou plus)

<sup>528</sup> *Zostrien* 4, 23-24.

<sup>529</sup> Cf. *Zostrien* 5, 18 ; 8, 11 ; 130, 1.

<sup>530</sup> Cf. *Zostrien* 25, cf. J.D. TURNER, « Introduction » in *BCNH.T* 24, p. 67-72.

<sup>531</sup> Cf. *Zostrien* 9 ; 11 ; 24, 31.

<sup>532</sup> *Zostrien* 5, 27 ; [11, 29] ; 12, 14 ; 27, 22 ; également 43, 19.

<sup>533</sup> Cf. *Zostrien* 21-25.

<sup>534</sup> Cf. Jean-Marie SÉVRIN, *Le Dossier baptismal séthien : études sur la sacramentaire gnostique (BCNH.É 2)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1986.

<sup>535</sup> *Zostrien* 9, 13 « ΟΥΤΥΠΟΣ ΠΤΕΡΙΚΟΣΜΟΣ » ; également 8, 17 ; 9, 11 ; 11, 1 et 12 ; 46, 30 ; 130, 5-10.

<sup>536</sup> *Zostrien* 45, 2-9. Parallèle intéressant : Allogène, après avoir été dûment initié, se voit confier pour mission d'instruire « ceux qui en sont dignes », cf. *Allogène* 52, 7-28.

<sup>537</sup> Cf. *Zostrien* 130, 14 – 132, 6.

<sup>538</sup> Cf. *Zostrien* 26, 20 - 28, 19 ; 42 - 44, 21.

<sup>539</sup> *Zostrien* 27,4.

concernées par la traversée du champ intermédiaire des éons appelé « repentance »<sup>540</sup>.

Ainsi que nous l'avons signalé plus haut, *Zostrien* doit être rapproché d'*Allogène*, une autre révélation produite dans les mêmes cercles<sup>541</sup>. *Allogène* prend la forme d'un dialogue entre le maître « né ailleurs »<sup>542</sup> et son disciple Messos « celui qui se trouve au milieu ». Nous comprenons ces deux noms comme les indicateurs du niveau de connaissance des deux hommes qui servent alors de paradigmes : *Allogène* a été régénéré, tandis que Messos se tient encore dans un état intermédiaire<sup>543</sup>.

### 3. Les *Trois Stèles de Seth*<sup>544</sup>

Dans les écrits gnostiques, une ascension céleste est bien souvent la mise en récit de l'accession à la connaissance. La métaphore peut elle-même être symbolisée par un outil d'élévation : l'échelle. Entre la narration et l'iconographie se trouve l'échelle littéraire qui ne cantonne pas le lecteur au rôle de spectateur, mais l'implique dans l'ascension. Le texte devient lui aussi outil d'élévation.

Pour la forme et la démarche, les *Trois Stèles de Seth* s'apparentent à ce type d'écrits. Quant au contenu en revanche, elles doivent être rapprochées des apocalypses de *Zostrien* et d'*Allogène*.

---

<sup>540</sup> Origène réserve cette trajectoire aux martyrs : « vous traverserez les cieux en dépassant non seulement la terre et les mystères terrestres, mais les cieux et ce qui les concerne. Car il y a, mis en réserve dans les trésors de Dieu, des spectacles bien plus grands que ceux-ci, qu'aucune nature corporelle, si elle n'est dépouillée auparavant de tout corps, ne peut pénétrer. » ORIGÈNE, *Exhortation au martyr*, trad. G. BARDY, *Sources chrétiennes* 41, p. 222-223.

<sup>541</sup> P. Ashwin-Siejkowski attribue l'apocalypse de *Zostrien*, mais aussi le *Traité sur la résurrection (Épître à Rhéginos)* à l'école de Basilide, cf. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial*, p. 118.

<sup>542</sup> Cf. Madeleine SCOPELLO, « Les milieux gnostiques : du mythe à la réalité sociale », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, p. 251-267 (252 n. 19) ; EAD., « Secrets et révélation dans le codex Tchacos », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 145-159 (156). Les pérates, sorte de doublet des séthiens, se désigneraient eux-mêmes ainsi, parce qu'ils prétendent « venir d'au-delà », selon HIPPOLYTE, *Philosophumena* IV, 46-50.

<sup>543</sup> Cf. « ΕΠΤΟΠΙΟΣ ἸΘΗΕΣΟΣ » in *Pistis Sophia* 128 cité plus haut.

<sup>544</sup> Cf. Michel TARDIEU, « Les *Trois Stèles de Seth*. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), p. 545-575.

Dans son apocalypse, Zostrien mentionne trois stèles qu'il aurait commandées pour préserver son enseignement et donc la doctrine séthienne. C'est le « Testament de Zostrien » :

Alors j'écrivis trois tablettes (et) les laissai pour instruire ceux qui devaient venir après moi, les élus vivants. Je descendis vers le monde sensible et réinvestis ma statue qui était ignorante.<sup>545</sup>

L'auteur des *Trois Stèles de Seth* a voulu donner corps à cette légende. Le titre ne peut se justifier autrement. En effet, un tel texte n'a vraisemblablement pas pu être gravé et, de fait, il ne nous est parvenu que sous forme manuscrite.

Le texte prescrit lui-même comment il souhaite être utilisé et comment le lecteur doit, selon le lot qui lui est imparti, littéralement le « parcourir »<sup>546</sup> :

Puis, selon la manière qui leur a été fixée, ils vont en montant ; ou bien, après le silence, ils repartent en descendant.

De la troisième, ils disent la seconde bénédiction, et puis la première. Le chemin pour monter est le chemin pour descendre.<sup>547</sup>

Le texte opère un renvoi interne et devient auto-référent. Il s'accorde de surcroît un rôle opératoire en se désignant comme le « chemin ». Les bénédictions forment des paliers, qui s'étagent de bas en haut comme les cieux dans l'espace aérien. La destination est le salut qui consiste à (re-)connaître l'Esprit. Cette connaissance se gagne par l'instruction et s'obtient au point le plus élevé, qui coïncide avec la fin du texte :

---

<sup>545</sup> Zostrien 130, 1-7 : « ἀγὼ ἀϊϋδαὶ ἢ ψοῖτῖ ἠπιγζοϋ ἀεϊκααγ εγγῆωϋϋ ἢἢ ἑτῆῃ ἢἢἢϋωεἰ ἢἢϋωτῖἢ ἑτοῖῃ ἄγὼ ἀἢοκ ἀἢεἰ εἑρραἰ εἑκροϋμοϋ ἢ ἢεϋϋἢτοἢ ἄγὼ ἀἢτῖ ἢἢατογῳτῖ ῥῖωωτῖ εἑϋε ἢἢἢτῖϋρωϋ » , éd. et trad. éd. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, *BCNH.T 24*, p. 476-477 ; cf. Paul CLAUDE, « Approche de la structure des *Trois Stèles de Seth* », *BCNH.É 1*, éd. B. BARC, p. 362-373 (372).

<sup>546</sup> P. CLAUDE conçoit un usage essentiellement liturgique du texte, « la célébration de l'ascension de l'âme » visant à la purification, cf. « Approche de la structure des *Trois Stèles de Seth* », p. 10-12 ; 18-20 ; 114-115. Comparer aux *Extraits de Théodote 7*, 4 ; 43, 4-5 qui citent Jn 3, 13 (Éph 4, 9-10).

<sup>547</sup> Les *Trois Stèles de Seth* 127 : « ἀγὼ κατὰ θεε ἢταγ τοῳγῳ ψαγῳκ εἑρραἰ ἢ ἢἢἢϋα ἢκαρῳϋ ψαγῳεἰ εἑπεϋτῖ εἑβολ ῥῖἢ ἢἢεἑρῳἢτε ψαγῳμογ εἑἢἢεἑρῳἢτε ψαγῳμογ εἑἢἢαἑϋῖτε ἢἢἢἢϋα ἢαἢ ἢτογῳεἢτε ἢῥῖἢ ἢἢῳκ εἑρραἰ ἢε ἢῥῖἢ ἢεἢ εἑπεϋτῖ » , éd. et trad. P. CLAUDE, *BCNH.T 8*, p. 56-57.

Sachez donc, vous les vivants, que vous avez atteint la fin et avez, vous-mêmes, reçu en enseignement les Illimités. Émerveillez-vous de la vérité qui est en eux et dans cette révélation<sup>548</sup>.

Dans le premier extrait cité ci-dessus, on peut lire la sentence « le chemin pour monter est le chemin pour descendre ». Il s'agit en fait d'une citation d'Héraclite<sup>549</sup>, mais parfaitement ajustée au contexte et transposée dans un nouveau contexte culturel, dont les référents ne sont plus les sages de la Grèce antique, mais les patriarches et prophètes d'Israël.

Le « chemin » renvoie à la lecture, qui, dans le cas des *Trois Stèles de Seth*, peut s'effectuer en deux sens. Ainsi que nous l'avons signalé, il peut s'avérer nécessaire de faire marche arrière en lisant ce texte et s'il est une voie que l'on emprunte de manière identique à l'aller comme au retour, c'est bien l'échelle.

Dès lors, une référence scripturaire s'impose : l'échelle de Jacob (Gn 28, 11). Dressée entre ciel et terre, elle peut être gravie tout aussi bien que descendue. Le support matériel de la révélation, à savoir une pierre sur laquelle reposait la tête de Jacob, sera érigé en stèle. Comme dans les *Trois Stèles de Seth*, la pierre marque le point de départ de l'ascension et sert de mémorial à usage dévotionnel. La stèle de Jacob passe pour avoir ensuite servi de fondation au temple de Béthel, sanctuaire principal du royaume d'Israël (Nord) et concurrent de celui de Jérusalem (Juda). Il doit bel et bien y avoir une référence consciente de la part de l'auteur des *Trois Stèles de Seth* puisque celles-ci sont rédigées au nom de Dosithée, l'un des principaux prophètes du Nord au I<sup>er</sup> siècle<sup>550</sup>.

## Conclusions

Tous les auteurs ayant produit des textes dits « séthiens » voient le salut dans la connaissance. Celle-ci s'acquiert avec difficulté, par conséquent,

---

<sup>548</sup> Les *Trois Stèles de Seth* 127-128 : « εἰμε οὖν ἄλ ηἰ ἐτοῖν ἔε ἀτεῖν† μεετ᾽ ἀγῶ ἀτεῖν†τ᾽αβε θιοῦτῖν ἐνιατ᾽αρχνοῦ' ἀριωπῖρε ἡ†πῖπῖτμε ἐπῖῖρ᾽αἰ ἡῖητοῦ ἡῖν πιοῦωῖν ἔβολ : », éd. et trad. P. CLAUDE, *BCNH.T 8*, p. 56-59.

<sup>549</sup> Fragment B60.

<sup>550</sup> Cf. Charlotte TOUATI, « Pierre vs Simon : nouveau round dans la lutte entre Jérusalem et Samarie », *PIRSB 6*, éd. F. AMSLER, A. FREY, C. TOUATI, p. 447-460 (457-458).

l'apprentissage est un processus purgatoire. L'une des premières leçons que l'âme en formation doit assimiler porte justement sur la nature de la connaissance : elle est introspective<sup>551</sup>.

Par ailleurs, dans un système où la condition humaine actuelle est la conséquence d'un processus historique, la régénération synonyme de connaissance et de repos est une restauration. Les éons qui procèdent en cascade à partir de l'unité primordiale sont des voiles masquant la vérité (à l'intérieur de l'âme l'étincelle de l'Esprit n'est pas non plus éteinte, elle n'est que dissimulée) et toute démarche de dépouillement pour la (re-)découvrir est assimilable à une remontée dans le temps.

La procession des éons est analogue à la succession des cieux à partir du divin, vers l'ennéade, l'ogdoade, puis l'hebdomade, etc. Cet éloignement matérialise la chute, la distanciation d'avec Dieu et l'ignorance croissante à son égard, consécutives à la rupture de l'harmonie primordiale. Remonter les cieux revient à remonter à la source, c'est-à-dire à rentrer au paradis.

Le salut consiste à sortir du temps et de l'espace qui ne sont que les fâcheuses conséquences de la rupture de l'harmonie. Savoir en faire abstraction est l'une des caractéristiques de la connaissance. L'ascension est donc l'illustration de cet apprentissage et l'échelle en est le moyen. Finalement, le gnostique peut contempler le monde ou la création, œuvre du démiurge, que les écrits séthiens donnent à voir sous la forme de l'horloge céleste, matérialisation du temps dans l'espace : le *Livre des secrets de Jean* la nomme « roue de la fatalité »<sup>552</sup> et Zostrien « modèle cosmique »<sup>553</sup>.

Le monde est donc le lieu du purgatoire. Le comprendre c'est déjà en sortir pour le voir, le réduire à l'état d'objet et donc dominer en quelque sorte son créateur, le démiurge. Subir et comprendre le monde, ainsi que les rouages qui l'animent, permet de purifier son esprit et de s'aguerrir, comme on le serait dans le feu. S'en distancier revient *ipso facto* à s'extraire du purgatoire et à se ranger parmi ceux « qui savent », les gnostiques.

---

<sup>551</sup> Cf. *Allogène* 50 et 56,15-36. Klauck fait de l'ascension, qui est selon lui à la fois une introspection et une restauration, l'une des caractéristiques du gnosticisme, cf. Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel: ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, p. 57-59 ; P. CLAUDE, *BCNH.T 8*, p. 19 ; 24.

<sup>552</sup> Le *Livre des secrets de Jean* (BG) 72, 2-11.

<sup>553</sup> *Zostrien* 8, 17 ; 9, 13 ; également 9, 11 ; 11, 1 et 12 ; 43 ; 46, 30 ; 130, 5-10.

### CHAPITRE III - La *Pistis Sophia*<sup>554</sup>

Entre autres textes, le *codex Askew*<sup>555</sup> comprend un sous-ensemble de quatre livres cohérents, rédigés dans le même dialecte copte (sahidique) et reliés par des intertitres. C'est dans ces intitulés intermédiaires que la tradition savante a trouvé la désignation de « *Pistis Sophia* » pour ce qui s'avère être un ouvrage unique en quatre parties. L'écrit original a vraisemblablement été composé en Égypte durant la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>556</sup>.

La *Pistis Sophia* restitue un dialogue tenu sur le Mont des Oliviers<sup>557</sup> entre Jésus ressuscité et ses disciples. Ceux-ci adressent des questions à leur maître, qui y répond de manière plutôt sibylline ou renvoie à son tour une question, forçant les premiers à trouver eux-mêmes une réponse. Les femmes, en particulier Marie Madeleine, s'illustrent par leur intelligence. Une large partie des vérités dispensées dans la *Pistis Sophia* le sont, de fait, par leur bouche<sup>558</sup>.

Au-delà du facteur linguistique, cette œuvre n'est pas d'une approche facile. De par sa structure dialoguée, le fil de l'argumentation est parfois haché, ventilé entre diverses réponses et par conséquent en différents points de l'ouvrage, un procédé sans doute délibéré visant un certain hermétisme. A cela il faut ajouter un langage et un répertoire d'images singuliers, ainsi que le goût de l'ellipse. Par conséquent, nous procéderons à la synthèse des éléments épars permettant de reconstituer l'univers suggéré par les réponses des protagonistes. La lecture directe de la source n'en demeure pas moins appréciable, c'est pourquoi nous avons traduit le chapitre 128 qui concentre plusieurs points que nous souhaitons souligner (voir annexe I).

Les questions s'enchaînent sans véritable structure apparente, mais il ressort tout de même que les disciples s'intéressent prioritairement au salut des âmes, les leurs bien entendu, mais aussi plus largement celles de tout un

---

<sup>554</sup> Nous utilisons l'édition de Carl SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. 1, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1905, reprise in Carl SCHMIDT, Violet MACDERMOT, *Pistis Sophia (Nag Hammadi Studies 9)*, Leyde : Brill, 1978. Le texte est divisé en quatre livres, mais la numérotation des chapitres est continue.

<sup>555</sup> Cf. V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, p. xi.

<sup>556</sup> Cf. W.C. VAN UNNIK, « The 'wise fire' », p. 287 ; Edgar HENNECKE, Wilhelm SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, Philadelphie : Westminster Press, 1963-1965, t. 1, p. 250-252.

<sup>557</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 1 ; II, 47.

<sup>558</sup> Cf. Silke PETERSEN, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (*Nag Hammadi and Manichaean Studies 48*), Leyde et al. : Brill, 1999, p. 63-672 ; 234-237.

chacun. Ils soumettent des scénarios à Jésus sur les âmes saintes ou au contraire sur les impies. Quelle sera leur trajectoire ? Parviendront-elles au salut ? Quels sont les moyens de s'amender ? A toute question sa réponse et de fil en aiguille un système se dessine. Comme nous le verrons, les cycles qui l'animent constituent un véritable programme purgatoire, avec ses « lieux » réservés.

## 1. Un programme de purgation

La configuration de l'univers selon l'auteur de la *Pistis Sophia* n'est pas clairement exposée. Il apparaît néanmoins que le point de vue adopté est celui des humains. Leur habitat, celui de tous les animaux, scinde la création en deux, puisque l'on monte depuis le chaos sur la terre et que l'on monte encore de la terre vers les cieux. Au plus bas se déploient les ténèbres, tandis que les sphères célestes s'étagent au-dessus de la terre. Au nombre de sept, elles sont verrouillées par autant de vierges dans lesquelles nous reconnaissons les planètes. Une « vierge de lumière », qui peut être associée à la lune, règle le sort des âmes une fois par mois<sup>559</sup>.

Elle domine ses consœurs et se tient auprès de la Porte de lumière, ou Porte de vie, qui donne accès au royaume de lumière habité par le soleil<sup>560</sup>. L'espace des sept sphères forme une unité appelée « Intermédiaire »<sup>561</sup>.

Lorsqu'un être humain meurt, son âme est emportée pour une visite des ténèbres, où elle est purifiée par le feu<sup>562</sup>. Le traitement doit révéler la matière noble qui se trouve en elle. L'opération achevée, l'âme remonte pour rencontrer la première vierge qui cherche sur la visiteuse un signe qui lui aurait été imprimé au cours de sa vie terrestre. Ce signe, inscrit dans la matière lumineuse, atteste que l'âme a perçu le premier mystère. Si la vierge trouve cet indice, elle appose son sceau sur l'âme, la baptise et l'oint. L'âme reprend alors son voyage et se présente devant la seconde vierge qui la soumet à la même

---

<sup>559</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 108.

<sup>560</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 111.

<sup>561</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 127-128.

<sup>562</sup> Cf. W.C. VAN UNNIK, « The 'wise fire' », p. 277. Par ailleurs, l'article fourmille de parallèles intéressants, notamment chez Origène.

investigation et au même rituel. L'ascension se poursuit ainsi jusqu'à la vierge de lumière qui fait le compte des sceaux apposés par ses consœurs<sup>563</sup>.

L'heure du jugement est venue. Si l'âme est celle d'un juste qui présente les sept sceaux et qui possède par conséquent l'ensemble du mystère, elle passe à travers la Porte de vie et rejoint le Père dans le royaume de lumière<sup>564</sup>. En revanche, si l'âme n'aligne pas suffisamment de sceaux, elle est renvoyée dans un corps pour tenter de gagner ce qui lui manque. Le corps et le sort qui lui est attaché sont déterminés par la qualité de l'âme<sup>565</sup>.

Une âme ayant percé plusieurs degrés des mystères a reçu autant de sceaux et d'onctions de la part des vierges. Elle connaîtra alors l'existence d'un juste, ce qui lui donnera l'occasion de parfaire sa connaissance des mystères et de franchir des étapes supplémentaires lors de son prochain passage à travers les sphères<sup>566</sup>.

Au sortir du corps, une âme mauvaise ne possède qu'une matière lumineuse atrophiée. Elle laisse par conséquent beaucoup d'elle-même dans la fournaise purificatrice des ténèbres supérieures et ne présente que peu de place pour inscrire les signes d'appartenance censés être reconnus par les vierges. Et même si l'une ou l'autre peut marquer et baptiser cette âme, le bilan fera néanmoins pâle figure devant la vierge de lumière qui la rejettera dans un corps lui aussi de bas étage.

Le cycle peut se répéter jusqu'à douze fois. En d'autres termes, une âme peut connaître douze réincarnations pour participer à l'ensemble des mystères et collecter les sept signes qui leur permettront de recevoir les sept sceaux des vierges planétaires. Arrivée au terme, l'âme qui ne s'avère définitivement pas à la hauteur est jetée et oubliée dans les ténèbres extérieures sans recyclage possible.

---

<sup>563</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 112 ; 128. Le *Second Livre de Jeu*, texte copte à usage rituel, renferme la formule que l'âme devra réciter devant l'archonte de chaque éon et le dessin d'un sceau (σφραγίς), cf. Carl SCHMIDT, Violet MACDERMOT, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex (Nag Hammadi Studies 13)*, Leyde : Brill, 1978 ; cf. S. GATHERCOLE, « *Quis et unde ? Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50* », p. 97.

<sup>564</sup> L'*Apocalypse copte de Paul* développe l'ascension de son héros non pas jusqu'au troisième ciel comme le voudrait 2 Co 12, 2-4, mais jusqu'au dixième, tout en marquant une césure au septième. Le septième ciel marque un palier juste avant l'ogdoade. Paul est alors contraint de produire le « signe » à un ancien nimbé de lumière qui désire savoir où il va, cf. *Apocalypse de Paul* 23.

<sup>565</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 104 ; 111 ; 113.

<sup>566</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 98 ; III, 128.



A cette mécanique s'ajoute encore une possible intercession des vivants par la prière, comme l'illustre le chapitre 128 (annexe I).

Marie souhaite savoir comment venir en aide aux pécheurs. Elle interpelle Jésus à ce sujet, qui lui prescrit une prière. Nous avons là un exemple d'intercession pour les âmes du purgatoire, car toutes les âmes ne sont pas concernées : seuls les pécheurs repentants et ayant effectué le nombre adéquat de cycles purificateurs sont pris en compte.

En revanche, la qualité de l'intercesseur n'est pas précisée. Jésus dit « vous », au pluriel et, de fait, il s'adresse au premier cercle de ses disciples, mais l'aptitude à formuler des prières efficaces, pour peu qu'elles le soient, s'étend-elle à toute l'humanité ? Les interlocuteurs de Jésus appartiennent à un cercle fermé d'initiés ; ceux-ci sont donc singularisés, mais que dire du lecteur supposé ? L'auteur de la *Pistis Sophia*, qui, soit dit en passant, est un livre plutôt ésotérique donc destiné à un public ciblé, a pu vouloir rapporter des paroles de Jésus à la manière d'un chroniqueur ou alors, ce qui nous paraît plus vraisemblable, enjoint lui-même ou relaie l'injonction à prier pour les âmes. Il en donne même le formulaire. Le chapitre 128 de la *Pistis Sophia* est donc un texte précieux pour le lecteur moderne ignorant de la tradition orale directe qui devait circuler dans le milieu d'origine de la *Pistis Sophia*.

Directement instruits par leur maître, les disciples sont appelés à prolonger son œuvre et il est tout à fait vraisemblable que l'auteur de la *Pistis Sophia* s'inscrive à son tour dans leur continuité, du moins dans celle de Marie. La solidarité avec celui qui a trébuché, mais qui se repent, est au cœur de leur mission. D'ailleurs, les auditeurs de Jésus, et les lecteurs de la *Pistis Sophia* avec eux, apprennent dès les premières leçons que le « Sauveur », l'une des appellations les plus fréquentes pour désigner le fils de Dieu, est intervenu précisément pour « sauver » Sophia<sup>567</sup>.

## 2. Le mythe de Sophia et la fin des réincarnations

Le programme de salut présenté dans la *Pistis Sophia* combine le modèle cyclique des réincarnations et le modèle linéaire de la progression vers le salut

---

<sup>567</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 52. 60-62.

ou la damnation. L'auteur admet toutefois que l'univers dans lequel il estime vivre, n'a pas toujours eu la même configuration. Celle-ci n'est que le nouvel équilibre atteint après des cataclysmes et des réajustements. C'est pourquoi il narre le mythe de Sophia, en guise de récit étiologique, un récit qui explique précisément l'irruption de la linéarité dans un système cyclique.

L'héroïne qui prête son nom à l'ensemble de l'ouvrage n'apparaît que dans les premiers chapitres. Sophia est une émanation divine de haut rang. Elle est néanmoins tentée de regarder en bas. Attirée par la matière, elle déchoit et reste prisonnière du chaos. C'est dans le but de l'en extraire que le Sauveur descend<sup>568</sup>.

En fait, il y a double « descente » de sa part. La première, dans la matière, correspond à l'incarnation, tandis que la seconde s'effectue dans le chaos lors de la descente aux enfers. Le Sauveur en remonte Sophia et la restitue aux cieux supérieurs.

On l'aura compris, le temps du mythe ne s'articule pas avec la temporalité de l'Histoire. Il est délicat de définir la position relative de la descente du Sauveur pour Sophia et de son incarnation parmi les hommes, mais peut-être ne faut-il pas raisonner en termes de cohérence ou d'anachronisme. Selon nous, les deux événements se superposent. Ce sont deux manières de raconter le rachat par ascension.

Avant l'activité de Jésus, sa mort et sa résurrection, les âmes sont entraînées par la nécessité dans un éternel retour<sup>569</sup>. En somme, elles sont condamnées à s'incarner. Le Sauveur vient perturber cette mécanique et ouvrir un canal d'échappement vers le haut<sup>570</sup>. Par son ascension, il inaugure une

---

<sup>568</sup> Sophia récapitule elle-même son malheur dans ses chants de repentance, cf. *Pistis Sophia* I, 32 ; 35 ; 41 ; 57 ; 60 ; II, 68. Dans les *Extraits de Théodote*, le Sauveur regagne le plérôme et intercède pour faire rentrer Sophia, restée à l'extérieur, cf. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 104-106.

<sup>569</sup> Nous ne saurions rapporter toutes les occurrences, innombrables, de « εἰμαρμένη ».

<sup>570</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 6 ; 21 ; 23 ; 27, cf. Jacques VAN DER VLIET, « Fate, Magic and astrology in Pistis Sophia chaps 15-21 », *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikuizen (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums des Urchristentums 59)*, éd. Anthony HILHORST, George H. VAN KOOTEN, Leyde, Boston : Brill, 2005, p. 519-536 ; Horace J. HODGES, « Gnostic Liberation from astrological Determinism : Hipparchan 'Trepidation' and the Breaking of Fate », *Vigiliae christianae* 51 (1997), p. 359-373. Marie s'interroge sur le sort des prophètes, mais tout est prévu. Prophètes et patriarches connaîtront une ultime existence qui leur permettra de se libérer et de gagner le royaume comme un juste qui serait né avant la venue du Sauveur, cf. *Pistis Sophia* III, 135.

voie<sup>571</sup> et ouvre la Porte de vie ou de lumière. Restreinte à douze cycles au maximum, la carrière d'une âme sert dorénavant de probation. L'existence terrestre cesse d'être la fâcheuse conséquence de la fatalité pour devenir une chance, l'opportunité de se libérer.

### 2.1. La rédemption perpétuelle

La venue du Sauveur a bouleversé la création. Il a potentiellement sauvé l'humanité, mais il n'a pas sauvé l'être humain de manière inconditionnelle et pour l'éternité dans un geste unique. Le salut doit être réalisé au cours de l'existence de l'âme individuelle. La rédemption est laissée comme un dépôt sous la forme d'un enseignement vivant qui doit être sans cesse réactivé au cours de l'Histoire. Pour ce faire, Jésus a formé des disciples chargés de diffuser son message<sup>572</sup>, puisque l'acquisition des signes à exhiber successivement aux sept vierges planétaires dépend de la compréhension de son enseignement.

La connaissance du mystère s'ouvre à toutes les nations et n'est pas réservée qu'aux juifs. Visiblement, la question de la prédestination intéresse l'auteur. Pas plus que l'appartenance ethnique les astres ne président aux destinées humaines ; le temps où la fatalité gouvernait toutes les âmes est révolu. Désormais, seules celles qui se laissent vaincre par les démons sont encore soumises aux astres.

La descente du Sauveur est donc un événement à portée collective et en quelque sorte historique : une nouvelle ère s'ouvre avec la possibilité d'une libération. C'est aussi un événement individuel à portée existentielle : le Sauveur descend en celui qui acquiert la foi et, de la sorte, lui vient en aide.

### 2.2. L'Intermédiaire

La possibilité d'un rachat a également pour conséquence de diviser l'humanité en trois groupes<sup>573</sup> de fait et non *a priori* comme cela pourrait être le cas dans un modèle déterministe. D'une part, les âmes que nous venons

---

<sup>571</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 71 ; III, 135. Cette voie, comparée à une colonne de lumière (*Pistis Sophia* I, 1) qui relie terre et ciel, n'est pas sans rappeler l'échelle de Jacob.

<sup>572</sup> Jésus exhorte les apôtres à diffuser universellement son enseignement, tout en faisant preuve de discernement dans la divulgation des mystères, cf. *Pistis Sophia* II, 88 ; 95 ; III, 102 ; 111.

<sup>573</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 18 ; 25 ; III, 102.

d'évoquer, celles qui se laissent abuser par les démons, n'approcheront jamais le mystère, ensuite, les justes effectuent le trajet de manière accélérée<sup>574</sup> et ne se réincarnent pas ou plus, parce qu'ils ont tous les sésames (signes, sceaux et baptêmes) pour se voir ouvrir la Porte de lumière. Finalement la troisième catégorie regroupe les âmes intermédiaires par nature (elles ne sont ni totalement bonnes ni totalement mauvaises), mais aussi par leur situation. Leur sort reste ouvert jusqu'à ce qu'elles achèvent leur purgation ou soient définitivement rejetées dans les ténèbres extérieures. D'ailleurs, l'ensemble des sept sphères planétaires traversées par les âmes se nomme « Intermédiaire » ou « Milieu ». Dans ce lieu, matière et esprit se côtoient encore.

L'Intermédiaire est circonscrit par les orbites planétaires et contient les sept vierges. L'expression ne doit toutefois pas abuser : le rôle tenu par ces vierges n'est pas particulièrement bienveillant, au contraire, elles ont plutôt vocation à arrêter les âmes, ce qui les assimile aux démons aériens. Elles exercent dans le même périmètre que les archontes et occupent une fonction docimastique similaire. Il est donc tentant de les rapprocher.

Planètes et archontes constituent la part matérielle de l'univers<sup>575</sup> et gouvernent les âmes tant que la matière prédomine en elles. L'hégémonie des planètes, qui est l'objet de la science de l'astrologue<sup>576</sup>, cesse après le septième ciel. C'est donc dans cet au-delà que résident les âmes libres, soustraites aux influences du destin et aux nécessités de la matière. Pour s'élever de la sorte, elles doivent être purgées de ce qui les relie aux sphères inférieures. Elles basculent alors progressivement du côté spirituel et s'élèvent d'autant sur l'échelle céleste.

S'il est question de purification, il ne faut toutefois pas oublier la dimension initiatique de l'apposition des sceaux lors de l'ascension. Les âmes prennent part à une série de « mystères ». Par conséquent, l'échelle céleste gradue également un niveau de connaissance.

---

<sup>574</sup> Cette catégorie se purifie sans station dans l'Intermédiaire ni intercession de la part de tiers, cf. *Pistis Sophia* I, 32 ; III, 103.

<sup>575</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 18 ; 56 ; 59 ; II, 71 ; 90 ; 96 ; 97 ; 98. Dans les écrits gnostiques, les archontes sont au nombre de sept. T. Rasimus a relevé leur nom et leur ordre dans onze textes et fragments séthiens, cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 104

<sup>576</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 18.

### 3. Une allégorie

De prime abord, Sophia est une figure mythique, dont les mésaventures servent de récit des origines. Elle peut également être une figure allégorique. Comme Adam, elle faute et perd son rang. Le Sauveur le lui rend en l'emportant par ascension depuis les enfers. Son histoire symbolise la condition des êtres humains, auxquels l'expression « ceux qui sont dans la Pistis Sophia » fait peut-être référence<sup>577</sup>. Jésus, qui est, rappelons-le, l'orateur de la *Pistis Sophia*, rapporte le mythe d'entrée de jeu, avant même de placer son enseignement théologique, dogmatique ou éthique. Peut-être ce dispositif invite-t-il à allégoriser le discours de la deuxième partie.

Plusieurs paragraphes revêtent un double sens, notamment ceux ayant trait à ce que l'on pourrait prendre pour « le sort de l'âme dans l'au-delà ». La mort somatique n'est pas clairement désignée. L'auteur évoque plutôt la partition du corps et de l'âme, ce qui peut également désigner le but ultime de l'existence : la purification de la lumière emprisonnée dans la matière et son retour dans le royaume de lumière. Selon le discours baptismal développé à partir du modèle pascal, l'être humain meurt et renaît. On comprend dès lors comment réincarnation et résurrection<sup>578</sup> deviennent des métaphores de la régénération spirituelle<sup>579</sup>.

L'âme soumise à purification appartient à la catégorie intermédiaire. Agrégat de lumière et de matière, elle doit s'abstraire des nécessités du corps, mais

---

<sup>577</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 65, 15.

<sup>578</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 71 ; 97 ; III, 110-111. C'est tout l'enjeu de l'*Épître à Rhéginos*, parfois appelée « De la résurrection ». Cette lettre, datée de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle et figurant parmi les écrits de Nag Hammadi, est la réponse d'un maître à un groupe de novices. La leçon porte sur la véritable résurrection : le monde se confond avec la mort, donc la mort en cette vie marque la régénération dans le plérôme. En s'incarnant et en ressuscitant, le Fils de l'Homme a tué la mort, parce qu'il a permis à l'humanité de remonter avec lui. Son enseignement étant toujours efficace, la résurrection est actuelle et permanente. Édition et traduction : Jacques É. MÉNARD, *Le Traité sur la résurrection (NH I, 4) (BCNH.T 12)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1983. La traduction est reprise in *Écrits gnostiques (Bibliothèque de la Pléiade 538)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Éric CRÉGHEUR, Paris : Gallimard, 2007, p. 99-108, avec un bref dossier sur la controverse autour de la résurrection (*Écrits gnostiques*, p. 87-97). Ce que rapporte Épiphane à propos de la résurrection chez les disciples du gnostique Héracléon semble assez exact, cf. *Panarion* 36, 2, 4 – 3, 4. Quoique plusieurs sources importantes aient été éditées depuis lors, signalons toutefois Bentley LAYTON, « Vision and Revision : A Gnostic View of the Resurrection », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978) (BCNH.É 1)*, éd. Bernard BARC, Québec, Louvain : Peeters, 1981, p. 190-217.

<sup>579</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 65-67.

aussi de l'âme dans ce qu'elle a de matériel : les démons et les désirs qui la perturbent<sup>580</sup>. Plus elle progresse à travers les sphères, plus elle devient déliée, échappant aux chaînes du corps et de la matière.

L'ascension associée au processus de purgation se déroule dans l'espace des sphères planétaires ou Intermédiaire. Symboliquement sis en dessous du royaume de lumière, l'Intermédiaire résume toutes les épreuves imposées par la vie, dans la matière et dans le corps. Pénétrer dans le royaume de lumière signifie avoir dépassé tous les démons. C'est pourquoi l'Intermédiaire peut être contemplé de loin depuis ce même royaume<sup>581</sup>.

L'auteur de la *Pistis Sophia* fait parfois allusion à un symbole cryptique, le serpent Ouroboros connu surtout de la tradition hermétique<sup>582</sup>, et signifiant le monde matériel. Le reptile a la particularité de se mordre la queue. Sa circularité symbolise l'éternel retour<sup>583</sup>, dont l'âme doit s'extraire pour gagner le repos. Lorsque celle-ci y parvient, le serpent lâche sa queue et rompt le cercle<sup>584</sup>. Le corps d'Ouroboros offre par ailleurs la première marche de l'ascension, marquant la soumission de la matière et le début du détachement<sup>585</sup>.

#### 4. Le feu

Sophia est appelée à souffrir pour son salut<sup>586</sup>, c'est pourquoi elle adresse douze hymnes de repentance au Sauveur, afin d'être rendue à son état initial. Douze correspond au nombre d'essais accordés à l'âme pour se purifier. A l'issue du cycle, Sophia est déplacée dans un endroit plus « large » ou elle connaît un « rafraîchissement »<sup>587</sup>.

---

<sup>580</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 98 ; III, 107 ; 112 ; 131.

<sup>581</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 7-8 ; 39 ; II, 68-69 ; 71 ; 84.

<sup>582</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 126 ; 136.

<sup>583</sup> Cf. Attilio MASTROCINQUE, *From Jewish Magic to Gnosticism (STAC 24)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005, p. 95-96.

<sup>584</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 128.

<sup>585</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 66-67 ; 70 ; 95 ; 98 ; 100.

<sup>586</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 56 ; II, 100 ; également I, 50. La divinité se tient toutefois aux côtés de l'âme dans l'adversité, cf. *Pistis Sophia* II, 70.

<sup>587</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 47 ; 50 ; II, 74.

Le parcours de Sophia sert de paradigme à ce que doit endurer toute âme pour son salut. A la symbolique ascensionnelle s'ajoute celle du feu<sup>588</sup>, l'intention étant toujours de décrire le processus de clarification de l'intelligence, affinée par un examen de conscience.

Le feu peut discerner et purifier ce qu'il y a de meilleur dans un amalgame, mais cet examen invasif ne se fait pas sans dommage pour l'objet qui y est soumis. Néanmoins, selon les réponses formulées par Jésus dans la *Pistis Sophia*, il y a deux types de feu, l'un punitif et délétère, et l'autre, le « feu docimastique »<sup>589</sup> ΠΙΚΩΣΤΗ ΝΙΚΑΒΕ. Le qualificatif ΝΙΚΑΒΕ apparaît dans une citation de l'*agraphon* 87 que nous avons étudié au premier chapitre<sup>590</sup>, et traduit l'adjectif grec δόκιμοι « éprouvés »<sup>591</sup>. Ce feu, qui intervient tout au long de l'ascension et donc tout au long de la purification de l'âme correspond au « feu purgatoire ».

Il agit une première fois dans les ténèbres pour préparer l'âme et dégager en elle la matière lumineuse susceptible de porter les « signes ». Ceux-ci sont ensuite recherchés par les vierges planétaires, lorsque l'âme traverse l'Intermédiaire. C'est le second examen, dont il est question dans le chapitre 128 (annexe I). Le verbe employé pour désigner l'action des vierges, y compris de la vierge de lumière, est une transcription directe du grec δοκιμάζειν « éprouver, purger ».

Le feu est également présenté comme une bénédiction, un baptême qui confère la connaissance et qui est comparable à un flux<sup>592</sup>. Toute l'épaisseur du sens donné à la docimasie et à l'action des vierges apparaît si l'on considère qu'elles jugent, purifient, baptisent et scellent, presque en un seul geste.

Le sceau est une autre appellation du baptême et, dans le cas présent, du baptême spirituel<sup>593</sup>. De même que Sophia est définitivement purifiée et baptisée après avoir formulé une à une toutes ses repentances<sup>594</sup>, l'âme est graduellement libérée des chaînes jetées par les archontes, qui l'entraînent

---

<sup>588</sup> Une allusion également à la sortie d'Égypte, cf. *Pistis Sophia* I, 18.

<sup>589</sup> *Pistis Sophia* I, 45 ; III, 115 ; cf. W.C. VAN UNNIK, « The 'wise fire' », *passim*.

<sup>590</sup> Cf. *supra* p. 19-20 et A. RESCH, *Agrapha : ausserkanonische Schriftfragmente*, p. 112-128.

<sup>591</sup> Cf. *Pistis Sophia* III, 134.

<sup>592</sup> Cf. *Pistis Sophia* II, 64 ; 65.

<sup>593</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 57 ; II, 46 ; 86 ; III, 115-116 et 128.

<sup>594</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 57.

dans le cercle de la fatalité et des réincarnations<sup>595</sup>. Par la progressive compréhension du message de Jésus, legs salvifique depuis sa descente dans le monde, l'âme se libère de la répétition des fautes et de la concaténation des attachements à la matière.

Une fois encore, cet état de fait trouve son origine dans la geste du Sauveur. Jésus est venu libérer les âmes. L'imagerie traditionnelle chrétienne va intégrer la scène en peignant le Christ brisant les portes de l'enfer. Cet épisode, qui ne figure pas dans les évangiles canoniques, est le fruit d'une relecture chrétienne du Psaume 106. L'auteur de la *Pistis Sophia* lui trouve apparemment une importance capitale, puisqu'il cite ce psaume *in extenso* (chap. 82). Il trahit en fait l'existence de spéculations plus développées sur la descente aux enfers, puisque dans le langage spécifique de la *Pistis Sophia*, le Sauveur a répandu le feu qui rend visible les signes d'appartenance sur les âmes les plus avancées. Ces dernières sont dès lors rendues identifiables pour les vierges, qui peuvent par conséquent leur apposer les sceaux.

L'action salvifique du Sauveur commence avec cette effusion de feu. Nous lisons là le seul récit qui, à notre connaissance, donne l'origine du feu purgatoire.

---

<sup>595</sup> Cf. *Pistis Sophia* I, 26-27 ; III, 107 ; 109 ; 111-112 ; 115 ; 132-133.



## CHAPITRE IV - Les sources hérésiologiques

Dans les chapitres précédents nous avons recouru à une terminologie qui mérite quelques explications, celles-ci permettant au surcroît de faire progresser le dossier du purgatoire gnostique.

Carpocrates, ophites (du grec ὄφις « serpent »), naassènes (de l'hébreu *naas*, « serpent »), pérates (« ceux qui viennent d'au-delà »), caïnites et séthiens sont les appellations données par les hérésiologues à des groupes religieux<sup>596</sup>, dont les caractéristiques, les pères fondateurs et surtout le mythe sont similaires. Il reign entre eux une certaine confusion, puisque des traits saillants peuvent sauter d'un groupe à l'autre selon la source qui les décrit.

Les dénominations précitées sont pour la plupart justifiées, mais elles servent essentiellement à l'extérieur<sup>597</sup>. D'une part, les frontières entre groupuscules sont certainement plus floues et plastiques que ne le laissent entendre des traités de reconnaissance de sectes et de l'autre, les hérésiologues ont dû ajouter des noms par amour de la symétrie, c'est-à-dire pour construire leur ouvrage selon un schéma esthétique, mais aussi théologique préétabli. Les principaux intéressés se disent simplement « gnostiques », ou « étrangers » au monde.

### 1. Le monde comme purgatoire

Décrivant les carpocrates<sup>598</sup>, Irénée rapporte qu'ils s'estiment égaux voire supérieurs au Christ<sup>599</sup>, dont l'action a permis de terrasser les passions se trouvant dans l'homme à titre de châtement<sup>600</sup>. Cette capacité est exprimée en

---

<sup>596</sup> IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* I, 25. 29-31 ; HIPPOLYTE, *Philosophumena* V, 1-17 ; ÉPIPHANE, *Panarion* 26. 31. 37-39.

<sup>597</sup> Cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 5 ; 11 ; Alastair H.B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy: a Study in the History of Gnosticism*, Édimbourg : T&T Clark, 1996, p. 43.

<sup>598</sup> Dans le troisième *Stromate* Clément dénonce également les turpitudes des carpocrates (*Stromates* III, 1-2), puis procède à une classification des gnostiques selon leur comportement dans un monde qu'ils tiennent pour fondamentalement mauvais : 1) les licencieux (cf. *Stromates* III, 4) et 2) les continents pour de mauvaises raisons (cf. *Stromates* III, 5), cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 225-242 ; Stephen BENKO, « The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius », *Vigiliae christianae* 21 (1967), p. 103-119.

<sup>599</sup> Cf. *Contre les Hérésies* I, 25, 2.

<sup>600</sup> Cf. *Contre les Hérésies* I, 25, 1.

termes ascensionnels, ce qui permet de superposer ascension et combat contre les démons :

Ils disent qu'ils ont le pouvoir de dominer déjà sur les Archontes et les Auteurs de ce monde, et non seulement sur eux, mais sur tous leurs ouvrages que renferme le monde. [...]

Ils en sont venus à un tel degré d'aberration qu'ils affirment pouvoir commettre librement toutes les impiétés, tous les sacrilèges. Le bien et le mal, disent-ils, ne relèvent que d'opinions humaines. Et les âmes devront de toute façon, moyennant leur passage dans les corps successifs, expérimenter toutes les manières possibles de vivre et d'agir – à moins que, se hâtant, elles n'accomplissent d'un coup, en une seule venue, toutes ces actions que non seulement il ne nous est pas permis de dire et d'entendre, mais qui ne nous viendraient même pas à la pensée et que nous ne croirions même pas si on venait à les mettre sur le compte d'hommes vivants dans les mêmes cités que nous. Donc d'après leurs écrits, il faut que les âmes expérimentent toutes les manières possibles de vivre, en sorte que, à leur sortie du corps, elles ne soient en reste de rien ; autrement dit, elles doivent faire en sorte que rien ne manque à leur liberté, faute de quoi elles se verraient contraintes de retourner dans un corps. Voilà pourquoi, disent-ils, Jésus a dit cette parabole : « Tandis que tu es en chemin avec ton adversaire, fais en sorte de te libérer de lui, de peur qu'il ne te livre au juge, que le juge ne te livre à l'huissier et que celui-ci ne te jette en prison. En vérité je te le dis, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies remboursé jusqu'au dernier sou. »<sup>601</sup> L'adversaire, disent-ils, c'est un des Anges qui sont dans le monde, celui qu'on nomme le Diable ; il a été fait, à les en croire, pour conduire les âmes des défunts de ce monde à l'Archonte. Cet Archonte est, d'après eux, le premier des auteurs du monde ; il livre les âmes à un autre Ange, qui est son huissier, pour que celui-ci les enferme dans un autre corps : car, disent-ils, c'est le corps qui est la

---

<sup>601</sup> Mt 5, 25-26/Lc 12, 58-59, cf. ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc XXXV*, 9-13 cité *supra* p. 134-136.

prison. Quant à la parole : « Tu ne sortiras pas de là que tu n'aies remboursé jusqu'au dernier sou », ils l'interprètent de la façon suivante : nul ne s'affranchit du pouvoir des Anges qui ont fait le monde, mais chacun passe sans cesse d'un corps dans un autre, et cela aussi longtemps qu'il n'a pas accompli toutes les actions qui se font en ce monde ; lorsqu'il n'en manquera plus aucune, son âme, devenue libre s'élèvera vers le Dieu qui est au-dessus des Anges auteurs du monde. Ainsi seront sauvées toutes les âmes, soit que, se hâtant, elles s'adonnent à toutes les actions en question au cours d'une seule venue, soit que, passant de corps en corps et y accomplissant toutes les espèces d'actions voulues, elles acquittent leur dette et soient ainsi libérées de la nécessité de retourner dans un corps. [...] <sup>602</sup>

Les carpocratien enseignent que les démons terrassés par le Christ sont des démons intérieurs <sup>603</sup>, tandis qu'ils déclarent imiter voire surpasser le Christ. Leurs propres combats contre les démons sont donc également intérieurs. Cette lutte est assimilée à la traversée des sphères subsolaires gouvernées par

---

<sup>602</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies* I, 25, 3-4 : « dicentes se potestatem habere ad dominandum iam Principibus et Fabricatoribus mundi huius, non solum autem, sed et his omnibus quae in eo sunt facta. [...] Et in tantum insania ineffrenati sunt, uti et omnia quaecumque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant. Sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt. Et utique secundum transmigrations in corpora oportere in omni uita et omni actu fieri animas – si non praeoccupans quis in uno aduentu omnia agat semel ac pariter, quae non tantum dicere et audire non est fas nobis, sed ne quidem in mentis conceptionem uenire, nec credere si apud homines conuersantes in his quae sunt secundum nos ciuitates tale aliquid agitur – uti, secundum quod scripta eorum dicunt, in omni usu uitae factae animae ipsorum, exeuntes, in nihilo adhuc minus habeant ; adoperandum autem in eo, ne forte, propterea quod deest libertati aliqua res, cogantur iterum mitti in corpus. Propter hoc dicunt Iesum hanc dixisse parabolam : *Cum es cum aduersario tuo in uia, da operam ut libereris ab eo, ne forte te det iudici et iudex ministro et mittat te in carcerem. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.* Et aduersarium dicunt unum ex Angelis qui sunt in mundo, quem diabolum uocant, dicentes factum eum ad id ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad Principem. Et hunc dicunt esse primum ex mundi fabricatoribus, et illum altero Angelo, ei qui ministrat ei, tradere tales animas, uti in alia corpora includat : corpus enim dicunt esse carcerem Et id quod ait : Non exies inde, quoadusque nouissimum quadrantem reddas, interpretantur quasi non exeat quis a potestate Angelorum eorum qui mundum fabricauerunt, sed sit transcorporatus semper, quoadusque in omni omnino operatione quae in mundo est fiat ; et cum nihil defuerit ei, tum liberatam eius animam eliberari ad illum Deum qui est supra Angelos mundi fabricatores ; sic quoque saluari et omnes animas, siue ipsae praeoccupantes in uno aduentu in omnibus misceantur operationibus, siue de corpore in corpus transmigrantes uel immissae, in unaquaque specie uitae adimplentes et reddentes debita, liberari, uti iam non fiant in corpore. », éd. Adelin ROUSSEAU, trad. Louis DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes* 264), 1979, p. 336-341.

<sup>603</sup> Cf. *Contre les Hérésies* I, 25, 1.

les archontes : le monde d'ici-bas est une arène. En décryptant la métaphore on comprend qu'affronter un démon et traverser sa sphère est en fait une posture éthique face au vice ou à la passion représentée par chaque démon.

Irénée prétend que les carpocratens se complaisent dans les vices et qu'ils se font un devoir de les essayer tous. Cette affirmation sent la calomnie ou du moins la demi-vérité. Sans doute y a-t-il là tout de même une idée clé : le salut nécessite d'avoir commerce avec les démons. Il ne s'agit pourtant pas de les suivre ou de s'élever et de rencontrer au passage quelque démon se trouvant là presque par hasard, voire aucun si la route est libre. Non, il faut les affronter un à un et provoquer la rencontre. L'ensemble du cycle peut se dérouler au cours d'une seule vie ou se poursuivre sur plusieurs réincarnations successives.

Nous tirons quatre conclusions : l'épreuve est systématique et structurelle (l'univers est ainsi fait) ; l'ascension est la purgation prévue et non une mésaventure ; le monde subsolaire est le lieu purgatoire ; la vie en laisse le temps et l'occasion.

Irénée précise que les carpocratens usaient du support graphique<sup>604</sup> : le portrait du Christ, de même que des figures tenant sur des amulettes, possiblement circulaire. Dans sa notice consacrée aux carpocratens, Épiphane rapporte que la configuration spatiale de l'univers jouait un rôle capital dans leur système<sup>605</sup>.

Nous avons déjà fait allusion à ce type de représentations à propos du *Livre des secrets de Jean* et de *Zostrien*. Il s'agit ni plus ni moins que d'une illustration du purgatoire, sans doute plus symbolique que topographique, sous la forme d'une mécanique déjà décrite dans la vision d'Er le Pamphylien au dixième livre de la *République* de Platon<sup>606</sup> et poursuivie dans le *Songe de Scipion*<sup>607</sup> par Cicéron.

Quelques deux siècles plus tard, Clément d'Alexandrie identifie Er, le visionnaire de Platon, à Zoroastre :

---

<sup>604</sup> *Contre les Hérésies* I, 25, 6.

<sup>605</sup> *Panarion* 27, 2, 11.

<sup>606</sup> En premier lieu *République* (X, 614-621), mais également *Phédon* (70c, 81b, 107d) ; *Phèdre* (248d) ; *Gorgias* (525c), cf. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise*, p. 54-56 ; cf. J.D. TURNER, « Introduction » in *BCNH.T* 24, éd. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, p. 53 ; 202-208.

<sup>607</sup> *De Republica*, chap. 9-29, cf. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise*, p. 56-59.

Le même Platon mentionne au dixième livre de la République Er, fils d'Arménios, Pamphylien de race, qui est Zoroastre ; en tout cas Zoroastre lui-même écrit : « Voici le récit écrit pas Zoroastre, fils d'Arménios, Pamphylien de race, tout ce que, mort à la guerre, j'ai appris des dieux une fois dans l'Hadès ». <sup>608</sup>

Clément semble citer un texte, peut-être l'*Apocryphe de Zoroastre* mentionné au V<sup>e</sup> siècle par Proclus. Dans l'extrait clémentin donné ci-dessus, il n'est plus question de bûcher comme chez Platon, mais de l'Hadès. Relevons ensuite que, selon le *Corpus alchimique*, la régénération s'opère par le feu et dans l'Hadès. Clément atteste peut-être d'un état de transition, lorsque le feu régénérateur de l'original platonicien, qui doit sans doute être relié au culte du feu chez les Perses, n'est pas localisé dans l'Hadès. Les alchimistes recueilleraient ensuite le fruit d'une synthèse.

Quoi qu'il en soit, Clément est très clair, c'est à l'original platonicien qu'il pense, lorsqu'il rapproche la scène décrite par l'Athénien de considérations, qu'il connaît par ailleurs, sur la résurrection et le chemin de l'âme à travers les astres. Il est vraisemblable que ces fameuses considérations soient identiques à celles relayées par Origène à propos du diagramme ophite que nous examinons dans les pages qui suivent. D'ailleurs, Origène cite à cet endroit le nom de Platon et fait allusion au chemin de l'âme à travers les astres. A noter qu'il est bien question d'un lieu infernal dont l'âme peut s'extraire, mais cette fois il s'agit de la Géhenne et non de l'Hadès. Cette substitution peut s'expliquer par le souci de donner un nom biblique à ce lieu de purgation, d'autant plus qu'Origène l'intègre à son propre système.

Les quelques lignes de Clément, par lesquelles nous avons commencé cet excursus, sont en définitives fort instructives et tissées de liens multiples. La filiation mythique dont elles témoignent permet d'expliquer le colophon de *Zostrien* : « Paroles de vérité de Zostrien. Dieu véritable. Paroles de

---

<sup>608</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 103, 2-3 : « ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας Ἦρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου, μέμνηται, ὃς ἐστὶ Ζωροάστρης· αὐτὸς γοῦν ὁ Ζωροάστρης γράφει· ἴταδε συνέγραψα Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου, τὸ γένος Πάμφυλος, ἐν πολέμῳ τελευτήσας, <ὅσα> ἐν Ἄϊδι γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν. », éd. P. VOULET, trad. A. LE BOULLUEC, *Sources chrétiennes* 278, p. 196-197.

Zoroastre »<sup>609</sup>. La pseudépigraphie révèle généralement un programme, l'intention de l'auteur lorsqu'il s'est mis à sa table de travail. Dans le cas présent, il se revendique du mage perse, mais à travers Er et sa vision. C'est dire si la contemplation de la mécanique céleste est d'importance.

## 1.2. Le « diagramme ophite »

Celse, philosophe païen du II<sup>e</sup> siècle, est l'auteur d'une diatribe dirigée contre les chrétiens et intitulée *Doctrina de Veritate*. L'ouvrage est aujourd'hui perdu, mais il est possible d'en restituer partiellement le contenu grâce à la réfutation d'Origène, dans le bien nommé *Contre Celse*.

Selon toute vraisemblance, Celse cherchait à démontrer que les chrétiens n'apportaient rien de nouveau et qu'ils ne se distinguaient pas des païens, même barbares. Au chapitre traitant du sort des âmes lorsque celles-ci ne sont pas enfermées dans un corps, Origène rapporte que Celse brandissait Platon comme précédent. En effet, celui-ci ne connaissait-il pas déjà un Dieu transcendant<sup>610</sup> et une route par laquelle les âmes descendent, puis remontent à travers les planètes<sup>611</sup> ? Même les Perses, dont l'antique religion est toujours pratiquée au II<sup>e</sup> siècle, possèdent un système similaire. Pour symboliser la superposition des sept sphères planétaires, ils représentent une échelle à sept portes, terminée par une huitième<sup>612</sup>, résumant le chemin emprunté par l'âme :

C'est encore ce que laissent entendre la doctrine des Perses et l'initiation mithriaque pratiquée chez eux. Là une figure représente les deux orbites célestes, l'une fixe, l'autre assignée aux planètes, et le passage de l'âme à travers elles. Et voici la figure : une échelle à sept portes, surmontée d'une huitième. La première est de plomb, la seconde d'étain, la troisième de bronze, la quatrième de fer, la

---

<sup>609</sup> Donné sous forme de cryptogramme grec en écriture copte : « ΛΟΓΟΙ ΔΛΗΘΕΙΑΣ ΖΩΣΤΡΙΑΝΟΥ ΘΕΟΣ ΔΛΗΘΕΙΑΣ ΛΟΓΟΙ ΖΩΡΟΑΣΤΡ[ΟΥ] », éd. et trad. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, *BCNH.T* 24, p. 480-481. Voir par ailleurs dans le corpus alchimique, *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 229 ; D.C. ALLISON, *Testament of Abraham*, p. 286.

<sup>610</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 17.

<sup>611</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 21.

<sup>612</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 22, cf. Franz CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Paris, Bruxelles : H. Lamertin, 1896-1899, t. 1, p. 117-118 ; Hans D. BETZ, *The "Mithras Liturgy" (STAC 18)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003, p. 132-150 ; 155-166.

cinquième d'un alliage, la sixième d'argent, la septième d'or. On attribue la première à Cronos, [...] la sixième, d'argent, à la lune, et la septième, d'or, au soleil, dont ils imitent les couleurs.<sup>613</sup>

Mais pour Origène, les chrétiens sont les dignes héritiers d'Israël et à ce titre, ils peuvent s'inscrire dans une tradition plus que vénérable, en tout cas plus ancienne que Platon, puisque l'échelle céleste était connue des juifs depuis le temps de Moïse :

Mais Moïse, notre prophète le plus ancien, raconte la vision de notre patriarche Jacob : dans un songe envoyé de Dieu, lui apparut une échelle arrivant jusqu'au ciel, par où les anges de Dieu montaient et descendaient, tandis que le Seigneur s'appuyait à son sommet [Gn 28, 12-13].<sup>614</sup>

Celse se serait adonné à une comparaison minutieuse entre initiation mithriaque et initiation chrétienne. Origène ne reproduit pas l'entier du développement, mais s'arrête sur un point qui l'irrite particulièrement. Selon Celse, les chrétiens utiliseraient également des supports graphiques, de véritables cartes célestes<sup>615</sup>. Origène rétorque que les vrais chrétiens ne s'appuient pas sur de tels diagrammes, mais que ce sont les ophites qui en sont coutumiers<sup>616</sup>. L'Alexandrin s'est procuré l'un des schémas raillés par Celse. S'installe alors une dialectique entre ce qu'il lit chez Celse, ce qu'il voit sur le diagramme et ce qu'il sait en tant que chrétien érudit.

<sup>613</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 22 : « Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, <ἦ> παρ' αὐτοῖς ἐστίν. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῶ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὐτῆς νεμεμημένης, καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλίμαξ ἐπτάπυλος, ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὀγδόη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, [...] ἕκτην Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην Ἡλίου τὴν χρυσοῦν, μιμούμενοι τὰς χροῶς αὐτῶν » , éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 147, p. 233-235.

<sup>614</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 21 : « Μωϋσῆς δὲ, ὁ ἀρχαιότατος ἡμῶν προφήτης, ἐν ὄψει τοῦ πατριάρχου ἡμῶν Ἰακώβ φησὶν ἐωρᾶσθαι θεῖον ἐνύπνιον, κλίμακα εἰς οὐρανὸν φθάνουσαν καὶ ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπ' αὐτῆς, τὸν δὲ κύριον ἐπεστηριγμένον ἐπὶ τοῖς ἄκροις αὐτῆς, Μωϋσῆς δὲ, ὁ ἀρχαιότατος ἡμῶν προφήτης, ἐν ὄψει τοῦ πατριάρχου ἡμῶν Ἰακώβ φησὶν ἐωρᾶσθαι θεῖον ἐνύπνιον, κλίμακα εἰς οὐρανὸν φθάνουσαν καὶ ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπ' αὐτῆς, τὸν δὲ κύριον ἐπεστηριγμένον ἐπὶ τοῖς ἄκροις αὐτῆς. », éd. et trad. M. BORRET, *Sources chrétiennes* 147, p. 230-233.

<sup>615</sup> La description du diagramme ophite occupe les chapitres 22 à 41.

<sup>616</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 28.

La reconstitution du diagramme est délicate car sa description subit la déformation de Celse<sup>617</sup> et d'Origène, tous deux d'assez mauvaise foi. En défendant le point de vue chrétien, Origène livre des informations précieuses sur sa propre sotériologie et révèle également l'interprétation ou les associations produites par chaque élément dessiné. C'est pourquoi le diagramme suscite une digression sur le feu purgatoire sis dans la Géhenne<sup>618</sup>.

Selon Celse, le diagramme s'accompagnerait d'interprétations orales, de livres et de pratiques magiques. Les éléments qui filtrent du témoignage d'Origène (ascension de l'échelle planétaire et association aux métaux, cessation de la mort, schémas circulaires, noms de démons, rites purificateurs, bruits de conjuration, remèdes tirés des teintures, des nombres, des pierres, des plantes) sont tous mis en jeu dans le *Corpus alchimique*.

A ce propos, nous ne perdons pas de vue que, toujours selon Origène -mais il n'est pas le seul à en témoigner-, les ophites doivent leur nom au serpent<sup>619</sup>. Celui-ci figure dans leur diagramme sous la forme d'ouroboros, le serpent qui se mord la queue. Ouroboros est un symbole majeur de la science alchimique, il apparaît notamment dans des diagrammes circulaires qu'il entoure de son corps<sup>620</sup>. Dans la *Pistis Sophia* également, il est le serpent de la ténèbre extérieure, lâchant sa queue pour libérer l'âme qui a purgé sa peine et entame son ascension. Une unité se dégage à travers ces divers témoins de la gnose égyptienne<sup>621</sup> sur la base de la purgation des âmes.

---

<sup>617</sup> T. RASIMUS (*Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*) dispose en annexe les reconstitutions du diagramme proposées par ses prédécesseurs (plates 1-9), cf. A. MASTROCINQUE, *From Jewish Magic to Gnosticism*, p. 94-121 ; N. DENZEY, « Stalking those Elusive Ophites », p. 89-122 ; Bernd WITTE, *Das Ophitendiagramm nach Origenes Contra Celsum VI 22-38 (Arbeiten zum Spätantiken und koptischen Ägypten 6)*, Altenberge : Oros Verlag, 1993 ; Andrew J. WELBURN, « Reconstructing the Ophite Diagram », *Novum Testamentum* 23 (1981), p. 261-287 ; Theodor HOPFNER, « Das Diagramm der Ophiten », *Charisteria Alois Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg : Verlag von Gebrüder Stiepel, 1930, p. 86-98 ; S. GATHERCOLE, « Quis et unde ? Heavenly obstacles in Gos. Thom. 50 », p. 89-91.

<sup>618</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 26, partiellement cité *supra* p. 92.

<sup>619</sup> Cf. *Contre Celse* VI, 28. T. RASIMUS (*Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 65-101) consacre un chapitre au serpent dans les divers témoignages concernant les ophites.

<sup>620</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 240-243 ; 264 ; 298 et t.3, p. 253 n. 1.

<sup>621</sup> Cf. A. MASTROCINQUE, *From Jewish Magic to Gnosticism*, p. 95-96 ; 153-159.



## Conclusions

Le diagramme ophite décrit par Celse et Origène permet d'éclairer les allusions d'Irénée et d'Épiphané à propos de supports graphiques en usage parmi les gnostiques entre les II<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, ce diagramme correspond à l'horloge céleste que visualise le gnostique selon des sources internes telles que le *Livre des secrets de Jean et Zostrien*<sup>622</sup>. En somme, il condense l'ensemble du système gnostique non seulement par ce qu'il donne à voir (l'univers), mais par ce qu'il implique : un tel panorama n'est visible que de l'extérieur. Sortir de ce purgatoire revient à s'abstraire du monde.

L'hermétisme, un autre courant gnostique majeur présent en Égypte au moment de l'enfouissement des codices à Nag Hammadi, connaît une représentation de l'univers similaire à celles du valentinisme et du séthianisme, mais partage en plus de nombreux symboles avec ce dernier.

---

<sup>622</sup> Cf. *supra* p. 188, mais également *Pistis Sophia* I, 7-8 ; 39 ; II, 68-69 ; 71 ; 84 ; *Extraits de Théodote* 33, 3 ou encore *Visio sancti Pauli* 13 ; Pierre LÉTOURNEAU, introduction au « Dialogue du Sauveur », *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 673.

## CHAPITRE V - Le *Corpus alchimique*

### 1. La gnose hermétique

Parmi les textes découverts à Nag Hammadi, les traités dits « hermétiques » sont regroupés dans le codex VI. Des indices internes permettent d'en situer la copie entre 340 et 370. Il s'agirait de traductions coptes de textes grecs de la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>623</sup>.

A l'instar des séthiens, leurs auteurs envisagent l'accession au salut comme une ascension<sup>624</sup>. De degré en degré, l'âme tend vers le Dieu inengendré qui réside au dixième ciel, la décade. La possession de la gnose est nécessaire à partir du huitième ciel, l'ogdoade<sup>625</sup>. Elle est également nécessaire pour bien comprendre les textes.

La conclusion de l'*Ogdoade et l'Ennéade*, censée être dictée par Hermès au « Fils », donne à lire l'association entre la compréhension des textes et l'ascension :

Et quiconque n'aura pas été tout d'abord engendré par Dieu, en usant des *Leçons générales* et des *Leçons détaillées*, ne pourra pas lire ce qui est écrit dans ce livre, bien que sa conscience soit pure en ce qui le concerne, qu'il ne commette rien de laid et n'y consente nullement. Cependant, parcourant chaque degré, il entrera dans la

---

<sup>623</sup> Cf. Jean-Pierre MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins (BCNH.T 3)*, Québec : Les Presses de l'Université de Laval, 1978, p. 11.

<sup>624</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p.132-133 et t. 2, p. 295-303 ; ID., « La Voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes », *Vigiliae christianae* 45 (1991), p. 347-375.

<sup>625</sup> « [...] au seuil de l'éternité, au moment décisif où le Dieu invisible se rend visible dans l'être qu'il crée. Voilà pourquoi cette ascension est à la fois une régénération et un salut. », cf. Jean-Pierre MAHÉ, notice à l'*Ogdoade et l'Ennéade, Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 942 ; ID., « Mental Faculties and Cosmic Levels in the Eighth and the Ninth (NH VI, 6) and Related Hermetic Writings », *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions (Historisk-filosofiske Skrifter 26)*, éd. Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN, Jørgen P. SØRENSEN, Copenhague : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002, p. 73-83 ; A.J. WELBURN, « Reconstructing the Ophite Diagram », p. 277-280.

voie d'immortalité et ainsi parviendra à l'intellection de l'Ogdoade que révèle l'Ennéade<sup>626</sup>.

Le texte prescrit lui-même et à plusieurs reprises comment il doit être lu et mis en œuvre<sup>627</sup>. La lecture devient performative<sup>628</sup> et le lecteur se retrouve presque malgré lui à la croisée des chemins : va-t-il faire sienne l'ascension<sup>629</sup> lui permettant d'être « engendré par Dieu » ou activer pour lui-même la malédiction, dont il vient d'énoncer les termes ? Dans ce cas il mourra, ou plutôt, restera dans la mort car la vraie vie ou « renaissance » (παλιγγενεσία)<sup>630</sup> commence au-delà du septième ciel, lorsque s'ouvre « la porte de la gnose »<sup>631</sup>.

L'*Ogdoade* et l'*Ennéade* présente la prière comme medium exclusif pour s'adresser à Dieu et recevoir la gnose qui s'épandra comme une pluie. L'eau est l'expression matérielle de la gnose<sup>632</sup> ; elle est envoyée par Hermès.

Suivant le langage très codifié du *Corpus alchimique*, l'« eau divine » désigne le mercure (hg), métal associé à la planète et au dieu du même nom. Dans l'Égypte ptolémaïque, Hermès Trismégiste est la transposition de Mercure.

---

<sup>626</sup> L'*Ogdoade* et l'*Ennéade* 62, 33 - 63, 14, trad. J.-P. MAHÉ, *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 970 ; « ἀγὼ πετοῦ νάχποϋ ἀν ἡωφῶπῆ ἡἷ πνοῦτε· ἀωωπε ἡἷ ἡ[Γ]ΕΝΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ἡἷ ἡεζωδι(α)ΚΟΣ· κηαω ωω ἀν ἡνετ'σῆη ἡἷ πεῖχωωμε ετεαργνειδησις τοῦβαειτ' ερωϋ εαειρε ἀν ἡλααγ ἡρωβ εαφαλεαϋ εαῤσγνεγδοσει ἀν ἡἷαϋ· ἀλλα κατὰ βαθμοσ εαμοωπε εαῤῆνηγ ερωγῆ εθῆη ἡἷἡἷἷ'ατ'ῆογ· ἀγὼ ἡἷε εαῤῆνηγ ερωγῆ ετ'ῆοησις ἡἷογ'δοαε ετογῶπῆε εβολ ἡἷεηηαε », éd. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 84-86.

<sup>627</sup> Cf. L'*Ogdoade* et l'*Ennéade* 54 ; 62-63.

<sup>628</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, « Introduction », *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. LXV-LXVI et la notice à l'*Ogdoade* et l'*Ennéade*, *ibid.*, p. 937-938.

<sup>629</sup> Cf. L'*Ogdoade* et l'*Ennéade* 54, 25-30 et J.-P. MAHÉ, « Mental Faculties and Cosmic Levels ».

<sup>630</sup> Cf. Jean-Pierre MAHÉ, « *Paliggenesia* et structure du monde supérieur dans les *Hermetica* et le traité d'Eugnoste de Nag Hammadi », *Deuxième journée d'études coptes, Strasbourg, 25 mai 1984 (Cahiers de la bibliothèque copte 3)*, éd. Jean-Marc ROSENSTIEHL, Louvain, Paris : Peeters, 1986, p. 137-149.

<sup>631</sup> Cf. *Corpus Hermétique* VII, 2 : « Τῆς γνώσεως θύρας ». Cette porte ouverte sur une nouvelle vie n'est pas sans rappeler la « porte de vie » de la *Pistis Sophia*, ainsi que la *porta sanavivaria* que franchit Perpétue après sa victoire sur les puissances adverses, cf. *Passion de Perpétue et de Félicité* X, 13. La renaissance est conditionnée par la mort au monde. La porte de la vie est d'ailleurs l'ultime image du récit de Perpétue, interrompu par le martyre. Saturnus, l'instructeur de Perpétue qui l'accompagne déjà dans la vision de l'échelle (IV, 5), prend alors le relais. Il rapporte sa propre vision, une ascension, qui le voit s'élever sous la conduite de quatre anges. Les révélations ne débutent que lorsque le narrateur constate avoir quitté le « premier monde » (« *Liberato primo mundo* » : *Passion de Perpétue* XI, 4).

<sup>632</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 956, note à la ligne 52, 19-20.

Jusqu'à présent nous avons évoqué des écrits gnostiques juifs, judéo-chrétiens et chrétiens avec quantité de nuances intermédiaires possibles, mais avec la gnose hermétique, nous touchons au paganisme hellénistique et au culte traditionnel égyptien.

Les hermétistes étant friands de correspondances, ils ont presque naturellement établi des équivalences entre les personnages et les notions clés des divers cultes à leur portée.

Si la gnose hermétique est bien présente à Nag Hammadi, c'est au cœur d'une autre « bibliothèque » se réclamant d'Hermès que nous allons nous attarder à présent, le *Corpus alchimique*. Ce dernier constitue une source de choix, étrangement sous-exploitée, malgré les couleurs saisissantes dont elle pare le paysage religieux de l'Égypte romaine. Source de choix pensons-nous, et ce d'autant plus vu le sujet qui nous retient, puisque le *Corpus alchimique* est entièrement consacré à l'amendement de l'âme.

## 2. La formation du *Corpus alchimique*

L'appellation usuelle de « corpus alchimique » est une convention moderne désignant un groupe de textes dont la composition est suffisamment stable pour former un « corpus » unitaire, malgré son caractère composite<sup>633</sup>. L'unité est également assurée par un sujet et un langage similaires. Les renvois internes et l'interdépendance des diverses pièces qui composent les manuscrits alchimiques témoignent de leur destinée commune. Le *Corpus alchimique* n'est donc pas la collection *a posteriori* de pièces détachées.

Le *Corpus alchimique* a connu trois phases de croissance<sup>634</sup>. La première, celle des origines, regroupe les maîtres anciens, souvent légendaires. Il s'agit en fait des éléments de l'alchimie, un bien commun et anonyme qui, nécessité faisant, a dû être fixé par écrit.

Il est impossible d'arrêter avec certitude une date de rédaction pour chaque pièce, tout au plus doit-on relever que, selon les chroniqueurs byzantins,

---

<sup>633</sup> Il suffit de lire les titres des textes contenus dans les manuscrits qui fondent l'édition de Berthelot, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 173-219 ; Robert HALLEUX, *Les Textes alchimiques (Typologie des sources du Moyen Age 32)*, Turnhout : Brepols, 1979.

<sup>634</sup> Cf. R. HALLEUX, *Les Textes alchimiques*, p. 60-64.

Alexandrie fut le théâtre d'une campagne contre les alchimistes sous Domitien<sup>635</sup>. Ils auraient donc été assez nombreux ou du moins exerçaient une influence suffisante pour représenter une menace.

Les écrits de la première strate, syncrétisme de judaïsme et de culte égyptien, associent descriptions techniques et maximes édifiantes. Les développements originaux apparaissent dans un second temps et caractérisent la deuxième phase. La perspective se déplace et l'individu passe au cœur des préoccupations. L'alchimiste commence à se regarder lui-même et la rédemption devient un objectif. Ce changement épistémologique et philosophique a des répercussions sur la forme des documents. Les indications techniques sont désormais illustrées par des visions que les maîtres transcrivent à la première personne. Les récits qu'ils nous lèguent sont les plus exubérants du corpus et les plus substantiels, comme en témoignent les *Mémoires authentiques* de Zosime ou les *Leçons d'Isis à Horus*.

La troisième et dernière phase est celle des remanieurs byzantins et s'étire jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle avec des variantes selon les manuscrits. Les nouveaux traités qui se greffent au corps préexistant apportent peu de matière nouvelle. Ils se présentent sous forme d'instructions techniques, mais l'obscurité des formules laisse présager un message occulte.

Les manuscrits alchimiques affichent une composition variable<sup>636</sup>. Des traités apparaissent, tandis que d'autres disparaissent, mais toujours demeurent les *Mémoires authentiques* de Zosime de Panopolis, les traités d'Olympiodore et d'Isis, comme si toutes les autres pièces en étaient satellites.

Le nom de Zosime est attaché à Panopolis, capitale de Haute-Thébaïde, mais nous ne savons pas s'il est natif de la région ou s'il est un Alexandrin réfugié. En effet, son activité fleurit vers 300<sup>637</sup>. On ne peut dès lors exclure

---

<sup>635</sup> Dossier réuni in Marcellin BERTHELOT, *Les Origines de l'Alchimie*, Paris : G. Steinheil, 1885, p. 72. Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 4 ;

<sup>636</sup> Cf. Henri-Dominique SAFFREY, « Historique et description du manuscrit alchimique de Venise Marcianus Graecus 299 », *Alchimie : art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'étude de l'histoire de l'alchimie (Paris, Collège de France, 14-16 mars 1991) (Textes et Travaux de Chrysopoeia 1)*, éd. Didier KAHN, Sylvain MATTON, Paris : S.E.H.A., Milan : ARCHE, 1995, p. 1-10. Le *Catalogue des Manuscrits Alchimiques grecs* a été entrepris sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, J.L. Heiberg, O. Lagercrantz. Sept volumes ont paru (Bruxelles : M. Lamartin) entre 1924 et 1932.

<sup>637</sup> Cf. ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques (Les Alchimistes grecs 4)*, éd. Michèle MERTENS, Paris : Les Belles Lettres, 1995, p. xii-xx.

qu'il ait fuit la capitale sous le coup de l'interdit visant les magiciens pour trouver asile à l'intérieur des terres.

Le risque de dispersion des alchimistes et de leur savoir essentiellement oral a justement pu précipiter la rédaction de traités et surtout leur collection. Le fonds ainsi créé serait dès lors à l'origine de la première strate du *Corpus alchimique*. La seconde strate a pu être suscitée par cette mise en ordre, donc à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Comme nous le verrons, la deuxième phase de croissance du *Corpus alchimique* est marquée par le gnosticisme, ce qui vient confirmer une datation à la charnière des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

### 2.1. Récit des origines

L'histoire de l'alchimie est déclinée à trois reprises à l'intérieur même du corpus. Une version est attribuée à Zosime<sup>638</sup> et deux à Olympiodore<sup>639</sup>, mais ce dernier se réfère explicitement à Zosime. Il n'y en a donc véritablement qu'une seule.

La science alchimique ne connaît pas d'événement fondateur. Elle serait le bien des prophètes d'Égypte depuis des temps immémoriaux, un savoir caché, comme le trésor royal<sup>640</sup> peut l'être au regard des curieux. Zosime rapporte que les artisans<sup>641</sup> chargés de l'extraction de l'or, de la fonte et de la frappe étaient punis par le pharaon en deux circonstances : s'ils divulguaient leur savoir et s'ils altéraient le métal. De fait, il y a identification entre les faiseurs d'or et les prophètes, de même qu'entre leurs « matières » respectives, l'or et la connaissance. On en trouve confirmation lorsque les choses tournent mal, les maîtres sans discernement étant assimilés à des faussaires<sup>642</sup>. Quant à la science « convenable », elle doit rester secrète, d'où son caractère occulte.

---

<sup>638</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 239-246.

<sup>639</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 97-98 (t. 3, p. 97 n. 3) ; 209-210.

<sup>640</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 3 ; l'ignorance est pauvreté : *ibid.*, p. 58 ; 211 ; 233.

<sup>641</sup> Cf. Philippe DERCHAIN, « L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les Origines de l'Alchimie », *Chroniques d'Égypte* 65 (1990), p. 219-242 ; François DAUMAS, « L'Alchimie a-t-elle une Origine Égyptienne ? », *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier (Aegyptiaca Treverensia 2)*, éd. Claire PRÉAUX et al., Mayence : P. von Zabern, 1983, p. 109-118.

<sup>642</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 47 ; 190-191 ; 225 ; 228-233 ; 243-244 et t. 3, p. 50-51.

Zosime en témoigne dans une lettre destinée à Théosébie, vraisemblablement une dame fortunée, à la fois élève et protectrice de l'alchimiste (annexe II).

Ce récit, qui tient autant de la légende que de l'histoire, démontre néanmoins que les alchimistes ont conscience de la double ascendance de leur science, au carrefour des cultes égyptiens et juifs. Cette situation est très semblable à celle du séthianisme. Nous examinerons d'autres convergences dans la dernière partie, au sujet des stèles séthiennes remisées au cœur des sanctuaires égyptien. Par ailleurs dans la lettre de Zosime à Théosébie, l'usage de schémas graphiques comme supports d'enseignement n'est pas sans rappeler le diagramme ophite, mais avant de tisser des liens extérieurs, concentrons-nous sur le *Corpus alchimique* pour lui-même.

En rapportant l'histoire de sa science, Zosime réécrit l'histoire des Israélites en Égypte. Même plus largement à l'échelle du *Corpus alchimique*, il n'est jamais question de captivité en Égypte. Les juifs s'y trouvent, et s'y trouvent relativement bien, semble-t-il !

Un degré supérieur dans la variante est atteint, puisque, alors même qu'il narre une Genèse revisitée sur la création du premier homme nommé Adam, Zosime donne à lire une version alternative de la légende de la LXX, qui fait l'objet de l'*Épître d'Aristée*. Ce ne sont pas septante-deux savants comme le veut le récit traditionnel, mais Hermès en personne qui se serait chargé de la traduction. Zosime enchâsse très habilement le récit des origines de l'alchimie dans celui sur les origines de l'humanité.

Dès les premiers paragraphes des *Mémoires authentiques* que nous disposons en annexe III, il est loisible de constater combien les thèmes qui nous intéressent et que nous avons déjà rencontrés dans d'autres textes sont intriqués : la séparation entre charnel et pneumatique, l'ἀπάθεια (absence de passions, même positives), l'emprise relative de la Destinée (il y a bien déterminisme, mais uniquement pour les êtres charnels, tandis que les spirituels vivent au-dessus du jeu des astres), le salut par la connaissance qui est à la fois élévation et introspection en vue d'extraire l'âme du champ de la contingence, la rédemption comme un retour et la vie terrestre présentée en termes d'esclavage.

### 3. La purification de l'âme au cœur de la démarche

Les considérations sur Adam le protoplaste et sur son nom laissent entendre que le destin d'Adam est le récit étiologique de la condition humaine<sup>643</sup>. L'expulsion du paradis signifie la soumission au monde, la séparation de Dieu, la perte de la connaissance et l'aliénation de l'homme à sa véritable nature. La fameuse transmutation du *Corpus alchimique*, également appelée teinture ou dorure<sup>644</sup>, consiste à dégager l'or intérieur, l'or spirituel, pour transformer le monde et l'aborder en homme divin<sup>645</sup>. Il s'agit donc de recréer Adam.

Pour les alchimistes, et plus largement parmi les hermétistes<sup>646</sup>, l'eau divine est le medium indispensable à la régénération. Les expressions « homme divin », « eau divine » méritent quelques explications, car le *Corpus alchimique* use du double langage et dissimule une pensée philosophique sous des recettes d'atelier<sup>647</sup>.

L'eau divine θεῖον ὕδωρ<sup>648</sup> est la grâce dispensée par Dieu, comme une rosée, pour aider le disciple, qui de son côté s'applique à se purifier et donc à « dorer » son âme. Au génitif, θείου ὕδατος signifie aussi bien « eau divine » que « eau de soufre »<sup>649</sup>. Le soufre est jaune, comme l'or et le soleil, donc l'eau divine sert à « dorer » ou « jaunir », de là l'équivalence entre divinisation,

---

<sup>643</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 230-231.

<sup>644</sup> L'alchimiste accompli doit distinguer une transformation à cœur d'une dorure superficielle, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 143-145 ; 230 ; 244-245. R. Halleux reprend la distinction établie par J. Needham : « l'aurification est une technique de la chimie, l'aurifaction est proprement la philosophie alchimique. » Il cantonne l'aurification aux recettes et l'aurifaction aux développements des auteurs. Chacun des deux types de textes correspondant à une période différente dans l'histoire du *Corpus alchimique*, la première phase de croissance est le temps de l'aurification, celui des recettes. Vient ensuite l'ère des auteurs comme Zosime, qui passent à l'aurifaction en spiritualisant la pratique d'atelier. Le corpus reste encore ouvert quelques siècles avec l'apport des commentateurs, cf. Robert HALLEUX, *Les Alchimistes grecs I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Paris : Les Belles Lettres, 1981, p. XII ; 75 ; Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China V.2 : Spagirical Discovery and Invention : Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge : Cambridge University Press, 1974, p. 8-36.

<sup>645</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 59 ; 63 ; 143-145 ; 151 ; 191 ; 228-232 ; 242-243.

<sup>646</sup> Cf. *supra* p. 209.

<sup>647</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 67 ; 70 ; 72-73 ; 188 ; 216 ; cf. George LUCK, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, Londres : Johns Hopkins University Press, 1985, p. 361 ; 369.

<sup>648</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 174-177 ; 215.

<sup>649</sup> D'autant plus que les anciens manuscrits grecs ne portaient pas d'accents, cf. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs IV*, p. 163.



baptême dans l'eau divine, jaunissement et dorure. Dans l'extrait cité plus haut, la restauration consiste à dégager Phôs « la lumière » à l'intérieur d'Adam, l'homme matériel.

L'art de l'alchimiste est une métaphore par le geste de la purification de l'âme<sup>650</sup>. Elle peut être exposée de diverses façons, mais toujours en référence à une technique permettant d'obtenir de l'or. Le premier procédé à être mis en œuvre est la lévigation, ou tri mécanique par décantation.

### 3.1. La lévigation

Après avoir brisé la roche pour isoler les cailloux métallifères, il faut laver ce matériau encore grossier. La signification spirituelle de la lévigation est assez évidente. Il s'agit de purifier l'âme à l'image d'une pépite dans sa gangue de limon, une métaphore privilégiée en raison de l'étymologie de « Adam ». L'homme, fait de terre, est susceptible de receler des paillettes d'or<sup>651</sup>.

Dans le traité *Sur l'art sacré*, Olympiodore distingue le lessivage commun et le lessivage mystique. Ce dernier s'opère au moyen de l'eau divine censée régénérer le métal, c'est-à-dire l'homme, et dégager l'Esprit<sup>652</sup>. Le métal peut ensuite transmuter, ce qui requiert l'intervention du feu<sup>653</sup>.

Quant aux conséquences anthropologiques, nous en déduisons que le premier tri mécanique correspond à la sélection des êtres visités par une grâce divine et susceptibles d'amorcer une transformation intérieure qui les acheminera vers le salut. Cette première distinction a donc une portée collective. Elle est purificatrice par soustraction. La seconde étape en revanche est elle aussi purificatrice, mais de manière positive, par perfectionnement. Elle est intra- et non interhumaine. L'œuvre est une « purification philosophique »<sup>654</sup>.

---

<sup>650</sup> Le traitement des minerais est une allégorie, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 88-89 ; M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 93 n. 60 ; 94 n. 61 ; 209-211.

<sup>651</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 26 ; 71-73 ; 88 ; 200.

<sup>652</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 72-73 ; 107 ; C. Anne WILSON, « Philosophers, Iôsis, and Water of Life », *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Literary and Historical Section* 19 (1984), p. 101-209.

<sup>653</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 212 ; 217-218. Enchaînement des deux étapes, cf. *ibid.*, p. 269-270.

<sup>654</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 84 ; 86 ; 217-218.

### 3.2. La coupellation

Dans la langue latine, la prospection minière et l'exploitation des filons souterrains sont littéralement des « descentes aux enfers » (*descensus ad inferos*)<sup>655</sup>. Selon l'imagerie chrétienne partagée par le *Corpus alchimique*, une telle descente est synonyme de mort, et en particulier celle du Christ, descendu pour relever Adam<sup>656</sup>. Cette précision recèle toute la dynamique de la remontée, qui, elle, est synonyme de régénération.

Selon le *Corpus alchimique*, le manipulateur est à son tour invité « à tuer et à vivifier »<sup>657</sup>, c'est-à-dire à s'annihiler pour se régénérer. Le travail qu'il exerce sur le métal manifeste un travail sur lui-même préfiguré par la restauration du premier homme. A la fin du long extrait cité plus haut, Zosime évoque les êtres pneumatiques devant tuer leur homme extérieur, passer par la mort comme Adam dans les flammes de l'enfer, pour libérer leur homme intérieur, Phôs. C'est alors qu'apparaît un ustensile au nom étrange, l'hadès.

---

<sup>655</sup> Cf. PLINE, *Histoire naturelle* XXXIII, 3.

<sup>656</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 27 ; 230-232. L'*Épître des apôtres*, sans doute du II<sup>e</sup> siècle, est à la fois l'exposé le plus complet et le plus ancien à donner les détails de la descente du Christ aux enfers, cf. Jacques-Noël PÉRÈS, *L'Épître des apôtres et le Testament de notre Seigneur Jésus-Christ (Apocryphes 5)*, Turnhout : Brepols, 1994. Le premier éditeur du texte (éthiopien) l'estime originaire d'Égypte et le date vers 120, cf. Louis GUERRIER, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ (PO 9)*, Paris : Firmin-Didot, Fribourg-en-Brisgau : D. Herder, 1913, p. 21-22. *Descensus* et *ascensio* du Christ jouent très tôt un rôle dans la vie des fidèles et finissent par s'imposer dans le credo au IV<sup>e</sup> s., même si les détails ne sont pas relatés dans les écrits canoniques. Ces derniers n'avaient donc pas une autorité exclusive au cours des premiers siècles, cf. Rémi GOUNELLE, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 162)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2000, *passim*. Quant à la nature du Sauveur, la christologie des auteurs des deux premières phases du *Corpus alchimique* n'est pas claire. Le nom de Jésus n'apparaît qu'une seule fois chez Zosime, dans un paragraphe qui pourrait être interpolé, cf. André J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris : Gabalda, 1944, p. 270 n. 10 ; Id., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris : Aubier-Montaigne, 1967, p. 301 ; Richard REITZENSTEIN, *Poimandres : Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig : Teubner, 1904, p. 105 n. 4. Puech estime que le caractère docète du passage est conforme à la pensée de Zosime et peut par conséquent être maintenu, cf. H.-C. PUECH, *Sur le Manichéisme et autres essais*, p. 16 n. 21. Si les lignes incriminées nous paraissent authentiques, nous proposons toutefois de considérer la locution « Jésus-Christ » comme une normalisation de copiste. Il est possible que le texte original n'ait comporté que « Christ » ou « Sauveur ».

<sup>657</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 3 ; 142 ; 211 ; 231-232 ; 292-297. Pour une conjointe du sens de la résurrection dans l'Évangile de Jean et dans le *Corpus hermétique*, cf. Ismo DUNDERBERG, « Secrecy in the Gospel of John », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection*, p. 221-243 (231-237).

L'Hadès est le lieu de la dissolution, mais aussi celui qui voit le retournement<sup>658</sup>, la fin du mouvement descendant, puis la remontée. Ceci vaut pour les âmes, mais aussi pour les métaux. En effet, « hadès » est le nom d'un récipient de chauffe, proche du creuset. Par des procédés connus des orfèvres, on y dissocie le métal précieux de sa roche mère ou de l'alliage qui en altère la pureté<sup>659</sup>.

La distinction entre métaphore et recette est volontairement floue. Toutefois, après une lecture attentive, certaines opérations s'avèrent le plus souvent inapplicables. Le lecteur est dès lors invité à comprendre qu'il y a davantage que la métallurgie<sup>660</sup>. Ainsi, lorsque le *Corpus alchimique* s'écarte des réalités physico-chimiques et décrit le passage du magma par toutes les couleurs des métaux avant obtention de l'or, il faut comprendre que l'or est la perfection des états antérieurs, qu'il les surpasse et les contient à la fois<sup>661</sup>.

Les visions de Zosime couvrent l'ensemble du processus dans un langage imagé, loin de la sécheresse des formules métallurgiques, dont elles sont en quelque sorte la mise en récit.

### 3.3. Les rêves de Zosime

Les écrits attribués à Zosime sont de longueurs variables et de natures fort diverses. Ils comprennent aussi bien des descriptions techniques que des poèmes, et même des récits de vision. Ainsi, la pièce maîtresse de cet ensemble, et également la plus étendue, est le compte rendu à la première personne de trois séries de rêves (cinq au total)<sup>662</sup>.

Zosime ne déclare pas arpenter l'au-delà ou recevoir la visite d'un être surnaturel. Il s'endort et il rêve. Par ce dispositif, anodin en apparence, Zosime

---

<sup>658</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 111 ; 174 ; 181 ; 195-196 ; 275-277 ; t. 3, p. 191. Sur les termes « διόρθωσις » et « μεταστροφή », voir *supra* p. 41, 57 et 59, également Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, Paris : Gallimard, 1978, t. 1, p. 108.

<sup>659</sup> Cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 47 ; 59-60 ; 98 ; 107 ; 150-151 ; 200 ; 218 ; 223 ; 264.

<sup>660</sup> Cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 91-93 ; 115.

<sup>661</sup> Cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, 107-113.

<sup>662</sup> Cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 107-113 ; 115-117 ; cf. F. Sherwood TAYLOR, « The Visions of Zosimos », *Ambix* 1 (1937-1938), p. 88-92. Jung les interprète sinon comme des récits immédiats de rêves, du moins comme des espaces abandonnés à l'inconscient individuel ou collectif, cf. Carl G. JUNG, « Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos », *Eranos-Jahrbuch* 5 (1937), p. 15-54.

indique que tout ce qu'il va décrire se déroule en lui. Le procédé est encore compliqué par un double symbolisme. Au premier niveau, il y a la métaphore onirique, qui donne les traits de personnages ou d'objets concrets à des mouvements intérieurs. Le second niveau est le langage alchimique adopté pour opérer le cryptage :

Et je vois un sacrificateur debout devant moi au-dessus d'un autel en forme de phiale. Ici, ledit autel avait quinze marches d'accès ; là se tenait le prêtre. J'entendis sa voix venant d'en haut qui me disait : « J'ai mené à bien l'action qui consistait à descendre ces quinze marches rayonnantes d'obscurité et à monter ces marches étincelantes de lumière. Et le sacrificateur est lui-même en train de me refaire à neuf en repoussant l'épaisseur du corps et, consacré de force, je m'accomplis en tant qu'esprit ». Après avoir entendu la voix de celui qui se tenait dans l'autel-phiale, je demandai à apprendre de lui qui il était. D'une voix grêle, il me répondit en disant : « Je suis Iôn, le prêtre des endroits inaccessibles<sup>663</sup>, et j'endure une violence intolérable. Car quelqu'un est venu au point du jour, en courant et il s'est rendu maître de moi en me disloquant avec un coutelas, en me dépeçant selon la constitution de mon assemblage et en m'écorchant toute la tête avec le glaive qu'il serrait. Il a entrelacé les os avec les chairs et m'a consumé avec le feu qui émanait de sa main jusqu'à ce que j'eusse appris, en transformant mon corps, à devenir esprit. Voilà l'intolérable violence qui est mon lot. »<sup>664</sup>

---

<sup>663</sup> « ἄδουτον », sur ce terme, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 108 et *infra* p. 271 ; 274. Dans la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie (12-14), la probation du moine se déroule dans un fort excavé que l'on gagne par des échelles. Antoine le transforme en sanctuaire, après avoir dominé les reptiles qui s'y tapissaient. Ayant frôlé la mort, le corps disloqué, le moine parvient à arracher la place aux démons. Contre toute attente, Antoine remonte « initié ». Outre l'argument principal, la scène est parallèle aux rêves de Zosime jusque dans de petits détails, le sanctuaire creusé ou la source d'eau pure (*Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 111 et M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 216-217 n. 10-11 ; 223 n. 39.), cf. Dimitris J. KYRTATAS, « Living in Tombs: the secret of an Early Christian mystical experience », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection*, p. 245-257 (248).

<sup>664</sup> ZOSIME, *Mémoires authentiques* X, 2 : « καὶ ὁρῶ ἱερουργόν τινα ἐστῶτα ἔμπροσθεν μου ἐπάνω βωμοῦ φιαλοειδοῦς. Ἐνθα δεκαπέντε κλίμακας πρὸς ἀνάβασιν εἶχεν ὁ αὐτὸς βωμός· ἔνθα ὁ ἱερεὺς ἴστατο. Καὶ φωνῆς ἄνωθεν ἤκουσα λεγούσης μοι· Πεπλήρωκα τὸ κατιέναι με ταύτας τὰς δεκαπέντε σκοτοφεγγεῖς κλίμακας καὶ ἀνιέναι με τὰς φωτολαμπεῖς κλίμακας. Καὶ ἔστι καὶ ὁ ἱερουργῶν καινουργῶν με ἀποβαλλόμενος τὴν τοῦ σώματος παχύτητα· καὶ ἐξ ἀνάγκης

Zosime se réveille, se rendort et part dans un nouveau rêve :

Je vis le même autel-phiale avec, à la partie supérieure, de l'eau qui bouillonnait et, dedans, une foule de gens en quantité innombrable. Il n'y avait personne que je puisse interroger à l'extérieur de l'autel. Je monte pour voir le spectacle dans l'autel et je vois un homoncule chenu manipulant un rasoir, qui me dit : « Qu'observez-vous ? » Je lui répondis que je regardais avec surprise le bouillonnement de l'eau et des hommes en train de brûler ensemble tout en restant en vie. Et il répliqua en me disant : « Ce spectacle que vous voyez, c'est l'entrée, la sortie et la transformation ». Alors, je l'interrogeai à nouveau : « Quelle transformation ? » Il me répondit par ces mots : « C'est l'endroit où s'opère l'exercice qu'on appelle macération<sup>665</sup>, car les hommes qui veulent atteindre l'excellence entrent ici et deviennent des esprits après avoir échappé à leur corps ». <sup>666</sup>

Les rêves de Zosime ont pour objet ses propres interrogations alchimiques et lui apparaissent pour livrer la clé à ses problèmes. Ils sont toujours précédés d'une question et se terminent par une scène pénible de sacrifice. Zosime se

---

ιερατευόμενος πνεῦμα τελοῦμαι'. Καὶ ἀκούσας τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἐν τῷ φιαλοβωμῷ ἐστῶτος, ἠρώτων μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τίς ὑπάρχει ὁ δὲ ἰσχυρόνως ἀπεκρίνατό μοι λέγων "Εγὼ εἰμι ὁ Ἴων, ὁ ἱερεὺς τῶν ἀδύτων, καὶ βίαν ἀφόρητον ὑπομένω. Ἦλθε γάρ τις περὶ τὸν ὄρθρον ὄρομαίως καὶ ἐχειρώσατό με μαχαίρα διελών με, διασπάσας κατὰ σύστασιν ἁρμονίας καὶ ἀποδερματώσας πᾶσαν τὴν κεφαλὴν μου τῷ ξίφει τῷ ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενῳ. Τὰ ὅστέα ταῖς σαρκὶν συνέπλεξεν, καὶ τῷ πυρὶ τῷ διὰ χειρὸς κατέκαιεν ἕως ἂν ἔμαθον μετασσωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι. Καὶ αὕτη μού ἐστιν ἡ ἀφόρητος βία'. », éd. et trad. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 35-36.

<sup>665</sup> Sur les emprunts au vocabulaire monastique, cf. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 221 n. 21.

<sup>666</sup> ZOSIME, *Mémoires authentiques* X, 3 : « Καὶ εἶδον τὸν αὐτὸν φιαλοβωμὸν καὶ ἐπάνω ὕδωρ κοχλάζον καὶ πολὺν λαὸν εἰς αὐτὸν ἄπειρον ὄντα. Καὶ οὐκ ἦν τις ἵνα ἐρωτήσω αὐτὸν ἔξω τοῦ βωμοῦ. Καὶ ἀνέρχομαι ἐπὶ τὸ ἰδέσθαι τὴν θεὰν εἰς τὸν βωμὸν καὶ ὄρω πεπολιωμένον ξυρουργὸν ἀνθρωπίριον λέγοντά μοι· 'Τί σκοπεῖς;'. Καὶ ἀπεκρινάμην αὐτῷ ὅτι θαυμάζω τοῦ ὕδατος τὸν βρασμὸν καὶ τῶν ἀνθρώπων συγκαιόμενον καὶ ζώντων. Καὶ ἀπεκρίνατό μοι λέγων· 'Αὕτη ἡ θεὰ ἦν ὄρθρις εἰσοδὸς ἐστὶν καὶ ἔξοδος καὶ μεταβολή'. Ἐπηρώτησα οὖν αὐτὸν πάλιν· 'Ποία μεταβολή;'. Καὶ ἀπεκρίνατό μοι λέγων· 'Τόπος ἀσκήσεως τῆς λεγομένης ταριχείας· οἱ γὰρ θέλοντες ἀνθρωποὶ ἀρετῆς τυχεῖν ὧδε εἰσέρχονται καὶ γίνονται πνεύματα φυγόντες τὸ σῶμα' », éd. et trad. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 35-38.

réveille et constate qu'il a gravi un degré supplémentaire sur « l'échelle de l'art »<sup>667</sup>.

Dans la vision précitée, l'autel compte quinze marches, autant que de jours dans une phase de lune. En vue de la transformation le prêtre les a parcourues à l'aller et au retour, comme la lune croît et décroît. Ce nombre est symbolique et veut simplement signifier la descente suivie de la remontée, puisque dans une vision subséquente Zosime décrit le même autel, mais cette fois avec sept marches<sup>668</sup>, autant que de degrés dans l'art alchimique<sup>669</sup>.

Les degrés mènent à une coupe. Ici, hadès<sup>670</sup> et Hadès se superposent. L'homme métallique<sup>671</sup> a la maîtrise de l'hadès, c'est-à-dire qu'il a gravité les sept degrés. Il possède désormais la faculté de ressusciter<sup>672</sup> par l'eau divine.

Voilà pour le récit mythologique. Dans son application existentielle, la résurrection dont parle le *Corpus alchimique* désigne l'accomplissement de l'alchimiste passé par les affres du questionnement et soulagé par la connaissance, ce que représentent pour chaque degré une torture et un afflux d'eau divine. Zosime propose une pseudo-biographie pour illustrer le propos. Chaque songe est une manne chargée d'une réponse. Dès qu'il a compris, le rêve s'efface et le rêveur se trouve au degré supérieur.

Le sacrificateur change alors de couleur, car il incarne le métal correspondant au niveau de son interlocuteur<sup>673</sup>. Puisque les alchimistes travaillent sur sept métaux et sept couleurs, que chaque degré comprend une

---

<sup>667</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 68.

<sup>668</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 115 ; 118.

<sup>669</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 86.

<sup>670</sup> Dans l'atelier il s'agit bel et bien d'une coupe maintenue au-dessus des flammes par un support en forme de gradins, cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 176.

<sup>671</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 112-113 ; 207. La représentation de métaux sous des traits humains est une tradition alchimique attestée, y compris par l'iconographie, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 127.

<sup>672</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 117.

<sup>673</sup> Les couleurs indiquent le niveau de pureté, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 245. L'homme métallique se présente d'abord en tant qu'homme de cuivre, donc rouge. Sa destinée est en tout point similaire à celle d'Adam (passage par l'Hadès, ascension et régénération par le baptême). Tous deux sont des types de l'être humain et doivent même être assimilés. En effet, deux étymologies circulent pour expliquer le nom du protoplaste, l'une par 'dmh « terre » (cf. ci-dessus), l'autre par 'dm « rouge », cf. *ibid.*, p. 89 ; Marvin H. POPE, art. « Adam », *Encyclopaedia Judaica* II, Jérusalem, 1971, col. 234-235.

séance de torture<sup>674</sup>, qu'il y a sept tortures et que l'eau divine vient régénérer les « ascètes » après les tourments, l'homme métallique dispensera l'eau divine sept fois<sup>675</sup>.

### 3.3.1. L'hadès purgatoire

L'hadès alchimique est un espace concret, bien circonscrit et les objets qui y sont plongés le sont pour un temps limité<sup>676</sup>. Dans les rêves de Zosime, des humains y souffrent dans le but de se purifier. Exception faite du nom, il pourrait donc correspondre au purgatoire médiéval recherché par J. Le Goff. L'objection majeure demeure toutefois la question de l'au-delà, car lorsque les auteurs alchimistes dissertent sur la mort et les corps morts, il s'agit de métaphores. Ils ne décrivent donc pas un au-delà *post-mortem*. Il est donc impossible de mettre en série leurs écrits avec les récits de visions médiévales destinées au grand public sans tenir compte du changement de paradigme herméneutique<sup>677</sup>.

Les âmes du purgatoire médiéval forment une catégorie distincte entre les damnés et les bienheureux. Il y a donc trois états jusqu'au jugement dernier, puis deux après. Ce modèle, avec une voie moyenne qui se résorbe, est déjà celui du *Corpus alchimique* : deux états finaux, mais trois dans la synchronie (les ignorants, les ascètes et les maîtres). En revanche, rien dans le *Corpus alchimique* ne nous permet d'affirmer qu'un être humain puisse acquérir la connaissance sans passer par l'hadès. Bien au contraire, sinon il n'y aurait sans doute pas de *Corpus alchimique*.

### 3.4. L'évaporation des esprits

Le vocabulaire mortuaire est très présent dans le *Corpus alchimique*. Les descriptions de l'hadès rappellent les catabases avec leurs lots de tortures, de

---

<sup>674</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 85; 115.

<sup>675</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 200 ; 210 ; 223.

<sup>676</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 144.

<sup>677</sup> Il est fort probable toutefois que les textes médiévaux ayant trait au purgatoire demandent eux aussi à être allégorisés, cf. Alan E. BERNSTEIN, « Esoteric theology : William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory », *Speculum* 57 (1982), p. 509-531.

flammes et de démons contrefaits. Mais il est aussi question de résurrection des morts<sup>678</sup>.

Du fond de l'hadès, les esprits se séparent des corps et se relèvent. Du point de vue technique, il peut s'agir de la sublimation : l'« esprit » est une substance sous forme gazeuse qui s'échappe d'un solide chauffé dans un creuset, sans passer par l'état liquide. Comme la fusion, la sublimation vise à purifier un mélange et à en extraire la part la plus noble<sup>679</sup>. La métaphore de la purification de l'âme est assez limpide. La sublimation associe les deux images dominantes de la purgation : le feu purgatoire et l'ascension céleste<sup>680</sup>.

Dans ses rêves, Zosime reçoit un enseignement en sept degrés dispensé par l'homme métallique. Ce dernier prend la couleur du métal correspondant au niveau de son élève<sup>681</sup>. Dans les manuscrits du *Corpus alchimique*, les noms de métaux sont fréquemment remplacés par les symboles des planètes correspondantes<sup>682</sup>. La superposition des sphères planétaires forme l'échelle qui gradue le cursus de l'apprenti alchimiste. A chaque étage l'enseignant se renouvelle, un changement qui s'opère par le feu. De surcroît, chaque planète gouverne un jour de la semaine, l'ascension des esprits s'effectue donc en sept jours<sup>683</sup>.

---

<sup>678</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 117 ; 142 ; 252 ; 262 ; 292-299 ; M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs IV*, p. 214-215 n. 2 ; 220-221 n. 22 ; G. LUCK, *Arcana Mundi*, p. 373-378.

<sup>679</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 94 ; 107 ; 142 ; 150 ; 163-165 ; 213 ; 218 ; 250-252.

<sup>680</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 174-175 ; 200 ; 210 ; 218 ; 275-277.

<sup>681</sup> « Le prêtre, l'homme-cuivre, [...], vous ne le voyez plus homme-cuivre ; car il a quitté sa couleur naturelle et est devenu un homme-argent ; après peu de temps, si vous le voulez, vous aurez un homme-or. », ZOSIME, *Mémoires authentiques*, X, 6, trad. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs IV*, p. 40.

<sup>682</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 73-85 ; t. 2, p. 24-25 ; t. 3, p. 25-26 ; Marcellin BERTHELOT, *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Âge*, Paris : G. Steinheil, 1889 (repr. Bruxelles, 1966), chapitre « Relation entre les métaux et les planètes », p. 73 et Id., *Origines de l'Alchimie*, p. 206 et 232. Selon la science antique, chaque métal est généré sous terre par une planète. Le binôme (planète-métal) est censé présenter les mêmes attributs (couleur, pesanteur, chaleur) et exercer les mêmes influences sur les autres créatures. Leur solidarité est telle qu'ils sont interchangeable, le symbole chimique d'un métal est identique au symbole astronomique d'une planète. Au fil des siècles, de l'Antiquité au Moyen Âge, de la Chaldée à l'Espagne musulmane, les correspondances fluctuent, et encore, si peu, mais le postulat épistémologique d'associer planètes et métaux demeure, cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 73-85 ; 92-126 ; R. HALLEUX, *Le Problème des métaux dans la science antique*, p. 154-155 ; James R. PARTINGTON, « The Origin of the Planetary Symbols for the metals », *Ambix* 1 (1937), p. 61-64.

<sup>683</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 113.



### 3.5. Sceau et baptême

L'enseignement est considéré comme salvateur<sup>684</sup>, ce qui implique de porter une attention particulière à la sélection des nouveaux initiés, mais explique aussi le prestige du maître. L'ascension est guidée par l'expérience et l'enseignement d'êtres supérieurs : des alchimistes expérimentés, des êtres surnaturels, voire le savoir lui-même, contenu dans les livres<sup>685</sup>. L'acquisition de la connaissance n'est toutefois pas le résultat de déductions logiques<sup>686</sup>. L'eau divine (la gnose) se prépare ; elle est donc le fruit d'un labeur, néanmoins l'alchimiste ne prend connaissance de l'objet de sa quête qu'en extase, par révélation<sup>687</sup>. Elle n'est pas totalement gracieuse, mais vient à la rencontre de celui qui s'élève<sup>688</sup>.

Après avoir été décharné et brûlé, l'homme métallique est restauré par l'eau divine, passant du rang de sacrifié à celui de sacrificateur. Il porte désormais un sceau. Dans le rêve de Zosime, celui qui porte le sceau possède la maîtrise de l'eau divine dont il a lui-même goûté. Une vision d'Isis met en scène le gardien des mystères, également porteur du sceau. Un lien indéfectible lie le passage de l'eau divine, le sceau baptismal, l'onction sacerdotale et la connaissance<sup>689</sup>.

Dans les récits visionnaires comme ceux d'Isis ou de Zosime, la coupe d'eau est au centre de la liturgie exercée sur l'autel. Zosime forge d'ailleurs le mot *φιαλοβωμός*<sup>690</sup>. Que cet autel comporte un socle étagé de marches est une

---

<sup>684</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 34 ; 58 ; 113 ; 114.

<sup>685</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 43 ; 59 ; 92 ; 138 ; 181 ; 210 ; 225 ; 233 ; 270. Zosime prétend que les livres alchimiques sont conservés dans la « bibliothèque de Ptolémée », cf. *ibid.*, p. 89 ; 230 et BERTHELOT (1885), p. 40 et 44.

<sup>686</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 34 ; 72-74 ; 77 ; 114, 200 ; 213 ; 244 ; 262 ; 296.

<sup>687</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 160-162 ; 184-186.

<sup>688</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 292.

<sup>689</sup> Cf. Kyle FRASER, « Baptised in γνῶσις: the spiritual alchemy of Zosimos of Panopolis », *Dionysius* 25 (2007), p. 33-54. Ayant pénétré les mystères divins, l'alchimiste possède l'intelligence du monde, le don de discernement et reconnaît l'or qui porte le nom au quatre syllabes, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 29 ; 71. Étant devenu or, l'alchimiste ou l'homme d'or porte lui-même une telle marque, ce qui renvoie aux considérations sur le sceau et le frontal du grand prêtre, cf. *supra* p. 18-19 ; 27 ; 170-172 ; 61 note 183 et C. NARDI, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino*, p. 49-51 ; 64-71 ; 84-86 ; 116-118 ; 217-239.

<sup>690</sup> *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 108-109 ; 115 ; 118. Cf. Mark J. EDWARD, « The vessel of Zosimus the alchemist » *ZPE* 90 (1992), p. 55-64. Comme cet autel-phiale sert également de réceptacle à l'eau divine, rafraîchissement des âmes en souffrance, relevons que, dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*, la coupe offrant

nouvelle allusion à l'ascension nécessaire pour gagner les eaux célestes. Cet autel correspond à l'hadès alchimique réellement utilisé par les alchimistes. En rêve ou en réalité, sa forme rappelle qu'il est avant tout un lieu de sacrifice. La coupe contient des êtres humains et l'eau divine s'y déverse après la torture. L'hadès fait donc office de baptistère, mais comme il sert également d'autel et que le feu y brûle, l'eau qu'on y déverse est un authentique rafraîchissement<sup>691</sup>.

Pour les modernes, l'alchimie est synonyme de transmutation, mais le terme est anachronique. Dans le *Corpus alchimique*, c'est la couleur qui identifie les métaux. En altérer la nature revient à le teindre, βαπίζω dans le texte, littéralement « plonger dans un bain »<sup>692</sup> ou « tremper » en métallurgie. Cette immersion (βαφή) est docimastique ou purgatoire, car elle permet de discriminer et de purifier.

Très littéralement, l'alchimiste baptise dans l'hadès, ce qui rappelle la dimension sacrificielle du baptême. Il arrive d'ailleurs que Zosime parle d'un bain de sang pour révéler l'homme d'or à l'intérieur de l'homme<sup>693</sup>. Tout ceci en langage symbolique. En aucun cas Zosime ne recommande le meurtre ou le suicide, puisque c'est dans le monde qu'est la mort. La lutte s'impose comme préalable indispensable au baptême purificateur : « [...] avant le feu, pas de trempe (βαφή) pour la matière (ύλή) à purifier. Afin de montrer que le cuivre est pur, éprouvez (πειράζει) ou faites fondre. »<sup>694</sup> L'épreuve est assimilée au passage par la feu et le choix de πειράζω indique que la purgation est une confrontation à l'adversité du monde.

---

un rafraîchissement à Dinocrate dans le cadre d'un rêve à l'imagerie baptismale est appelée « phiale », extrait cité en p. 234-235.

<sup>691</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 60 ; 94 ; 292-293. L'âme est attirée par l'eau qui, elle, a tendance à descendre. Celle-ci peut être assimilée à la grâce divine qui se conjugue à la science pour procurer repos et rafraîchissement, cf. *Ibid.*, p. 213 ; 230 ; 244.

<sup>692</sup> Le corpus hermétique connaît un baptême dans un cratère, cf. *CH IV*, 3, 5 – 4, 11 ; Alberto CAMPLANI, Marco ZAMBON, « Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale », *Annali di Storia de l'esegesi* 19 (2002), p. 59-99 ; A. COSENTINO, *Il Battesimo gnostico*, p. 83-88.

<sup>693</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 200.

<sup>694</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 212.

## Conclusions

Le corpus alchimique est en définitive entièrement consacré à la purgation de l'âme et même si les auteurs ont choisi de complexifier leur langage pour préserver leur message, ce dernier peut être synthétisé de manière fort simple, ce qui permet des rapprochements intéressants.

La science alchimique appartient à la gnose hermétique, ce qui l'apparente au contenu de certains écrits de Nag Hammadi. Quant aux *Mémoires authentiques* à strictement parler, l'œuvre de Zosime de Panopolis présente des similitudes avec le séthianisme au point que J. Doresse estime que l'auteur aurait utilisé une source identique à celle du *Livre des secrets de Jean*, copié à trois exemplaires dans la fameuse « bibliothèque »<sup>695</sup>.

De surcroît, on ne saurait omettre qu'Akhmim, le nom arabe de l'antique Panopolis<sup>696</sup>, capitale de Haute-Thébaïde et de l'alchimie<sup>697</sup> se situe à une septantaine de kilomètres de Nag Hammadi.

---

<sup>695</sup> Cité par M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 96-109.

<sup>696</sup> Cf. Jean-Pierre MAHÉ, « Conclusions du colloque », *Les Textes de Nag Hammadi, histoire des religions et approches contemporaines*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, p. 275 ; Klaus P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim (Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo. Sonderschrift 11)*, Mayence : P. von Zabern, 1983.

<sup>697</sup> *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 26 ; 211-212.

## CONCLUSION INTERMÉDIAIRE

Nous pouvons à présent synthétiser la doctrine de la rédemption des âmes imparfaites selon le *Corpus alchimique* tout en pointant les traits communs avec la gnose séthienne ou valentinienne.

L'âme (psyché) de celui qui tend vers le salut et qui, même s'il est encore prisonnier du monde, a déjà fait un pas vers la connaissance, se trouve dans un état intermédiaire entre le spirituel et le matériel. Nous reconnaissons les trois états hylique, psychique et pneumatique mis en exergue par les gnostiques<sup>698</sup>.

Selon le *Corpus alchimique*, cette âme doit se départir de la matière, traverser tout le spectre des couleurs métalliques, et devenir esprit pour maîtriser le Tout<sup>699</sup>. Comme les essayeurs éprouvés qui soumettent « toute chose » au feu de leur discernement, les meilleurs alchimistes savent « extraire le symbole de la Création ». En discriminant, ils « sauvent et purifient l'âme divine enchaînée dans les éléments, ou plutôt l'esprit divin mêlé à la chair. »<sup>700</sup>

Le Tout, la création c'est avant tout la tétrasomie<sup>701</sup>. Ce mot désigne les quatre métaux fondamentaux qui, selon la doctrine alchimique, contiennent en puissance tous les autres, formés par leurs combinaisons<sup>702</sup>. Superposés, les métaux fondamentaux et les alliages primaires forment sept étages, le nombre des planètes qui leur sont associées. Par conséquent, la tétrasomie contient le monde subsolaire.

Pour gagner la connaissance du Tout, l'alchimiste doit éprouver tous les aspects de la création pour finalement la dominer. Cette traversée est illustrée par l'ascension céleste, mais aussi, et c'est la spécificité du *Corpus alchimique*, par la transmutation (métathèse ou teinture). Cette transformation intérieure se déroule dans l'hadès. Par conséquent, l'hadès est le lieu où l'âme passe par la

---

<sup>698</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, 151-152 ; 212 ; 230-233.

<sup>699</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 143-144 ; 176-177 ; 200 ; 214 ; 290.

<sup>700</sup> *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 213 ; également p. 150-151 ; 231 ; 293

<sup>701</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 112-113 ; 148-149 ; 167-171 ; 223.

<sup>702</sup> Voir également l'explication du nom d'Adam dans l'extrait des *Mémoires authentiques* cité plus haut note 673.

tétrasonie. Il contient le monde matériel, d'où l'âme doit s'échapper sous forme spirituelle et correspond très rigoureusement à la Géhenne purgatoire telle qu'elle est exposée par Origène ou le gnostique Théodote.

Dans le *Corpus alchimique*, μεταβολή signifie à la fois conversion intérieure<sup>703</sup> et transformation des matières qui s'opèrent toujours grâce à l'action purgatoire du feu. Selon Clément<sup>704</sup>, μεταβολή désigne la transformation opérée en l'âme lors de son ascension et dans les *Extraits de Théodote*, μεταβολή est le changement apporté par le baptême, nécessaire pour accéder au séjour divin. Dans les *Extraits de Théodote* toujours, le baptême soustrait l'homme pneumatique au déterminisme astral, de même que pour Zosime, l'homme pneumatique (le terme est identique) qui a reçu l'eau divine est au-dessus des astres et de la destinée<sup>705</sup>.

La purgation des âmes intermédiaires a lieu dans le monde subsolaire, ce que confirment tous les autres écrits gnostiques que nous avons cités jusqu'à présent.

Ainsi, dans les *Trois Stèles de Seth*, le lieu intermédiaire est le lieu de la repentance, où se déroule la purification par ascension. Le Sauveur a choisi de s'y incarner, il s'agit donc du monde terrestre<sup>706</sup>. Cet espace correspond d'une part à la Repentance de *Zostrien*<sup>707</sup>, traversée par l'âme en vue de collecter les baptêmes nécessaires à sa purgation, et de l'autre à l'hebdomade du *Livre des secrets de Jean*. Les âmes imparfaites y sont prises en charge par des démons qui les font tourner dans les rouages de la mécanique céleste jusqu'à ce que l'Esprit les visite et que, sauvées, elles accèdent à la connaissance et à la « vie »<sup>708</sup>.

Sortir du purgatoire revient à surpasser l'Intermédiaire ou à sortir du monde subsolaire selon la représentation adoptée. Nous en avons suivi quelques aspects et à présent il convient tout de même de s'intéresser au but visé, car sa

---

<sup>703</sup> C'est également le sens que lui donne ORIGÈNE, *Contres Celse* III, 51 et *Homélie sur Josué* XX, 33.

<sup>704</sup> Voir note 161.

<sup>705</sup> *Extraits de Théodote* 76 et *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLÉ, t. 2, p. 229-232. L'homme pneumatique entre dans le repos, car il a surpassé le monde des contingences réalisées par les influences planétaires, cf. *Ibid.*, p. 230, un passage parallèle aux *Extraits de Théodote* 77-78.

<sup>706</sup> Cf. *Trois Stèles de Seth* 120, 26, cf. P. CLAUDE, *BCNH.T* 8, p. 18-19 ; 40 ; 81.

<sup>707</sup> Cf. *Zostrien* 27,14 - 28,10 ; 43.

<sup>708</sup> *BG* 68,1-10 ; 70,5.

définition détermine aussi pour partie ce qui la précède, à savoir le purgatoire. Ainsi que nous allons le voir dans une ultime partie synthétique, il n'est pas indifférent que l'âme gagne un repos définitif ou un repos temporaire, car dans ce dernier cas, alors, il ne s'agit pas d'un purgatoire, mais bien d'un séjour dans un lieu de tourments adouci, certes, de quelques répit.

# SYNTHÈSES ET CONCLUSIONS

## THÉMATIQUES TRANSVERSALES

Au fil des textes cités dans les parties I et II, nous avons pu observer que la purgation était exprimée de manières variées, souvent déterminées par les choix rédactionnels et exégétiques des auteurs. Mais derrière cette diversité de forme une unité se dessine ; des motifs sont communs, reproduits presque à l'identique ou au contraire retravaillés pour en infléchir le sens.

Une conception très spécifique du monde, de l'homme et de son salut se dégage des œuvres de Clément et d'Origène, ainsi que des écrits de Nag Hammadi et du *Corpus alchimique*. Cette pensée peut être considérée comme « gnostique ».

Nous avons toutefois placé un auteur en contradiction avec lesdits « gnostiques », Cyprien qui, au niveau formel, use des mêmes motifs littéraires, des mêmes références scripturaires et a connu un contexte socio-politique semblable à celui d'Origène, mais qui pourtant parvient à des conclusions très différentes.

Dans les présentes pages de synthèse, nous allons adjoindre de nouveaux textes susceptibles de se ranger du côté de l'une ou de l'autre de ces deux tendances, mais aussi d'approfondir notre réflexion sur la purgation. En effet, celle-ci ne peut se définir que de manière relative. Le point de départ est implicite, puisque toutes les âmes commencent pécheresses, imparfaites. L'essence même de la purgation est de les perfectionner, mais jusqu'où et en vue de quoi ? C'est ce que nous allons observer dans les pages qui suivent.

Une fois encore des références scripturaires et des motifs sont communs, tandis que leur mise en œuvre peut diverger. Tertullien, Cyprien et le rédacteur de la *Visio sancti Pauli* usent du même répertoire que les « gnostiques » sans jamais passer à la lecture spirituelle. Le premier s'y oppose explicitement, pour des raisons théologiques et méthodologiques, tandis que Cyprien semble plutôt être retenu par les motivations pragmatiques d'un évêque. Tous ont une conception linéaire de la vie de l'âme, marquée par la césure de la mort somatique, avec un avant et un après.

Clément, Zosime et les auteurs de traités tels que l'*Ogdoade et l'Ennéade* conçoivent la perfection dans la connaissance indépendamment de toute situation physique. Il n'est pas clair si l'âme accomplit son parcours dans le corps ou après la mort. Visant la régénération, ils opèrent même un renversement des valeurs, entre la vie et la mort.

A ces œuvres de grande ampleur dont la doctrine peut être saisie de manière assez sûre, nous avons voulu ajouter les témoignages fragmentaires de la papyrologie ou plus allusifs comme dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*. Ce texte est fréquemment cité lorsqu'il faut évoquer la représentation de l'au-delà dans l'Antiquité, mais nous souhaitons en renouveler la lecture. Notre interprétation repose sur l'ensemble de notre dossier aussi était-il impossible de faire figurer cette passion plus haut dans notre étude. Selon nous, la *Passion de Perpétue* est un document complexe qui doit être décrypté, mais qui a bien souvent été lue de manière littérale.

## 1. Le Sein d'Abraham

### 1.1. Tertullien

L'une des principales caractéristiques du purgatoire est d'être éphémère. Qu'il disparaisse lors du jugement ou qu'il se résorbe parce que tous ses habitants ont enfin gagné le repos, sa fin est programmée. Mais le repos peut aussi être temporaire, il s'agit alors d'un répit. Deux possibilités logiques existent : une levée des peines momentanée et réitérée ou un répit unique, mais néanmoins temporaire. Ce dernier cas de figure est un modèle assez singulier dans l'histoire du christianisme, le *refrigerium interim* théorisé au tournant du III<sup>e</sup> siècle par Tertullien :

C'est pourquoi je déclare que cette région, le sein d'Abraham [Lc 16, 22], quoique n'étant pas au ciel, mais cependant plus élevée que les enfers, offre une consolation provisoire [*refrigerium interim*] aux âmes des justes en attendant que la consommation du monde



accomplisse la résurrection de tous dans la plénitude de la rétribution [...].<sup>709</sup>

Le *refrigerium* n'est que le prélude à la véritable félicité et ne participe pas au perfectionnement de l'âme qui y séjourne. Celle-ci est déjà sauvée, mais attend la résurrection pour rejoindre son ultime demeure.

Localisé et temporaire<sup>710</sup>, le sein d'Abraham présente des qualités qui le rapprochent du purgatoire médiéval, tandis que d'autres l'en éloignent. Le premier obstacle, de taille, est l'absence de purgation. Le *refrigerium* est une récompense, pas une purification. Le second obstacle découle directement du premier : le sein d'Abraham n'est pas le troisième lieu. Le *refrigerium interim* qui s'y déroule est certes intermédiaire entre la vie somatique et la résurrection, mais il n'est pas un état intermédiaire pour les âmes intermédiaires, une troisième voie entre les tourments de l'enfer et la félicité du paradis. Le *refrigerium interim* et le sein d'Abraham sont destinés aux justes et précèdent le paradis. S'il devait y avoir un purgatoire, l'âme qui atteint le sein d'Abraham et gagne le *refrigerium interim* l'a déjà traversé, le rafraîchissement n'étant que la récompense post-mortem d'une vie vertueuse.

La doctrine très aboutie du *refrigerium interim* a été élaborée par Tertullien à partir d'une seule et même parabole : la confrontation de Lazare le juste et du mauvais riche en Luc 16, 19-26<sup>711</sup> :

---

<sup>709</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion* IV, 34, 13 : « Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consumatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat [...] », éd. et trad. René BRAUN, Claudio MORESCHINI, *Sources chrétiennes* 456, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001, p. 424-425 ; cf. Louis DE BRUYNE, « *Refrigerium interim* », *Rivista di archeologia cristiana* 34 (1958), p. 87-118 ; Alfred STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabekunst (Theophaneia 11)*, Bonn : P. Hanstein, 1957 ; Heinz FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullien (Theophaneia 12)*, Bonn : P. Hanstein, 1958, p. 163-171 ; Johannes QUASTEN, « 'Vetus Superstitio et Nova Religio' The Problem of *Refrigerium* in the Ancient Church of North Africa », *Harvard Theological Review* 33 (1940), p. 253-266 ; Alfons M. SCHNEIDER, *Refrigerium I, Nach literarischen Quellen und Inschriften*, Fribourg-en-Brigau : Waibel, 1928. Il est à signaler que l'approche de thèmes tels que celui du *refrigerium* (comme du purgatoire d'ailleurs) s'est passablement renouvelée, mais une monographie sur le sujet se fait encore attendre.

<sup>710</sup> Cf. TERTULLIEN, *Contre Marcion* IV, 34, 14.

<sup>711</sup> R. BAUCKHAM (*The rich man and Lazarus*, p. 97-118) en propose une analyse littéraire appuyée de parallèles dans la littérature classique gréco-romaine et égyptienne, voir également H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullien*, p. 112-127 ; 163-171 et A. ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, p. 1241-1242.

Il y avait un homme riche qui s'habillait de pourpre et de linge fin et qui faisait chaque jour de brillants festins. Un pauvre du nom de Lazare gisait couvert d'ulcères au porche de sa demeure. Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais c'était plutôt les chiens qui venaient lécher ses ulcères.

Or le pauvre mourut et fut emporté par les anges au côté d'Abraham [*litt.* dans le sein d'Abraham] ; le riche mourut aussi et fut enterré. Au séjour des morts, comme il était à la torture, il leva les yeux et vit de loin Abraham avec Lazare à ses côtés. Alors il s'écria : « Abraham, mon père, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je souffre le supplice dans ces flammes. » Abraham lui dit : « Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu ton bonheur durant ta vie, comme Lazare le malheur ; et maintenant il trouve ici la consolation, et toi la souffrance. De plus, entre vous et nous, il a été disposé un grand abîme pour que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas et que, de là non plus, on ne traverse pas vers nous. »<sup>712</sup>

Tertullien commente cet épisode dans le cadre d'une polémique contre des gnostiques et prenant explicitement le contre-pied de leur interprétation «spirituelle» des descriptions de l'au-delà<sup>713</sup>. Le sein d'Abraham est selon lui un véritable lieu pour les morts, de même que la résurrection est à entendre au sens littéral. C'est un événement à venir, qui verra les corps reprendre vie.

Tertullien se retrouve dans une impasse logique : le riche de Luc 16, 19-31 ressent des sensations, puisqu'il souffre et exprime son désir d'instruire ses frères pour leur éviter les tourments que lui-même endure après son décès. Dès lors, comment est-ce possible avant la résurrection des corps ? Tertullien résout le problème en supposant que les âmes sont dotées de supports presque matériels<sup>714</sup>.

---

<sup>712</sup> Traduction TOB

<sup>713</sup> *De la Résurrection* 18-22.

<sup>714</sup> Cf. TERTULLIEN, *Sur l'âme* 7 ; *La Chair du Christ* 12, 7 ; *De la Résurrection* 17.

En ce qui concerne la régénération, la différence entre Tertullien et ses adversaires est tout à fait remarquable. Pour les gnostiques, l'acquisition de la connaissance mène directement à la régénération ou se confond avec elle, tandis que pour Tertullien, tout repose sur le respect de prescriptions éthiques<sup>715</sup>.

Force est de constater que la parabole du pauvre Lazare connut une certaine popularité chez les chrétiens d'Afrique à l'aube du III<sup>e</sup> siècle, parce que si Tertullien commente Luc 16, 19-31, la *Passion de Perpétue et de Félicité* en propose une véritable réécriture.

En tant que chrétien établi à Carthage, la ville qui vit périr Perpétue et la communauté de Thuburbo, Tertullien fut peut-être témoin des événements qui emportèrent la petite troupe. D'aucuns ont même prétendu qu'il était le rédacteur de la *Passion de Perpétue et de Félicité*, ce qui est presque impossible à prouver<sup>716</sup>. En revanche, qu'il ait eu connaissance des mémoires de Perpétue est chose avérée<sup>717</sup>.

## 1.2. La *Passion de Perpétue et de Félicité*

Fille d'une noble famille des environs de Carthage et mère depuis peu, Perpétue a fait le choix d'épouser la foi chrétienne. Elle est bientôt arrêtée avec sa servante Félicité. Les deux femmes doivent être livrées aux bêtes lors de

---

<sup>715</sup> Cf. Kris DE BRABANDER, *Le retour au Paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 48)*, Turnhout : Brepols, 2007, plus particulièrement sur le baptême comme recreation, p. 214-235

<sup>716</sup> Cf. Larissa C. SEELBACH, *Perpetua und Tertullian : Die Martyrerin und der Kirchenvater*, Iéna : IKS Garamond, 2000 ; Jacqueline AMAT, *Passion de Perpétue et de Félicité (Sources chrétiennes 417)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996, p. 67-78 ; Thomas J. HEFFERNAN, « Philology and authorship in the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* », *Traditio* 50 (1995), p. 315-325 ; Antonius A.R. BASTIAENSEN, « Tertullian's reference to the *Passio Perpetuae in De Anima 55,4* », *Studia patristica* 17 (1982), p. 790-795 ; Victor SAXER, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie historique 55)*, Paris : Beauchesne, 1980, p. 76-79 ; René BRAUN, « Tertullien est-il le rédacteur de la *Passio Perpetuae* ? », *Revue des études latines* 33 (1956), p. 79-81. Saxer s'appuie notamment sur les conclusions de Åke FRIDH, *Le Problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité (Studia graeca et latina gothoburgensia 26)*, Göteborg : Elanders Boktr., 1968, p. 45. La question de la paternité littéraire de Tertullien fut sérieusement soulevée par Pierre DE LABRIOLLE, « Tertullien auteur du prologue et de la conclusion de la *Passion de Perpétue* », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913), p. 126-132.

<sup>717</sup> Cf. TERTULLIEN, *De l'Âme* 55, 4.

jeux donnés pour l'anniversaire du César Géta<sup>718</sup> vraisemblablement le 7 mars 203.

Le récit des événements nous est parvenu sous trois formes : deux longues, l'une latine, l'autre grecque, ainsi que des « actes », abrégés latins conservés en deux rédactions différentes. La priorité a de longue date été accordée à la version latine longue<sup>719</sup>. Ce document, présenté comme autobiographique<sup>720</sup>, est d'une extrême richesse par la multitude des approches qu'il autorise. Nous nous concentrerons cependant sur les quatre rêves reçus par Perpétue au cours de sa détention. La passion contient également une vision de Saturus, le catéchète de la communauté, disposée à la suite du récit de Perpétue. Quoique se voulant également autobiographique, le témoignage de Saturus semble davantage construit au niveau littéraire et théologique. Il est dès lors possible qu'il ait été remanié voire même construit de toute pièce<sup>721</sup>.

Les deuxième et troisième rêves sont complémentaires<sup>722</sup>. Ils mettent en scène Dinocrate, le jeune frère défunt de Perpétue selon un dispositif proche de la parabole du pauvre Lazare en Luc 16, 19-31 :

je vois Dinocrate sortir d'un lieu plein de ténèbres, où se trouvaient bien d'autres gens encore ; il mourait de chaleur et de soif, la figure sale et le teint livide ; et il gardait sur le visage la blessure qu'il avait

---

<sup>718</sup> Cf. *Passion de Perpétue* VII, 9.

<sup>719</sup> Cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 51-66 ; V. SAXER, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne*, p. 77 ; Å. FRIDH, *Le Problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, p. 80-83 ; Cornelius I. VAN BEEK, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis : latine et graece (Florilegium patristicum 43)*, Bonn : P. Hanstein, 1938, p. 84-91. Mentionnons toutefois l'exception de L. Robert qui préconise une lecture très littérale du texte grec, cf. Louis ROBERT, « Une Vision de Perpétue, martyre à Carthage en 203 », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Compte rendus des séances de l'année 1982*, p. 228-276.

<sup>720</sup> La préface, du moins, annonce le récit comme autographe : « Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit », *Passion de Perpétue et de Félicité* II, 2, éd. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p.106.

<sup>721</sup> C'est l'avis de Eric R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New-York : W.W. Norton, 1970<sup>2</sup>, p. 49 suivi par Brent D. SHAW, « The Passion of Perpetua », *Past and Present* 139 (1993), p. 3-45 (32). En revanche, J. Amat se prononce en faveur de l'authenticité de la vision, cf. Jacqueline AMAT, « L'authenticité des songes dans la Passion de Perpétue », *Augustinianum* 29 (1989), p. 177-191 (187-190).

<sup>722</sup> Cf. *Passion de Perpétue et de Félicité* VII, 4-8 ; VIII, 1-4, cf. H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullien*, p. 171-176. Dans *La Naissance du Purgatoire*, J. LE GOFF examine (p. 60-62) la *Passion de Perpétue et de Félicité* et conclut que les visions décrivant le sort de Dinocrate sont à mettre en parallèle avec le *refrigerium interim* de Tertullien. Ces deux visions ont toujours suscité des commentaires. Les approches récentes, marquées notamment par les sciences humaines, sont reprises et discutées par A. MERKT, *Das Fegefeuer*, p. 15-33.

au visage au moment de sa mort. Ce Dinocrate avait été mon frère de sang, âgé de sept ans ; il était mort prématurément de maladie, le visage rongé par un ulcère, dans des conditions telles que sa mort parut horrible à tout le monde. C'était donc à son intention que j'avais fait une prière ; nous étions séparés l'un de l'autre par une grande distance, si bien qu'aucun de nous ne pouvait s'approcher de l'autre. Ensuite, je vis qu'il y avait à l'endroit où se trouvait Dinocrate une piscine pleine d'eau, avec une margelle trop haute pour la taille de l'enfant ; et Dinocrate s'étirait, comme s'il voulait boire. Moi, je me désolais, parce que cette piscine avait de l'eau et que pourtant la hauteur de la margelle l'empêcherait de boire.<sup>723</sup>

Le jour où nous restâmes dans les fers, me fut montrée cette vision : je vois cet endroit que j'avais vu auparavant, et Dinocrate le corps propre, bien vêtu, réconforté ; et là où il y avait une blessure, je vois une cicatrice ; la piscine que j'avais vue auparavant avait sa margelle abaissée jusqu'au nombril de l'enfant ; il y puisait de l'eau sans arrêt. Et sur la margelle il y avait une coupe d'or pleine d'eau. Et Dinocrate s'approcha, se mit à boire à la coupe ; et celle-ci ne se vidait pas. Et, rassasié, il s'approcha, tout heureux de jouer avec l'eau comme le font les enfants. Et je me réveillai. Alors je compris qu'il avait eu remise de sa peine.<sup>724</sup>

---

<sup>723</sup> *Passion de Perpétue et de Félicité* VII, 4-8 : « uideo Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et complures erant, aestuantem ualde et sitientem, sordido uultu et colore pallido ; et uulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus. Pro hoc ergo orationem feceram ; et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad inuicem accedere non possemus. Erat deinde in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiolem marginem habens quam erat statura pueri ; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam, quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. », éd. et trad. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 126-131.

<sup>724</sup> *Passion de Perpétue et de Félicité* VIII : « Die quo in neruo mansimus, ostensum est mihi hoc : uideo locum illum quem retro uideram, et Dinocraten mundo corpore, bene uestitum, refrigerantem ; et ubi erat uulnus, uideo cicatricem ; et piscinam illam, quam retro uideram, summisso margine usque ad umbilicum pueri, et aquam de ea trahebat sine cessatione ; et super marginem fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit ; quae fiala non deficiebat. Et satiatus accessit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de poena. », éd. et trad. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 130-133.

Les quelques détails qui s'écarteraient de la source scripturaire doivent être examinés avec attention. Dans la version de Perpétue, les rapports entre les personnages sont de nature différente. Selon toute vraisemblance, Dinocrate ne s'est rendu coupable d'aucun manquement envers sa sœur. Bien au contraire, mort très jeune d'une cruelle maladie, le garçon est plutôt présenté comme une victime du sort<sup>725</sup>.

Dans un premier temps, Perpétue précise qu'un fossé infranchissable bée entre elle et la prison où souffre Dinocrate<sup>726</sup>. Cette mention respecte l'idée lucanienne de la séparation des séjours dans l'au-delà.

Lors de la seconde apparition de Dinocrate, Perpétue contemple toujours son frère à distance, mais elle a pu influencer sur son bien-être, brisant ainsi le principe d'intangibilité du sort des défunts. L'âme en souffrance, Dinocrate, accède au rafraîchissement que le riche se voit refuser en Luc 16, 19-31. L'innovation est de taille et pourrait être due à l'influence du *Testament d'Abraham*, un apocryphe juif du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle.

### 1.3. Le *Testament d'Abraham*

Le sein d'Abraham n'est pas mentionné dans le *Testament* qui porte son nom, mais force est de constater que la prière d'intercession est un motif attaché au personnage. Le *Testament d'Abraham*<sup>727</sup> le montre assistant au jugement des âmes, lorsque le magistrat suprême se voit remettre une âme dont le poids des actes bons et mauvais s'équilibre. Abraham interroge ensuite son guide :

« Mon Seigneur, Archistratège, l'âme que l'ange tenait dans sa main, pourquoi a-t-elle été condamnée à être placée au milieu ? »  
L'Archistratège lui répondit : « Écoute, juste Abraham : le juge a trouvé que ses péchés et ses actes justes étaient à égalité, alors il ne l'a remise ni à la condamnation ni au salut, jusqu'à ce que vienne le juge et Dieu de toutes choses ». Abraham dit : « Et que manque-t-il encore à cette âme pour être sauvée ? » L'Incorporel lui répondit :

---

<sup>725</sup> La blessure qui défigure Dinocrate sera ensuite interprétée comme un signe d'impureté ou de péché, cf. AUGUSTIN, *De la Nature de l'âme* 1, 4.

<sup>726</sup> Cf. *Passion de Perpétue et de Félicité* VII, 6.

<sup>727</sup> Pour une présentation du texte, voir p. 21-22.

« Si elle avait acquis un seul acte juste en plus de ses péchés, elle irait vers la vie. » Abraham dit alors à l'Archistratège : « Viens, Michel Archistratège, faisons une prière pour cette âme, et voyons si Dieu nous exauce ». « Amen, qu'il en soit ainsi », répondit l'Archistratège. Ils firent une demande et une prière à Dieu pour l'âme. Dieu les exauça. Lorsqu'ils se levèrent après la prière, ils virent que l'âme n'était plus à cet endroit. Abraham demanda à l'ange : « Où est l'âme ? » L'Archistratège lui répondit : « Elle a été sauvée grâce à ta juste prière ». Et voici qu'un ange lumineux la prit et la conduisit au paradis.<sup>728</sup>

Le juge est Abel. Dans les écrits séthiens, les âmes intermédiaires (psychiques) sont attachées à Abel, tandis que les saintes et les réprouvées sont associées respectivement à Seth et à Caïn. Après jugement, ces âmes intermédiaires sont placées au milieu ἐν τῷ μέσῳ, une expression qui rappelle le lieu de purgation dans la *Pistis Sophia* ou le nom du disciple en cours de perfectionnement dans *Allogène*. Ces deux ouvrages, à la fois gnostiques et conservés en copte, mettent la prière à l'honneur ainsi que nous le soulignons dans les sections qui leur sont consacrées.

Nous voyons là davantage que des ressemblances fortuites, mais plutôt des indices supplémentaires étayant l'idée que la gnose séthienne plonge ses racines dans le judaïsme égyptien<sup>729</sup>. Nous montrerons tantôt des points de contact entre la gnose égyptienne et la *Passion de Perpétue*.

<sup>728</sup> *Testament d'Abraham* XIV, 1-8 : « Κύριέ μου ἀρχιστράτηγε τὴν ψυχὴν ἣν κατεῖχεν ὁ ἄγγελος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, πῶς κατεδικάσθη ἐν τῷ μέσῳ; εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιστράτηγος· ἀκουσον, δίκαιε Ἀβραάμ· διότι εὗρεν ὁ κριτὴς τὰς ἀμαρτίας αὐτῆς <καὶ τὰς δικαιοσύνας> ζυγάδας· καὶ οὔτε εἰς κρίσιν ἐξέδοτο αὐτὴν οὔτε εἰς τὸ σῶζεσθαι ἕως οὗ ἔλθῃ ὁ κριτὴς θεὸς τῶν ἀπάντων· εἶπεν δὲ Ἀβραάμ καὶ τί ἐτι λείπεται τῇ ψυχῇ εἰς τὸ σῶζεσθαι; <εἶπεν δὲ ὁ ἀσώματος> μίαν δικαιοσύνην ἐὰν κέκτητο ὑπεράνω τῶν ἀμαρτιῶν ἔρχεται εἰς τὸ σῶζεσθαι. <εἶπεν δὲ Ἀβραάμ πρὸς τὸν ἀρχιστράτηγον·> δεῦρο Μιχαὴλ ἀρχιστράτηγε, ποιήσωμεν εὐχὴν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς, καὶ ἴδωμεν εἰ ἐπακούσεται ἡμῖν ὁ θεός. καὶ ὁ ἀρχιστράτηγος εἶπεν· ἀμὴν γένοιτο. καὶ ἐποίησαν δέησιν καὶ εὐχὴν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς· <καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τῆς προσευχῆς αὐτῶν· καὶ ἀναστάντες ἐκ τῆς προσευχῆς οὐκ εἶδον τὴν ψυχὴν> ἰσταμένην ἐκεῖσε· καὶ εἶπεν Ἀβραάμ <πρὸς τὸν ἄγγελον·> ποῦ ἐστὶν ἡ ψυχὴ; καὶ εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιστράτηγος· σέσωται διὰ τῆς εὐχῆς σου τῆς δικαίας καὶ ἴδου ἔλαβεν αὐτὴν ἄγγελος φωτοφόρος καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὴν ἐν τῷ παραδείσῳ. », éd. et trad. F. SCHMIDT, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 11, p. 140-141.

<sup>729</sup> La meilleure illustration est sans doute l'évolution de la matière « adamique » telle qu'elle s'exprime finalement dans la *Vie latine d'Adam et Ève*, dont l'édition et la traduction sont attendues pour 2013 (Turnhout : Brepols).

Dans l'extrait cité du *Testament d'Abraham*, ce dernier est présent et la prière réussit, comme s'il s'agissait d'une version intermédiaire entre Luc 16, 19-31 (Abraham est présent, mais la prière échoue) et la *Passion de Perpétue* (Abraham n'est pas présent, mais la prière réussit).

#### 1.4. Séjour ou station ?

Le *Testament d'Abraham* se distingue toutefois en précisant explicitement la nature intermédiaire de l'âme, ni bonne ni mauvaise, de même que le nom de son nouveau séjour (le paradis), après que la prière a porté ses fruits<sup>730</sup>.

En effet, dans la *Passion de Perpétue*, le statut de Dinocrate est flou et si son état s'est amélioré, en revanche, il n'a pas bougé. Perpétue écrit néanmoins : « Tunc intellexi translatum eum esse de poena » et dans la version grecque du même texte on lit : « Καὶ ἐνόησα ὅτι μετετέθη ἐκ τῶν τιμωριῶν »<sup>731</sup>. Le verbe grec rappelle la « métathèse » de Clément d'Alexandrie, terme désignant la promotion d'une âme vers la régénération<sup>732</sup>. Était-ce ce qu'entendait Perpétue ? D'une part, cela concorde avec le fait qu'il n'y a pas véritablement changement de lieu malgré le verbe de mouvement, mais plutôt changement d'état. En revanche, il faudrait admettre que le rafraîchissement de Dinocrate n'est qu'une station vers le repos définitif. Finalement, deux arguments viennent peser en faveur de cette hypothèse.

D'abord, le lieu du rafraîchissement dans le troisième rêve n'est pas le séjour des bienheureux. Ce dernier, décrit dans le premier rêve<sup>733</sup>, est bien différent et se trouve au sommet de l'échelle céleste.

Ensuite, pour désigner la distance qui la sépare de Dinocrate, Perpétue utilise le terme διάστημα dans le texte grec et probablement la transcription du

---

<sup>730</sup> Dans les *Actes de Paul*, Thècle est sollicitée par la reine Tryphaine afin d'intercéder en faveur de Phalconille, sa défunte fille. Ce texte est connu de TERTULLIEN (*Sur le Baptême* 17, 5). Que les *Actes de Paul et Thècle* aient pu influencer ce dernier nous importe peu, car, même si Tertullien avait été l'auteur de la *Passion de Perpétue*, le sort de Phalconille n'est pas décrit. Sur l'introduction de la prière pour les morts on trouvera des références dans la littérature juive in D.C. ALLISON, *Testament of Abraham*, p. 294-301 ; dans la littérature chrétienne, mais postérieure à la *Passion de Perpétue* in Jeffrey A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford, New-York : Oxford University Press, 2001.

<sup>731</sup> Textes latin et grec in J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 132.

<sup>732</sup> Voir p. 56-57. Vu la connotation baptismale de la purification de Dinocrate, on peut rapprocher le rêve de Perpétue des *Extraits de Théodote* 30, 2, « celui que le Christ régénère [par le baptême] est transféré (μετατίθεται) à la vie, vers l'ogdoade », trad. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 203.

<sup>733</sup> Cf. *Passion de Perpétue* IV, 8-9.



même terme « diastema » dans le texte latin<sup>734</sup>. Dans le système du gnostique Basilide, les *diastemata* sont les espaces interplanétaires, qui, tels des sillons, reçoivent la semence des âmes. Après son incarnation, chaque âme retourne d'instinct vers le lieu de sa création. Si elle appartient aux âmes élues, elle s'installera au plus près de Dieu, donc dans les espaces les plus élevés<sup>735</sup>.

Les séthiens partagent cette théorie. Les sillons correspondent aux sphères planétaires ou aux cieux dans les ascensions célestes<sup>736</sup>. En copte, *diastema* se traduit par ογωω, terme astronomique désignant un intervalle planétaire<sup>737</sup>. Nous reviendrons sur cette thématique en traitant de la première vision de Perpétue et de l'échelle céleste.

Une remarque encore sur la prière d'intercession : dans les *Actes de Paul et Thècle*, cette dernière se trouve dans une situation similaire à celle de Perpétue. Toutes deux sont des jeunes femmes appelées au martyre et sollicitées pour intercéder en faveur d'une personne défunte qui n'appartenait visiblement pas à la communauté chrétienne.

Les *Actes de Paul et Thècle* représentent en fait les chapitres 3 et 4 des *Actes de Paul*, dont l'origine et la date de rédaction sont inconnues<sup>738</sup>. La genèse de cette œuvre est complexe<sup>739</sup>, mais il semble que l'épisode de la prière d'intercession (*Actes de Paul* IV, 4) soit contemporain de la *Passion de Perpétue* ou de peu antérieur.

---

<sup>734</sup> Conjecture de L. Holste, auteur de l'*éditio princeps* de la *Passion de Perpétue*, Rome, 1663, reprise par J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 128.

<sup>735</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* II, 10, 3 ; M. HAVRDA « Some Observations on Clement of Alexandria », p. 8 n. 21. Voir également *supra* p. 56.

<sup>736</sup> Cf. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, hérésie 27, 2. Les pérates appellent également les sphères planétaires « désert », ce qui est intéressant en considérant que l'espace céleste est le lieu de la probation, cf. April DECONICK, « From the Bowels of Hell to Draco: the Mysteries of the Peratics », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection*, p. 3-37 (31).

<sup>737</sup> Cf. Anne PASQUIER, « L'Allégorie du ciel et du firmament chez Origène et dans un traité gnostique de Nag Hammadi », *Origeniana sexta*, éd. G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, p. 37-52 (47).

<sup>738</sup> Voir l'introduction de Willy RORDORF, Pierre CHERIX, Rodolphe KASSER à la traduction des *Actes de Paul* dans les *Écrits apocryphes chrétiens* I (*Bibliothèque de la Pléiade* 442), éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON *et al.*, Paris : Gallimard, 1997, p. 1117-1124. Une édition critique est en préparation. Sur le contexte littéraire, cf. J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, p. 56-63.

<sup>739</sup> Pour preuve, l'éclatement et l'instabilité de la tradition manuscrite : la *Bibliotheca hagiographica graeca* ne compte pas moins de douze entrées pour les *Actes de Paul et Thècle*, cf. François HALKIN, *BHG (Subsidia Hagiographica* 8a), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1957<sup>3</sup>, t. 2, p. 267-269 et *Id.*, *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae (Subsidia hagiographica* 65), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1984, p. 200-201.

Tertullien attribue la rédaction des *Actes de Paul* à un obscur prêtre d'Asie (*Sur le Baptême* 17, 5), ce qui fixe un *terminus ante quem* aux alentours de 200. Quant à sa provenance, le témoignage de Tertullien n'est guère décisif, si ce n'est pour établir que les *Actes de Paul* sont connus en Afrique !

Le récit ne dépasse pas la simple allusion, c'est pourquoi nous ne nous y arrêtons pas. Relevons seulement que la faveur demandée à Thècle est exceptionnelle<sup>740</sup>, tout comme le sont les interventions respectives de Perpétue<sup>741</sup> dans sa *Passion* et d'Abraham dans son *Testament*. Leurs imprécations demeurent ponctuelles et les résultats positifs auxquelles elles aboutissent n'instaurent guère d'ordre nouveau, contrairement à la *Visio sancti Pauli* qui va révolutionner l'au-delà et que nous ne pouvons omettre dans une étude sur le purgatoire.

## 1.5. La *Visio sancti Pauli*

### 1.5.1. L'intercession réussie

Également connu sous le titre d'*Apocalypse de Paul*, la *Visio sancti Pauli* est une description des cieux et du séjour des morts attribuée à l'apôtre Paul. Sans doute écrit en grec, l'original est perdu, puisque le texte grec qui nous est parvenu s'avère être un abrégé. Des traductions, latines et coptes notamment, sont plus fidèles à leur modèle que la réécriture grecque. La version latine longue (L1)<sup>742</sup> est notre référence.

La *Visio sancti Pauli* a connu un succès inouï, dont attestent les innombrables versions et réécritures en langues anciennes et médiévales (arménien, arabe, éthiopien, slavon d'Église, syriaque, puis diverses langues vernaculaires)<sup>743</sup>.

---

<sup>740</sup> Cf. J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, p. 75.

<sup>741</sup> Cf. *Passion de Perpétue* IV, 1-2 ; VII, 2.

<sup>742</sup> Cf. Anthony HILHORST, Theodore SILVERSTEIN, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions (Cahiers d'Orientalisme 21)*, Genève : P. Cramer, 1997. C. Carozzi propose une traduction française à partir du latin précédée d'un riche dossier de présentation, cf. Claude CAROZZI, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1994. Tous les chercheurs s'étant penchés sur le dossier s'accordent pour privilégier la rédaction latine, néanmoins la version copte, injustement négligée, semble être un excellent témoin, cf. Lautaro ROIG LANZILLOTTA, « The Coptic Apocalypse of Paul in Ms Or 7023 », *Studies on Early Christian Apocrypha* 9, éd. J.N. BREMMER, I. CZACHESZ, p. 158-197.

<sup>743</sup> Pierluigi PIOVANELLI, « Les Origines de l'*Apocalypse de Paul* reconsidérées », *Apocrypha* 4 (1993), p. 24-65 (26-37) offre un panorama de l'étendue de la tradition manuscrite de la *Visio sancti Pauli*.

Le texte tel qu'il peut être reconstitué à travers les versions les plus fidèles, sa genèse et donc sa forme initiale posent problème, ce qui n'est pas sans conséquences sur la datation. La *Visio sancti Pauli* est sans doute une oeuvre composite<sup>744</sup> coiffée d'un prologue comportant l'unique élément de datation absolue de la vision, soit la mention du couple consulaire de 380<sup>745</sup>. Il se peut que le corps du texte soit antérieur<sup>746</sup> et qu'il doive être rattaché à un petit groupe d'écrits développant l'allusion à une ascension céleste de Paul en 2 Co 12, 1-5<sup>747</sup>.

La *Visio sancti Pauli* montre Paul après son ascension assistant au jugement de plusieurs âmes, puis visitant le séjour des morts, bons et mauvais. Pour composer cette seconde partie, le rédacteur a sans conteste recouru à l'*Apocalypse de Pierre*, retravaillant notamment une scène qui mérite d'être mise en série derrière la parabole de Lazare (Luc 16, 19-31) et l'apparition de Dinocrate dans la *Passion de Perpétue*<sup>748</sup>.

---

<sup>744</sup> Il y a sur ce point un consensus presque général. Pierluigi PIOVANELLI, « The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul », *Studies on Early Christian Apocrypha* 9, éd. J.N. BREMMER, I. CZACHESZ, p. 23-49, propose toutefois de lire la *Visio sancti Pauli* comme un texte homogène.

<sup>745</sup> Pierluigi PIOVANELLI, « Le prologue de l'*Apocalypse de Paul* », *Entrer en Matière. Les prologues*, éd. Jean-Daniel DUBOIS, Bernard ROUSSEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1998, p. 111-124

<sup>746</sup> Voir notre article « Origène, Athanase et Augustin : vrai et faux témoins de l'*Apocalypse de Paul* », *Apocrypha* 18 (2007), p. 167-203.

<sup>747</sup> Cf. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise* ; H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel*, p. 139-198 ; Paula R. GOODER, *Only the Third Heaven ? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent (Library of New Testament Studies 313)*, Londres, New-York : T&T Clark, 2006 ; Riemer ROUKEMA, « Paul's Rapture to Paradise in Early Christian Literature », *The Wisdom of Egypt*, éd. A. HILHORST, G.H. VAN KOOTEN, p. 267-283 ; James R. HARRISON, « In Quest of the Third Heaven : Paul and his Apocalyptic Imitators », *Vigiliae christianae* 58 (2004), p. 24-55 ; Michael KALER, Louis PAINCHAUD, Marie-Pierre BUSSIÈRES, « The Coptic Apocalypse of Paul, Irenaeus' *Adversus Haereses* 2.30.7, and the Second-Century Battle for Paul's Legacy », *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), p. 173-193 ; L. CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, p. 161-191 ; Dennis R. MACDONALD, « Apocryphal and canonical Narratives about Paul », *Paul and the Legacies of Paul*, éd. W.S. BABCOCK, Dallas : Southern Methodist University Press, 1990, p. 55-70 ; Andreas LINDEMANN, « Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert », *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 86)*, éd. Jean-Marie SÉVRIN et al., Louvain, 1989, p. 39-67.

<sup>748</sup> Cf. *Apocalypse de Pierre* 3, 4-6, détail des sources dans notre article à paraître, « La prière d'intercession pour le peuple pécheur. Réécritures d'Exode 32, 31-33 dans trois apocalypses apocryphes chrétiennes », *La Littérature apocryphe chrétienne et les écritures juives. Actes du Troisième Colloque sur la Littérature Apocryphe chrétienne, Strasbourg 14-16 janvier 2010*. Dans son ouvrage consacré à la prière d'intercession en faveur de défunts non chrétiens dans les premières communautés chrétiennes, J.A. Trumbower regarde l'*Apocalypse de Pierre* et les *Oracles sibyllins* comme des écrits ayant pu fournir une assise théorique à cette pratique, telle qu'elle s'exprime dans la *Passion de Perpétue et de Félicité* et les *Actes de Paul et Thècle*. L'auteur ne donne pas d'information sur d'éventuels liens directs entre ces sources, autres que

Au cours de son tour des enfers, Paul est interpellé par la foule des damnés qui le supplient d'intervenir et de réclamer pour eux un rafraîchissement. Paul s'exécute, visiblement choqué du sort réservé à ces âmes<sup>749</sup> :

Alors, la voix du Fils de Dieu résonna à travers les tourments :  
« Qu'avez-vous fait pour me demander d'être rafraîchis ? Mon sang a été versé pour vous, et vous ne vous êtes pas repentis. Pour vous, j'ai porté une couronne d'épine sur ma tête, pour vous j'ai été souffleté, et vous ne vous êtes pas repentis. Quand j'étais sur la croix, j'ai demandé de l'eau, on m'a donné du vinaigre mêlé de fiel. D'une lance, on a ouvert mon flanc droit [Jn 19, 29.34]. A cause de mon nom, on a tué mes serviteurs, les prophètes et les justes [Ac 7, 52]. En toutes ces circonstances, je vous ai donné l'occasion<sup>750</sup> de vous repentir et vous avez refusé.

Mais maintenant à cause de Michel, archange de mon alliance, et des anges qui sont avec lui, à cause de Paul, mon bien-aimé, que je ne veux pas contrister, à cause de vos frères qui sont dans le monde et qui présentent des offrandes, à cause de vos fils, que je trouve fidèles à mes commandements, et surtout à cause de ma propre bonté, je vous accorde, à vous qui êtes dans les tourments, un repos d'une nuit et d'un jour pour être rafraîchis : et ce sera, pour l'éternité, le jour où je ressuscitai d'entre les morts. »<sup>751</sup>

---

la « tradition », cf. Jeffrey A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead. The Posthumus Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New-York : Oxford University Press, 2001, p. 49-55.

<sup>749</sup> Cf. *Visio sancti Pauli* 33 ; 40.

<sup>750</sup> « locum penitencie » : à noter l'acception non spatiale de *locus*. Voir Introduction p. 9-10.

<sup>751</sup> *Visio sancti Pauli* 44, trad. Claire-Claude KAPPLER, René KAPPLER, *Écrits Apocryphes chrétiens I*, éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON *et al.*, p. 818-819. « Et exiuit uox a filio dei per omnes penas dicens : Aequod opus fecistis ut postuletis a me refrigerium ? Sanguis meus propter uos fusus est et nec si penituistis. Propter uos coronam de spinis in capite meo portauit, pro uobis alapas in maxillas meas accepi et nec sic penituistis. Aquam petiui pendens in crucem et dederunt mihi acetum cum felle mixtum, lancea aperuerunt latus meum destructum. Propter nomen meum seruos meos prophetas et iustos hocciderunt. Et in his omnibus dedi uobis locum penitencie et noluistis. Nunc uero propter Michaelo archangelo testamenti mei et qui cum ips[o] sunt angeli et propter Paulum, dil[ect]issimum meum, quem nolo contristare, propter fratres uestros qui sunt in mundo et offerunt oblaciones et propter filios uestros, quoniam sunt in his praecepta mea, et magis propter meam ispius bonitatem in die enim qua resurrexi a mortuis dono uobis omnibus qui estis in penis noctem et diem refrigerium in perpetuum. », édition du texte latin L1 (*Nouv. acq. Lat. 1631*, Bibliothèque Nationale de France) in T. SILVERSTEIN, A. HILHORST, *Apocalypse of Paul*, p. 160 ; 162.

Comme nous l'avons signalé, cet épisode est transposé de l'*Apocalypse de Pierre*. Dans cette dernière, c'est Pierre qui assume le rôle d'avocat, mais sa mission échoue<sup>752</sup>. Les défunts qui se lamentent ne se sont pas repentis de leur vivant ; le Seigneur leur signifie, à eux et à leurs intercesseurs, qu'ils ne peuvent plus rien espérer après leur trépas. Le rédacteur de la *Visio sancti Pauli* a donc travaillé dans le sens d'une plus grande clémence, une tendance que nous avons déjà relevée en comparant la parabole de Lazare (la peine est définitive, malgré la prière) et les rêves de Perpétue (un répit est gagné grâce à la prière d'un vivant).

Nous observons toutefois un changement d'échelle. Les deuxième et troisième rêves de Perpétue ont un caractère privé ; ils relèvent de la sphère familiale et peuvent à ce titre être taxés d'anecdotiques, puisque leurs conséquences sont limitées. En revanche, dans la *Visio sancti Pauli*, Paul ne connaît pas les âmes qui s'adressent à lui. Il opère dans l'absolu, comme un apôtre en mission. En conséquence, l'exaucement de sa prière produit un bouleversement structurel à visée universelle : la grâce obtenue est acquise pour tous et à jamais.

L'auteur de la *Visio sancti Pauli* fait preuve d'audace par rapport à ses devanciers. Mais peut-on dire pour autant qu'il trace la voie vers l'institutionnalisation de la prière d'intercession et du purgatoire ? Pour répondre, il vaut la peine de réfléchir quelque peu sur la grâce ainsi accordée.

Le terme latin est *refrigerium*, ce qui pourrait rappeler le *refrigerium interim* de Tertullien. Toutefois il n'en est rien car, pour le Carthaginois, le rafraîchissement est provisoire et unique en vue du repos à venir. Les âmes qui y ont droit sont déjà sauvées. En revanche dans la *Visio sancti Pauli*, les âmes qui bénéficient du rafraîchissement séjournent dans un lieu qui a tout des enfers. Rien n'indique qu'elles en sortiront. Bien au contraire la périodicité du répit indique que les tourments sont eux aussi appelés à se répéter.

---

<sup>752</sup> Il existe un fragment grec de l'*Apocalypse de Pierre* relatant que les élus reçoivent le droit de sauver « qui ils veulent ». Pour cette parole uniquement, J.A. Trumbower privilégie le fragment grec au détriment du texte éthiopien complet et conclut que l'*Apocalypse de Pierre* montre une intercession réussie, bien qu'il considère l'éthiopien suffisamment crédible pour soutenir ses arguments en d'autres passages. Néanmoins, rien n'indique que, dans le grec, les élus prient pour ceux qu'ils veulent sauver et finalement la véritable scène d'intercession, celle qui voit Pierre intervenir, manque en grec, cf. J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, p. 50-51.

En précisant qu'il pense à un rafraîchissement intermédiaire, c'est-à-dire en apposant le qualificatif *interim* au substantif *refrigerium*, Tertullien trahit peut-être qu'il connaît la notion de *refrigerium*. Ce pourrait être celui de la *Visio sancti Pauli* (périodique), mais il faut ne faudrait pas oublier le rafraîchissement de Dinocrate dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*. Nous en revenons donc à la question soulevée dans les paragraphes qui lui sont consacrés<sup>753</sup> : cette *Passion* montre-t-elle un rafraîchissement périodique ou définitif ? Et dans ce dernier cas, Dinocrate est-il sauvé ? Nous n'avons pas davantage de réponse.

### 1.5.2. Un purgatoire pour les moines

La *Visio sancti Pauli* décrit un autre espace qui nous paraît cadrer davantage à ce que l'on pourrait appeler un « purgatoire » : aux portes de la cité du Christ s'étend un verger clos, dans lequel séjournent les âmes des ascètes orgueilleux<sup>754</sup>. Dans cet espace liminal, elles font pénitence en attendant le retour du Christ et de ses saints. Lors de son entrée triomphale dans la cité, le vénérable cortège pourra intercéder pour ces âmes en pénitence et peut-être les happer à l'intérieur des murailles.

L'apparition, certes fugitive, de ces moines repentants, mérite d'être mentionnée car elle confirme l'attention portée à l'intercession par l'auteur de la *Visio sancti Pauli* ou du moins par l'un de ses rédacteurs : nul n'entre seul dans la cité du Christ<sup>755</sup>. Il est recommandé d'être en bonne compagnie pour se joindre aux bienheureux.

---

<sup>753</sup> *Supra* p. 234-237.

<sup>754</sup> Cf. *Visio sancti Pauli* 24.

<sup>755</sup> La cité du Christ avec ses portes et ses murailles est l'objet d'un développement opposé par Origène au diagramme ophite, cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 23 et *supra* p. 205-207.

## 2. L'échelle céleste

Dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*, le premier rêve reçu par la jeune prisonnière montre l'authentique lieu de repos. Parce que la route n'est pas sûre, parce qu'elle est pénible et que l'échec guette à tout moment, le chemin qui y mène est une probation :

Je vois une échelle d'airain d'une hauteur extraordinaire, qui montait jusqu'au ciel [Gn 28, 12] ; elle était étroite – on n'y pouvait grimper qu'un par un -, et sur les bords de l'échelle étaient fichés toutes sortes de pointes de fer. Il y avait des glaives, des lances, des crocs, des coutelas, des javelines, si bien que si quelqu'un montait sans prendre garde ou sans regarder vers le haut, il serait lacéré et sa chair resterait accrochée aux pointes de fer. Il y avait juste au pied de l'échelle un serpent couché d'une grosseur extraordinaire, qui tendait des embûches à ceux qui montaient et qui cherchait à les terrifier pour les empêcher de monter. Satorus monta le premier – il s'était livré après coup, de lui-même, à cause de nous -, car c'était lui qui nous avait instruits dans la foi et lorsque nous fûmes emmenés il s'était trouvé absent. Et il parvint au sommet de l'échelle, se retourna et me dit : « Perpétue je t'attends ; mais prends garde que ce serpent ne te morde. » Et je lui dis : « Il ne me fera aucun mal, au nom de Jésus-Christ. » Et du pied même de l'échelle, comme s'il avait peur de moi, il sortit lentement la tête ; et comme si je posais le pied sur la première marche, je posai le pied sur sa tête et je montai.<sup>756</sup>

---

<sup>756</sup> *Passion de Perpétue et de Félicité* IV, 3-8 : « uideo scalam aeream mirae magnitudinis, pertingentem usque ad caelum et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, uerruta, ut si quis neglegenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaerent ferramentis. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent. Ascendit autem Satorus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat, quia ipse nos aedificauerat, et tunc cum adducti sumus, praesens non fuerat. Et pervenit in caput scalae, et conuertit se et dixit mihi : "Perpetua, sustineo te ; sed uide ne te mordeat draco ille." Et dixi ego : "Non me nocebit, in nomine Iesu Christi." Et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et quasi primum gradum calcarem, calcaui illi caput et ascendi. », éd. et trad. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 112-117.

Arrivée en haut, Perpétue pénètre dans un endroit clair, un champ où paissent des brebis sous la bonne garde d'un pâtre qui lui offre du caillé.

Le motif de l'échelle renvoie à la vision de Jacob en Gn 28, 10-22 : surpris par la nuit, Jacob s'allonge, la tête appuyée sur une pierre. En rêve lui apparaît une échelle formidable, reliant terre et ciel. Des anges montent et descendent le long de la voie ainsi ouverte. Alors Dieu lui promet la terre où il se trouve présentement, en héritage pour lui et sa descendance. A son réveil Jacob s'exclame « Cet endroit est la porte du ciel ! », puis il prend la pierre<sup>757</sup> de sous sa tête et fonde Bethel, la « maison de Dieu ».

Il est à noter que dans la source scripturaire, Jacob est simple visionnaire. Il ne gravit pas l'échelle. En revanche, dans le premier rêve de Perpétue, l'échelle ne fait pas uniquement office de pont entre terre et ciel, mais revêt un caractère ordalique<sup>758</sup> en effectuant un tri presque automatique entre les candidats reconnus dignes de gagner les cieux par cette voie et les autres, condamnés à la chute<sup>759</sup>.

Combat spirituel et échelle céleste sont indissociables, c'est du moins ainsi que le présente Clément d'Alexandrie, contemporain de Perpétue, lorsqu'il explique que Jacob se nomme « le battant », mais aussi Israël « le

---

<sup>757</sup> Origène assimile cette pierre au « fondement » de 1 Co 3, 11-15, cf. *Homélie sur l'Exode* V, 4 ; XI, 2. Ces versets pauliniens servent de référence scripturaire pour justifier l'existence du feu purgatoire, mais on peut aussi développer le motif de la pierre de fondation et l'inscrire dans l'ample dossier de la réception de Is 28, 16 et de 1P 2, 4-8, cf. Jaap DEKKER, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16 (Old Testament Studies 54)*, Leyde, Boston : Brill, 2007, p. 34-48.

<sup>758</sup> « On notera ici le symbolisme de l'ascension, véritable archétype religieux, qui exprime un changement d'état, une inversions des situations, le passage d'un mode d'existence à un autre. », « Le symbolisme paléochrétien de l'ascension est souvent matérialisé par une échelle », cf. Michel MESLIN, « Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains », *Epektasis*, éd. J. FONTAINE, C. KANNENGIESSER, p. 139-153 (144 et n. 35) ; sur la réception du motif : Walter CAHN, « Ascending to and Descending from Heaven : Ladder Themes in Early Medieval Art », *Santi e Demoni Nell'Alto Medioevo Occidentale*, Spolète : Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1989, t. 2, p. 697-732 (697-724).

<sup>759</sup> Cf. Johannes QUASTEN, « A Coptic Counterpart to a Vision in the Acts of Perpetua and Felicitas », *Byzantion* 15 (1940-41), p. 1-9. La recherche reconnaît un texte autonome intitulé « Échelle de Jacob ». Il s'agit d'un écrit apocryphe conservé uniquement en vieux slave. L'auteur se concentre sur la révélation et le caractère visionnaire de l'expérience de Jacob pour en faire une apocalypse et non une ascension, cf. Horace G. LUNT, « Ladder of Jacob (c. First Century A.D. ?) », *The Old Testament Pseudepigrapha II. Expansions of the « Old Testament » and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, éd. James H. CHARLESWORTH, Londres : Darton Longman and Todd, 1983-1985, p. 401-411 ; bibliographie in Andrei A. ORLOV, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 114)*, Leyde, Boston : Brill, 2007, p. 46-47.



visionnaire »<sup>760</sup>. Clément fait fi de la séquence des événements dans le récit ou dans la vie du personnage vétérotestamentaire pour le réduire à un type. En effet, au moment de sa vision, Jacob n'est pas censé avoir combattu avec l'ange (Gn 32, 24-29). Le catégoriser comme « battant » lors de l'épisode de l'échelle est une anticipation.

La dimension probatoire de l'ascension prend un tour nettement judiciaire dans les récits de martyres, comme en témoigne l'audience de Perpétue devant Hilarianus, le procureur ayant reçu le droit de glaive (*ius gladii*)<sup>761</sup>. Cette scène mérite notre attention.

Tout d'abord, le support d'élévation n'est pas à proprement parler une échelle, mais une estrade. Le verbe est néanmoins explicite : « *ascendimus catastam* »<sup>762</sup>.

Ensuite, le père s'interpose. Dans l'économie globale de la *Passion de Perpétue*, le père de la jeune femme représente la force adverse<sup>763</sup>. Le dispositif devient assez clair lorsque Perpétue rompt définitivement avec lui et reçoit Dieu pour père spirituel.

Le géniteur de Perpétue est du côté du démiurge, créateur de l'homme charnel, opposable au dieu véritable. Elle doit monter vers le magistrat qui prononcera sa condamnation, condition impérative pour qu'elle se réalise en tant que martyre, mais son père l'en empêche, la tirant vers le bas (*extraxit me de gradu*)<sup>764</sup>. Comment cherche-t-il à l'arrêter ? Précisément en brandissant la fille en bas âge de Perpétue. La jeune femme résiste et, à l'issue de cette dramatique altercation, tous liens avec cette enfant sont définitivement coupés. Le nourrisson n'ayant providentiellement plus besoin de sa mère, Perpétue a gagné le repos<sup>765</sup>.

---

<sup>760</sup> Cf. *Stromates* I, 31, 4.

<sup>761</sup> *Passion de Perpétue* VI 3, cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p.120.

<sup>762</sup> *Passion de Perpétue* VI, 2, cf. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 120.

<sup>763</sup> P.C. Miller note : « Father, beast, and Egyptian are thus related metonymically as signs of the forces that "bedevil" Perpetua and that succumb to her religious faith. », Patricia C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity : Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton : Princeton University Press, 1994, p. 163.

<sup>764</sup> *Passion de Perpétue* VI, 2 et 5.

<sup>765</sup> Cf. *Passion de Perpétue* VI, 8

Cette épreuve est qualifiante ou, en d'autres termes, revêt un caractère initiatique, puisque ce n'est qu'après l'avoir surmontée que Perpétue reçoit la visite de Dinocrate et peut exercer sa capacité d'intercession<sup>766</sup>.

Tertullien, qui partage les conceptions encratites décelables dans la *Passion de Perpétue*, recourt également à l'image de l'échelle. Selon lui, elle permet de reconnaître les âmes dignes de gagner les séjours célestes. Tertullien la situe clairement dans l'au-delà post-mortem, puisque l'échelle sert de martyre de substitution pour ceux qui n'ont pas été éprouvés de leur vivant<sup>767</sup>.

Dans les décennies qui suivent, d'autres récits de martyres africains déploient un dispositif similaire à celui de la *Passion de Perpétue*, entrecroisant procès civil, jugement de l'âme et ascension.

Ainsi en va-t-il de la *Passion de Marien*, dont le protagoniste sera martyrisé à Constantine en mai 269. Suite à une séance de torture, Marien part dans une vision : appelé à comparaître devant une cour qui le condamne à mort, il doit d'abord gravir une haute estrade bâtie en gradin<sup>768</sup>. Au moment du verdict, Cyprien apparaît à la droite du juge<sup>769</sup>. L'évêque de Carthage, exécuté quelques années auparavant, invite alors Marien tout en haut de l'estrade.

Cyprien est vraisemblablement un parrain de choix, puisqu'il apparaît déjà en 259, soit une année après sa propre mort, dans la *Passion de Montan*. Cette fois, c'est l'échafaud gravi par Montan et ses proches qui est investi symboliquement<sup>770</sup>. Des proches au nombre desquels se trouve le prêtre Victor, à son tour gratifié d'une vision : un enfant de lumière capable d'ouvrir toutes les portes lui révèle que la prison est l'anti-chambre du paradis. Et Victor

---

<sup>766</sup> Cf. *Passion de Perpétue* VII.

<sup>767</sup> Cf. *Adversus Marcionem* 3, 24 ; *De fuga in persecutione* 1, 3-4. Commentaire de P.C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, p. 103.

<sup>768</sup> *Passio Mariani* 6 in Pio FRANCHI DE'CAVALLIERI, *Studi e Testi* 3, Rome : Tipografia vaticana, 1900 ; Herbert A. MUSURILLO, *The Acts of The Christian Martyrs*, Oxford : Clarendon Press, 1972, p. 194-213.

<sup>769</sup> Une fois encore, un juge au « droit de glaive », voir page précédente note 761, et sur le plan symbolique p. 127-129. Le fer, les épées sont mentionnés avec une insistance particulière dans les passions de Marien et de Montan.

<sup>770</sup> Cf. Pio FRANCHI DE CAVALIERI, *Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni : recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio s. Perpetuae (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft 8)*, Fribourg-en-Brigau : Herder, 1898, p. 35. Texte également in H.A. MUSURILLO, *The Acts of The Christian Martyrs*, p. 214-239.

de demander où se trouve le paradis. « Hors du monde ! » répond l'ange qui, avant de partir, lui laisse le « signe de Jacob »<sup>771</sup>.

Ce signe doit être mis en relation avec les signes, sceaux et autres mots de passe servant à abaisser la garde des portiers célestes au cours des ascensions.

Dans le *Contre Celse* d'Origène, l'évocation de l'échelle de Jacob intervient dans une discussion sur les sept cieus. Dans le pamphlet de Celse qu'Origène cherche à réfuter, elle est d'abord comparée à l'échelle initiatique des mithréens, puis décrite comme la carte céleste des « chrétiens »<sup>772</sup> lors de leur rituel du signe ou sceau<sup>773</sup> apposé par les anges.

### 2.1. Vaincre le démon

Dans le premier rêve de Perpétue, un serpent repose au pied de l'échelle céleste. La jeune femme doit trouver le courage de poser son pied sur le reptile qui lui servira alors de première marche dans son ascension (*quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput et ascendi*<sup>774</sup>). Le verbe *calcare* « fouler au pied », de même que la relation tête/talon, apparaît ensuite dans le quatrième rêve. Elle terrasse son adversaire, en qui elle reconnaît le démon<sup>775</sup>, puis pose son pied sur la tête du lutteur vaincu qui se tord dans le sable à la manière du serpent<sup>776</sup>.

---

<sup>771</sup> « Image du franchissement de la mort » selon Jacqueline AMAT, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive* (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 109), Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1985, p. 141. Pour Origène le « signe » est le baptême d'eau qu'il est nécessaire d'arborer pour prétendre au baptême dans l'Esprit dont les types sont, respectivement, la traversée de la mer Rouge et du Jourdain. La sortie d'Égypte, la traversée du Sinaï et la conquête de la Terre promise forment un cycle qui remplit la même fonction qu'une ascension. K.B. Copeland remarque que, dans un système qui scinde les eaux en deux masses, terrestres et célestes, une ascension comprend donc aussi une immersion, cf. Kirsti B. COPELAND, « Thinking with Oceans », *Studies on Early Christian Apocrypha* 9, éd. J.N. BREMMER, I. CZACHESZ, p. 77-104. Le passage par la ceinture d'eau céleste correspond en langage origénien au baptême spirituel, contremarque de l'immersion dans les eaux terrestres.

<sup>772</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 21-25.

<sup>773</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 27, cf. J. AMAT, *Songes et Visions*, p. 69-70.

<sup>774</sup> *Passion de Perpétue* IV, 7, cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 116.

<sup>775</sup> La scène du combat dans l'arène occupe tout le chapitre X, cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 134-143.

<sup>776</sup> Rapportant les analyses de ses devanciers, P.C. Miller qualifie la troisième vision de « structural homologue to the first dream in that it is both premonitory of suffering and predictive of consolation and triumph ». Il nous paraît tout à fait juste de déceler une structure et une signification identiques aux deux rêves, mais nous ne nous satisfaisons pas de les restreindre à de simples prémonitions ou expressions de crainte. Cf. P.C MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, p. 162, ainsi que E.E. DODDS, *Pagans and Christian in Age of Anxiety*, p. 50-51 ; Peter DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages: a Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite*

Perpétue ne peut s'élever et renaître qu'après avoir vaincu le démon et les puissances du monde, mais une fois la victoire acquise, elle est à même de franchir la « porte de la vie sauve » (*porta sanavivaria*<sup>777</sup>). La mort somatique (Perpétue sait qu'elle s'achemine vers la passion, même si sa vision la montre victorieuse de son adversaire<sup>778</sup>) signifie la gloire du martyr et sa naissance à la vraie vie<sup>779</sup>. Le renoncement est d'ailleurs thématiqué dès le début de la *Passion de Perpétue*, après le premier songe :

« Aussitôt je racontai le songe à mon frère, et nous comprîmes que la passion nous attendait et nous commençâmes à n'avoir plus aucun espoir en ce monde »<sup>780</sup>.

Cette conception est accentuée par un jeu lexical : le vocabulaire mortuaire utilisé pour désigner la libération des liens du corps (*i.e.* la mort) et celui de la sortie de prison se recourent<sup>781</sup>. Lorsque Perpétue et ses coreligionnaires sont autorisés à quitter temporairement la promiscuité étouffante de leur cellule, la narratrice note qu'ils connaissent un réconfort<sup>782</sup>. De la même manière dans le troisième rêve de Perpétue, le défunt Dinocrate connaît un rafraîchissement<sup>783</sup> lorsqu'il est extrait de sa prison infernale, pleine et surchauffée.

La véritable prison est le monde : ce discours est partagé par Tertullien. Dès lors l'incarcération précédant le martyre n'est finalement pas une privation de liberté, mais une phase intermédiaire d'épreuve avant le repos<sup>784</sup> :

Les autres embûches de l'âme vous ont accompagnés jusqu'au seuil de la prison, jusqu'où vos parents vous ont accompagnés. De

---

*Porete*, Cambridge, Londres *et al.* : Cambridge University Press, 1984, p. 13 ; J. AMAT, *Songes et visions*, p. 76.

<sup>777</sup> *Passion de Perpétue* X, 13, cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 140-141.

<sup>778</sup> *Passion de Perpétue* IV, 10 et X, 14, cf. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 118-119 et 141-143 ; Franz J. DÖLGER, « Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel », *Antike und Christentum* 3 (1936), p. 177-188.

<sup>779</sup> Cf. *Passion de Perpétue* X, 14. De même, c'est en entendant la sentence de mort que Montan touche au plus haut de son ascension.

<sup>780</sup> *Passion de Perpétue* IV, 10 : « Et retuli statim fratri meo ; et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam spem in saeculo habere. », éd. et trad. J. AMAT, *Sources chrétiennes* 417, p. 118-119.

<sup>781</sup> Cf. J. AMAT, *Songes et Visions*, p. 141 n. 151.

<sup>782</sup> Cf. *Passion de Perpétue et de Félicité* III ; IX, 1 ; également XVI, 3-4.

<sup>783</sup> Cf. *Passion de Perpétue et de Félicité* VIII.

<sup>784</sup> Repos qui, selon Tertullien, ne se goûte qu'après la mort somatique.

là vous avez été soustraits de ce monde, et à plus forte raison du siècle et de ses œuvres. Ne vous contristez pas d'avoir été isolés du monde, car si c'est ce monde que nous considérons comme une prison, alors nous comprenons que vous êtes plutôt sortis qu'entrés en prison.<sup>785</sup>

A noter que la famille, et donc la naissance charnelle, est associée à la prison. Si l'incarcération est une calamité vue depuis le monde, spiritualisée, elle peut être un bienfait :

La prison offre au chrétien ce que le désert offre aux prophètes. Le Seigneur lui-même s'en allait très souvent dans la solitude pour prier plus librement et se retirer du monde. Aussi est-ce dans la solitude qu'il a manifesté sa gloire aux disciples. Rejetons le mot de « prison », et parlons de « retraite »<sup>786</sup>.

Ainsi se succèdent la prison, le désert et finalement l'arène<sup>787</sup>, lieux de mise à l'épreuve des martyrs, des ascètes et de toute âme engagée vers sa libération du monde. En effet, pour Tertullien, l'*arena* est l'« église du diable »<sup>788</sup>, ce qui la place sur le même plan que la prison, elle-même *domus diaboli*, pendant maléfique de la *domus Domini* :

La demeure du diable est bien la prison, dans laquelle il loge sa maisonnée, mais vous, pour cela, vous vous êtes introduits en prison, afin de le terrasser dans sa maison même. Car vous l'avez déjà rencontré au dehors et vous l'avez terrassé. Qu'il ne dise donc

---

<sup>785</sup> TERTULLIEN, *Ad Martyras* II, 1 : « Cetera aeque animi impedimenta usque ad limen carceris deduxerint vos, quousque et parentes vestri. Exinde segregati estis ab ipso mundo :quanto magis a saeculo rebusque eius ! Nec hoc vos consternet, quod segregati estis a mundo si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere quam in carcere introisse intelligemus. », éd. Vinzenz BULHART, *CSEL 76*, Vienne: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957, p. 2.

<sup>786</sup> TERTULLIEN, *Ad Martyras* II, 8 : « Hoc praestat carcer Christiano, quod eremus prophetis. Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut saeculo cederet ; gloriam denique suam discipulis in solitudine demonstravit. Auferamus carceris nomen, secessum vocemus. », éd. V. BULHART, *CSEL 76*, p. 3.

<sup>787</sup> On relèvera par ailleurs que *arena* désigne uniquement le sable, et que, par synecdoque, le terme s'applique à l'arène, certes, mais aussi au désert.

<sup>788</sup> *De Spectaculis* 25, 5 et 27, 3, voir aussi 12, 7 et 26, 2.

pas : « Ils sont dans mon territoire, je les tenterai en de basses rancœurs, des trahisons ou des dissensions entre eux. » Qu'il fuie votre regard et qu'il se tapisse dans son antre, serré et paralysé comme le serpent ensorcelé ou enfumé. Qu'il ne lui serve pas d'être en son royaume lorsqu'il vous combat, mais qu'il vous trouve préparés et armés de la concorde, parce votre paix est la guerre pour lui.<sup>789</sup>

La discorde fait le jeu de Satan, l'antique serpent, alors que la paix le laisse sans mordant. L'image n'est pas sans rappeler la déclaration de Paul aux Romains (Rm 16, 19-20) :

Votre obéissance, en effet, est bien connue de tous. Je me réjouis donc à votre sujet, mais je veux que vous soyez avisés pour le bien et sans compromission avec le mal. Le Dieu de la paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds.<sup>790</sup>

Que les missives citées émanent de Paul ou de Tertullien, leur référence commune est sans doute Genèse 3, 15, lorsque le Seigneur annonce la lutte entre le serpent et la descendance de la femme :

Je mettrai l'hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance. Celle-ci te meurtrira à la tête et toi, tu la meurtriras au talon.<sup>791</sup>

Pour Cyprien, c'est bien le serpent de la Genèse, l'antique ennemi, qu'affronte le martyr, endurci par le feu purgatoire que sont les tribulations terrestres<sup>792</sup> :

---

<sup>789</sup> TERTULLIEN, *Ad Martyras* I, 4-5 : « Domus quidem diaboli est et carcer, in qua familiam suam continet ; sed vos ideo in carcerem pervenistis, ut illum etiam in domo sua conculcatis ; iam enim foris congressi conculcaveratis. Non ergo dicat : 'In meo sunt ; temptabo illos vilibus <t>aediis, defectionibus aut inter se dissentionibus' ; fugiat conspectum vestrum et in ima sua delitescat contractus et torpens tamquam coluber excantatus aut effumigatus ; nec illi tam bene sit in suo regno, ut vos committat, sed inveniatur munitus et concordia armatus, quia pax vestra bellum est illi », éd. V. BULHART, *CSEL* 76, p.1-2.

<sup>790</sup> Traduction TOB.

<sup>791</sup> Traduction TOB.

Car il ne peut être apte à la guerre le soldat qui n'a pas été entraîné d'abord au camp, de même, celui qui cherche à obtenir dans le stade la couronne du champion ne sera pas non plus couronné à moins d'avoir travaillé l'usage et l'efficacité de ses forces. C'est un adversaire ancien, un antique ennemi, contre lequel nous livrons bataille. Cela fait presque six mille ans que le diable s'en prend à l'homme. Il a appris de lui-même et par son âge toutes sortes de tentations, de ruses et d'occasions de chutes. S'il a découvert un soldat du Christ non préparé, non instruit, non attentif et ne veillant pas de tout son cœur, il abuse l'ignorant, trompe l'imprudent, roule le naïf. Mais si s'est dressée contre lui une personne fidèle à l'enseignement du Seigneur et suivant courageusement le Christ, celle-ci l'emportera, car le Christ, en qui nous plaçons notre foi, est vaincu.<sup>793</sup>

Genèse 3, 15<sup>794</sup> occupe également un rôle fondateur dans la mythologie des séthiens<sup>795</sup>. En tant que descendants éclairés d'Ève, ils sont par essence, sinon par atavisme, en lutte contre le serpent. Ce dernier est pour eux l'incarnation ou l'avatar du démiurge<sup>796</sup>, par conséquent, les séthiens sont en lutte contre le monde et s'efforcent de s'en retirer.

---

<sup>792</sup> Voir le chapitre consacré à Cyprien p. 143-155.

<sup>793</sup> CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Fortunatum 2* : « Neque enim idoneus potest esse miles ad bellum qui non exercitatus in campo prius fuerit, aut qui agonisticam coronam quaerit adipisci in stadio coronabitur, nisi usum et peritiam uirium ante meditetur. Aduersarius uetus et hostis antiquus cum quo proelium gerimus. Sex milia annorum iam paene complentur, ex quo hominem diabolus inpugnat. Omnia genera temptandi et artes adque insidias deiciendi usu ipso uetustatis edidicit. Si inparatum inuenerit Christ militem, si rudem, si non sollicito ac toto corde uigilantem, circumuenit nescium, fallit incautum, decepit inperitum. Si uero quis dominica praecepta custodiens et fortiter Christo adhaerens contra eum steterit, uincatur necesse est, qui Christum quem confitemur inuictus est. », éd. Robert WEBER, *CCSL III*, Turnhout : Brepols, 1972, p. 183.

<sup>794</sup> Extrait cité à la page précédente.

<sup>795</sup> Cf. Jean-Daniel KAESTLI, «L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose 'ophite'», *Gnosticisme et monde hellénistique : actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980) (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 27)*, éd. Julien RIES, Yvonne JANSSENS, Jean-Marie SÉVRIN, Louvain : Université catholique de Louvain Institut orientaliste, 1982, p. 116-130.

<sup>796</sup> Cf. HIPPOLYTE, *Philosophumena V*, 14-17.

Dans le récit éponyme de Nag Hammadi, Allogène<sup>797</sup> décrit son extase comme une rentrée en lui-même. Il connaît différents états et autant de perceptions de la réalité. Le verbe utilisé pour exprimer le passage de chaque étape, est emprunté au grec ἀναχωρεῖν, qui peut signifier tantôt « se retirer » (c'est le sens de l'anachorèse) tantôt « s'élever »<sup>798</sup> :

Quand la lumière éternelle m'eut dépouillé du vêtement qui me couvrait et quand j'eus été élevé dans un lieu saint – dont aucune ressemblance ne peut être manifestée dans le monde – alors, par une grande béatitude, je vis tous ceux dont j'avais entendu parler et je les bénis tous. Je me tins au-dessus de ma connaissance ; je me tournai vers la Connaissance des Touts, l'Éon de Barbélo. Et je vis des Puissances saintes par l'intermédiaire des Luminaires de Barbélo, la vierge mâle.<sup>799</sup>

La mention des luminaires et des puissances est une allusion directe aux planètes et aux démons qui les meuvent. Par conséquent, Allogène contemple la *machina mundi*, image de la « connaissance des Touts ».

Ensuite, une voix enjoint Allogène à se connaître lui-même et à connaître la marche de l'univers, un savoir double qu'il est possible de gagner grâce à la correspondance entre macrocosme et microcosme : « d'après le modèle qui est en toi, sache donc également qu'il en va ainsi en tous ceux-là selon le même modèle »<sup>800</sup>.

<sup>797</sup> Sur ce texte, voir *supra* p. 185.

<sup>798</sup> Plotin joue des deux valeurs, en *Ennéades* II, 3, 9, 26 « se replier en soi-même » et *Ennéades* II, 8, 9, 29-32 « être ravi en extase », de même pour *Allogène* 59, 7-20, passage qui, dans l'original grec, devait conjuguer les deux sens du verbe. Voir John D. TURNER, « I tell you a mystery: from hidden to revealed in Sethian revelation, ritual and protology », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection*, p. 161-201 (194-196).

<sup>799</sup> *Allogène* 58, 26 - 59, 7 : « εταχτορῆν εβολ ἡτοοτῆ ππογοειν ἡψαενηε εβολ ἡτοοτῆ ππηνδλγνα ετ'τοε ἡωωτ' αγω αγχιτ' εδαῖ εδῆ ογτοπος εφογδαε πι ετε πῆπσον ἡτσεινε ἡταδ ογωῆ εβολ ἡπικοςμος τοτε εβολ ἡτῆογνος ἡῆῆτ'ηακαριος ἀῆναγ ενη τηρογ εταειωτῆ εροογ αγω δεισνογ εροογ τηρογ ἀ[αδερ]ατ' ἡῆῆταδνωσιε ἀ[ῆ]κωτ]ε ερογν ετ'γνωσιε [ῆ] [τε]ῆπτηῆρ' πειων ἡβαρβ[η]λω αγω δειναγ ερενησον ε[γ]δαε εβολ ἡτοοτογ ἡπφω[ε]τ[η]ρ ἡτε[βαρβ]ηλω ἡροογ[τ] ἡπαρθεινος », éd. et trad. W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, J.D. TURNER, *BCNH.T* 30, Québec : Presses de l'Université de Laval, Louvain, Paris : Peeters, 2004, p. 216-219.

<sup>800</sup> *Allogène* 59, 38 – 60, 2 : « αγω καταπτηγρος ετ'ωοοπ ἡητῆρ' εινε οη ἡτ2ε [ε]εεωοοπ ἡτ2ε ἡῆη[αῖ] τη[ρογ] καταπεισνοτ' », éd. et trad. W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, J.D. TURNER, *BCNH.T* 30, p. 218-221. Dans *Zostrien*, le modèle à contempler et à comprendre est



Le « modèle » dont il est question ici est à relier au diagramme ophite, au cœur de la discussion sur les sept cieus dans le *Contre Celse* d'Origène. Le serpent y figure : il enserme les sphères de son corps pour signifier qu'il contient l'univers. Il se mord la queue, exactement comme le serpent ouroboros du corpus alchimique<sup>801</sup> qui, lui aussi, symbolise le monde matériel.

## 2.2. Le monde, le serpent et Barbélo

Les séthiens sont parfois nommés « barbéliotes » du nom de l'hypostase divine Barbélo<sup>802</sup>. « Présentée comme Intellect (principe d'unité) et comme Vie (principe de multiplicité) »<sup>803</sup> elle se trouve donc à l'interface du monde créé et de l'incrée<sup>804</sup>. Son nom peut se traduire « Dieu en quatre ». D'aucuns y voient une allusion au tétragramme<sup>805</sup>, mais nous suggérons d'y voir un équivalent sémitique de la tétrasomie.

Dans le *Corpus alchimique*, la tétrasomie désigne les quatre métaux fondamentaux, c'est-à-dire l'essence du monde créé. Celui-ci est symbolisé par le serpent Ouroboros<sup>806</sup> sur des amulettes, dans des textes gnomiques ou alors comme figure animée dans les visions de Zosime et d'Isis. La tétrasomie étant une abstraction, le serpent lui donne corps.

Plusieurs pièces du *Corpus alchimique* recommandent de dépecer Ouroboros pour atteindre le Tout :

---

dit « modèle du monde », tout en sachant que cette apocalypse est un appel à l'introspection, voir *supra* p. 184.

<sup>801</sup> Le *Corpus alchimique* s'inscrit bel et bien dans le même type de pensée. Dans un passage cité plus loin (p. 288), Zosime invoque comme autorité un ouvrage d'Hermès intitulé « Sur la Vie retirée ».

<sup>802</sup> Cf. *Livre des secrets de Jean (BG)* 3, 3 ; 5, 1-2. Barbélo manifeste l'homme archétypal, androgyne, antérieur à toute catégorie. La seconde des *Trois Stèles de Seth* est consacrée à Barbélo, l'androgyne, entité « parfaite », ou « vierge mâle ». Également *Allogène* 59.

<sup>803</sup> Cf. P. CLAUDE, *BCNH.T* 8, p. 7.

<sup>804</sup> Dans la *Pistis Sophia*, la vierge de lumière occupe une place similaire entre les sept sphères (qu'elle résume en quelque sorte puisqu'elle appose le sceau final) et le royaume de lumière, cf. *supra* p. 190.

<sup>805</sup> C'est l'opinion que répercute H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel*, p. 19.

<sup>806</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 80 ; HJ [sic] SHEPPARD, « The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy : a Study in Origins », *Ambix* 10 (1962), p. 83-92. Le serpent circulaire apparaît dans le diagramme ophite, cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 25. Il est nommé à la fois Léviathan « l'âme du monde » et Béhémoth, terme générique pour les « animaux » en hébreux, synthèse des sept démons thériomorphes installés dans les sphères inférieures selon T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 17 ; 68-69.

bâissez-vous un temple, fait d'une seule pierre, pareil à la céruse, ou à l'albâtre, en marbre de Proconnèse, n'ayant ni commencement ni fin dans sa construction, et qui ait au-dedans une source très pure et une lumière solaire éclatante. Ayez grand soin de regarder où est l'entrée du temple, prenez dans vos mains un glaive et cherchez ainsi l'entrée. Car il a un accès étroit, le lieu où s'ouvre le passage, et un serpent se tient près de l'entrée, gardant le temple. Quand vous l'aurez maîtrisé, commencez par le sacrifier, et après que vous l'aurez écorché et que vous aurez pris ses chairs avec ses os, séparez-les membre par membre ; quand vous aurez réuni un à un les membres avec les os près de l'ouverture du temple, faites-vous un marchepied, montez, entrez et vous trouverez là la chose recherchée. Car le prêtre, l'homme-cuivre, que vous voyez assis dans la source et rassemblant la chose, celui-là vous ne le voyez (plus) homme-cuivre ; car il a quitté sa couleur naturelle et est devenu un homme-argent ; après peu de temps, si vous le voulez, vous aurez un homme d'or.<sup>807</sup>

Ouroboros symbolisant le Tout, sa dépouille signifie le monde dominé par le praticien. Cet assujettissement permet la transmutation des métaux. Ainsi que nous l'avons expliqué, conformément aux correspondances macrocosme-microcosme, l'affinage des métaux est avant tout une purification de l'âme. Le passage précité présente le sacrifice du serpent et la transmutation des hommes métalliques dans une relation de cause à effet. Le cadavre d'Ouroboros est le marchepied indispensable à l'élévation de l'homme. Qu'elle

---

<sup>807</sup> ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques* X, 5 : « κτίσαι σοι ναὸν μονόλιθον ψιμυθοειδῆ, ἀλαβαστροειδῆ, Προ-κοννήσιον, μήτε ἀρχὴν ἔχοντα μήτε τέλος ἐν τῇ οἰκοδομῇ, πηγὴν δὲ ἔσωθεν ἔχοντα ὕδατος καθαρωτάτου καὶ φῶς ἐξαστράπτων ἡλιακόν. Περιέργασαι δὲ πόθεν ἢ εἴσοδος τοῦ ναοῦ, καὶ λαβὲ ἐπὶ χεῖράς σου ξίφος καὶ οὕτως ζήτηι τὴν εἴσοδον. Στενόστομος γάρ ἐστιν ὁ τόπος ὅθεν ἐστὶν ἡ ἀνοίξις τῆς ὁδοῦ καὶ δράκων παράκειται τῇ εἰσόδῳ, φυλάττων τὸν ναόν. Καὶ τοῦτον χειρωσάμενος, πρῶτον θύσον καὶ ἀποδερματώσας αὐτὸν καὶ λαβὼν τὰς σάρκας αὐτοῦ μετὰ τῶν ὀστέων διέλης μέλη μέλη· καὶ συνθεῖς μέλος μέλος μετὰ τῶν ὀστέων πρὸς τὸ στόμιον τοῦ ναοῦ ποιήσον ἑαυτῷ βάσιν καὶ ἀνάβηθι καὶ εἰσελθε καὶ εὐρήσεις ἐκεῖ τὸ ζητούμενον χρῆμα. Τὸν γὰρ ἱερέα τὸν χαλκάνθρωπον, ὃν ὄρας ἐν τῇ πηγῇ καθήμενον καὶ τὸ χρῆμα συνάγοντα, ἐκεῖνον δὲ οὐχ ὄρας χαλκάνθρωπον-μετέβη γὰρ τοῦ χρώματος τῆς φύσεως καὶ γέγονεν ἀργυράνθρωπος· ὃν μετ' ὀλίγον ἐὰν θελήσης, ἕξεις χρυσάνθρωπον. », éd. et trad. M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs* IV, p. 39-40 ; cf. éd. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 21 ; t. 3, p. 23. Passage parallèle in t. 2, p. 111. Il ne fait guère de doute que le serpent est Ouroboros car cet extrait provient d'un chapitre qui lui est intégralement consacré.

soit exprimée par le combat, le feu ou l'ascension, la probation est nécessaire et le purgatoire inévitable<sup>808</sup>.

Le démiurge des gnostiques est à l'origine du monde. Directement hostile aux âmes spirituelles, il peut s'opposer lui-même à leur élévation ou déléguer la tâche à l'un de ses démons. Le rapprochement avec Ouroboros devient clair en considérant que le démiurge des gnostiques est parfois représenté sous la forme d'un serpent<sup>809</sup>.

Les sectes gnostiques sont peut-être variées, mais elles s'accordent sur un point : vaincre le démiurge permet à l'âme psychique de devenir spirituelle. Celle-ci quitte alors la matière créée et entre dans le plérôme. En termes astronomiques, elle dépasse le « lieu Intermédiaire »<sup>810</sup>, c'est-à-dire les sept premières sphères soumises aux avatars du démiurge, et entre dans l'ogdoade.

La sotériologie du *Corpus alchimique* est similaire : il faut tuer le monde et la vie naîtra de son cadavre. Tout commence par la fin, telle est l'une des significations d'Ouroboros<sup>811</sup>, puisque le serpent se mord la queue<sup>812</sup>. Pour une âme, tuer le monde signifie s'en séparer. L'âme qui fait ce choix entre dans la conscience claire de ce qu'est le monde spirituel par opposition au monde charnel<sup>813</sup>.

---

<sup>808</sup> Cette scène apparaît également dans la *Passion de Perpétue* X, cf. *supra* p. 250.

<sup>809</sup> Dans les textes séthiens, le serpent peut être le démiurge ou l'image du démiurge, « l'âme du monde ». Il garde et symbolise aussi la sagesse, parce qu'il contient et résume la création, cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 100-101. Les diatribes d'ORIGÈNE (*Contre Celse* VI, 24-38) et d'ÉPIPHANE (*Panarion* 26) l'identifient à « Ouroboros ». Au chapitre 126 de la *Pistis Sophia*, Ouroboros apparaît, contenant et délimitant le monde. Par ailleurs, au chapitre 32 des *Actes de Thomas*, le serpent décline longuement son identité et son ascendance. La version grecque l'identifie à Ouroboros. Voir la note de Paul-Hubert POIRIER, Yves TISSOT au verset 32, 1 des *Actes de Thomas, Écrits Apocryphes chrétiens I*, éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON *et al.*, p. 1356-1357.

<sup>810</sup> Sur cette expression voir *supra* p. 197.

<sup>811</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 79-80. La même idée se dégage de l'observation de l'hadès sur le brasier : c'est du dépôt, appelé plomb noir, cendres ou encore scories, que s'élève l'esprit de la matière, cf. *Ibid.*, p. 91-94 ; 98 ; 223 ; 262.

<sup>812</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 1, p. 132-134 ; 136 ; 158-159 ; Waldemar DÉONNA, « Ouroboros », *Artibus Asiae* 15 (1952), p. 163-170 ; Karl PREISENDANZ, « Aus der Geschichte des Uroboros », *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag*, éd. Ferdinand HERRMANN, Wolfgang TREUTLEIN, Karlsruhe : Südwestdeutsche Druck- und Verlagsgesellschaft, 1940, p. 194-209.

<sup>813</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 85 ; 107-112 ; 231-232 ; 242-243 ; 275-276.

Olympiodore, l'autre auteur d'importance de la seconde couche rédactionnelle du *Corpus alchimique*<sup>814</sup>, constate que l'adversité du monde et les troubles occasionnés par l'apprentissage de l'art sont multiples. La libération ainsi que l'accession aux bienfaits divins consistent à réduire cette multiplicité. Un tour de force figuré par la victoire sur le démon-serpent qui libère le passage (le ciel) pour l'ascension.

Le *Corpus alchimique* renvoie de manière un peu obscure à la constellation « Ophiouchos », « celui qui tient le serpent »<sup>815</sup> ou serpenteaire. Cette référence prend tout son sens en regard de la notice d'Hippolyte sur les pérates.

Pour eux, la constellation du dragon/serpent représente l'archonte mauvais de ce monde et le serpenteaire le réduisant à sa merci symbolise tous ceux qui ont vaincu les contingences terrestres pour passer dans l'éternité. Les pérates s'identifient à cette figure et justifient de la sorte leur appellation « ceux qui viennent d'au-delà »<sup>816</sup>.

Bien entendu, il est loisible de considérer que les gnostiques envisageaient une véritable ascension à travers les airs, rythmée de combats prodigieux contre des créatures d'aspect fantastique, mais qui seraient réelles. Néanmoins, certains de leurs écrits laissent percevoir une démarche beaucoup plus intérieure. En l'occurrence, il s'agirait de dépasser, littéralement de transcender, les contingences de la matière, de tout ce qui a été créé par le démiurge et qui, dans une transcription imagée, se trouve dans l'univers subsolaire.

Zosime de Panopolis s'inscrit directement dans cette ligne lorsqu'il présente l'œuvre comme un travail sur soi en vue de restaurer un état de repos et de connaissance, au-delà des contingences de la vie, de l'influence des démons et des astres<sup>817</sup>.

---

<sup>814</sup> Sur la composition du *Corpus alchimique*, voir p. 211-213.

<sup>815</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 80 ; 86-87 et t. 3, p. 92 n. 4. Sur la constellation du serpent chez les gnostiques : A. MASTROCINQUE, *From Jewish Magic to Gnosticism*, p. 160-164.

<sup>816</sup> Cf. HIPPOLYTE, *Philosophumena* IV, 46-50.

<sup>817</sup> Cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 244-245 ; 275.

### 3. Sabbat et dimanche

Dans le langage courant, sabbat est synonyme de repos, mais compte tenu de ce que nous avons observé à propos du *refrigerium*, le sabbat est un repos temporaire, donc un répit. Dans sa dimension calendaire, il est non seulement temporaire, mais revient de surcroît avec une régularité sans faille. Plus que réitéré, le sabbat est périodique.

Le milieu alexandrin l'a spiritualisé, créant paradoxalement un repos unique : le Grand sabbat ou huitième jour<sup>818</sup>. Si les deux expressions sont presque équivalentes, si ce n'est que la première se détermine à partir de la notion de cessation (des tourments), tandis que la seconde est liée au rafraîchissement. De l'effusion de l'Esprit en vue du baptême spirituel (complémentaire au baptême d'eau terrestre)<sup>819</sup> à l'épanchement de la gnose ou de l'eau divine<sup>820</sup>, le rafraîchissement n'est pas uniquement la récompense qui suit l'épreuve purgatoire, il est son parachèvement<sup>821</sup>.

Clément et Origène auraient pu développer leur sotériologie sans recourir à l'idée de sabbat. Or, celui-ci est au cœur de pratiques et de réflexions qui les imprègnent, eux-mêmes, autant que leur lectorat. Il est dès lors possible que la notion de sabbat se soit imposée à eux comme une référence sinon incontournable, du moins suffisamment porteuse de sens pour être intégrée à leur imagerie.

Depuis que la puissance impériale est installée en Judée et surtout après la destruction du Temple en 70, le sabbat sert d'espace sacré de substitution pour les juifs<sup>822</sup>. Immatériel, c'est-à-dire portatif et indestructible, il s'impose au II<sup>e</sup> siècle avec le judaïsme de la synagogue. Outre ces considérations d'ordre pratique, nous pensons que la conception d'un « Temple immatériel » est

---

<sup>818</sup> Clément explique longuement comment articuler le nombre sept, et donc le sabbat, avec le repos qui correspond à l'ogdoade et donc au nombre huit, cf. *Stromates* VI, 108, 1 ; 137, 4 – 145, 3, cf. Jürgen WEHNERT, « Das Geheimnis der Siebenzahl. Spekulationen über die unendliche Gestalt Gotter in den pseudoklementinischen Homilien, Buch 16 und 17 », *PIRSB* 6, éd. F. AMSLER, A. FREY, C. TOUATI, p. 461-467 (466) ; A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 47-51 ; 156-164.

<sup>819</sup> Cf. *Stromates* V, 106, 3-4 ; VI 108, 1 ; 138, 1-2 ; VII, 57, 2.

<sup>820</sup> Cf. p. 215 et 31 note 56.

<sup>821</sup> Le rafraîchissement du baptême spirituel tel qu'il est envisagé dans les présentes lignes est une fin en soi, contrairement au *refrigerium interim* de Tertullien qui n'est qu'un bienfait de substitution en attendant l'authentique béatitude.

<sup>822</sup> Cf. W. RORDORF, *Sabbat et dimanche*, p. x.

néanmoins le fruit d'une transformation spirituelle qui précède les troubles de 70 et 135.

Au cours de l'ère ptolémaïque, les juifs d'Égypte développent d'une part des interprétations alternatives du sabbat et de l'autre entretiennent une certaine défiance à l'endroit du Temple de Jérusalem. Ces deux points complémentaires sont propres au judaïsme de la Diaspora, celui que rencontre prioritairement la population de l'Empire romain. Pour cette dernière, l'observance du sabbat est peut-être ce qui fait le juif, bien avant le culte au Temple et le mode de vie en Judée. Le sabbat est par conséquent un marqueur identitaire fort par rapport auquel les juifs peuvent se positionner « à l'intérieur » et les gentils « l'extérieur ».

Paradoxalement, le respect de ce jour chômé n'est pas qu'un facteur de communautarisme. Il va aussi devenir un facteur d'acculturation et de perméabilité. En effet, de nombreux témoignages antiques attestent que le repos sabbatique est la porte d'entrée vers le judaïsme, empruntée par les prosélytes (les convertis ou « craignant dieu »), mais aussi par les judaïsants (les sympathisants<sup>823</sup>).

Dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., des communautés juives installées dans les oasis du Fayoum observent le sabbat et structurent des congrégations de manière relativement formelle<sup>824</sup>. Bien entendu, il est possible que l'on se réunisse pour prier et se retrouver dans un esprit fraternel, mais il paraît tout de même curieux de s'organiser et de se répartir les rôles pour chômer. La tenue d'un culte et une pratique liturgique paraissent vraisemblables.

Des papyri et inscriptions indiquent que le sabbat a été en quelque sorte déifié sous les traits d'une entité féminine assimilée à la lune<sup>825</sup>. Le phénomène peut être dû à une évolution interne ou alors quelque culte local aura été assimilé par les juifs du Fayoum<sup>826</sup>.

---

<sup>823</sup> TERTULLIEN atteste que des païens ont adopté des pratiques juives, notamment le sabbat, cf. *De l'Idolâtrie* 14, 7 ; plus largement sur les termes mentionnées, cf. Bernd WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten (WUNT 104)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998.

<sup>824</sup> Cf. William HORBURY, David NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1992, p. 43-45.

<sup>825</sup> Cf. *Corpus Papyrorum Judaicarum III*, éd. Avigdor TCHERIKOVER et al., Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1964, section 13 « The Sambathions », p. 43-87 ; A.J. WELBURN, « Reconstructing the Ophite Diagram », p. 265.

<sup>826</sup> L'intégration de la liturgie synagogale par les hermétistes est avérée, cf. Marc PHILONENKO, « Le Poimandrès et la liturgie juive », *Les Syncrétismes dans les religions de l'Antiquité (Études*

Par ailleurs, le métissage ne concerne pas uniquement le culte, mais aussi ses observants. Le terme même de « sabbat » entre dans l'anthroponymie locale sous des formes dérivées qu'Avigdor Tcherikover uniformise en « Sambathion ». Grâce à des recherches prosopographiques, il est possible d'affirmer que, si ces Sambathion furent dans un premier temps des juifs, de nombreux païens judaïsants portèrent ensuite le patronyme, ce qui ne fut pas sans conséquence sur la teneur même de la croyance.

La déesse lunaire à laquelle nous avons fait allusion ci-dessus était connue sous le nom de Sambathas<sup>827</sup>. Tcherikover la surnomme « Sibylle juive » à cause des affinités qu'elle entretiendrait avec la sibylle chaldaïque<sup>828</sup>. Nous trouvons plus intéressant de la rapprocher de Pronoïa Sambathas, meneuses des sept archontes, symbolisation de l'hebdomade et de la semaine pour les séthiens<sup>829</sup>. Tuomas Rasimus y voit la parèdre de Sabaoth, seigneur de l'hebdomade, le créateur du chariot (*merkabah*) en Ez 1, 15-21<sup>830</sup>. Relevons par ailleurs que ce chariot est à l'origine de la littérature mystagogique qui présente l'expérience extatique comme la traversée des palais célestes ou des parvis du Temple<sup>831</sup>. Ce passage prophétique décrit l'emboîtement complexe des roues portant le trône divin. Nous y reconnaissons la mécanique astrale<sup>832</sup>.

---

*préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 46), éd. Françoise DUNAND, Pierre LÉVÊQUE *et al.*, Leyde : Brill, 1975, p. 204-211.

<sup>827</sup> En *Stromates* VI, 41, 1-3, Clément cite le *Kérygme de Pierre* accusant les juifs de rendre « un culte aux anges et aux archanges, aux mois et à la lune », cf. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, p. 238-255.

<sup>828</sup> Cf. A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum III*, p. 53 n.1. Les *Oracles Chaldaïques* témoignent d'une sotériologie et d'une cosmologie gnostiques, cf. Ruth MAJERCIK, *The Chaldean Oracles : Text, Translation and Commentary (Studies in Greek and Roman Religion 5)*, Leyde, New-York : Brill, 1989, p. 21-22.

<sup>829</sup> Cf. T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 115 ; N. DENZEY, « Stalking those Elusive Ophites », p. 99-103. Dans le *Livre des secrets de Jean (BG 42, 7-8)*, Sabbadaïos est le dernier des sept archontes qui gouvernent les sept cieux et les jours de la semaine. L'*Origine du monde* (101, 24-102, 2) donne une liste similaire d'archontes, mais déclinée au féminin.

<sup>830</sup> On parle presque indifféremment de « littérature des *hekhalot* » ou de « gnose de la *merkabah* ». Les *hekhalot* sont les « palais » à travers lesquels le myste s'élève grâce au « char » (*merkabah*) céleste.

<sup>831</sup> Cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, chap. « The Mystagogy », p. 43-47 ; M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, chap. « Heavenly Ascent and Priestly Investiture », p. 29-46 ; EAD., *Tours of Hell*, chap. « Ascent Apocalypses and Merkavah Mysticism », p. 155-159. Dans la mystique juive, le motif devient un genre en soi, cf. Peter SCHÄFER *et al.*, *Synopse zur Hekhalot-Literatur (Texte und Studien zum antiken Judentum 2)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1981.

<sup>832</sup> Cf. p. 66 ; 187 ; 204-207 ; 254 ; 252.

Si le dimanche appartient aux chrétiens, il serait toutefois faux de réserver le sabbat aux juifs. Certaines communautés les ont même respectés à égalité<sup>833</sup>. C'est l'usage qui finira par consacrer le dimanche comme « jour du Seigneur » parmi les chrétiens, car aucune prescription claire ne remonte aux évangiles canoniques, si ce n'est la libéralité de Jésus vis-à-vis des interdits du samedi<sup>834</sup>, qui tend à désacraliser ce dernier, et de l'autre la résurrection du Christ qui sanctifie le dimanche de Pâques<sup>835</sup>.

La *Visio sancti Pauli* va contribuer à inscrire l'inviolable sacralité du dimanche dans les esprits, grâce à son exceptionnelle diffusion. Les premières rédactions et versions enjoignent déjà de s'épargner certaines tâches le dimanche, mais au fil des réécritures, le message devient plus ferme et les scènes de tortures post-mortem s'étendent à l'envi pour illustrer le sort des contrevenants<sup>836</sup>.

Grâce à l'intervention de Paul, la trêve dominicale sera observée jusqu'en enfer et les tortures suspendues<sup>837</sup>. Ainsi que nous l'avons souligné, les damnés ne sont pas libérés après l'ascension de Paul. Ils goûtent uniquement un temps de pause, puis leurs tourments reprendront. Ce n'est pas le cas lorsque le « jour du Seigneur » est conçu comme « huitième jour ».

### 3.1. Le huitième jour

Dans les *Eclogae ex propheticis* de Clément d'Alexandrie, l'association entre l'ascension et les jours de la semaine est clairement explicitée et même systématisée. L'ascension est une métaphore de la progression spirituelle du chrétien. Elle comprend sept étapes qui se succèdent dans un ordre immuable, comme les jours de la semaine. Semaine et ascension sont en fait

---

<sup>833</sup> Sur les ébionites, cf. EUSÈBE, *HE* III, 27, 2-5 ; W. RORDORF, *Sabbat et dimanche*, p. xv.

<sup>834</sup> Dans les évangiles canoniques, le sabbat est même le jour d'activité privilégié par Jésus, cf. Jean-Jacques VON ALLMEN, art. « Fêtes. Nouveau Testament », *Vocabulaire biblique*, éd. Jean-Jacques VON ALLMEN, Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, 1954, p. 104-105.

<sup>835</sup> Mt 28 ; Mc 16 ; Lc 24 ; Jn 20, cf. Markus VINZENT, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham, Burlington : Ashgate, 2011, p. 193-226.

<sup>836</sup> Constantin officialise le dimanche comme jour de repos, cf. *Code justinien* III, 12, 2 ; *Code théodosien* II, 8, 1 ; W. RORDORF, *Sabbat et dimanche*, p. 113. L'article du *Code théodosien* rappelle que le dimanche était le jour de libération des esclaves, cf. Wolfram KINZIG, « 'Auszeit'. Anmerkungen zur Ursprung und Sinn von Sonn- und Feiertagen aus kirchenhistorischer Sicht », *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), p. 357-375.

<sup>837</sup> Cf. *Visio sancti Pauli* 44.



interchangeables parce que toutes deux ont une interface commune : les cieux divisés en sept sphères planétaires.

En tant que progression rédemptrice, la grande semaine correspondant à l'ascension ne sera traversée qu'une seule fois. Le dimanche unique selon Clément et le dimanche périodique de la *Visio sancti Pauli* sont des concepts distincts issus de représentations différentes. Hétérogènes, ils ne peuvent être comparés. Par conséquent, le répit de la *Visio sancti Pauli* n'est pas une illustration, ni même une amorce de la libération des âmes du purgatoire<sup>838</sup>. Pour ce faire il faut rompre avec l'éternel retour.

La conception linéaire du temps n'est pas une représentation inédite au III<sup>e</sup> siècle ; toute la littérature eschatologique suppose un déroulement unique et fini de l'histoire, mais Clément d'Alexandrie va s'en distinguer par sa conception intermédiaire, intégrant modèle cyclique et orienté.

Le terme ἀποκατάστασις désigne le retour à l'état initial. Ce peut être le rétablissement cyclique de l'univers après l'embrasement général (ἐκπύρωσις) chez les stoïciens ou le retour d'un astre dans sa position initiale<sup>839</sup>. Rien de plus cyclique. Clément transpose l'apocatastase dans sa théorie du salut et crée un vecteur dirigé avec un début et une fin, tout en conservant l'idée de restauration attachée à la circularité : une révolution unique, le salut n'étant rien de moins que le retour à l'état prélapsaire<sup>840</sup>, après le passage d'un feu purgatoire<sup>841</sup>.

Une sotériologie similaire se dégage d'écrits gnostiques, ainsi dans les *Extraits de Théodote*, l'avènement du plérôme, littéralement la « plénitude », est dit « κυριακή »<sup>842</sup>, ce que l'on traduit volontiers par « jour du Seigneur » à cause du féminin. Une fois encore, les dimensions ne sont pas claires. Il peut

---

<sup>838</sup> Il s'agit de la christianisation d'un motif attesté dans la littérature juive du second Temple, cf. Israël LÉVI, « Le Repos sabbatique des âmes damnées ».

<sup>839</sup> Cf. PLATON, *Timée* 2c (39d) ; *Critias* 111a ; *Lois* III, 677a. Les occurrences du mot ont été relevées par Christoph LENZ, art. « Apokatastasis », *Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Ernst DASSMANN Stuttgart : A. Hiersemann, 1950, t. 1, p. 510-516.

<sup>840</sup> Cf. A. MÉHAT « 'Apocatastase' », p. 198 ; A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 175 ; 181 n. 43 sur les conclusions de Méhat.

<sup>841</sup> Dans les parallèles chrétiens et juifs cités par MÉHAT (« 'Apocatastase' », p. 200), l'apocatastase précédée d'une période de tribulations est généralement associée au retour des Hébreux en Terre sainte, cf. P. TZAMALIKOS, *Origen : Philosophy of History and Eschatology*, p. 287-291.

<sup>842</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 63, 1 ; A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 143.

s'agir d'un temps, d'un état de béatitude « divine », mais encore du huitième ciel ou ogdoade, c'est-à-dire un lieu.

Origène délivre également un enseignement sur la question. La manne aurait été envoyée aux Hébreux un dimanche pour s'arrêter un vendredi. Le samedi est donc bien le jour du repos, mais le dimanche doit lui être préféré, note-t-il, parce qu'alors Dieu nourrit son peuple<sup>843</sup>. Début et fin, premier et huitième jour, le dimanche marque à la fois la naissance et la résurrection.

Lorsque nous atteignons la perfection dans les lettres, sous le signe du chiffre huit, alors nous atteignons la perfection dans l'enseignement des paroles de Dieu. Examinons donc le chiffre huit. L'impureté dure pendant sept jours. Avant que ne vienne le huitième jour, le jour du Seigneur Jésus-Christ, l'univers entier était impur et incirconcis. Mais lorsque vint le huitième jour, jour de la résurrection de Jésus-Christ, tous sans exception nous avons été purifiés dans la circoncision du Christ, nous qui avons été ensevelis et sommes ressuscités avec lui, comme le dit l'Apôtre [Rm 6, 4]. Puisque c'est donc par l'enseignement des lettres que notre âme est purifiée, lorsque nous apprenons l'éthique et que nous atteignons la perfection dans sa connaissance, voilà pourquoi le chiffre huit a été affecté à chacune des lettres, dans le psaume que nous commentons.<sup>844</sup>

---

<sup>843</sup> Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode VII*, 5

<sup>844</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur le Psaume 118 (119)*, 1 : « ὅταν δὲ τελειούμεθα ἐν τοῖς στοιχείοις κατὰ τὸν ὀκτώ αριθμόν, τελειούμεθα ἐν τῇ στοιχειώσει τῶν λόγων τοῦ θεοῦ. Ἐλθέ ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν τὸν ὀκτώ. Ἀκάθαρτός τις ἐστὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν· πρὶν ἔλθῃ ἡ ὀγδόη τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμέρα, ὅλος ὁ κόσμος ἀπερικάθαρτος ἦν καὶ ἀκρόβυστος· ὅτε δὲ ἦλθεν ἡ ὀγδόη τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ ἡμέρα, ἀθρόως πάντες ἐκαθαρίσθημεν ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες καὶ συναναστάντες ὡς φησὶν ὁ Ἀπόστολος. Ἐπεὶ οὖν διὰ τῆς στοιχειώσεως καθαίρεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ μανθανόντων τὸν ἠθικὸν τόπον καὶ τελειουμένων ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ, διὰ τοῦτο ὁ ὀκτώ ἀριθμὸς παρελήφθη καθ' ἕκαστον τῶν στοιχείων ἐν τῷ προκειμένῳ. », éd et trad. Marguerite HARL, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Sources chrétiennes 189)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1972, p. 184-185, cf. ORIGEN, *74 omelie sul libro dei Salmi (Lecture cristiane del primo millennio 15)*, éd. Giovanni COPPA, Turin : Ed. Paoline, 1993, p. 116-117.

Le dimanche inaugure une nouvelle ère d'abondance, un surcroît<sup>845</sup> de connaissance et de pureté. Le peuple chrétien tout entier est symboliquement baptisé. Il y a donc analogie entre la manne et l'eau du baptême spirituel. Toutes deux sont nourritures de connaissance. Origène enchaîne en établissant un parallèle entre les jours de la semaine et les voyelles, renouant avec la métaphore scolaire<sup>846</sup>.

Il existe huit voyelles grecques et autant de leçons. L'apprentissage est progressif, cumulatif et trouve son parachèvement dans la huitième étape. Il en va de même pour la probation de l'âme. Cette dernière n'est pleinement initiée qu'après avoir franchi les sept étapes (hebdomade). Depuis la huitième station, elle accède à la contemplation et à la pleine intelligence, dont l'objet est nommé « sabbatismos »<sup>847</sup>.

Selon Clément, ce regard est celui du dépassement atteint par les âmes spirituelles depuis le huitième ciel<sup>848</sup> ou lors du huitième jour, quand le chrétien est nourri par Dieu le dimanche, après avoir avalé toute la semaine, par-delà même le sabbat :

Par les « sept jours » il faut entendre le mouvement particulier des sept planètes et tout les travaux laborieux qui mènent au repos. Le voyage au-delà des planètes mobiles conduit au ciel, c'est-à-dire au huitième mouvement comme au huitième jour.<sup>849</sup>

---

<sup>845</sup> Sur le huitième jour : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 106, 3-4, également CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 64, 4. Commentaire in A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 124-148 ; Michèle CLAVIER, « Le dimanche, premier et huitième jour », *Mélanges de sciences religieuses* 64 (2007), p. 54-67 et p. 259-262.

<sup>846</sup> Voir *supra* p. 26-33.

<sup>847</sup> Cf. P. TZAMALIKOS, *Origen : Philosophy of History and Eschatology*, p. 283-286. A propos des écrits séthiens et plus largement des ascensions, P. CLAUDE (*BCNH.T* 8, p. 23-26) parle de « salut par contemplation ». Voir également J.D. TURNER, « Introduction » à *BCNH.T* 24, éd. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, p. 67-72 ; Luc BRISSON, F. Walter MEYERSTEIN, *Inventer l'Univers : le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris : Les Belles Lettres, 1991.

<sup>848</sup> Cf. *Stromates* V, 106, 3-4 ; VI, 108, 1. Clément rédige les *Stromates* en vue de la contemplation époptique, de laquelle découlent la connaissance et la vraie doctrine : *Stromates* I, 15, 2 ; cf. L. RIZZIERO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 216-290 et J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise*, p. 47-53.

<sup>849</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 106, 3 : « ἐπτά δὲ ἡμέρας ἐκάστην κίνησιν τῶν ἐπτά καὶ πᾶσαν τὴν ἐργαστικὴν τέχνην εἰς τέλος ἀναπαύσεως σπεύδουσιν. », éd. A. LE BOULLUEC, trad. P. VOULET, *Sources chrétiennes* 278, p. 200-201. Le système décrit par Clément correspond à celui exposé par PLATON (*République* 616<sup>e</sup>-617d ; *Timée* 36c-d), cf. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis*, p. 156-166.

Presque tous les systèmes gnostiques<sup>850</sup> supposent la rupture entre hebdomade d'un côté, ogdoade, ennéade et trône de Dieu de l'autre. La zone au-delà de la Limite n'est accessible qu'aux seuls spirituels et comprend les plus hauts niveaux de connaissance et d'initiation<sup>851</sup>.

Dieu règne au-dessus de la cime du ciel : il est partout et regarde partout. Mais là où il est, il n'y a ni ciel ni étoiles ; il est bien loin des corps. Quant au Démiurge, il domine le lieu qui est entre la terre et le ciel.<sup>852</sup>

Il convient donc de s'abstraire des cycles planétaires, au propre comme au figuré. L'étude des astres est recommandée, mais uniquement à titre propédeutique et pour mieux la dépasser. Elle est condamnable lorsqu'elle devient une fin en soi, ou pire, une pratique idolâtre. Ne plus y croire, c'est se libérer de l'empire des astres.

C'est également le sens d'une phrase fameuse des *Extraits de Théodote* : « Ainsi donc jusqu'au baptême, la Fatalité, disent-ils, est réelle : mais, après le baptême, les astrologues ne sont plus dans la vérité. »<sup>853</sup>

L'auteur ne prête pas au baptême des vertus magiques qui annuleraient l'influence des astres, mais entend que l'âme ayant pleinement reçu le baptême

---

<sup>850</sup> Nous entendons ici la « gnose classique » selon T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 58.

<sup>851</sup> Presque toutes les ascensions marquent une césure au septième ciel, appelée « porte » ou « Limite », voir *supra* p. 172. Si l'espace intermédiaire est jalonné de rencontres hostiles, il est gardé en son extrémité supérieure par une créature exceptionnelle censée rendre un jugement : vierge de Lumière dans la *Pistis Sophia*, homme blanc dans l'*Apocalypse de Paul* ou les rêves de Zosime. Dans ces deux derniers textes, le gardien est armé d'un glaive. Le diagramme ophite est divisé par une bande noire représentant la Géhenne ou le Tartare. La partie inférieure n'est pas l'enfer au sens commun du terme, mais le monde matériel régi par les puissances archontiques, cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 25 ; T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 17 ; 261 ; 277.

<sup>852</sup> *Discours parfait* 75, 9-17, trad. Jean-Pierre MAHÉ, *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, É. CRÉGHEUR, p. 1021-1022 ; « πρῶτες φεμάστε ἐχῆ πικρῆ πίπτε· ἄρῃ καὶ νῦν ἀγῶ φαρῖεχῆ καὶ νῦν περτοπος δε μῖ πε ἴν[α]γ· οὔτε μῖ σιού· ἀγῶ φτοῦφῆοῦ ἀφῶνα· π[α]ρῆμιοῦργος δε ἐφάμαστε ἐπιτοπος ετοῦτε πκα2 μῖ τπε », éd. Peter A. DIRKSE, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11)*, éd. Douglas M. PARROT, Leyde : Brill, 1979, p. 436.

<sup>853</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 78, 1, trad. F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, p. 203, cf. *supra* p. 168-169.

d'Esprit s'est défait des liens du monde et de la fatalité qui règnent dans le « lieu de l'Intermédiaire ».

Le lieu de l'Intermédiaire et les âmes intermédiaires dites « psychiques » appartiennent au démiurge. Il y a donc une affinité particulière entre un lieu et des âmes intermédiaires. Pour gagner le repos, puis le dépasser et devenir spirituelles, ces âmes intermédiaires ou psychiques doivent s'extraire des sphères célestes par la repentance<sup>854</sup>. L'effort consenti sert de probation et devient purgatoire lorsqu'il débouche sur la libération de l'âme psychique, dont le nouveau statut est sanctionné par le baptême spirituel, qui soustrait le nouvel initié aux influences planétaires.

Le système sous-tendant les *Extraits de Théodote*, est parfaitement cohérent, mais il est curieux de constater la continuité entre ce système et celui exposé par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*. Rappelons que les *Extraits de Théodote* forment une collection de sentences attribuées à Théodote, gnostique associé au valentinisme, ordonnées et commentées par Clément, mais de telle manière qu'il est difficile de séparer ce qui revient à l'un ou à l'autre<sup>855</sup>. Quant à savoir si une telle distinction est pertinente, la question mérite d'être posée.

La continuité entre les *Extraits de Théodote* et les *Stromates* se vérifie encore avec la notion d'ἀπάθεια.

### 3.2. L'apathéia

Dans les *Stromates*, le baptême d'Esprit soustrait l'ascète aux lois du monde. Il est son rafraîchissement, son repos ou ἀπάθεια<sup>856</sup>. Il désigne l'état dans le plérôme après la conversion, le redressement et le retranchement des passions. L'auteur joue sur la double application de « passion »<sup>857</sup>.

---

<sup>854</sup> Cf. *Zostrien* 9.

<sup>855</sup> Cf. *Stromates* V, 8.

<sup>856</sup> Cf. *Stromates* VII, 10, 1 (II, 51, 1 ; IV, 117, 2), cf. A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 45-50 ; L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica »*, p. 268-269. Dans la *Passion de Perpétue*, la prisonnière gravit en rêve l'échelle céleste. Quoique le lien ne soit pas évident, elle comprend à son réveil que la passion l'attend. La vanité du monde lui apparaît, elle s'en détourne et gagne le repos, cf. J. QUASTEN, « A Coptic Counterpart to a Vision in the Acts of Perpetua and Felicitas », p. 1 n. 4. A propos du « repos », en copte ΗΠΤΑΤΣΗΚΑ2, cf. *Zostrien* 11, 13.

<sup>857</sup> Selon le mythe valentinien, Sophia « mue par une passion » brise l'unité. Il convient dès lors d'effectuer la démarche inverse pour retrouver le plérôme, cf. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 288-291. La passion éprouvée par Sophia est synonyme de division, ce qui explique

Sur le plan individuel, les passions sont les troubles nuisibles à la sagesse, mais elles sont nécessaires pour aguerrir l'ascète. Dans le drame de l'humanité, la Passion n'est autre que le paradigme de la mort dans le monde, libératrice pour ce qui s'y trouve de spirituel<sup>858</sup>.

La séparation entre esprit et matière est la condition du salut dans un système gnostique, mais il est difficile de déterminer si une telle partition désigne le détachement, et donc concerne un individu vivant, ou s'il s'agit d'un euphémisme pour désigner la mort somatique.

Bien entendu, le sens donné à la « mort » a une incidence directe sur la tenue de l'ascension, *ante* ou *post-mortem*. L'opinion courante relègue le monde des anges et du jugement de l'âme au-delà de la mort somatique, et pourtant un auteur faisant autorité tel que Clément défend clairement qu'un être humain peut s'assimiler aux anges de son vivant<sup>859</sup>. Si la mort et l'ascension sont susceptibles de recevoir deux interprétations (métaphorique ou littérale) et donc de trouver deux applications (*ante-* ou *post-mortem*), il en va de même pour le rafraîchissement qui s'ensuit. On pourra y voir la levée des tortures infernales ou, selon la métaphore, l'effusion de la gnose ou de l'Esprit sur un vivant.

L'interprétation double de l'ascension découle peut-être de ses référents scripturaires. En effet, le diptyque Évangile de Luc/Actes des Apôtres rapporte deux ascensions du Christ. La première a lieu le dimanche de Pâques (Lc 24, 51), et l'autre quarante jours plus tard (Act 1, 11)<sup>860</sup> juste avant la Pentecôte. Deux ascensions et deux effets : la libération d'Adam et la descente subséquente de l'Esprit.

---

que le salut, et donc la restauration, passe par la « sympathie » du Sauveur ou des entités supérieures, cf. *Extraits de Théodote* 35, 3-4 (citation p. 173).

<sup>858</sup> Cf. *Extraits de Théodote* 45-46 ; A. CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis*, p. 50-68.

<sup>859</sup> Cf. *Stromates* VII, 57, 2. Le gnostique peut s'assimiler aux anges de son vivant. Ce thème est central dans les *Eclogae ex Prophetis*. Peut-être est-il possible d'inférer que, dans ce texte également, l'ascension est ante-mortem. Cherchant à établir un lien avec les livres des morts égyptiens, N. DENZEY (« Stalking those Elusive Ophites ») tient les ascensions pour post-mortem et la liturgie qui les accompagne (onctions, prières) serait de l'ordre du rite mortuaire. T. RASIMUS, (*Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, p. 249-250) admet que l'ascension peut être symbolique. Il s'agirait alors d'un rite initiatique.

<sup>860</sup> L'*Apocalypse de Pierre* superpose de surcroît la Transfiguration et l'Ascension à partir du Mont des Oliviers.

## Conclusions

La sotériologie gnostique que nous avons mise en lumière fait de l'effort ascétique une peine purgatoire. Cette peine se déroule du vivant de l'être humain, par conséquent, s'il faut désigner un lieu purgatoire, le fameux *locus purgatorius*, ce ne peut être que le corps. Du point de vue de l'âme, le corps est transitoire et cesse d'être un lieu purgatoire lorsqu'il cesse d'être tenu pour tel (un lieu d'épreuve et de tentation), puisque le repos est ἀπάθεια (absence de passions)<sup>861</sup>.

A ce moment alors a lieu la résurrection des corps<sup>862</sup>.

---

<sup>861</sup> Le terme est proche de l'ataraxie des philosophes et constituera un idéal monastique. L'homme divin, philosophe hellénistique, et l'anachorète chrétien partagent un modèle commun, cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, éd. M. BERTHELOT, M.-É. RUELLE, t. 2, p. 229 ; par ailleurs, Gustave BARDY, art. « Apatheia », *Dictionnaire de spiritualité*, éd. Marcel VILLER, Paris : Beauchesne, 1937, t. 1, col. 727-746 ; Robert SOMOS, « Origen, Evagre and the Ideal of Impassibility », *Origeniana septima*, éd. W.A. BIENERT, U. KÜHNEWEG, p. 365- 373. ; Yves HAAS, « L'exigence du renoncement au monde dans les *Actes de Pierre et des Douze Apôtres*, les *Apophtegmes des Pères du Désert* et la *Pistis Sophia* », *BCNH.É* 1, éd. B. BARC, p. 295-303 ; Jacques É. MÉNARD, « Le repos, salut du gnostique », *Revue des sciences religieuses* 51 (1977), p. 71-78.

<sup>862</sup> Le traité *De la Résurrection*, sans doute valentinien, tient cette position, cf. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, p. 84 ; Reinhart STAATS, « Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung », *Vigiliae christianae* 26 (1972), p. 29-52 ; Joseph C. MCLELLAND, « The Alexandrian Quest of the Non-Historical Christ », *Church History* 37 (1968), p. 355-364.

## CONCLUSIONS

### 1. Fertilisation par les cultes d'Isis et de Mithra

Dans le *Contre Celse*, Origène cite son adversaire à propos de l'initiation des mithréens<sup>863</sup>. Ceux-ci useraient d'une figure représentant la structure cosmique sous la forme d'une échelle. Chaque degré est verrouillé par une porte forgée dans un métal différent. En vertu de sympathies occultes, les métaux sont associés aux sept planètes. L'échelle initiatique des mithréens est donc une échelle céleste.

Les adeptes de Mithra n'ont pas l'exclusivité de ce symbole, ni des potentiels rites et théories qui l'accompagnent, puisqu'une lettre conservée en syriaque témoigne de l'initiation des hermétistes en des termes similaires. Il est même précisé que les leçons d'Hermès, gravées sur sept stèles et conservées en Égypte, ne sont accessibles qu'en pénétrant dans « l'endroit secret » (ᾠδουτον) verrouillé par sept portes métalliques correspondant aux sept planètes<sup>864</sup>.

L'*Ogdoade et l'Ennéade*, un écrit de Nag Hammadi, met en scène Hermès instruisant son disciple (« son fils ») au cours d'une cérémonie initiatique relativement longue, alternant enseignement oral et pratiques rituelles. Chaque étape ou leçon est un ΒΛΘΜΟC<sup>865</sup>, terme directement emprunté au grec et désignant un échelon ou un degré d'ascension sur l'échelle céleste. Chaque degré est une sphère nommée selon le rang qu'elle occupe, d'où le titre d'*Ogdoade et Ennéade*, parce que le traité vise à porter son lecteur vers les huitième et neuvième sphères. Celles-ci ne peuvent être atteintes qu'après avoir surpassé la septième ou hebdomade<sup>866</sup>, ainsi que le constate Jean-Pierre Mahé : « "Introduire son esprit dans l'Ogdoade", cela signifie avant tout se

---

<sup>863</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 22, cf. Reinhold MERKELBACH, *Mithras*, Königstein : Anton Main, 1984, chap. « Weihegrade und Planetengötter », p. 77-86 ; pour une analyse incluant le passage du *Contre Celse*, p. 208-221 et chap. « Die kosmische Religion der Spätantike », p. 228-244.

<sup>864</sup> Cf. Texte traduit in Joseph BIDEZ, Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 1938, t. 2, p. 338. Sur le « lieu secret », cf. p. 219 note 563.

<sup>865</sup> *L'Ogdoade et l'Ennéade* 52, 13 ; 63, 9.

<sup>866</sup> *L'Ogdoade et l'Ennéade* 63.



libérer de l'influence des sept sphères planétaires, monter au ciel, pour partager la vie des Dieux. »<sup>867</sup>

Dans la religion égyptienne, l'ogdoade est habitée par huit divinités, les Héhous<sup>868</sup>. L'accomplissement est donc une initiation permettant de s'intégrer au divin collège.

C'est précisément une force intégrative qui anime la προκοπή selon Clément, puisqu'à chaque niveau l'âme est admise parmi ses instructeurs. Les paliers lui permettent de se rapprocher de la divinité, au point de s'y fondre<sup>869</sup>.

Ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre consacré à Clément d'Alexandrie, la προκοπή s'effectue aussi bien à travers les sphères planétaires que les cercles de sacralité autour de la présence divine. Le terme est également attesté avec un sens identique dans l'*Ogdoade et l'Ennéade* 54. La προκοπή consiste à se défaire de ses vices et passions assimilés aux démons et puissances de l'air.

Les livres I et XIII du *Corpus hermétique*, qui offrent de remarquables convergences avec l'*Ogdoade et l'Ennéade*<sup>870</sup>, exposent la progression de l'âme. Le livre I observe que chaque sphère planétaire est régie par un démon, auquel il faut abandonner un vice pour libérer le passage. Au livre XIII, chaque βαθμός voit l'expulsion d'un démon et son remplacement par la vertu correspondante. L'ascension des degrés revêt bel et bien une dimension purificatrice. La purgation prend la forme d'une psychomachie.

A l'instar de tous les textes que nous avons étudiés, le *Corpus hermétique* affiche une tendance encratite :

---

<sup>867</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 38.

<sup>868</sup> L'« ogdoade » est le séjour des huit Héhous, mais peut à l'inverse les désigner collectivement en tant que famille divine censée résider au cœur des cercles divins qui structurent certains sanctuaires égyptiens, notamment à Héliopolis et à Hermopolis (la ville d'Hermès), cf. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 35-36 ; 38. L'initiation est donc également une progression physique.

<sup>869</sup> Cf. *supra* p. 46.

<sup>870</sup> Le *codex Tchacos*, l'un des rares volumes gnostiques en copte à ne pas provenir de la bibliothèque de Nag Hammadi, regroupait dans une même reliure plusieurs écrits séthiens, dont *Allogène*, et le livre XIII du *Corpus hermétique*, cf. *Codex Tchacos (TU 161)*, éd. Johanna BRANKAER, Hans-Gebhard BETHGE, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2007, p. 421 ; 442.

Le gouvernement de nos vies terrestres est tout entier au pouvoir des démons, par l'intermédiaire de nos corps : et c'est ce gouvernement qu'Hermès a nommé Heimarméné.<sup>871</sup>

Heimarméné est la personnification de la fatalité et de l'horloge céleste.

Dans l'*Asclépius*, une source latine contenant des fragments du *Corpus hermétique*, Heimarméné inclut « les sept Ousiarques »<sup>872</sup> le collège qui, dans l'*Ogdoade et l'Ennéade*<sup>873</sup> abrite l'« Esprit démiurgique »<sup>874</sup>. Cette association confirme que l'hebdomade, donc le monde créé, appartient au démiurge. Celui-ci est synonyme de mort, puisque l'ascension des degrés permettant de lui échapper est quant à elle « voie d'immortalité » qui conduit à « l'intellection de l'Ogdoade et de l'Ennéade »<sup>875</sup>.

La purgation provient de l'ascèse, mais aussi de l'exercice intellectuel<sup>876</sup>, le but étant de pouvoir lire le « livre ». Dans l'*Ogdoade et l'Ennéade*, il s'agit d'une autoréférence<sup>877</sup>.

Le livre désigne le texte qu'Hermès demande lui-même de graver en écriture sacrée sur trois stèles à déposer au cœur du sanctuaire de Diospolis<sup>878</sup>. Cette ville peut être *Diospolis Parva*<sup>879</sup>, presque sur les lieux de la découverte de Nag Hammadi ou *Diospolis Magna*<sup>880</sup>, c'est-à-dire Thèbes, la capitale de Haute-Égypte. Les deux localisations sont de toute évidence intéressantes.

---

<sup>871</sup> *Corpus Hermétique* XVI, 16, cité par J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 39.

<sup>872</sup> *Asclepius* 19, édition Arthur .D. NOCK, *Corpus Hermeticum*, Paris : Les Belles Lettres, 1947, t. 2 ; J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 39.

<sup>873</sup> Cf. L'*Ogdoade et l'Ennéade* 63, 19.

<sup>874</sup> Cf. L'*Ogdoade et l'Ennéade* 63, 19-20.

<sup>875</sup> Cf. L'*Ogdoade et l'Ennéade* 63, 11-15.

<sup>876</sup> Cf. L'*Ogdoade et l'Ennéade* 62, 28 – 63, 8, cf. chapitre « L'école d'Alexandrie ».

<sup>877</sup> L'auteur, ou vraisemblablement le traducteur, joue de la quasi homonymie entre « la génération » ou « régénération » (ζωωμε) et « l'écrit, le livre » (ζωμε), cf. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 42-43. La maison de vie est l'appellation des *scriptoria* attenants aux temples, cf. Allen J. GARDINER, « The House of Life », *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), p. 157-179. Hermès s'est installé en Égypte en reprenant les attributs de Thot, dieux des scribes, cf. Patrick BOYLAN, *Thoth the Hermes of Egypt*, Londres, Oxford : Oxford University Press, 1922 (p. 191, sur Thot habitant « la maison de la vie »).

<sup>878</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler le vœu de Zostrien exprimé dans son « testament » (*Zostrien* 130, 1-7) cité *supra* p. 185.

<sup>879</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 35.

<sup>880</sup> Cf. Hans-Martin SCHENKE, « Zur Faksimile Ausgabe der Nag Hammadi Schriften. Nag Hammadi Codex VI », *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), p. 229-243 (242).

La recommandation d'écrire « dans des lettres de maître » ou « de scribe »<sup>881</sup>, c'est-à-dire en hiéroglyphes, correspond à la formule ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν, employée notamment par Clément à propos de l'inscription sur le frontal du grand prêtre<sup>882</sup>. Une inscription qui, une fois dûment éprouvée par le feu, permet à celui qui l'arbore d'accéder au Saint des saints. Le parallèle continue s'il l'on considère que, selon l'auteur de l'*Ogdoade et l'Ennéade*, les stèles doivent être remises dans l'ogdoade, ce qui, pour un Égyptien, est le cercle des huit Héhous, équivalent au Saint des saints pour un juif ou un chrétien. Hermès dit littéralement « dans mon [lieu] saint » (Ἡ2ΟΥἩ [Ἡ] ΠΔΟΥΩΠΕ)<sup>883</sup>, calque étymologique de ἄδυτον en grec.

## 2. Aire de diffusion du purgatoire gnostique

La Haute-Égypte a vu sinon naître, du moins croître trois ensembles de textes (la « bibliothèque » de Nag Hammadi, le *Corpus alchimique* et le *Corpus hermétique*), dont la rédaction, en grec, remonte à la fin du III<sup>e</sup> siècle et marque un tournant non seulement quant à la forme, mais aussi sur le fonds. Du mythe cosmogonique on passe à l'interprétation métaphysique et sotériologique. On y décrit la marche du monde et la voie du salut, mais toujours en évoquant Dieu de manière hyperbolique.

Les œuvres de Clément et d'Origène, également ancrées en Égypte, viennent parfaitement s'y articuler. Du côté de Carthage, la *Passion de Perpétue et de Félicité* s'inscrit harmonieusement dans cette perspective. En revanche, les vues de Tertullien et de Cyprien s'écartent de celles des « Égyptiens » ou « gnostiques », faisant ressortir par contraste l'originalité de la *Passion de Perpétue*.

Le premier rêve de Perpétue présente de nombreuses affinités avec les traités visionnaires du corpus alchimique, les rêves de Zosime, certes, mais

<sup>881</sup> « 2Ἡ 2ἩC2ΔἩ ἩCΔ2 », *L'Ogdoade et l'Ennéade* 62, 15, éd. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 84. L'expression, connue en démotique, est attestée pour la première fois en copte dans ce texte, cf. *Ibid.*, p. 34.

<sup>882</sup> Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* I, 153, 2 ; également notre article à paraître « L'écriture efficace. L'inscription sur le frontal du grand prêtre et la réception égyptienne d'Exode 28 ».

<sup>883</sup> *L'Ogdoade et l'Ennéade* 62, 3-4, éd. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I*, p. 84.

aussi les *Leçons d'Isis à Horus*. Une piste se dessine peut-être du côté du culte isiaque.

La présente étude ne nous a pas offert d'explorer les écrits d'Apulée, né à Madaure en 125, puis actif à Carthage. Païen, il est toutefois engagé dans une quête de sens identique à celle de Clément, de Zostrien ou encore de Zosime. Et à l'instar de l'alchimiste de Panopolis, Apulée écrit des ouvrages à clés tout en frayant avec ce qui peut passer pour de la magie<sup>884</sup>.

Son œuvre la plus fameuse, les *Métamorphoses*, est un conte initiatique, dont le climax est une initiation du héros aux mystères d'Isis qui s'effectue en deux temps. D'abord les tourments du candidat cessent et le prêtre se s'exclamer : « Après tant d'épreuves essuyées et de toutes sortes, secoué par les rudes assauts de la Fortune et les plus violentes tempêtes, te voilà enfin parvenu, Lucius, au port du Repos et à l'autel de la Miséricorde. »<sup>885</sup> Vient ensuite la révélation des mystères majeurs par le grand prêtre nommé Mithra<sup>886</sup>.

Tout au long de la présente étude nous avons constaté que l'initiation du gnostique s'effectuait en deux temps : entrée dans le repos avec obtention d'une connaissance supérieure. L'initiation est elle-même conditionnée par une épreuve probatoire, déclinaison du cycle descente aux enfers / ascension qui forme la révolution unique de l'apocatastase, sous l'égide d'une entité lunaire<sup>887</sup>.

\*\*\*

---

<sup>884</sup> Cf. Serge LANCEL, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Revue de l'histoire des religions* 160 (1961), p. 25-46.

<sup>885</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses* XI, 15, trad. Paul VALETTE, Paris : Les Belles Lettres, 1971, t. 3, p. 151 ; « Multis et variis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis, ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti. », éd. J. Arthur HANSON, *Loeb Classical Library* 453, Cambridge (MA), Londres : Harvard University Press, 1989, p. 318. Sur le Livre XI, voir J. Gwyn GRIFFITHS, *The Isis-Book (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 39), Leyde : Brill, 1975.

<sup>886</sup> Cf. *Ibid.* XI, 22. Il y a une équation à résoudre dans le rapport entre sectateurs d'Isis, mithréens et chrétiens, cf. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise*, p. 70-88, ce qui justifierait le particularisme de l'Afrique du Nord, cf. Gary LEASE, « Mithra in Egypt », *The Roots of Egyptian Christianity*, éd. Birger A. PEARSON, James E. GOEHRING, Philadelphie : Fortress Press, 1986, p. 114-129 (note 1).

<sup>887</sup> Sur la *Pistis Sophia* et l'œuvre d'Apulée, cf. John CAREY, « The Sun's Night Journey : A Pharaonic Image in Medieval Ireland », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), p. 14-34 (22-32).

Alexandrie, la Haute-Égypte et le Nord de l'Afrique partagent sans doute davantage sur le plan religieux que ce que les études classiques et patristiques ont démontré jusqu'à présent.

Le thème du purgatoire nous a servi de révélateur à une culture et à une spiritualité communes. En imposant de changer les paradigmes cognitifs (temps et espace) et épistémologiques (cloisonnement entre paganisme, judaïsme et christianisme), le purgatoire illustre la spécificité d'une vision gnostique du monde. Nous avons pu en donner l'exemple grâce aux œuvres d'auteurs actifs au moins pour un temps en Afrique du Nord et en Égypte, néanmoins nous ne pouvons garantir qu'ils furent les seuls à professer une telle sotériologie. Un examen approfondi de la littérature d'Asie ou de Syrie-Palestine pourrait livrer d'autres attestations, sans compter la documentation perdue. En effet, nul n'est besoin de rappeler combien les conditions de conservation des textes sont exceptionnelles en Égypte. Le risque est alors de surinterpréter la provenance des documents.

Il est néanmoins certain que la quête du salut occupe une place fondamentale dans les textes cités et que leurs auteurs attendent du lecteur qu'il lui accorde la même place dans sa vie. Le purgatoire ou « repentance » est au centre de l'Univers, parce ce dernier, né d'une faute, se maintient uniquement en vue de la purgation ou « repentance universelle ».

## ANNEXE I

### *Pistis Sophia*, chap. 128

Texte établi par Carl SCHMIDT, Violet MACDERMOT, *Pistis Sophia* (*Nag Hammadi Studies* 9), Leyde : Brill, 1978, p. 644-652

ναϊ δε ἡτερεαχοου ἡδὶ πωτηρ εμαρια ασριογε ερουν ἡν τεσμεστῆρητ  
ασωψ εβολ ασριμε ἡτος ἡν ἡμαθητης τηροϋ ρι οϋσογ' πεχας χε ογοϊ  
ἡρρεαῖρνοβε χε ναψε ηεγκρισις εμαψο'

ασει' εθη ἡδὶ μαριζαν ασπαρτῆ εχῆ ἡοϋερητε ἡιτ ασογωῶτ' εροου' πεχας  
χε παχοεις ανεχε ἡμοϊ εῖψινη ἡμοκ' αγω ἡπῆρωῆτ' εροϊ χε ἡενωχλει νακ  
ἡραρ ἡσογ' χε χιν τενοϋ γαρ εῖνααρχι ἡψινη ἡμοκ' ετβε ρωβ νιμ ἡν ογωῶχ'

αογωῶἡ ἡδὶ πωτηρ πεχαρ ἡμαρια χε ψινη ἡσα ρωβ νιμ' ετερεοϋεψωινη  
ἡσωου' αγω ανοκ ἡναδολποϋ ηε εβολ ἡν ογπαρρησια αχῆ παραβολη'

ασογωῶἡ ἡδὶ μαρια πεχας χε παχοεις εῖε ογρωμε ἡαγαθος εαρχωκ εβολ  
ἡμϋστηριον νιμ' εοϋνταρ ἡμαϋ ἡοϋσϋγγενης ραπαρ ραπαωσ εοϋνταρ ἡμαϋ  
ἡοϋρωμε' αγω πρωμε ετῆμαϋ εγασεβης πε εαειρε ἡνοβε νιμ εϋἡψα  
ἡπκακε ετριβολ' αγω ἡπῆμετανοῖ' ἡ ἡμον εαρχωκ εβολ ἡτερηῆτ ἡκϋκλος ἡν  
ἡμεταβολη ἡπσωμα' αγω εἡπῆρωαϋ λααϋ ἡδὶ πρωμε ετῆμαϋ' εαει' εβολ ἡν  
σωμα' αγω ανειμε εροϋ ασφαλωσ χε αῖρνοβε εῖψινη ἡπκακε ετριβολ' εῖε  
οϋ πετῆναααρ ψανῆἡνοϋῶἡ ἡμοϋ εηκολασις ἡπεδρακων ἡπκακε ετριβολ' αγω  
ἡσεποονεϋ εϋσωμα ἡδικαιος εϋναρε εἡμϋστηριον ἡτῆἡτερο ἡποϋειν' αγω  
ἡῖραγαθος ἡῖρωκ' επχισε' ἡῖκληρονομη ἡτῆἡτερο ἡποϋειν'

αογωῶἡ ἡδὶ πωτηρ πεχαρ ἡμαρια χε εψωπε ογρεαῖρνοβε πε εῖψινη  
ἡπκακε ετριβολ' ἡ ἡμον ἡτοϋ αῖρνοβε κατα ἡκολασις ἡπκεσεεπε ἡκολασις'  
αγω παῖ ἡπῆμετανοῖ' ἡ ἡμον ἡτοϋ ογρωμε ἡρεαῖρνοβε εαρχωκ εβολ' ἡν  
τερηῆτ ἡκϋκλος ἡν ἡμεταβολη ἡπσωμα' αγω παῖ ἡπῆμετανοῖ' ερωαν ἡρωμε  
οϋν ετῆμαϋ ναῖ ενταῖχοου εϋψανει' εβολ ἡν πσωμα ἡσεχιτοϋ επκακε  
ετριβολ' τενοϋ δε εψωπε τετῆοϋωσ εποονοϋ εβολ ἡν ἡκολασις ἡπκακε  
ετριβολ' ἡν κρισις νιμ' αγω ἡσεποονοϋ εϋσωμα ἡδικαιος παῖ εϋναρε  
εἡμϋστηριον ἡποϋειν ἡῖρωκ επχισε' ἡῖκληρονομη ἡτῆἡτερο ἡποϋειν' αριρε  
ἡπμϋστηριον ἡοϋωτ' ἡτε πατωαχε εροϋ παῖ εψαρκανοβε εβολ ἡοϋοειω νιμ'  
αγω ετετῆωανοϋω ετετῆειρε ἡπμϋστηριον' αχισ χε τεϋγχη ἡνιμ ἡρωμε ταῖ  
εἡμεεϋε ερος ἡν παρητ' εψωπε εσῶἡ πτοπος ἡἡκολασις ἡἡταμιον ἡπκακε

εΤΖΙΒΟΛ' Η ΗΜΟΝ ΗΤΟQ ΕΩΩΠΕ ΕCΩΝ ΠΚΕCΕΕΠΕ ΗΗΚΟΛΑCΙC ΗΤΕ ΗΤΑΜΙΟΝ ΗΠΚΑΚΕ  
 ΕΤΖΙΒΟΛ' ΗΗ ΠΚΕCΕΕΠΕ ΗΗΚΟΛΑCΙC ΗΗΕΔΡΑΚΩΝ ΕΥΕΠΟΟΝΟΥ ΕΒΟΛ' ΗΖΗΤΟΥ  
 ΤΗΡΟΥ' ΑΥΩ ΕΩΩΠΕ ΕCΩΑΝΧΩΚ' ΕΒΟΛ ΗΤΕCΗΠ ΗΚΥΚΛΟC ΞΗ ΗΜΕΤΑΒΟΛΗ' ΕΥΕΧΙΤ̄C  
 ΕΡΑΤ̄C ΗΤΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ' ΑΥΩ ΗΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ CΦΡΑΓΙΖΕ ΗΜΟQ  
 ΞΗ ΤΕCΦΡΑΓΙC ΗΤΕ ΠΑΤΩΑΧΕ ΕΡΟQ' ΑΥΩ ΗCΗΟΧ̄C ΞΗ ΠΕΙΕΒΟΤ' ΠΕΙΕΒΟΤ ΕΥCΩΜΑ  
 ΗΔΙΚΑΙΟC ΠΑΙ ΕΤΝΑΖΕ ΕΜΜΥCΤΗΡΙΟΝ ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΗΖΗΤ̄Q ΑΥΩ ΗCΡΑΓΑΘΟC ΗCΒΩΚ'  
 ΕΠΧΙCΕ ΗCΚΛΗΡΟΝΟΜΙ ΗΤΗΗΤΕΡΟ ΗΠΟΥΘΕΙΝ' ΑΥΩ ΟΗ ΕΩΩΠΕ ΑCΧΩΚ ΕΒΟΛ  
 ΗΗΚΥΚΛΟC ΗΗΜΕΤΑΒΟΛΗ ΕΥΕΧΙ ΗΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ ΕΡΑΤ̄C ΗΤCΑΩQΕ ΗΠΑΡΘΕΝΟC  
 ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΝΑΙ ΕΤΖΙΧ̄Η ΠΒΑΠΤΙCΜΑ' ΗCΕΚΑΔQ ΖΙΧ̄Η ΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ' ΗCΕCΦΡΑΓΙΖΕ  
 ΗΜΟC ΞΗ ΠΜΑΙΗ ΗΤΗΗΤΕΡΟ ΗΠΑΤΩΑΧΕ ΕΡΟQ ΗCΕΧΙΤ̄Q ΖΑΖΤΗ ΗΤΑΖΙC ΗΠΟΥΘΕΙΝ'  
 ΝΑΙ ΕΤΕΤΗΝΑΧΟΟΥ ΕΤΕΤΗΩΑΝΧΩΚ ΕΒΟΛ ΗΠΜΥCΤΗΡΙΟΝ' ΖΑΜΗΗ ΨΧΩ ΗΜΟC ΗΗΤΗ  
 ΧΕ ΤΕΨΥΧΗ ΕΤΕΤΗΝΑΕΥΧΕ ΕΧΩC' ΕΩΩΠΕ ΜΕΝ ΕCΩΗ ΠΕΔΡΑΚΩΝ ΗΠΚΑΚΕ ΕΤΖΙΒΟΛ'  
 QΗΑΝΟΥΖΕ ΗΠΕQCΑΤ' ΕΒΟΛ ΞΗ ΡΩQ' ΑΥΩ ΗCΚΑΒΟΛ ΗΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ' ΑΥΩ ΟΗ  
 ΕΩΩΠΕ ΕCΩΗ ΤΟΠΟC ΗΗΜ' ΗΤΕ ΗΕΚΡΙCΙC ΗΤΕ ΗΑΡΧΩΝ' ΖΑΜΗΗ ΨΧΩ ΗΜΟC ΕΡΩΤΗ ΧΕ  
 CΕΝΑΖΑΡΠΑΖΕ ΗΜΟC ΞΗ ΟΥCΠΟΥΔΗ ΗΔΙ ΗΠΑΡΑΛΗΜΠΤΗC ΗΜΕΛΧΙCΕΔΕΚ ΕΙΤΕ  
 ΕQΩΑΝΚΑΒΟΛ ΗΜΟC ΗΔΙ ΠΕΔΡΑΚΩΝ' Η ΗΜΟΝ ΗΤΟQ ΕCΩΗ ΗΕΚΡΙCΙC ΗΤΕ ΗΑΡΧΩΝ'  
 ΖΑΠΑΖ ΖΑΠΛΩC CΕΝΑΖΑΡΠΑΖΕ ΗΜΟC ΗΔΙ ΗΠΑΡΑΛΗΜΠΤΩΡ ΗΜΕΛΧΙCΕΔΕΚ' ΞΗ ΤΟΠΟC  
 ΗΗΜ ΕΤCΗΖΗΤΟΥ' ΑΥΩ CΕΝΑΧΙΤ̄C ΕΠΤΟΠΟC ΗΤΜΕCΟC ΕΡΑΤ̄C ΗΤΠΑΡΘΕΝΟC  
 ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΑΥΩ ΩΑΡΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΩΑCΔΟΒΙΜΑΖΕ ΗΜΟC ΗCΗΑΥ ΕΠΜΑΙΗ  
 ΗΤΗΗΤΕΡΟ ΗΠΑΤΩΑΧΕ ΕΡΟQ ΕQΩΟΠ ΞΗ ΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ' ΑΥΩ ΕΩΩΠΕ  
 ΗΠΑΤ̄CΧΩΚ ΕΒΟΛ ΗΤΕCΗΠ̄C ΗΚΥΚΛΟC ΞΗ ΤCΙΝΩΒΕ ΗΤΕΨΥΧΗ Η ΞΗ ΠCΩΜΑ' ΩΑΡΕ  
 ΤΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΩΑCΦΡΑΓΙΖΕ ΗΜΟC ΞΗ ΟΥCΦΡΑΓΙC ΕCΟΥΟΤ̄B' ΑΥΩ  
 ΗCΠΟΥΔΑΖΕ ΗCΤΡΕΥΗΟΧ̄C ΞΗ ΠΕΙΕΒΟΤ' ΠΕΙΕΒΟΤ ΕΥCΩΜΑ ΗΔΙΚΑΙΟC ΠΑΙ ΕQΗΑΖΕ  
 ΕΜΜΥCΤΗΡΙΟΝ ΗΠΟΥΘΕΙΝ' ΑΥΩ ΕQΗΑΡΑΓΑΘΟC ΗCΒΩΚ' ΕΠΧΙCΕ ΕΤΗΗΤΕΡΟ  
 ΗΠΟΥΘΕΙΝ' ΑΥΩ ΕΩΩΠΕ ΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ ΑCΧΙ ΗΤΕCΗΠ̄C ΗΚΥΚΛΟC' ΩΑΡΕ  
 ΤΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΩΑCΔΟΒΙΜΑΖΕ ΗΜΟC ΗΕCΛΑΔΥ ΕΚΟΛΑΖΕ ΗΜΟC ΕΒΟΛ ΧΕ  
 ΑCΧΙ ΗΤΕCΗΠ̄C ΗΚΥΚΛΟC' ΑΛΛΑ ΩΑCΤΑΑC ΕΤΟΟΤΟΥ ΗΤCΑΩQΕ ΗΠΑΡΘΕΝΟC  
 ΗΠΟΥΘΕΙΝ' ΑΥΩ ΩΑΡΕ ΤCΑΩQΕ ΗΠΑΡΘΕΝΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΩΑΥΔΟΒΙΜΑΖΕ ΗΤΕΨΥΧΗ  
 ΕΤΗΜΑΥ ΑΥΩ ΩΑΥΒΑΠΤΙΖΕ ΗΜΟC ΞΗ ΗΕΥΒΑΠΤΙCΜΑ' ΑΥΩ ΗCΕΨ ΝΑC ΗΠΕΧΡΙCΜΑ  
 ΗΠΗΚΟΝ ΗCΕΧΙΤ̄C ΕΠΕΘΗCΑΥΡΟC ΗΠΟΥΘΕΙΝ ΗCΕΚΑΔC ΞΗ ΘΑΗ ΗΤΑΖΙC ΗΠΟΥΘΕΙΝ  
 ΖΕΩC ΩΑ ΠΩΛ ΕΖΑΙ ΗΗΕΨΥΧΟΟΥΕ ΤΗΡΟΥ ΗΤΕΛΙΟC' ΑΥΩ ΕΥΩΑΝCΟΒΤΕ ΕCΩΚ  
 ΗΗΚΑΤΑΠΕΤΑCΜΑ ΗΠΤΟΠΟC ΗΗΑΟΥΝΑΜ' ΩΑΥCΩΤ̄Q ΗΤΕΨΥΧΗ ΕΤΗΜΑΥ ΗΟΥΩΞΗ' ΑΥΩ  
 ΗCΕΚΑΘΑΡΙΖΕ ΗΜΟC ΗCΕΚΑΔC ΞΗ ΗΤΑΖΙC ΗΠΩΟΡ̄Η ΗCΩΤΗΡ ΠΑΙ ΕΤΞΗ ΠΕΘΗCΑΥΡΟC  
 ΗΠΟΥΘΕΙΝ'

## *Pistis Sophia*, chap. 128

Traduction personnelle

Lorsque le Sauveur eut dit cela à Marie, elle se frappa la poitrine, cria et pleura, elle et tous les autres disciples unanimement, déclarant : « Malheur aux pécheurs, parce que leurs jugements sont très nombreux. »

Marie<sup>888</sup> s'avança, se jeta aux pieds de Jésus-Christ et les adora. Elle dit : « Mon Seigneur, souffre que je t'interroge. Ne te fâche pas contre moi, parce que je t'importune souvent. En effet, dès à présent je vais commencer à t'interroger scrupuleusement sur toute chose ».

Le Sauveur lui répondit : « Marie, interroge[-moi] sur toutes les questions que tu veux poser, et moi je les révélerai ouvertement, sans parabole. »

Marie répondit : « Mon Seigneur, si un homme bon qui a parachevé tous les mystères a un parent, simplement, et que cet homme est impie, ayant commis tous les péchés, digne de la ténèbre extérieure, il ne s'est pas repenti ou alors, il a terminé son nombre de cycles dans les changements du corps, et que cet homme n'a rien fait d'utile, après qu'il soit sorti du corps et que nous avons appris avec certitude à son propos qu'il avait péché et qu'il était digne de la ténèbre extérieure, qu'allons-nous lui faire afin de ramener son âme des tourments du dragon de la ténèbre extérieure et la reverser dans un corps juste pour qu'il trouve les mystères du royaume de lumière ? Pour qu'il soit rendu juste, s'élève et hérite du royaume de lumière ? »

Le Sauveur répondit à Marie en disant : « Si un pécheur est digne de la ténèbre extérieure, ou s'il a péché selon les châtiments du reste des châtiments et qu'il ne s'est pas repenti, ou si c'est un pécheur qui a achevé le nombre de cycles dans les transformations du corps et qu'il ne s'est pas repenti, si les hommes dont j'ai parlé sortent du corps, et qu'ils sont envoyés dans la ténèbre extérieure, alors, si vous voulez les retirer des tourments de la ténèbre extérieure avec tous les jugements et les transférer dans un corps juste pour qu'il trouve les mystères de la lumière, qu'il monte sur la hauteur et qu'il hérite du Royaume de lumière, procédez au mystère unique de l'ineffable qui pardonne les péchés en tout temps. Lorsque vous aurez fini le mystère, dites :

---

<sup>888</sup> Ici le prénom est orthographié « Mariham », mais il semble clair qu'il s'agit d'une seule et même femme.



“L’âme d’untel, je m’en souviens en mon cœur. Si elle se trouve dans le lieu des tourments des resserres de la ténèbre extérieure ou alors si elle est dans le reste des tourments des resserres de la ténèbre extérieure avec le reste des châtiments des dragons, puissent-ils les transférer de tout cela. Si elle accomplit le nombre de cycles grâce aux changements, puisse-t-elle être emmenée devant la vierge de lumière et puisse la vierge de lumière la sceller du sceau de l’ineffable et la placer ce même mois dans un corps juste qui va trouver les mystères de la lumière en lui. Puisse-t-elle s’améliorer, s’élever dans les hauteurs et hériter du royaume de lumière. Si, ensuite, les cycles de changements sont achevés, puisse cette âme être amenée devant les sept vierges de lumière préposées au baptême. Puissent-elles [le] déposer sur cette âme, la sceller du signe du royaume de l’ineffable et la conduire aux rangs de la lumière.” C’est ce que vous direz quand vous accomplirez le mystère. A la vérité je vous le dis, l’âme pour laquelle vous allez prier, si elle est dans le dragon de la ténèbre extérieure, il retirera sa queue de sa bouche et libérera cette âme. Ensuite, si elle est quelque part dans les jugements des archontes, à la vérité je vous le dis, les percepteurs de Melchisédech vont s’en saisir aussitôt que le dragon la libère ou qu’elle se trouve dans les jugements des archontes. Simplement, les percepteurs de Melchisédech vont s’en saisir dans quelque lieu qu’elle se trouve. Ils vont l’emmener au lieu de l’intermédiaire, devant la vierge de lumière. Ensuite, puisse la vierge de lumière l’examiner et voir le signe du royaume de l’ineffable qui est dans cette âme. Et si elle n’a pas accompli le nombre de cycles dans le changement de l’homme ou du corps, la vierge de lumière la scelle d’un sceau supérieur et se hâte de la placer durant le mois dans un corps juste qui trouvera les mystères de la lumière. Il s’améliorera et ira dans la hauteur vers le royaume de lumière. Si cette âme a reçu son nombre de cycles, alors la vierge de lumière l’éprouve et fait en sorte qu’elle ne soit pas châtiée, parce qu’elle a reçu son nombre de cycles, mais elle la livre aux mains des sept vierges de lumière. Ensuite les sept vierges de lumière éprouvent cette âme et la baptisent. Elles lui donnent l’onction pneumatique et l’apportent au trésor de lumière. Elles la placent au dernier rang jusqu’à la remontée de toutes les âmes parfaites. Quand elles préparent le retrait des voiles du lieu de ceux de la droite, elles purifient cette âme à nouveau. Elles la

purifient pour la placer dans les rangs du Sauveur primordial qui est dans le trésor de lumière. »

## ANNEXE II

### ZOSIME DE PANOPOLIS, *Lettre à Théosébie*

Texte établi par Marcellin BERTHELOT, Marie-Émile RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris : G. Steinheil, 1888, t. 2, p. 239-243.

Ἔνθεν βεβαιοῦται ἀληθῆς βίβλος· Ζώσιμος Θεοσεβεία χαίρειν.

Ὅλον τὸ τῆς Αἰγύπτου βασίλειον, ὃ γύναι, ἀπὸ τῶν δύο τούτων τῶν τεχνῶν ἐστίν, τῶν τε καιρικών, καὶ τῶν ψάμμων. Ἡ γὰρ καλουμένη θεία τέχνη ἢ λόγῳ δογματικῶ καὶ σοφιστικῶ ἢ τὰ πλεῖστα ὑποπίπτουσα τοῖς ὄν φύλαξιν ἐδόθη εἰς διατροφήν· [ὁ] οὐ μόνον δὲ αὕτη, ἀλλὰ καὶ ἅπαξ αἱ καλούμεναι τίμιαι τέσσαρες τέχναι καὶ τὰ χειροτμήματα· αἱ μέντοι καὶ ἡ δημιουργικὴ μένη βασιλέων ... ὥστε καὶ ἐὰν συνευῆ, ἢ, ἐκ φωνῶν γενομένη, ἐρμηνεύηται ἐκ τῶν στηλῶν ἔχειν προγόνων κληρονομίαν ἔχων, καὶ ἰδὼν τὴν γνῶσιν τῶν τοιούτων ἀκωλύτων, οὐκ ἐποίει· ἐτιμωρεῖτο γὰρ, ὥσπερ οἱ τεχνῖται οἱ ἐπιστάμενοι βασιλικὸν τύπτειν νόμισμα οὐχ ἑαυτοῖς τύπτειν, ἐπεὶ τιμωροῦνται, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῖς βασιλεῦσιν τῶν Αἰγυπτίων οἱ τεχνῖται τῆς ἐψήσεως, καὶ οἱ ἔχοντες τὴν γνῶσιν τῆς ἀκολουσίας οὐχ ἑαυτοῖς ἐποίουν, ἀλλ' εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐστρατεύοντο τοῖς Αἰγυπτίων βασιλεῦσιν, εἰς τοὺς θησαυροὺς ἐργαζόμενοι· εἶχον δὲ καὶ ἰδίους ἄρχοντας ἐπικειμένους καὶ πολὺ τυραννῆς ἦν τῆς ἐψήσεως, οὐ μόνον αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν χρυσαυρῶν. Εἴ τις γὰρ εὐρίσκειται ὀρύσσων, νόμος ἦν Αἰγυπτίοις ἐγγράφως αὐτὰ ἐπιδιδόναι.

Τινὲς οὖν μέμφονται Δημόκριτον καὶ τοὺς ἀρχαίους <ὡς μὴ> μνημονευσάντων τῶν τούτων τεχνῶν <ἀλλὰ μόνων> τῶν λεγομένων τιμίων. Τί δὲ αὐτοῖς μέμφονται; οὐ γὰρ ἠδύναντο μέμφοντες τῶν βασιλέων Αἰγυπτίων, καὶ τὰ πρωτεῖα ἐν προφητεία καυχῶντες, πῶς ἠδύναντο ἄλλοις ἀναφανδὸν μαθήματα κατὰ τῶν βασιλέων δημοσίᾳ ἐκμηνύσασθαι καὶ δοῦναι ἄλλοις πλοῦτου τυραννίδα; οὐδὲν ἠδύναντο ἔξω δίδουν, ἐφθόνουν γάρ· μόνοις δὲ Ἰουδαίοις ἐξέδοσαν λάθρα ταῦτα ποιεῖν καὶ γράφειν καὶ παραδιδόναι. Καὶ ἀμέλει γοῦν εὐρίσκομεν Θεόφιλον τὸν Θεογένους γράψαντα τῆς χωρογραφίας χρυσαυρυχεῖα, καὶ Μαρίας τὴν χωρογραφίαν καὶ ἄλλους Ἰουδαίους.

Ἄλλα καιρικὰς οὔτε Ἰουδαίων, οὔτε Ἑλλήνων οὔδεις ἐξέ δωκέν ποτε· καὶ αὐτὰς γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἑαυτῶν χρωμάτων κατετέθεντο εἰδώλοις, παραδόντες τηρεῖν· καί γε τὴν ψαμμουργίαν πολὺ διαφέρουσα τῶν καιρικῶν; [...]

Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀρχαίους μέμφονται <καὶ> μάλιστα Ἑρμῆν, ὅτι οὔτε δημοσίᾳ αὐτοῖς ἐκδεδώκασιν, οὔτε ἐν παραβύστῳ, οὔτε ἠνίξαντο ὅτι κἄν ἐστίν.

Αὐτὸς δὲ μόνος ἀπέδειξεν ὁ Δημόκριτος εἰς τὸ σύγγραμμα καὶ ἠνίξατο. Αὐτοὶ δὲ ἐν ταῖς στήλαις αὐτὰ ἐνέγλυψαν ἐν τῷ σκότει καὶ τοῖς μυχοῖς, τοῖς συμβολικοῖς χαρακτηῆρσιν, καὶ αὐτὰς καὶ τὴν χωρογραφίαν Αἰγύπτου, ἵνα κἄν τις τολμήσας ἐπιβῆναι τῶν μυχῶν τοὺς σκότους, τῶν πλημμελημένων ἐπιλύσεων, μὴ εὔρη ἐπιλύσασθαι τὸν χαρακτηῆρα μετὰ τοσαύτην τόλμην καὶ κάματον. Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι αὐτοὺς μιμησάμενοι, ἐν τοῖς καταθέτοις αὐτὰς τὰς καιρικὰς παραδώσαντες μετὰ τῆς αὐτῶν μύσεως, καὶ παρακελεύονται ἐν ταῖς διαθήκαις αὐτῶν. Ἐὰν ἡμῶν εὔρης τοὺς θησαυροὺς, παρίδε τὸν χρυσὸν τοῖς ἐθέλουσιν ἑαυτοὺς φονεῦειν, καὶ περὶ τῆς τῶν χαράπτας εὐρηκῶς, τὰ ὅλα χρήματα ἐν ὀλίγῳ συνάξεις· τὰ δὲ χρήματα μόνον λαβὼν, ἑαυτὸν φονεύσεις, ἐκ τοῦ φθόνου τῶν κρατούντων βασιλέων, οὐ μόνον αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ πάντων ἀνθρώπων.

## ZOSIME DE PANOPOLIS, *Lettre à Théosébie*

Traduction Marcellin BERTHELOT, Marie-Émile RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris : G. Steinheil, 1888, t. 3, p. 231-234.

Zosime à Théosébie, salut !

Tout le royaume d'Égypte, ô femme, dépend de ces deux arts, celui des (teintures) convenables et celui des minerais. L'art appelé divin, soit dans ses parties dogmatiques et philosophiques, soit dans la plupart des questions de moindre portée, a été confié à ses gardiens pour leur subsistance. Il en est ainsi non seulement pour cet art, mais encore pour les quatre arts appelés libéraux et pour les arts manuels. Leur puissance créatrice appartient aux rois. S'ils le permettent, celui-là l'expose de vive voix, ou l'interprète d'après les stèles, qui en a reçu la connaissance comme héritage de ses aïeux. Mais celui qui possédait la connaissance de ces choses ne fabriquait pas (pour lui-même), car il eût été puni ; de même que les artisans qui savent frapper la monnaie royale n'ont pas le droit de la frapper pour eux-mêmes, sous peine de châtement. De même aussi, sous les rois Égyptiens, les artisans de l'art de la cuisson et ceux qui possédaient la connaissance des procédés n'opéraient pas pour eux-mêmes ; mais ils opéraient pour les rois d'Égypte, et travaillaient en vue de leurs trésors. Ils avaient des chefs particuliers placés à leur tête, et grande était la tyrannie exercée dans l'art de la cuisson, non seulement en elle-même, mais aussi en ce qui touche les mines d'or. Car en ce qui touche la fouille, c'était une règle chez les Égyptiens qu'il fallait une autorisation écrite.

Quelques-uns reprochent à Démocrite et aux anciens de n'avoir pas fait mention de ces arts dans des termes appropriés, mais d'avoir exposé seulement ceux dont on parle publiquement. Il est injuste de le leur reprocher ; car ils ne pouvaient pas faire autrement. Étant amis des rois d'Égypte, et s'honorant d'occuper les premiers rangs en dignité parmi les prophètes, comment auraient-ils pu révéler au public des connaissances contraires (aux intérêts des) rois et donner à d'autres le pouvoir dominateur de la richesse ? Quand même ils l'auraient pu, ils ne l'auraient pas fait ; car ils étaient jaloux (de leur science). Les Juifs seuls parvinrent à en connaître la pratique, ainsi qu'à

décrire et à exposer ces choses clandestinement. Voilà comment nous trouvons que Théophile, fils de Théogène, a parlé de toute la description topographique des mines d'or ; il en est de même de la description des fourneaux par Marie et des écrits des autres Juifs.

Quant aux teintures convenables, personne ni parmi les Juifs, ni parmi les Grecs, ne les a jamais exposées. En effet, ils les plaçaient dans les images, formées avec leurs propres couleurs et destinées à les conserver. [...]

Au surplus on reproche aux anciens et surtout à Hermès, de ne pas les avoir exposées, ni publiquement, ni en secret, et de ne pas avoir fait entendre ce que c'est.

Seul, Démocrite l'a exposé dans son ouvrage et l'a fait entendre. Mais eux, ils ont gravés ces procédés sur les stèles, dans l'ombre des sanctuaires, en caractères symboliques ; ils y ont gravé ces procédés et la chorographie de l'Égypte ; de telle sorte que si quelqu'un osait affronter les ténèbres du sanctuaire pour obtenir la connaissance d'une façon illicite, il ne réussît pas à comprendre les caractères, malgré son audace et sa peine. Mais les Juifs, ayant été initiés, ont transmis ces procédés convenables, qui leur avaient été confiés. Voici ce qu'ils conseillent dans leurs traités : « Si tu découvres nos trésors, abandonne l'or à ceux qui veulent se détruire eux-mêmes. Après avoir trouvé les caractères qui décrivent ces choses, tu réuniras toutes ces richesses en peu (de temps) ; mais si tu te bornes à prendre ces richesses, tu te détruiras toi-même, par suite de l'envie des rois qui gouvernent et celle de tous les hommes. »

## ANNEXE III

### ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques* (I, 4-13)

Texte établi par Michèle MERTENS, *Les Alchimistes grecs IV*, Paris : Les Belles Lettres, 1995, p. 2-7.

Τοὺς τοιοῦτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἰμαρμένης μόνους ὄντας πομπάς, μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους, μηδὲ αὐτὴν τὴν εἰμαρμένην τὴν αὐτοῦς ἄγουσαν δικαίως, ἀλλὰ [τοὺς] δυσφημοῦντας αὐτῆς τὰ σωματικὰ παιδευτήρια, καὶ τῶν εὐδαιμόνων αὐτῆς ἐκτὸς <μηδὲν> ἄλλο φανταζομένους. Ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἰμαρμένης εἶπον, τῷ μήτε τῇ εὐδαιμονία αὐτῆς χαίρειν, ἡδονῶν γὰρ κρατοῦσι, μήτε τοῖς κακοῖς αὐτῆς βάλλεσθαι, [...] Ζωροάστρης δὲ εἰδήσει τῶν ἄνω πάντων καὶ μαγεία αὐχῶν τῆς ἐνσώμου φράσεως φάσκει ἀποστρέφεσθαι πάντα τῆς εἰμαρμένης τὰ κακὰ καὶ μερικὰ καὶ καθολικά.

Ὁ μέντοι Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ ἐναυλίας διαβάλλει καὶ τὴν μαγείαν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζεται, μηδὲ βιάζεσθαι τὴν ἀνάγκην, ἀλλ' ἐὰν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως, πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτόν, καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἐὰν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῶ, τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι. Καὶ οὕτως, φησί, νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὀσίων ψυχῶν ἔνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἰμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον. Ὅρα αὐτὸν γινόμενον πάντα, θεόν, ἄγγελον, ἄνθρωπον παθητόν· πάντα γὰρ δυνάμενος πάντα ὅσα θέλει γίνεται. Καὶ πατρὶ ὑπακούει· διὰ παντὸς σώματος διήκων, φωτίζων τὸν ἐκάστης νοῦν, εἰς τὸν εὐδαίμονα χῶρον ἀνώρμησεν ὅπουπερ ἦν καὶ πρὸ τοῦ τὸ σωματικὸν γενέσθαι, αὐτῷ ἀκολουθοῦντα καὶ ὑπ' αὐτοῦ ὀρεγόμενον καὶ ὀδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς.

Καὶ βλέψαι τὸν πίνακα ὃν καὶ Βίτος γράψας, καὶ ὁ τρίσμεγας Πλάτων καὶ ὁ μυριόμεγας Ἑρμῆς, ὅτι Θώυθος ἐρμηνεύεται τῇ ἱερατικῇ πρώτῃ φωνῇ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἐρμηνεὺς πάντων τῶν ὄντων καὶ ὀνοματοποιὸς πάντων τῶν σωματικῶν. Οἱ δὲ Χαλδαῖοι καὶ Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἑβραῖοι καλοῦσιν αὐτὸν

Ἀδάμ, ὃ ἐστὶν ἐρμηνεία γῆ παρθένος καὶ γῆ αἱματώδης καὶ γῆ πυρρὰ καὶ γῆ σαρκίνη. Ταῦτα δὲ ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Πτολεμαίων ηὔρηται ὧν ἀπέθεντο εἰς ἕκαστον ἱερόν, μάλιστα τῷ Σαραπίῳ, ὅτε παρεκάλεσεν Ἀσενᾶν τὸν ἀρχ<ιερέα> Ἱεροσολύμων πέμψαντα Ἑρμῆν ὃς ἠρμήνευσε πᾶσαν τὴν Ἑβραϊδα Ἑλληνιστὶ καὶ Αἰγυπτιστί.

Οὕτως οὖν καλεῖται ὁ πρῶτος ἄνθρωπος [ὁ] παρ' ἡμῖν Θωὺθ καὶ παρ' ἐκείνοις Ἀδάμ· τῇ τῶν ἀγγέλων φωνῇ αὐτὸν καλέσαντες, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ συμβολικῶς διὰ τεσσάρων στοιχείων ἐκ πάσης τῆς σφαίρας αὐτὸν εἰπόντες κατὰ τὸ σῶμα. Τὸ γὰρ ἄλφα αὐτοῦ στοιχεῖον ἀνατολὴν δηλοῖ, τὸν ἀέρα· τὸ δὲ δέλτα αὐτοῦ στοιχεῖον δύσιν δηλοῖ, τὴν <γῆν, τὴν> κάτω δύσασαν διὰ τὸ βάρος· <...> τὸ δὲ μ<ϰ> στοιχεῖον μεσημβρίαν δηλοῖ, τὸ μέσον τούτων τῶν σωμάτων πεπαντικὸν πῦρ τὸ εἰς τὴν μέσην τετάρτην ζώνην.

Οὕτως οὖν ὁ σάρκινος Ἀδὰμ κατὰ τὴν φαινομένην περίπλασιν Θωὺθ καλεῖται· ὁ δὲ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς καὶ κύριον <ἔχει ὄνομα> καὶ προσηγορικόν. Τὸ μὲν οὖν κύριον ἀγνοῶν διὰ τὸ τέως· μόνος γὰρ Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος ταῦτα οἶδεν. Τὸ δὲ προσηγορικὸν αὐτοῦ ὄνομα Φως καλεῖται, ἀφ' οὗ καὶ φῶτας παρηκολούθησε λέγεσθαι τοὺς ἀθρώπους.

Ὅτε ἦν Φως ἐν τῷ παραδείσῳ διαπνεόμενος ὑπὸ τῆς εἵμαρμένης, ἔπεισαν αὐτὸν ὡς ἄκακον καὶ ἀνενέργητον ἐνδύσασθαι τὸν παρ' αὐτῶν Ἀδὰμ, τὸν ἐκ τῆς εἵμαρμένης, τὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων. Ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον οὐκ ἀπεστράφη· οἱ δὲ ἐκαυχῶντο ὡς δεδουλαγωγημένου αὐτοῦ. Τὸν ἔξω ἄνθρωπον δεσμόν, [...]

Ἀδὰμ προσῆν Ἰησοῦς Χριστὸς <ὃς> ἀνήνεγκεν ὄππου καὶ τὸ πρότερον διῆγον φῶτες καλούμενοι. Ἐφάνη δὲ καὶ τοῖς πάνυ ἀδυνάτοις ἀθρώποις ἄνθρωπος γεγωνὸς παθητὸς καὶ ῥαπιζόμενος, καὶ λάθρα τοὺς ἰδίους φῶτας συλήσας ἅτε μηδὲν παθὼν, τὸν δὲ θάνατον δείξας καταπατεῖσθαι καὶ ἐῶσθαι. Καὶ ἔως ἄρτι καὶ τοῦ τέλους τοῦ κόσμου, ἔπεισι λάθρα καὶ φανερᾶ συλῶν τοὺς ἑαυτοῦ συμβουλευὼν αὐτοῖς λάθρα καὶ διὰ τοῦ νοδὸς αὐτῶν καταλλαγὴν ἔχειν τοῦ παρ' αὐτῶν Ἀδὰμ κοπτομένου καὶ φονευομένου παρ' αὐτῶν τυφληγοροῦντος καὶ διαζηλουμένου τῷ πνευματικῷ καὶ φωτεινῷ ἀθρώπῳ· τὸν ἑαυτῶν Ἀδὰμ ἀποκτείνουσι.



## ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques* (I, 4-13)

Traduction Michèle MERTENS, *Les Alchimistes grecs IV*, Paris : Les Belles Lettres, 1995, p. 2-7.

De tels hommes [les contradicteurs de Zosime], Hermès, dans son ouvrage *Sur les Natures*, les disait sans intellect, eux qui ne sont que des gens d'escorte de la Destinée, n'imaginant rien des choses incorporelles, ni la Destinée elle-même qui les emmène à juste titre, mais protestant contre ses leçons corporelles et n'imaginant <rien> d'autre en dehors des bonheurs qu'elle procure.

Hermès et Zoroastre ont dit que la race des philosophes est au-dessus de la Destinée, du fait qu'ils ne se réjouissent pas du bonheur qu'elle procure – car ils dominant les plaisirs -, qu'ils ne sont pas frappés par ses maux – eux qui toujours mènent une vie retirée – et qu'ils n'acceptent pas les beaux cadeaux qui viennent d'elle, puisqu'en vérité ils regardent vers le terme des maux. [...]

Zoroastre affirme de façon présomptueuse que, par la connaissance de toutes les choses d'en haut et par la magie du langage corporel, tous les maux de la Destinée sont détournés, aussi bien les individuels que les universels. Hermès, cependant, dans son ouvrage *Sur la Vie retirée*, s'en prend aussi à la magie, en disant qu'il ne faut pas que l'homme pneumatique, qui se connaît lui-même, rectifie quoique ce soit, même pas par magie – même si l'on pense que c'est bien -, ni qu'il fasse violence à la Nécessité, mais qu'il la laisse comme elle est par nature et par décision (divine), qu'il suive son chemin en se consacrant exclusivement à se chercher soi-même, que, ayant appris à connaître Dieu, il domine la triade qu'on ne peut dénommer et qu'il laisse la Destinée faire ce qu'elle veut dans sa propre boue, c'est-à-dire du corps. Et après avoir ainsi exercé votre intellect et vous être ainsi comporté, dit-il, vous contemplez le Fils de Dieu qui devient tout pour l'amour des saintes âmes afin de tirer l'âme de la région de la Destinée vers la (région) incorporelle. Vois-le devenant tout, dieu, ange, homme sujet à la souffrance ; en effet, étant tout-puissant, il devient tout ce qu'il veut. Et il obéit au Père ; s'insinuant à travers tout corps, illuminant l'intellect de chaque âme, il le pousse dans la région bienheureuse, là où il était

déjà avant que l'élément corporel ne vienne à l'être : (l'intellect) le suit et, sous son action, se tend et est guidé vers cette lumière.

Et considérez la tablette que Bitos a écrite, ainsi que le trois fois grand Platon et le dix mille fois grand Hermès : Thot s'interprète dans la langue sacrée originelle comme le premier homme, interprète de tous les êtres et donneur de noms à toutes les choses corporelles. Mais les Chaldéens, les Parthes, les Mèdes et les Hébreux l'appellent Adam, pour lequel il y a une interprétation comme terre vierge, terre couleur de sang, terre rouge feu, terre charnelle. Ces renseignements se trouvent dans les bibliothèques des Ptolémées : on les déposa dans chacun de leurs sanctuaires, particulièrement au Sérapéum, lorsque (Ptolémée) s'adressa à Asenas, le grand prêtre de Jérusalem, qui envoya Hermès, lequel traduisit tout l'hébreu en grec et en égyptien.

Ainsi donc le premier homme est appelé Thot chez nous et Adam chez eux ; on lui a attribué un nom dans la langue des anges, mais néanmoins, on l'a désigné aussi de manière symbolique, au moyen de quatre lettres-éléments tirées de toute la sphère, au sens corporel. En effet, sa lettre A exprime le levant, l'air ; sa lettre D exprime le couchant, <la terre> qui plonge vers le bas par le fait de son poids ; <...> ; la lettre M exprime le midi, le feu situé au milieu de ces corps, qui fait mûrir, celui qui se rapporte à la zone médiane, la quatrième.

Ainsi donc l'Adam charnel, selon son façonnage apparent, est appelé Thot. Mais l'homme qui est à l'intérieur de lui, l'homme pneumatique, <a> aussi <un nom> noble et <un nom> courant. Le nom noble, donc, je l'ignore pour le moment ; car seul Nicothéos l'introuvable connaît ces choses. Mais son nom courant est Phôs, d'où il s'ensuivit aussi que les hommes sont dits *phôtes*.

Lorsque Phôs était au Paradis, traversé par le souffle de la Destinée, (les archontes) le persuadèrent, vu qu'il était sans malice et sans efficace, de se vêtir de l'Adam dérivé d'eux, qui était issu de la Destinée, issu des quatre éléments. Lui, parce qu'il était sans malice, ne se déroba pas, et eux se glorifièrent à l'idée qu'il avait été réduit en esclavage. L'homme extérieur est un lien. [...]

A Adam se rattacha Jésus-Christ, <qui> (le) fit monter là où déjà auparavant séjournèrent des êtres appelés *phôtes*. Il est même apparu aux hommes tout à fait impuissants, devenu homme sujet à la souffrance et battu de verges ; en

cachette, il ravit ses propres *phôtes*, lui qui ne souffrit nullement mais montra que la mort pouvait être foulée aux pieds et repoussée. Et jusqu'à ce jour – et (il le fera) jusqu'à la fin du monde -, il vient ravir les siens soit en cachette soit ouvertement, en leur conseillant en cachette et par le canal de leur intellect de procéder à l'échange de l'Adam dérivé d'eux, lui qui les conduisait à l'aveuglette et qui jalousait l'homme pneumatique et lumineux ; ils tuent leur propre Adam.

# Le Purgatoire dans les littératures d'Égypte et d'Afrique du Nord (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources :

AMAT, Jacqueline (éd.), *Passion de Perpétue et de Félicité (Sources chrétiennes 417)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996

BAEHRENS, Wilhelm A. (éd.), André MÉHAT (trad.), ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres (Sources chrétiennes 461)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001

BARC, Bernard (trad.), « *Le Livre des secrets de Jean* », *Écrits gnostiques (Bibliothèque de la Pléiade 538)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Éric CRÉGHEUR, Paris : Gallimard, 2007, p. 205-295

BARDY, Gustave (éd. et trad.), EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique (Sources chrétiennes 41)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1955

VAN BEEK, Cornelius I. (éd.), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis : latine et graece (Florilegium patristicum 43)*, Bonn : P. Hanstein, 1938

BERTHELOT, Marcellin, Marie-Émile RUELLE (éd.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris : G. Steinheil, 1888

BÉVENOT, Maurice (éd.), CYPRIAN, *De Lapsis*, Oxford : Clarendon Press, 1971

BORRET, Marcel (éd. et trad.), ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode (Sources chrétiennes 321)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1985

BORRET, Marcel (éd. et trad.), ORIGÈNE, *Contre Celse (Sources chrétiennes 147)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969

BRANKAER, Johanna, Hans-Gebhard BETHGE (éd.), *Codex Tchacos (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2007

BRAUN, René, Claudio MORESCHINI (éd. et trad.), TERTULLIEN, *Contre Marcion (Sources chrétiennes 456)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001

BUCHHOLZ, Dennis D., *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter (SBL Dissertation Series 97)*, Atlanta : Scholars Press, 1988

BULHART, Vinzenz (éd.), TERTULLIEN, *Ad martyras (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 76)*, Vienne : Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957

CAMBE, Michel, *Avenir solaire et angélique des justes. Le Psaume 19 (18) commenté par Clément d'Alexandrie (Cahiers de Biblia Patristica 10)*, Strasbourg : Université de Strasbourg, 2009

CAMBE, Michel (éd.), *Kerygma Petri. Textus et Commentarius (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 15)*, Turnhout : Brepols, 2003

CAMELOT Pierre (Thomas) (éd.), Claude MONDÉSERT (trad.), *Stromates II (Sources chrétiennes 38)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1954

CAROZZI, Claude, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1994

- CASEY, Robert P. (éd. et trad.), *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria (Studies and Documents 1)*, Londres : Christophers, 1934
- COPPA, Giovanni (éd.), ORIGÈNE, *74 omelie sul libro dei Salmi (Lecture cristiane del primo millennio 15)*, Turin : Ed. Paoline, 1993
- CROUZEL, Henri (éd.), Manlio SIMONETTI (trad.), ORIGÈNE, *Traité des principes (Sources chrétiennes 252)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1978
- CROUZEL, Henri, François FOURNIER, Pierre PÉRICHON (éd. et trad.), ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, Paris : Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes 87*), 1962
- CUMONT, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Paris, Bruxelles : H. Lamertin, 1896-1899
- DESCOURTIEUX, Patrick (éd. et trad.), *Stromates VI (Sources chrétiennes 446)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1999
- DIERCKX, Gerard F. (éd.), *Sancti Cypriani episcopi Epistularium (Corpus Christianorum. Series Latina III B-D)*, Turnhout : Brepols, 1994-1999
- DUPONT-SOMMER, André, Marc PHILONENKO (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade 337)*, Paris : Gallimard, 1987
- ERNST, Wilhelm (éd.), *Stromatum libro VIII*, Göttingen : Hubert, 1910
- FRANCHI DE CAVALIERI, Pio (éd.), *Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni : recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio s. Perpetuae (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft 8)*, Fribourg-en-Brisgau : Herder, 1898
- FUNK, Wolf-Peter, Paul-Hubert POIRIER, Madeleine SCOPELLO, John D. TURNER (éd. et trad.), *Allogène (NH XI, 3) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Textes 30)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, Louvain, Paris : Peeters, 2004
- GUERRIER, Louis (éd.), *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ (Patrologia Orientalia 9)*, Paris : Firmin-Didot, Fribourg-en-Brisgau : D. Herder, 1913
- HALLEUX, Robert (éd.), *Les Alchimistes grecs I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Paris : Les Belles Lettres, 1981
- HANSON, J. Arthur (éd.), APULÉE, *Metamorphoses (Loeb Classical Library 453)*, Cambridge (MA), Londres : Harvard University Press, 1989
- HARL, Marguerite (éd. et trad.), *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Sources chrétiennes 189)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1972
- HILHORST, Anthony, Theodore SILVERSTEIN (éd.), *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions (Cahiers d'Orientalisme 21)*, Genève : P. Cramer, 1997
- VAN DEN HOEK, Annewies, Claude MONDÉSERT (éd. et trad.), *Stromate IV (Sources chrétiennes 463)*, Paris : Les Belles Lettres, 2001
- JAMES, Montague Rhodes (éd.), *The Testament of Abraham: the Greek Text now first edited with an Introduction and Notes (Texts and Studies 2/2)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1892
- JAUBERT, Annie (éd. et trad.), ORIGÈNE, *Homélie sur Josué (Sources chrétiennes 71)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960
- KAPPLER, Claire-Claude, René KAPPLER (trad.), « *Visio sancti Pauli* », *Écrits apocryphes chrétiens I (Bibliothèque de la Pléiade 442)*, éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON et al., Paris : Gallimard, 1997, p. 775-826
- KLOSTERMANN, Erich, *Apocrypha I. Reste des Petrus Evangeliums, der Petrus-apokalypse und des Kerygma Petri (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 3)*, Bonn : A. Marcus und E. Weber, 1908<sup>2</sup>
- KOETSCHAU, Paul (éd.), ORIGÈNE, *Exhortation au martyre (Griechische Christliche Schriftsteller 2)*, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1899

- KRAUS, Thomas J., Tobias NICKLAS (éd. et trad.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (Neutestamentliche Apokryphen I)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2004
- LE BOULLUEC, Alain (éd. et trad.), *Stromates VII (Sources chrétiennes 428)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997
- LÉTOURNEAU, Pierre (éd.), « *Dialogue du Sauveur* », *Écrits gnostiques (Bibliothèque de la Pléiade 538)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Éric CRÉGHEUR, Paris : Gallimard, 2007, p. 667-706
- MAHÉ, Jean-Pierre (trad.), « *L'Ogdoadé et l'Ennéade* », *Écrits gnostiques (Bibliothèque de la Pléiade 538)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Éric CRÉGHEUR, Paris : Gallimard, 2007, p. 935-971
- MAHÉ, Jean-Pierre (trad.), « *Discours parfait* », *Écrits gnostiques (Bibliothèque de la Pléiade 538)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Éric CRÉGHEUR, Paris : Gallimard, 2007, p. 989-1027
- MAHÉ, Jean-Pierre, *Hermès en Haute-Égypte I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Textes 3)*, Québec : Les Presses de l'Université de Laval, 1978
- MERTENS, Michèle (éd.), ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques (Les Alchimistes grecs 4)*, Paris : Les Belles Lettres, 1995
- NARDI, Carlo (éd. et trad.), *Estratti Profetici (Biblioteca Patristica 4)*, Florence : Nardini Editore, 1985
- NOCK, Arthur D. (éd.), *Corpus Hermeticum*, Paris : Les Belles Lettres, 1947
- PARROT, Douglas M. (éd.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11)*, Leyde : Brill, 1979
- POIRIER, Paul-Hubert, Yves TISSOT (trad.), « *Actes de Thomas* », *Écrits apocryphes chrétiens I (Bibliothèque de la Pléiade 442)*, éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON et al., Paris : Gallimard, 1997, p. 1321-1470
- PRIEUR, Jean-Marc (trad.), « *Actes d'André et de Matthias* », *Écrits apocryphes chrétiens II (Bibliothèque de la Pléiade 516)*, éd. Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI et al., Paris : Gallimard, 2005, p. 485-519
- REITZENSTEIN, Richard (éd.), *Poimandres : Studien zur griechisch-ägyptisch und frühchristlichen Literatur*, Leipzig : Teubner, 1904
- RORDORF, Willy, Pierre CHERIX, Rodolphe KASSER (trad.), « *Actes de Paul* », *Écrits apocryphes chrétiens I (Bibliothèque de la Pléiade 442)*, éd. Pierre GEOLTRAIN, François BOVON et al., Paris : Gallimard, 1997, p. 1115-1177
- ROUSSEAU, Adelin (éd.), Louis DOUTRELEAU (trad.), IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies (Sources chrétiennes 264)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1979
- RUBEN, Paul (éd.), *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto*, Leipzig : Teubner, 1892
- SAGNARD, François (éd. et trad.), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote (Sources chrétiennes 23)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1970<sup>2</sup>
- SCHÄFER, Peter, et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur (Texte und Studien zum antiken Judentum 2)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1981
- SCHENKE, Hans-Martin, « *Zur Faksimile Ausgabe der Nag Hammadi Schriften. Nag Hammadi Codex VI* », *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), p. 229-243
- SCHMIDT, Francis (éd.), *Le Testament grec d'Abraham (Texte und Studien zum Antiken Judentum 11)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1986
- SCHMIDT, Carl, Violet MACDERMOT (éd.), *Pistis Sophia (Nag Hammadi Studies 9)*, Leyde : Brill, 1978

- SCHMIDT, Carl, Violet MACDERMOT (éd.), *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex (Nag Hammadi Studies 13)*, Leyde : Brill, 1978
- SOKOLOWSKI, Franciszek (éd. et trad.), *Lois sacrées des cités grecques (École française d'Athènes. Travaux et mémoires 18)*, Paris : de Boccard, 1969
- STÄHLIN, Otto (éd.), Marcel CASTER (trad.), *Stromates I (Sources chrétiennes 30)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1951
- STÄHLIN, Otto (éd.), Marguerite HARL *et al.* (trad.), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue I (Sources chrétiennes 70)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960
- TARDIEU, Michel (éd. et trad.), *Écrits gnostiques. Codex de Berlin (Sources gnostiques et manichéennes 1)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1984
- VALETTE, Paul (trad.), APULÉE, *Les Métamorphoses*, Paris : Les Belles Lettres, 1971
- VOULET, Pierre (éd.), Alain LE BOULLUEC (trad.), *Stromates V (Sources chrétiennes 278-279)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981
- WALDSTEIN, Michael, Frederik WISSE (éd.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1 and IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichean Studies 33)*, Leyde *et al.* : E.J. Brill, 1995
- WEBER, Robert (éd.), *Sancti Cypriani episcopi opera. Pars 1, Ad Quirinum. Ad Fortunatum. De Lapsis. De Ecclesiae catholicae unitate (Corpus Christianorum. Series Latina III)*, Turnhout : Brepols, 1972

## Études :

ALLISON, Dale C., *Testament of Abraham*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2003

VON ALLMEN, Jean-Jacques, « Fêtes. Nouveau Testament », *Vocabulaire biblique*, éd. Jean-Jacques VON ALLMEN, Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, 1954, p. 104-105

D'ALVERNY, Marie-Thérèse, « Les anges et les jours », *Cahiers archéologiques* 9 (1957), p. 271-300

AMAT, Jacqueline, « L'authenticité des songes dans la Passion de Perpétue », *Augustinianum* 29 (1989), p. 177-191

*Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 109)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1985

ANGENENDT, Arnold, compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Theologische Revue* 82 (1986), p. 38-41

ANRICH, Gustav, « Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer », *Theologische Abhandlungen: eine Festgabe für Heinrich Julius Holtzmann*, éd. Wilhelm NOWACK *et al.*, Tübingen, Leipzig : J.C.B. Mohr, 1902, p. 95-120

ARIÈS, Philippe, compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Annales ESC* 38 (1983), p. 151-157

ARMANTAGE, James W., « The Best of Both Worlds: Origen's Views on Religion and Resurrection », *Origeniana. (Quaderni di Vetera Christianorum 12)*, éd. Henri CROUZEL, Gennaro LOMIENTO, Josep RIUS-CAMPS, Bari : Istituto di letteratura cristiana antica Università di Bari, 1975, p. 337-447

ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr, *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of 'Heresy' from Photius Bibliotheca (Supplements to Vigiliae christianae 101)*, Leyde, Boston : Brill, 2010

ATZBERGER, Leonhard, *Geschichte der Christlichen Eschatologie innerhalb des vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brigau : Herder'she Verlagshandlung, 1896

BASSET, Louis, *et al.* (éd.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine (Orbis Supplementa 27)*, Louvain : Peeters, 2007

BASTIAENSEN, Antonius A.R., « Tertullian's reference to the Passio Perpetuae in De Anima 55,4 », *Studia patristica* 17 (1982), p. 790-795

BARDY, Gustave, « Apatheia », *Dictionnaire de spiritualité*, éd. Marcel VILLER, Paris : Beauchesne, 1937, t. 1, col. 727-746

BARTELINK, Gérard J.M., « ΤΕΛΩΝΑΙ (Zöllner), als Dämonenbezeichnung », *Sacris erudiri* 27 (1984), p. 5-18

BASLEZ, Marie-Françoise, *Les Persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard, 2007

BASTIT, Agnès, « Le salut comme libération dans l'exégèse primitive des Évangiles : λυω et λυσις », *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005 (Studia Ephemeridis Augustinianum 96)*, Rome : Institutum Patristicum Augustinianum, 2006, p. 277-303

« Les béatitudes matthéennes (Mt 5, 1-10) comme péricope dynamique dans l'exégèse ancienne de Clément d'Alexandrie à Augustin », *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005) (Recherches en littérature et spiritualité 15)*, Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER (éd.), Berne : Peter Lang, 2008, p. 179-213

BAUCKHAM, Richard, « The rich man and Lazarus : the parable and the parallels », *The Fate of the Dead: Studies on Jewish and Christian Apocalypses (Supplements to Novum Testamentum 93)*, Leyde : Brill, 1998 (=Novum Testamentum Supplements 37 [1991], p. 225-246)

BENKO, Stephen, « The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius », *Vigiliae christianae* 21 (1967), p. 103-119



BERNSTEIN, Alan E., « Esoteric theology : William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory », *Speculum* 57 (1982), p. 509-531

compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Speculum* 59 (1984), p. 179-183

BERTHELOT, Marcellin, *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Âge*, Paris : G. Steinheil, 1889 (repr. Bruxelles, 1966)

BETZ, Hans D., *The "Mithras Liturgy" (Studien und Texte zu Antike und Christentum 18)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003

BIANCHI, Ugo, « Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 270-281

BIDEZ, Joseph, Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 1938

BIDEZ, Joseph, Franz CUMONT, Johann L. HEIBERG, Otto LAGERCRANTZ, *Catalogue des Manuscrits Alchimiques grecs*, Bruxelles : M. Lamartin, 1924-1932

BIENERT, Wolfgang A., « Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jahrhundert », *Origeniana octava (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 164)*, éd. Lorenzo PERRONE et al., Louvain : Peeters, 2003, t. 2, p. 829- 842

BLANC, Cécile, « Le baptême d'après Origène », *Studia patristica* 11 (1972), p. 113-124

BLUDAU, August, *Die ägyptische Libelli und die Christenverfolgung des Decius (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde. Supplementheft 27)*, Fribourg-en-Brisgau : Herder, 1931

BÖTTRICH, Christfried, « "Ihr seid der Tempel Gottes". Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus », *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118)*, éd. Ego BEATE, Armin LANGE, Peter PILHOFER, Tübingen : Mohr Siebeck, 1999, p. 411-425

BOSTOCK, Gerald, « Medical Theory and Theology in Origen », *Origeniana tertia*, éd. Henri CROUZEL, Richard HANSON, Rome : Edizioni dell'Ateneo, p. 191-199

BOUSSET, Wilhelm, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1915

BOYLAN, Patrick, *Thoth the Hermes of Egypt*, Londres, Oxford : Oxford University Press, 1922

DE BRABANDER, Kris, *Le retour au Paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 48)*, Turnhout : Brepols, 2007

BRATTSTON, David, « Hades, Hell and Purgatory in Ante-Nicene Christianity », *Churchman* 108 (1994), p. 69-79

BRAUN, René, « Tertullien est-il le rédacteur de la *Passio Perpetuae* ? », *Revue des études latines* 33 (1956), p. 79-81

BREDERO, Adriaan H., « Le Moyen Age et le Purgatoire », *Revue d'histoire ecclésiastique* 78 (1983), p. 429-452

BRIGHT, Pamela M., « The Combat of the Demons in Antony and Origen », *Origeniana septima (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 137)*, éd. Wolfgang A. BIENERT, Uwe KÜHNEWEG, Louvain : Peeters, 1999, p. 339-343

BRISSON, Luc, « Plotin et les gnostiques », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni les 11 et 12 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Madeleine SCOPELLO, Paris : AIBL, 2010, p. 23-43

BRISSON, Luc, F. Walter MEYERSTEIN, *Inventer l'Univers : le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris : Les Belles Lettres, 1991

VAN DEN BROEK, Roelof, « The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries », *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity (Nag Hammadi and Manichean Studies 39)*, Leyde: Brill, 1996, p. 197-205

« Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert », *Juden und Christen in der Antike*, éd. Jacobus VAN AMERSFOORT, Johannes VAN OORT, Kampen : J.H. Kok, 1990, p. 101-115

BROWN, Peter, « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales. Histoire, sciences sociales* 52 (1997), p. 1247-1261

DE BRUYNE, Louis, « *Refrigerium interim* », *Rivista di archeologia cristiana* 34 (1958), p. 87-118

BUCUR, Bogdan G., « The Other Clement of Alexandria: the Cosmic Hierarchy and Interiorized Apocalypticism », *Vigiliae christianae* 60 (2006), p. 251-268

CAHN, Walter, « Ascending to and Descending from Heaven: Ladder Themes in Early Medieval Art », *Santi e Demoni Nell'Alto Medioevo Occidentale*, Spolète : Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1989, t. 2, p. 697-732

CAMELOT, Pierre (Thomas), *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie (Études de théologie et histoire de la spiritualité 3)*, Paris : Vrin, 1945

« Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque », *Revue de l'histoire des religions* 21 (1931), p. 541-569

CAMPLANI, Alberto, Marco ZAMBON, « Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale », *Annali di storia de l'esegesi* 19 (2002), p. 59-99

CAREY, John, « The Sun's Night Journey : A Pharaonic Image in Medieval Ireland », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), p. 14-34

CARLSSON, Leif, *Round Trips to Heaven : Otherworldly Travellers in Early Judaism and Christianity (Lund Studies in History of Religions 19)*, Lund : Lund University, Stockholm : Almqvist & Wiksell, 2004

CHOUFRINE, Arkadi, *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background (Patristic Studies 5)*, New-York et al. : Peter Lang, 2002

CICCARESE, Maria P., « Le più antiche rappresentazioni del purgatorio dalla *Passio Perpetuae* alla fine del IX sec. », *Romanobarbarica* 7 (1982-83), p. 33-76

CLAUDE, Paul, « Approche de la structure des *Trois Stèles de Seth* », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 1)*, éd. Bernard BARC, Québec, Louvain : Peeters, 1981, p. 362-373

CLAVIER, Michèle, « Le dimanche, premier et huitième jour », *Mélanges de sciences religieuses* 64 (2007), p. 54-67

COPELAND, Kirsti B., « Thinking with Oceans », *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha 9)*, éd. Jan N. BREMMER, István CZACHESZ, Louvain : Peeters, 2007, p. 77-104

Henri CROUZEL, « Les condamnations subies par Origène et sa doctrine », *Origeniana septima (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 137)*, éd. Wolfgang A. BIENERT, Uwe KÜHNEWEG, Louvain : Peeters, 1999, p. 311-315

« L'Apocatastase chez Origène », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 282-290

*Origène*, Paris : Lethielleux, Namur : Culture et vérité, 1985

« Différences entre les ressuscités selon Origène », *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüiber (Jahrbuch für Antike und Christentum*

Ergänzungsband 9), éd. Theodor KLAUSER *et al.*, Munster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1982, p. 107-116

« L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gregorianum* 59 (1978), p. 326-328

DAL COVOLO, Enrico, « Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità et gerarchia ministrale in alcune Omelie di Origene », *Origeniana octava (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164)*, éd. Lorenzo PERRONE *et al.*, Louvain : Peeters, 2003, t. 1, p. 605-611

DAUMAS, François, « L'Alchimie a-t-elle une Origine Égyptienne ? », *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier (Aegyptiaca Treverensia 2)*, éd. Claire PRÉAUX *et al.*, Mayence : P. von Zabern, 1983, p. 109-118

DAVISON, James E., « Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians », *Second Century* 3 (1983), p. 201-217

DAWSON, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, Los Angeles, Oxford : University of California Press, 1992

DECHOW, Jon F., « The Heresy Charges against Origen », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 112-122

DECONICK, April D., « From the Bowels of Hell to Draco: the Mysteries of the Peratics », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 3-37

*Seek to see Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas (Supplements to Vigiliae christianae 33)*, Leyde, New-York : Brill, 1996

DEKKER, Jaap, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16 (Old Testament Studies 54)*, Leyde, Boston : Brill, 2007, p. 34-48

DELLING, Gerhard, « ἡμέρα », *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. Gerhard KITTEL, Grand Rapids (Mich), Londres : Eerdmann, 1964-1976, t. 2, p. 947-953

DENZEY, Nicola, « Stalking those Elusive Ophites : The Ophite Diagrams Reconsidered », *Arc* 33 (2005), p. 89-122

DÉONNA, Waldemar, « Ouroboros », *Artibus Asiae* 15 (1952), p. 163-170

DERCHAIN, Philippe, « L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les Origines de l'Alchimie », *Chroniques d'Égypte* 65 (1990), p. 219-242

DIBELIUS, Otto, « Studien zur Geschichte der Valentinianer », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 9 (1908), p. 230-247

DILLON, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1996<sup>2</sup>

DINZELBACHER, Peter, « Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo », *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995 (Miscellanea del Centro di studi medioevali 15)*, Milan : Vita e Pensiero, 1998, p. 215-233

DODDS, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New-York : W.W. Norton, 1970<sup>2</sup>

DÖLGER, Franz J., « Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel », *Antike und Christentum* 3 (1936), p. 177-188

DOMERGUE, Claude, *Les Mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris : Picard, 2008

*Les Mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine (Collection de l'École française de Rome 127)*, Rome : École française de Rome, 1990

DORIVAL, Gilles, « Origène et la résurrection de la chair », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 291-321

DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages: a Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge, Londres et al. : Cambridge University Press, 1984

DUBUISSON, Michel, « Recherches sur la terminologie antique du bilinguisme », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire antiques* 57 (1983), p. 203-225

DUNDERBERG, Ismo, « Secrecy in the Gospel of John », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 221-243

« The School of Valentinus », *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics' (Supplements to Vigiliae christianae 76)*, éd. Antti MARJANEN, Petri LUOMANEN, Leyde, Boston, 2005, p. 64-99

DUVAL, Yves-Marie, « Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien Ep. 37) », *Revue d'études augustiniennes* 46 (2000), 157-172

EDSMAN, Carl-Martin, *Le Baptême de feu (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 9)*, Leipzig : A. Lorentz, Uppsala : A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1940

EDWARD, Mark J., « The vessel of Zosimus the alchemist », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 90 (1992), p. 55-64.

EDWARDS, Graham R., « Purgatory: 'Birth' or Evolution ? », *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), p. 634-646

EIZENHÖFER, Leo, « Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandria und die älteste christliche Literatur », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960), p. 51-69

FASCHER, Erich, « Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien », *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (1961), p. 193-207

FÉDOU, Michel, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène (Théologie historique 81)*, Paris : Beauchesne, 1988, p. 206-207

FERNÁNDEZ, Samuel, *Cristo Medico, Según Orígenes. La actividad médica como Metáfora de la Acción divina (Studia Ephemeridis Augustinianum 64)*, Rome : Institutum patristicum Augustinianum, 1999

FESTUGIÈRE, André J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris : Aubier-Montaigne, 1967

*La Révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris : Gabalda, 1944

FEWSTER, Penelope, « Bilingualism in Roman Egypt », *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Word*, éd. James N. ADAMS, Mark JANSE, Simon SWAIN, Oxford, New-York : Oxford University Press, 2002, p. 220-245

FEYEL, Christophe, « La dokimasia des animaux sacrifiés », *Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes* 80, 2006, p. 33-55

FIDDES, Paul S., « Baptism and the Process of Christian Initiation », *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies (Journal for the Study of the New Testament Supplements Series 234)*, éd. Stanley E. PORTER, Antony R. CROSS, Londres : Sheffield Academic Press, 2002, p. 280-303

FILORAMO, Giovanni, « Le prophétisme du roman pseudo-clémentin dans le contexte historico-religieux de l'Antiquité tardive », *Nouvelles Intrigues pseudo-clémentines : actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 20 août - 2 septembre 2006 (Publications de l'IRSB 6)*, éd. Frédéric AMSLER, Albert FREY, Charlotte TOUATI, Lausanne : Les Éditions du Zèbre, 2008, p. 351-359

*Veggenti profeti gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia : Morcelliana, 2005

FINÉ, Heinz, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullien (Théophaneia 12)*, Bonn : P. Hanstein, 1958

FISHBURNE, Charles W., « I Corinthians III.10-15 and the Testament of Abraham », *New Testament Studies* 17 (1970), p. 109-115

- FLOYD, William E.G., *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Londres : Oxford University Press, 1971
- FORTIN, Ernest L., « Clement of Alexandria and Esoteric Tradition », *Studia patristica* 9 (1966), p. 41-56
- FRASER, Kyle, « Baptised in γυνῶσις: the spiritual alchemy of Zosimos of Panopolis », *Dionysius* 25 (2007), p. 33-54
- FRIDH, Åke, *Le Problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité (Studia graeca et latina gothoburgensia 26)*, Göteborg : Elanders Boktr., 1968
- GARDINER, Allen J., « The House of Life », *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), p. 157-179
- GATHERCOLE, Simon, « Quis et unde ? Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50 and Related Literature », *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, éd. Markus BOCKMUEHL, Guy G. STROUMSA, Cambridge, New-York : Cambridge University Press, 2010, p. 82-99
- GENICOT, Léopold, compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Revue d'histoire ecclésiastique* 78 (1983) p. 421-426
- GNILKA, Joachim, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf : Zentral-Verlag für Dissertationen Triltsch, 1955
- GOODER, Paula R., *Only the Third Heaven ? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent (Library of New Testament Studies 313)*, Londres, New-York : T&T Clark, 2006
- GOUNELLE, Rémi, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 162)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2000
- GOUREVITCH, Aaron J., compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Journal of Medieval History* 9 (1983), p. 71-93
- GRANT, Robert M., « Early Alexandrian Christianity », *Church History* 40 (1971), p. 133-144
- GRIFFITHS, J. Gwyn, *The Isis-Book (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 39)*, Leyde : Brill, 1975
- HAAS, Yves, « L'exigence du renoncement au monde dans les Actes de Pierre et des Douze Apôtres, les Apophtegmes des Pères du Désert et la Pistis Sophia », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 1)*, éd. Bernard BARC, Québec, Louvain : Peeters, 1981, p. 295-303
- HADOT, Pierre, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses (Res Orientales 9)*, Bures-sur-Yvette : Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1996
- Porphyre et Victorinus (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 32-33)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1968
- HALKIN, François, « Actes de Paul et Thècle », *BHG (Subsidia Hagiographica 8a)*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1957<sup>3</sup>, t. 2, p. 267-269
- Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae (Subsidia hagiographica 65)*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1984, p. 200-201
- HALLEUX, Robert, *Le Problème des métaux dans la science antique (Bibliothèque de la Faculté des Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 209)*, Paris : Les Belles Lettres, 1974
- HARRISON, James R., « In Quest of the Third Heaven: Paul and his Apocalyptic Imitators », *Vigiliae christianae* 58 (2004), p. 24-55
- HARNACK, Adolf, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig : Hinrichs, 1904
- HAVRDA, Matyáš, « Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five », *Vigiliae christianae* 64 (2010), p. 1-9
- HEFFERNAN, Thomas J., « Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis », *Traditio* 50 (1995), p. 315-325

- HEINRICI, Carl F.G., *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift: eine Studie*, Berlin : Wiegandt und Grieben, 1871
- HENNESSEY, Lawrence R., « The Place of Saints and Sinners after Death », *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, éd. Charles KANNENGIESSER, William L. PETERSEN, Notre-Dame : University of Notre Dame Press, 1988, p. 293-312
- HERMANS, Théo, *Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens (Théologie historique 102)*, Paris : Beauchesne, 1996
- HIMMELFARB, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New-York, Oxford : Oxford University Press, 1993
- Tours of Hell. An apocalyptic form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1983
- HODGES, Horace J., « Gnostic Liberation from astrological Determinism : Hiparchan 'Trepidation' and the Breaking of Fate », *Vigiliae christianae* 51 (1997), p. 359-373
- VAN DEN HOEK, Annewies, « The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage », *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 59-87
- « Clement and Origen as Sources on 'Noncanonical' Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Centuries », *Origeniana sexta (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 118)*, éd. Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, Louvain : Peeters, 1995, p. 93-113
- « Clement of Alexandria and Martyrdom », *Studia patristica* 26 (1993), p. 324-341
- « Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction », *Origeniana quinta (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 105)*, éd. Robert J. DALY, Louvain : Peeters, 1992, p. 47-50
- « How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background », *Heythrop Journal* 31 (1990), p. 179-194
- Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Supplements to Vigiliae christianae 3)*, Leyde et al. : Brill, 1988
- HOLLANDER, Harm W., « The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3.10-15 », *New Testament Studies* 40 (1994), p. 89-104
- HOPFNER, Theodor, « Das Diagramm der Ophiten », *Charisteria Alois Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg : Verlag von Gebrüder Stiepel, 1930, p. 86-98
- HORBURY, William, David NOY, *Jewish Inscriptions of Greaco-Roman Egypt*, Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1992
- HORN, Hans-Jurgen, « Ignis aeternus : une interprétation morale du feu éternel chez Origène », *Revue des études grecques* 82 (1969), p. 76-88
- HORSLEY, Richard A., « Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8.1-6 », *New Testament Studies* 27 (1980-81), p. 32-51
- « Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians », *Harvard Theological Studies* 69 (1976), p. 269-288
- ITTER, Andrew C., *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria (Supplement to Vigiliae christianae 97)*, Leyde, Boston : Brill, 2009
- « The Restoration of the Elect: Clement of Alexandria's Doctrine of *Apokatastasis* », *Studia patristica* 41 (2006), p. 169-174
- JAKAB, Attila, *Ecclesia Alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles) (Christianismes anciens 1)*, Berne : Peter Lang, 2001
- JORGENSON, James, « The Debate over the patristic texts on purgatory at the Council of Ferrara-Florence », *St-Vladimir's Theological Quarterly* 30 (1986), p. 309-334
- JUNG, Carl G., « Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos », *Eranos-Jahrbuch* 5 (1937), p. 15-54

- KAESTLI, Jean-Daniel, « L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose 'ophite' », *Gnosticisme et monde hellénistique : actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 27), éd. Julien RIES, Yvonne JANSSENS, Jean-Marie SÉVRIN, Louvain : Université catholique de Louvain Institut orientaliste, 1982, p. 116-130
- KALER, Michael, Louis PAINCHAUD, Marie-Pierre BUSSIÈRES, « The Coptic Apocalypse of Paul, Irenaeus' *Adversus Haereses* 2.30.7, and the Second-Century Battle for Paul's Legacy », *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), p. 173-193
- KASSER, Rodolphe, « Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique », *Le Muséon* 85 (1972), p. 65-89
- KETTLER, Franz H., « Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes », *Origeniana secunda*. (*Quaderni di Vetera Christianorum* 15), éd. Henri CROUZEL, Antonio QUACQUARELLI, Rome : Edizioni Dell'Ateneo, 1980, p. 339-348
- KING, Karen L., « Approaching the Variants of the Apocryphon of John », *The Nag Hammadi Library after Fifty Years : Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Comemoration (Nag Hammadi and Manichean Studies 44)*, Leyde, New-York, Cologne : Brill, p. 105-137
- KINZIG, Wolfram, « 'Auszeit'. Anmerkungen zur Ursprung und Sinn von Sonn- und Feiertagen aus kirchenhistorischer Sicht », *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), p. 357-375
- « Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor. 12.2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2) », *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 10 (1985), p. 151-190
- KLAUSER, Theodor, « Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise », *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 9)*, éd. Theodor KLAUSER et al., Munster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1982, p. 225-227
- KNIPFING, John R., « The Libelli of the Decian Persecution », *Harvard Theological Review* 16 (1923), p. 45-90
- KOTANSKY, Roy D., « The Star of the Magi: Lore and Science in Ancient Zoroastrianism, the Greek Magical Papyri, and St. Matthew's Gospel », *Annali di Storia dell'Esegesi* 24 (2007), p. 379-421
- KOVACS, Judith L., « Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen », *Origeniana octava (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164)*, éd. Lorenzo PERRONE et al., Louvain : Peeters, 2003, t. 1, p. 317-329
- « Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher According to Clement of Alexandria », *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 3-25
- « Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle », *Studies in Philosophy* 31 (1997), p. 414-437
- KRÄMER, Hans J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik : Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam : B.R. Grüner, 1967<sup>2</sup>
- KROLL, Wilhelm, « Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Türiner Palimpseste », *Rheinisches Museum für Philologie* 47 (1892), p. 599-627
- KUHLMANN, Klaus P., *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim (Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo. Sonderschrift 11)*, Mayence : P. von Zabern, 1983
- KYRTATAS, Dimitris J., « Living in Tombs: the secret of an Early Christian mystical experience », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaeon Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 245-257
- DE LABRIOLLE, Pierre, « Tertullien auteur du prologue et de la conclusion de la *Passion de Perpétue* », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913), p. 126-132
- LAMPE, Geoffrey W.H., *The Seal of the Spirit*, Londres, New-York : Longman Green, 1951

LANCEL, Serge, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Revue de l'histoire des religions* 160 (1961), p. 25-46

LARCHET, Jean-Claude, *La Vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001

LAYTON, Bentley « Vision and Revision: A Gnostic View of the Resurrection », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 1)*, éd. Bernard BARC, Québec, Louvain : Peeters, 1981, p. 190-217

LEASE, Gary, « Mithra in Egypt », *The Roots of Egyptian Christianity*, éd. Birger A. PEARSON, James E. GOEHRING, Philadelphie : Fortress Press, 1986, p. 114-129

LE BOULLUEC, Alain, « L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris : les Editions du Cerf, 1987, p. 404-417

« Extraits d'œuvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leur titre », *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 152)*, éd. Jean-Claude FREDOUILLE *et al.*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1997, p. 287-300

LE GOFF, Jacques, *La Naissance du purgatoire*, Paris : Gallimard, 1981

LENZ, Christoph, « Apokatastasis », *Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Ernst DASSMANN, Stuttgart : A. Hiersemann, 1950, t. 1, p. 510-516

LÉVI, Israël, « Le repos sabbatique des âmes damnées », *Revue des études juives* 25 (1892), p. 1-13

« Notes complémentaires sur le repos sabbatique des âmes damnées », *Revue des études juives* 26 (1893), p. 131-135

LILLA, Salvatore R.C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Londres, Oxford : Oxford University Press, 1971

LINDEMANN, Andreas, « Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert », *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 86)*, éd. Jean-Marie SÉVRIN *et al.*, Louvain : Peeters, 1989, p. 39-67

LOGAN, Alastair H.B., *Gnostic Truth and Christian Heresy: a Study in the History of Gnosticism*, Édimbourg : T&T Clark, 1996

LUCK, George, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, Londres : Johns Hopkins University Press, 1985

LUNT, Horace G., « Ladder of Jacob (c. First Century A.D. ?) », *The Old Testament Pseudepigrapha II. Expansions of the « Old Testament » and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, éd. James H. CHARLESWORTH, Londres : Darton Longman and Todd, 1983-1985, p. 401-411

MACDONALD, Dennis R., « Apocryphal and canonical Narratives about Paul », *Paul and the Legacies of Paul*, éd. W.S. BABCOCK, Dallas : Southern Methodist University Press, 1990, p. 55-70

MAJERCIK, Ruth, *The Chaldean Oracles : Text, Translation and Commentary (Studies in Greek and Roman Religion 5)*, Leyde, New-York : Brill, 1989

MAHÉ, Jean-Pierre, « Mental Faculties and Cosmic Levels in the Eighth and the Ninth (NH VI, 6) and Related Hermetic Writings », *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions (Historisk-filosofiske Skrifter 26)*, éd. Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN, Jørgen P. SØRENSEN, Copenhague : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002, p. 73-83

« La Voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes », *Vigiliae christianae* 45 (1991), p. 347-375



« Paliggenesia et structure du monde supérieur dans les *Hermetica* et le traité d'Eugnoste de Nag Hammadi », *Deuxième journée d'études coptes, Strasbourg, 25 mai 1984 (Cahiers de la bibliothèque copte 3)*, éd. Jean-Marc ROSENSTIEHL, Louvain, Paris : Peeters, 1986, p. 137-149

MARITANO, Mario, « Girolamo e l'accusa della metempsicosi contro Origene », *Origeniana septima (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 137)*, éd. Wolfgang A. BIENERT, Uwe KÜHNEWEG, Louvain : Peeters, 1999, p. 261-292

MARKSCHIES, Christophe, « Valentinische Gnosis in Alexandrien und Ägypten », *Origeniana octava (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 164)*, éd. Lorenzo PERRONE et al., Louvain : Peeters, 2003, t. 1, p. 331-346

*Valentinus gnosticus ? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1992

MARSH, Herbert G., « The Use of ΜΥΣΤΕΡΙΟΝ in the Writings of Clement of Alexandria », *Journal of Theological Studies* 37 (1936), p. 64-80

MASSAUT, Jean-Pierre, compte rendu de *La Naissance du purgatoire* de J. Le Goff, *Le Moyen Age* (1985), p. 75-86

MASTROCINQUE, Attilio, *From Jewish Magic to Gnosticism (Studien und Texte zu Antike und Christentum 24)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005

MCCUE, James F., « Conflicting versions of Valentinism ? Irenaeus and the *Excerpta ex Theodoto* », *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 (Studies in the History of Religions 41)*, éd. Bentley LAYTON, Leyde : Brill, 1980

MCLELLAND, Joseph C., « The Alexandrian Quest of the Non-Historical Christ », *Church History* 37 (1968), p. 355-364

MÉHAT, André, *Études sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 7)*, Paris : Les Éditions du Seuil, 1966, p. 96-114

MÉNARD, Jacques É., *Le Traité sur la résurrection (NH I, 4) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Textes 12)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1983

« Le repos, salut du gnostique », *Revue des sciences religieuses* 51 (1977), p. 71-78

MERKELBACH, Reinhold, *Mithras*, Königstein : Anton Main, 1984

MERKT, Andreas, *Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005

MESLIN, Michel, « Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. Jean FONTAINE, Charles KANNENGIESSER, Paris : Beauchesne, 1972, p. 139-153

MILAVEC, Aaron, « The birth of purgatory: evidence of the *Didache* », *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 12 (1992), p. 91-104

MOREIRA, Isabel, *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, New-York : Oxford University Press, 2010

MÜLLER, Gotthold, « Origenes und Apokatastasis », *Theologische Zeitschrift* 14 (1958), p. 174-190

MULLINS, Pamela L., « Text and Gnosis: the Exclusive Function of Written Instruction in Clement of Alexandria », *Studia patristica* 41 (2006), p. 213-217

MURDOCH, William R., George W. MACRAE, « The Apocalypse of Paul (V,2:17,19-24,9) », *Nag Hammadi Codices : V, 2-5 and VI with Papyrus Berolensis 8502 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11)*, Douglas M. PARROTT (éd.), Leyde : Brill, 1979, p. 47-63

MUSURILLO, Herbert A., *The Acts of The Christian Martyrs*, Oxford : Clarendon Press, 1972, p. 194-213

NARDI, Carlo, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae 1-26* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 19), Rome : Institutum patristicum Augustinianum, 1984

NAUTIN, Pierre, *Origène. Sa vie et son œuvre* (*Christianisme antique* 1), Paris : Beauchesne, 1977

« La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae christianae* 30 (1976), p. 268-302

« Les citations de la Prédication de Pierre », *Journal of Theological Studies* 24 (1974), p. 98-105

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation in China V.2 : Spagirical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge : Cambridge University Press, 1974

NICKELSBURG, George W.E., « Eschatology in the Testament of Abraham: a Study of the Judgment scenes in the two recensions », *Studies on the Testament of Abraham (SBL Septuagint and Cognate Studies* 6), éd. George W.E. NICKELSBURG, Missoula : Scholar Press, 1972, p. 23-64

NICOLINI, Gérard, *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibérique au VII<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Picard, 1990

NOCK, Arthur .D., *Corpus Hermeticum*, Paris : Les Belles Lettres, 1947

ORBE, Antonio, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, trad. Joseph M. LÓPEZ DE CASTRO *et al.*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2012

ORLOV, Andrei A., *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha (Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 114), Leyde, Boston : Brill, 2007, p. 46-47

OSBORN, Eric F., « Teaching and writing in the first chapters of the *Stromateis* of Clement of Alexandria », *Journal of Theological Studies* 10 (1959), p. 335-343

PAGELS, Elaine H., « Conflicting Versions of Valentinian Eschatology : Irenaeus' *Treatise* vs. the *Excerpts from Theodotus* », *Harvard Theological Review* 67 (1974), p. 35-53

PARTINGTON, James R., « The Origin of the Planetary Symbols for the metals », *Ambix* 1 (1937), p. 61-64

PASQUIER, Anne, « L'Allégorie du ciel et du firmament chez Origène et dans un traité gnostique de Nag Hammadi », *Origeniana sexta (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 118), éd. Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, Louvain : Peeters, 1995, p. 37-52

*Passio Mariani (Studi e Testi* 3), éd. Pio FRANCHI DE'CAVALLIERI, Rome : Tipografia vaticana, 1900

PEARSON, Birger A., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism (SBL Dissertation Series* 12), Missoula : Scholars Press, 1977

PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité* 69), Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1976

« La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. Jean FONTAINE, Charles KANNENGISSER, Paris : Beauchesne, 1972, p. 375-383

PÉRÈS, Jacques-Noël, *L'Épître des apôtres et le Testament de notre Seigneur Jésus-Christ (Apocryphes* 5), Turnhout : Brepols, 1994

PESCE, Mauro, *Le Parole dimenticate di Gesù*, Rome : Fondazione Lorenzo Valla, 2007<sup>8</sup>

PESTHY, Monika, « Earthly tribunal in the Fourth Heaven », *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha* 9), éd. Jan N. BREMMER, István CZACHESZ, Louvain : Peeters, 2007, p. 198-210

PETERSEN, Silke, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* 48), Leyde et al. : Brill, 1999

PETERSON, Erik, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome et al. : Herder, 1959

PETIT, Louis, *Documents relatifs au Concile de Florence. I La question du purgatoire à Ferrare* (*Patrologia Orientalis* 72), Turnhout : Brepols, 1920

PHILONENKO, Marc, « Le Poimandrès et la liturgie juive », *Les Synchrétismes dans les religions de l'Antiquité (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 46), éd. Françoise DUNAND, Pierre LÉVÊQUE et al., Leyde : Brill, 1975, p. 204-211

PIOVANELLI, Pierluigi, « The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul », *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha* 9), éd. Jan N. BREMMER, István CZACHESZ, Louvain : Peeters, 2007, p. 23-49

« Le prologue de l'Apocalypse de Paul », *Entrer en Matière. Les prologues*, éd. Jean-Daniel DUBOIS, Bernard ROUSSEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1998, p. 111-124

POPE, Marvin H., « Adam », *Encyclopaedia Judaica* II, Jérusalem, 1971, col. 234-235

PREISENDANZ, Karl, « Aus der Geschichte des Uroboros », *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag*, éd. Ferdinand HERRMANN, Wolfgang TREUTLEIN, Karlsruhe : Südwestdeutsche Druck- und Verlagsgesellschaft, 1940, p. 194-209

PROCTER, Everett, *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New-York : Peter Lang, 1995

PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, Paris : Gallimard, 1978

*Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris : Flammarion, 1979

QUACQUARELLI, Antonio, « Recupero della numerologica per la metodica dell'esegesi patristica », *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1985), p. 235-249

QUASTEN, Johannes, « A Coptic Counterpart to a Vision in the Acts of Perpetua and Felicitas », *Byzantion* 15 (1940-41), p. 1-9

« 'Vetus Superstitio et Nova Religio' The Problem of *Refrigerium* in the Ancient Church of North Africa », *Harvard Theological Review* 33 (1940), p. 253-266

QUATEMBER, Friedrich, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandria nach seinem Paedagogus*, Vienne : Herder, 1946

QUISPEL, Gilles, « Plotin and the Jewish Gnôstikoi », *New Perspectives in Manichean Research. Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo (Manichean Studies* 5), éd. Alois VAN TONGERLOO, Luigi CIRILLO, Turnhout : Brepols, 2005, p. 287-329

RASIMUS, Tuomas, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence (Nag Hammadi and Manichean Studies* 68), Leyde, Boston : Brill, 2009

RECHEIS, Athanas, *Engel Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und Kappadokischen Väter (Temi e Testi* 4), Rome : Edizioni di Storia e Letteratura, 1958

RESCH, Alfred, *Agrapha : ausserkanonische Schriftfragmente (Texte und Untersuchungen* 30, 3/4), Leipzig : J.C. Hinrichs, 1906 (réimp. Darmstadt, 1967)

RIEDWEG, Christophe, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 26), Berlin, New-York : W. de Gruyter, 1987

RITTER, Adolf M., « De Polycarpe à Clément : aux origines de l'Alexandrie chrétienne », *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1987

RIZZERIO, Laura, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica » : saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane »* (*Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa 6*), Louvain : Peeters, 1996

ROBERT, Louis, « Une Vision de Perpétue, martyre à Carthage en 203 », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Compte rendus des séances de l'année 1982*, p. 228-276

ROBINSON, James M., « From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 1)*, éd. Bernard BARC, Québec, Louvain : Peeters, 1981, p. 21-58

ROBINSON, James M. et AL. (éd.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Cartonnage*, Leyde : Brill, 1979

ROCHETTE, Bruno, « Sur le bilinguisme dans les armées d'Hannibal », *Les Études classiques* 65 (1997), p. 153-159

« Sur le bilinguisme dans l'Égypte gréco-romaine », *Chronique d'Égypte* 71 (1996), p. 153-168.

ROIG LANZILLOTTA, Lautaro, « The Coptic Apocalypse of Paul in Ms Or 7023 », *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha 9)*, éd. Jan N. BREMMER, István CZACHESZ, Louvain : Peeters, 2007, p. 158-197

RORDORF, Willy, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972

ROUKEMA, Riemer, « Origen's Interpretation of 1 Corinthians 15 », *Gelitten, Gestorben, Auferstanden (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 273)*, éd. Jörg FREY et al., Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 329-342

« Paul's Rapture to Paradise in Early Christian Literature », *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikuizen (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums des Urchristentums 59)*, éd. Anthony HILHORST, George H. VAN KOOTEN, Leyde, Boston : Brill, 2005, p. 267-283

« La Résurrection des morts dans l'interprétation origénienne de 1 Corinthiens 15 », *La Résurrection chez les Pères (Cahiers Biblia Patristica 7)*, éd. Jean-Marc PRIEUR, Strasbourg : Université Marc Bloch, 2003, p. 161-177

RUDOLPH, Kurt, « Gnostische Reisen: Im Diesseits und in Jenseits », *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze (Nag Hammadi and Manichean Studies 42)*, Leyde, Boston : Brill, 1996, p. 244-255

SAFFREY, Henri-Dominique, « Historique et description du manuscrit alchimique de Venise Marcianus Graecus 299 », *Alchimie : art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'étude de l'histoire de l'alchimie (Paris, Collège de France, 14-16 mars 1991) (Textes et Travaux de Chrysopoeia 1)*, éd. Didier KAHN, Sylvain MATTON, Paris : S.E.H.A., Milan : ARCHE, 1995, p. 1-10

SAXER, Victor, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie historique 55)*, Paris : Beauchesne, 1980

SCHMIDT, Carl, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. 1, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1905

SCHNEIDER, Alfons M., *Refrigerium I, Nach literarischen Quellen und Inschriften*, Fribourg-en-Brisgau : Waibel, 1928

SCOPELLO, Madeleine, « Secrets et révélation dans le codex Tchacos », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 145-159

« Les milieux gnostiques : du mythe à la réalité sociale », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni les 11 et 12 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des*

*Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Madeleine SCOPELLO, Paris : AIBL, 2010, p. 251-267

SEESGOOD, Robert P., *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christianity (Library of New Testament Studies 346)*, Londres : T&T Clark, 2006

SELINGER, Reinhard, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Francfort, Berne : Peter Lang, 2002

SÉVRIN, Jean-Marie, *Le Dossier baptismal séthien : études sur la sacramentaire gnostique (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 2)*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 1986

SETZER, Claudia, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston, Leyde : Brill, 2004

SHAW, Brent D., « The Passion of Perpetua », *Past and Present* 139 (1993), p. 3-45

SHEPPARD, HJ, « The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy : a Study in Origins », *Ambix* 10 (1962), p. 83-92

SOMOS, Robert, « Origen, Evagrius Ponticus and the Ideal of Impassibility », *Origeniana septima (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 137)*, éd. Wolfgang A. BIENERT, Uwe KÜHNEWEG, Louvain : Peeters, 1999, p. 365- 373

STAATS, Reinhart, « Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung », *Vigiliae christianae* 26 (1972), p. 29-52

STÄHLIN, Otto, « προκοπή », *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. Gerhard KITTEL, Grand Rapids (Mich), Londres : Eerdmann, 1964-1976, t. 6, p. 704-719

STROUMSA, Guy G., « Clement, Origen and Jewish Esoteric Traditions », *Origeniana sexta (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 118)*, éd. Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, Louvain : Peeters, 1995, p. 53-70

STRUTWOLF, Holger, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 56)*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993

STUIBER, Alfred, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabekunst (Theophaneia 11)*, Bonn : P. Hanstein, 1957

SZNYCER, Maurice, « Nouvelles observations et nouvelles réflexions sur le bilinguisme punico-latin : langue de culture et langue d'usage », *Antiquités africaines* 38-39 (2002-2003), p. 275-280

TARDIEU, Michel, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus (Res Orientales 9)*, Bures-sur-Yvette : Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1996

« Les gnostiques dans *La Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », *Porphyre. La Vie de Plotin II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16)*, éd. Luc BRISSON et al., Paris : Vrin, 1992, p. 503-563

« Histoire du mot 'gnostique' », *Introduction à la littérature gnostique*, éd. Jean-Daniel DUBOIS, Michel TARDIEU, Paris : Les Éditions du Cerf, Éditions du CNRS, 1986, t. 1, p. 21-37

« Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), p. 545-575

TAYLOR, F. Sherwood, « The Visions of Zosimos », *Ambix* 1 (1937-1938), p. 88-92

TCHERIKOVER, Avigdor, et al., *Corpus Papyrorum Judaicarum III*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1964

THOMASSEN, Einar, « Le valentinisme à Nag Hammadi », *Les Textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni les 11 et 12 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des Inscriptions et*

*Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER, Madeleine SCOPELLO, Paris : AIBL, 2010, p. 239-249

*The Spiritual Seed. The Church of 'Valentinians' (Nag Hammadi and Manichean Studies 60)*, Leyde : Brill, 2006

« Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi », *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 3)*, éd. Louis PAINCHAUD, Anne PASQUIER, Québec : Les Presses de l'Université Laval, Louvain, Paris : Peeters, 1995, p. 243-259

THÜSING, Wilhelm, « "Milch" und "feste Speise" (1Kor 3,1f und Hebr 5,11-6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht », *Trierer Theologische Zeitschrift* 93 (1967), p. 233-246 ; 261-280

TOLLINGTON, Richard B., *Clement of Alexandria : A Study in Christian Liberalism*, Londres : Williams and Norgate, 1914

TORALLAS TOVAR, Sofia, « Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypte », *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the 'Abbāsids*, éd. Arietta PAPACONSTANTINOU, Farnham : Ashgate, 2010, p. 17-43

TORJESEN, Karen J., « The Alexandrian Tradition of the Inspired Interpreter », *Origeniana octava (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164)*, éd. Lorenzo PERRONE et al., Louvain : Peeters, 2003, t. 1, p. 287-299

« Pedagogical Soteriology from Clement to Origen », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 370-378

TOUATI, Charlotte, « Pierre vs Simon : nouveau round dans la lutte entre Jérusalem et Samarie », *Nouvelles Intrigues pseudo-clémentines : actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 20 août - 2 septembre 2006 (Publications de l'IRSB 6)*, éd. Frédéric AMSLER, Albert FREY, Charlotte TOUATI, Lausanne : Les Éditions du Zèbre, 2008, p. 447-460

« Origène, Athanase et Augustin : vrai et faux témoins de l'Apocalypse de Paul », *Apocrypha* 18 (2007), p. 167-203

TOWNSEND, John T., « 1 Corinthians 3:15 and the School of Shammai », *Harvard Theological Review* 61 (1968), p. 500-504

TRUMBOWER, Jeffrey A., *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New-York : Oxford University Press, 2001

TURNER, John D., « I tell you a mystery: from hidden to revealed in Sethian revelation, ritual and protology », *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices (Nag Hammadi and Manichaean Studies 76)*, éd. Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John D. TURNER, Boston, Leyde : Brill, 2012, p. 161-201

« The Gnostic Sethian and Middle Platonism », *Vigiliae christianae* 60 (2006), p. 9-64

*Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 6)*, Québec : Presses de l'Université Laval, Louvain : Peeters, 2001

TZAMALIKOS, Panayiotis, *Origen: Philosophy of History and Eschatology (Supplements to Vigiliae christianae 85)*, Leyde, Boston : Brill, 2007

*Origen : Cosmology and Ontology of Time (Supplements to Vigiliae christianae 77)*, Leyde, Boston, 2006

VAN UNNIK, Willem C., « The 'Wise Fire' in a Gnostic Eschatological Vision », *Kyriakon (Festschrift J. Quasten)*, éd. Patrick GRANFIELD, Josef A. JUNGSMANN, Münster : Aschendorff, 1970, t. 1, p. 277-288

VALENTIN, Pierre, « Héraclite et Clément d'Alexandrie », *Recherches de science religieuse* 46 (1958), p. 27-58

VINZENT, Markus, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham, Burlington : Ashgate, 2011

- VAN DER VLIET, Jacques, « Fate, Magic and astrology in Pistis Sophia chaps 15-21 », *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikuizen (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums des Urchristentums 59)*, éd. Anthony HILHORST, George H. VAN KOOTEN, Leyde, Boston : Brill, 2005, p. 519-536
- VOGT, Hermann J., « Gott als Artz und Erzieher. Das Gottesbild der Kirchenväter Origenes und Augustinus », *Origenes als Exeget*, éd. Wilhelm GEERLINGS, Paderborn et al. : F. Schöningh, 1999, p. 289-299
- « Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt ? », *Origeniana quarta (Innsbrucker theologische Studien 19)*, éd. Lothar LIES, Innsbruck, Vienne : Tyrolia-Verlag, 1987, p. 78-111
- WALLACE, James B., *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10). Paul's Heavenly Journey in the Context or Early Christian Experience (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 179)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 2011, p. 47-53
- WANDER, Bernd, *Gottesfürchtige und Sympathisanten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 104)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998
- WEHNERT, Jürgen, « Das Geheimnis der Siebenzahl. Spekulationen über die unendliche Gestalt Gotter in den pseudoklementinischen Homilien, Buch 16 und 17 », *Nouvelles Intrigues pseudo-clémentines : actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 20 août - 2 septembre 2006 (Publications de l'IRSB 6)*, éd. Frédéric AMSLER, Albert FREY, Charlotte TOUATI, Lausanne : Les Éditions du Zèbre, 2008, p. 461-467
- WELBURN, Andrew J., « Reconstructing the Ophite Diagram », *Novum Testamentum* 23 (1981), p. 261-287
- WILHITE, David E., *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities (Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E. 14)*, Berlin, New-York, 2007
- WILKEN, Robert L., « A School for Training in Virtue », *Schools of Thought in the Christian Tradition*, éd. Patrick HENRY, Philadelphie : Fortress Press, 1984, p. 15-30
- WILSON, C. Anne, « Philosophers, Iôsis, and Water of Life », *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Literary and Historical Section* 19 (1984), p. 101-209
- WITTE, Bernd, *Das Ophitendiagramm nach Origenes Contra Celsum VI 22-38 (Arbeiten zum Spätantiken und koptischen Ägypten 6)*, Altenberge : Oros Verlag, 1993
- WYRWA, Dietmar, « Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule », *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 180)*, éd. Beate EGO, Helmut MERKEL, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005, p. 271-305
- Die christliche Platonaneigung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (Arbeiten zur Kirchengeschichte 53)*, Berlin, New-York : W. de Gruyter, 1983
- YARBRO-COLLINS, Adela, « The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses », *Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys*, éd. John J. COLLINS, Michael FISHBANE, Albany : State University of New York Press, 1995, p. 59-93
- ZAHN, Theodor, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III : Supplementum Clementinum*, Erlangen : A. Deichert, 1884

**Charlotte TOUATI**

**Le Purgatoire dans les  
littératures d'Égypte et  
d'Afrique du Nord (I<sup>er</sup> - IV<sup>e</sup> s.  
ap. J.-C.)**

## Résumé

Cette thèse entend reconsidérer la notion de purgatoire telle qu'elle a été établie et utilisée par les historiens de la fin du XX<sup>e</sup> siècle ; démontrer que le purgatoire ainsi redéfini peut être identifié dans certains écrits du christianisme ancien, qui n'ont toutefois pas tous été reconnus par l'Église majoritaire ; documenter ce purgatoire et le situer dans son contexte historique, littéraire et religieux.

Le corpus considéré comprend les sources bibliques à l'origine de l'imaginaire du purgatoire mises en regard d'écrits contemporains, ainsi que des textes rédigés en Afrique du Nord et en Égypte entre les II<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, en latin, grec ou copte. Les écrits retenus permettent d'apprécier les différences de doctrines entre le christianisme de l'église majoritaire et une religiosité plus marginale, mais cultivant des références communes.

Mots-clés : Purgatoire, gnostique, Égypte, Clément d'Alexandrie, Origène, alchimie.

## Résumé en anglais

This thesis intends to reconsider the concept of purgatory as it was established and used by the historians of the late twentieth century; show that this redefined purgatory can be identified in some of the writings of Early Christianity, not always recognized by the mainstream Church; document that purgatory and place it in its historical, literary and religious context.

The corpus includes the biblical sources considered to ground the representation of purgatory set against contemporary writings and texts from North Africa and Egypt, written between the second and fourth centuries AD, in Latin, Greek and Coptic. The selected writings allow us to appreciate the differences between the Christian doctrine of ecclesiastical authors and a more marginal spirituality, even though both share the same references.

Key words: Purgatory, Gnostic, Egypt, Clement of Alexandria, Origen, alchemy