

BIBLIOTHÈQUE
GRAND SEMINAIRE
BAYONNE

SOURCES CHRETIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.

SÉRIE ANNEXE DE TEXTES NON CHRÉTIENS

281
PTO

PTOLÉMÉE

LETTRE A FLORA

TEXTE, TRADUCTION ET INTRODUCTION

DE

G. QUISPÉL

PROFESSEUR AU GYMNASÉ DE LEYDE

EDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

AVANT-PROPOS

De toutes les hérésies chrétiennes du deuxième siècle, l'école valentiniennne est certes celle qui offre le plus grand intérêt au lecteur moderne, tant par le grand nombre d'écrits qu'elle nous a laissés que par la profondeur et la hardiesse de ses idées.

Le fondateur de la secte, Valentin, était né en Egypte vers la fin du premier siècle de notre ère. Il avait reçu une éducation grecque à Alexandrie, centre culturel de cette époque. Il est très possible que sa préférence pour le Platonisme, qui frappait déjà les auteurs anti-hérétiques et qui est indéniable, date de sa jeunesse (Epiphane, *Panarion* 31, 2, 2, Holl, p. 384).

Arrivé à Rome, il fut un candidat sérieux à la chaire épiscopale vacante, « *quia et ingenio et eloquio poterat* », « parce qu'il était génial et éloquent », comme l'admet son adversaire acharné Tertullien. Un ancien martyr lui ayant été préféré, il rompit, nous dit-on, avec l'église apostolique, vint en contact avec une secte gnostique, et fonda une école (Tertullien, *adversus Valentinianos* 4, Kroymann, p. 180). On suppose qu'il est mort vers 165 après Jésus-Christ, dans la capitale de l'empire romain.

De ses écrits, qui ont été nombreux, il ne reste que quelques fragments d'une beauté extraordinaire, et qui révèlent une mentalité mystique.

Bientôt la secte valentiniennne se divisa en diverses écoles, dont « l'école orientale » et « l'école occidentale » furent les plus importantes (Hippolyte, *Refutatio* VI, 35, 5). Clément d'Alexandrie nous a conservé, dans certains passages de ses *Excerpta ex Theodoto*, des extraits très importants de la doctrine de Théodote, qui appartenait à l'école orientale. En outre, Origène a transmis, dans son *Commentarius in Johan-*

nem, plusieurs fragments d'un traité sur le quatrième évangile, écrit par Héracléon, un des chefs de l'école occidentale. Cependant, c'est seulement sur les conceptions de l'école de Ptolémée, appartenant lui aussi à la branche occidentale, que nous sommes bien informés, parce qu'Irénéus, l'évêque de Lyon, a consacré une grande partie de son livre *Adversus Haereses* à la publication et à la réfutation de cette doctrine.

Si l'on compare les documents provenant des diverses écoles, on constate que, d'une part, ils se contredisent, mais que, d'autre part, ils montrent des analogies frappantes. Les divergences s'expliquent sans doute par une évolution postérieure, c'est-à-dire par les changements introduits par les disciples dans le système. Ce qui est commun aux écoles différentes doit remonter au fondateur de la secte. En éliminant ces différences, on peut essayer de reconstruire la doctrine primitive de Valentin lui-même. C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce livre en ce qui concerne la conception du maître sur l'Ancien Testament, tout en analysant l'épître que son disciple Ptolémée a écrite à Flora.

LA LETTRE DE PTOLÉMÉE A FLORA

INTRODUCTION

L'Épître de Ptolémée à Flora est sans conteste un document important. Le problème qui y est traité, avec beaucoup de pénétration et de lucidité, à savoir la signification de la Loi juive pour la religion chrétienne, prête, même de nos jours, à de vives discussions. La lettre est, en outre, une des très rares œuvres gnostiques qui nous aient été conservées par la tradition. Enfin, on a loué à juste titre la beauté de sa prose rythmique, d'un art raffiné¹.

Certains savants ont mis naguère l'accent sur d'autres points intéressants. Ils voyaient en Ptolémée un précurseur de la critique biblique moderne. Ils pensaient que les « éléments progressifs² » de la gnose chrétienne, contenus dans cette lettre, méritaient une attention plus grande que « les spéculations obscures et confuses sur les éons » transmises par les auteurs antihérétiques. Et ils admiraient l'originalité supposée des conceptions de Ptolémée³.

L'auteur de la présente étude ne cherche aucunement à insister sur l'actualité du sujet. Il préfère considérer les idées

1. EDUARD NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*², Leipzig, 1909, II, p. 920.

2. A. v. HARNACK, *Sitzungsberichte Berliner Akademie*, 1902, p. 535 : « Mögen die Kirchenhistoriker den Spuren jener « gnostischen Vereine » sorgfältiger nachgehen und dabei nicht nur auf die KRAUSEN Aeonennamen achten-als wäre das das Wichtigste, was sie uns lehren können-oder auf das Uralte, das sie bewahrt haben, sondern auf die PROGRESSIVEN ELEMENTE, die sie als Schüler des Paulus und Plato entwickelt haben ».

3. A. v. HARNACK, op. cit., p. 507 sqq. ; E. PREUSCHEN, *Real-Encycl. f. Prot. Theologie u. Kirche*, 20, p. 405 sqq. ; C. BARTH, *Die Interpretation des N. Testaments in der valentinischen Gnosis*, dans *Texte und Untersuchungen XXXVII*, p. 103 : « Resultat, das auch einem MODERNEN EXEGETEN Ehre machen würde ».

de Ptolémée en se plaçant, autant que possible, au point de vue de son temps, le deuxième siècle après Jésus-Christ, et de son milieu, l'école valentinienne.

C'est pourquoi il s'efforcera seulement :

- 1) d'indiquer les parallèles que peut offrir avec ce document la littérature chrétienne du second siècle ;
- 2) d'établir les rapports qui relient les théories exprimées dans l'Épître aux idées fondamentales du système de Ptolémée et du système valentinien en général ;
- 3) de marquer les différences qui, au sujet de l'Ancien Testament, distinguent de l'opinion catholique les idées de notre gnostique ;
- 4) de signaler dans la pièce l'absence curieuse de certaines notions qui n'étaient pourtant pas inconnues à cette époque : celles, par exemple, de l'interprétation allégorique et d'une conception qui voit un développement dans l'histoire sainte.

Les résultats de cette investigation semblent permettre la conclusion que *chaque remarque de Ptolémée — ou peu s'en faut — peut être mise en parallèle avec un passage correspondant de la littérature chrétienne de son temps, mais que le choix et la disposition des arguments sont inspirés par un schème herméneutique qui est dérivé d'une doctrine ésotérique.*

ANALYSE

1. — *Sujet et caractère de l'écrit* (Ch. 3, 1).

Les sources nous apprennent que Ptolémée était un des chefs de la section « italique » de l'école valentinienne. Il est probable qu'il résidait à Rome. Flora n'est connue que par cette lettre. C'était une de ces auditrices auxquelles les maîtres gnostiques s'adressaient de préférence. Elle était certainement chrétienne, puisqu'elle est supposée connaître la Bible. Peut-être était-elle aussi membre de l'église catholique, mais, à coup sûr, une fidèle peu satisfaite de la doctrine enseignée par cette église. Elle désire recevoir des informations sur la question brûlante de la Loi juive, radicalement attaquée par Marcion et défendue sans

doute par le catholique Justin dans son *Syntagma*, aujourd'hui perdu.

La réponse du maître fameux fait preuve de dons pédagogiques très remarquables et a été adaptée à la tournure d'esprit d'une profane. Ptolémée aurait pu répondre brièvement que la Loi et l'Ancien Testament tout entier étaient « psychiques » comme le dieu judaïque lui-même, mais que tout ce qui est « psychique » (τὸ ψυχικόν) était un symbole du monde spirituel (τὸ πνευματικόν). Or, il est frappant que le terme : « ψυχικός », si adéquat et si caractéristique pour la terminologie valentinienne, ne figure pas dans la lettre. L'auteur préfère user de désignations éthiques, plus familières à sa correspondante, pour paraphraser cette idée ontologique. Ce procédé était fort utilisé dans les cercles valentiniens. On le voit grâce à cette déclaration très significative de Tertullien sur leur propagande : « même à leurs disciples », dit-il, « ils ne confient pas leur doctrine avant de les avoir gagnés totalement. Ils ont une méthode qui ne manque pas d'habileté : ils persuadent avant d'instruire. » (*Adv. Val.* 1).

C'est pourquoi notre lettre n'est pas un document gnostique dans le vrai sens du mot, mais plutôt une introduction au gnosticisme. Il ne faut donc pas s'étonner, comme le fait E. Preuschen (*l. c.*), de ne pas trouver dans un tel écrit, qui est exotérique, des spéculations métaphysiques, qui étaient exclues par la loi du genre.

2. — *L'opinion des catholiques et de Marcion* (Ch. 3, 2-6).

Il y a un parti qui attribue la loi à Dieu le Père. Harnack a supposé que c'étaient les Juifs, quoique la qualification même de Dieu comme Père fasse plutôt penser aux chrétiens. Un autre parti imputait la Loi au diable. Il est possible que ce parti fût la secte des Carpocratians (*Iren. I.* 25, 4).

Mais si l'on se rend compte du fait que Ptolémée vivait probablement à Rome, et si l'on se souvient qu'à cette époque la communauté chrétienne de la ville était déchirée par le violent conflit qui opposait Marcion aux orthodoxes, il semble plus vraisemblable que Ptolémée ait pensé à cette situation concrète plutôt qu'à des contradictions imaginaires.

Quelle est l'erreur des orthodoxes ? Selon Ptolémée, ils ont tort de supposer que la Loi, qui n'est que secondaire (ἐπόμενος V.M., non ἐπόμενον, correction de Pétau qu'acceptent les éditeurs modernes), a été donnée par un dieu parfait, alors qu'elle est imparfaite.

Cette objection est fondamentale : si l'on jette un coup d'œil général sur la polémique véhémente alors dirigée contre l'Ancien Testament, on s'apercevra que cette opinion de Ptolémée se trouve à la base de toute la critique hérétique.

Les catholiques ne tardèrent pas à formuler une réponse solide : pourquoi un dieu parfait ne pouvait-il pas donner une Loi imparfaite et sévère pour élever, à un niveau plus haut, un peuple encore « rude » ? Irénée et Tertullien admettent que la révélation du Christ est d'un ordre plus élevé que la doctrine de l'Ancien Testament. Ils acceptent même un certain progrès de la moralité dans l'histoire religieuse d'Israël : la conception de la responsabilité personnelle, prêchée par les prophètes, est supérieure à celle de la culpabilité collective que connaît la Loi¹. Les attaques des hérétiques ont poussé les auteurs catholiques à développer, à leur manière, l'idée d'un *développement dans la révélation divine*. On cherchera en vain ce point de vue dans notre lettre, pour des raisons diverses, mais surtout parce que la mystique gnostique, en tant que mystique, tend à nier l'histoire, et, en tant que gnosticisme, est saturée de ressentiment contre la réalité spatiale et temporelle². A cet égard, notre document est encore moins « moderne » que les œuvres des Pères.

Marcion et ses disciples sont condamnés dans des termes sévères pour avoir attribué la Loi au diable. Même si ces mots voulaient indiquer d'une manière fort insuffisante que Iahvé, qui a créé le monde et donné la Loi, était mauvais selon Marcion, on ne peut pas nier que Ptolémée a, très

1. TERTULLIEN, *Adv. Marcionem* II, 15 ; id., II, 18 ; W. BOUSSER, *Kyrios Christos*, Göttingue, 1913, p. 438 ; G. QUISPÉL, *De Bronnen van Tertullianus adversus Marcionem*, Leyde, 1943, p. 39.

2. Même si on trouve chez HÉRACLÉON (fr. 20) la conception qu'une période « hylique » et païenne a été suivie par la période « psychique » et juive, à laquelle a succédé une période « pneumatique » et chrétienne, il y a là succession, non évolution.

inexactement, rendu l'opinion du grand hérétique. Marcion, en effet, ne niait pas, mais méconnaissait la justice de Iahvé : il la trouvait mesquine, vindicative et voisine du mal (« mali adfinis »)¹. Nous rencontrons ici la même simplification, erronée et fâcheuse, que chez Hippolyte (*Elenchos* VII, 29) et Irénée (*Adv. Haer.* III, 12, 12), lorsqu'ils veulent insinuer que Marcion concevait Iahvé comme le principe du mal.

Pourquoi cette altération ? Dans la suite, Ptolémée déclarera que le démiurge, qui a donné la Loi, n'est ni bon ni mauvais, mais juste. C'est-à-dire que Ptolémée accepte plus ou moins la conception de Marcion qu'il a passée sous silence. Bien sûr, son appréciation de la justice était beaucoup plus favorable. Si Marcion a découvert la relativité de la justice, c'est Ptolémée qui a accentué sa grandeur relative. Cela n'empêche pas qu'entre sa conception et celle de Marcion il n'y a qu'une variation de degré, non, comme il veut le faire croire, une différence fondamentale.

Cette représentation défectueuse de la théorie marcionite a deux grands avantages pour notre auteur.

1^o) Tout d'abord, elle lui permet de formuler un argument assez ingénieux : la Loi ne peut pas être mauvaise, puisqu'elle défend les actes mauvais. La même réponse a été donnée par Clément d'Alexandrie à certains critiques de l'Ancien Testament : « Si le commandement, qui défend presque toutes les actions mauvaises, était mauvais, le mal donnerait des lois contre lui-même, ce qui est impossible » (*Strom.* III, 35, 3). Victoire illusoire sur un adversaire qui n'existe pas ! Marcion n'a jamais dit que la Loi était mauvaise.

2^o) Grâce à cette représentation, Ptolémée peut appliquer à une situation historique une idée préconçue. Convaincu que la Loi n'était ni donnée par le Dieu parfait ni d'origine hylique et diabolique, il a prêté ces points de vue à deux de ses adversaires contemporains, les catholiques et les marcionites. D'où la grande clarté et l'actualité qui caractérisent cette lettre.

1. TERT., *Adv. Marc.* II, 11.

3. — *La sympathie pour le catholicisme* (Ch. 3, 7). Le point de vue des deux partis en lutte est erroné, parce que les orthodoxes ne connaissent pas le Dieu supérieur et que Marcion ne connaît pas Iahvé. On doit conclure de cette observation que Marcion avait bien, comme Ptolémée lui-même, une certaine connaissance du Dieu Inconnu, du Père du Christ, tandis que les simples croyants de l'Eglise ignoraient son existence, ce qui semble pire. Nous constatons de nouveau que Ptolémée avait avec Marcion beaucoup plus d'idées en commun qu'il ne voulait l'admettre, et nettement l'idée de Dieu. Aussi est-il surprenant de constater que l'auteur réagit avec une grande vigueur contre les conceptions marcionites, alors qu'il parle d'une manière décisive, mais avec modération, quand il discute les erreurs des catholiques. Comment une telle contradiction apparente peut-elle être expliquée? Est-ce, peut-être, un procédé de propagande à bon marché pour tromper quelques agneaux imprudents du grand bercail? Ou cette incongruité provient-elle d'une conviction sincère?

Comme l'appréciation de notre lettre dépend plus ou moins de la réponse qu'on donne à cette question, il me paraît nécessaire d'esquisser ici brièvement l'évolution de l'école valentinienne. Valentin et Marcion étaient des contemporains; à la même époque († 140), ils vivaient à Rome, tâchant en vain de gagner à leurs idées la communauté chrétienne de la ville; ils doivent certainement avoir fait connaissance. On ne saurait dire si l'un a eu une influence sur l'autre. Tous deux portent l'empreinte de l'esprit du siècle; tous deux semblent être nés chrétiens et avoir été profondément influencés par les conceptions pauliniennes; l'un et l'autre s'appuient sur la même tradition, mi-chrétienne, mi-gnostique. De plus, les principes essentiels d'une doctrine aussi importante que celle de Marcion ou de Valentin semblent moins inspirés par une influence extérieure que par une expérience personnelle, faite à un moment décisif dans la vie des très grands esprits, expérience intérieure qui n'admet aucune analyse scientifique.

Il n'en est pas moins vrai que les conceptions des deux hérétiques sont beaucoup plus apparentées que certains savants ne le croient.

Ils insistaient, l'un comme l'autre, sur la transcendance de Dieu en tant qu'opposée au « monde » et révélée seulement par le Sauveur (cet accord entre les idées de Valentin et de Marcion devient encore plus remarquable si on les compare aux vues de leurs contemporains, les apologistes grecs, qui exaltaient la beauté de la nature et la sagesse de la Providence, mais passaient à peu près sous silence le point de vue sotériologique). Tous deux considéraient Iahvé comme une divinité inférieure, comme un créateur et un législateur sans bonté, une personnification symbolique du monde extérieur.

Mais, à côté de cette affinité très prononcée, il y avait des différences caractéristiques: tandis que Marcion, en penseur qui argumente dialectiquement, développait l'antithèse de la grâce et de la création jusqu'à ses conséquences extrêmes, Valentin, qui était un mystique et un platonicien, distinguait entre la nature inférieure, τὸ ὑλικόν, mauvaise sous tous les rapports, et la nature supérieure, τὸ ψυχικόν, qui, malgré tout, était symbole du monde spirituel.

Cela ne l'empêchait pas de montrer un certain ressentiment à l'égard du démiurge, de souligner son infériorité et de l'accuser d'être cause de la mort (Clém. d'Alex., *Strom.* IV, 89, 1 sqq). Les fragments de Théodote, fidèles à la doctrine primitive, osent même parler de sa « sévérité odieuse » (*Exc.* 33, 3). Il est clair que, si Valentin a pu vaincre, grâce au platonisme, le sentiment tragique qu'il avait de la vie, et qui se reflète dans sa mythologie, il en reste toujours chez lui quelques traces.

Cette ambiguïté dans la conception de Iahvé a donné lieu à des interprétations divergentes. Certains disciples, évidemment influencés par Marcion, ont accentué les traits négatifs dans l'image qu'ils se formaient du démiurge: ils l'appelaient même: μῶπος « stupide » (Hippol., *Refutatio* VI, 35).

On peut constater une évolution en sens contraire chez Ptolémée. L'attitude assez sympathique envers Iahvé, la Loi et l'Eglise catholique, qu'on observe dans la lettre à Flora, est en plein accord avec l'appréciation plus favorable de l'élément « psychique » en général, qui est caractéristique de sa doctrine. On trouve dans quelques pages issues de son école une admirable exaltation de l'âme « divine, logique et

céleste » (*Exc.* 51, sqq). En revanche, on chercherait en vain dans les fragments sortis de l'école de Ptolémée des remarques hautaines et dénigrantes sur Iahvé. On nous dit même, que Iahvé s'est converti au Christ et protège l'église (Irén. I, 7, 4). Cette conception ne peut pas remonter au fondateur de la secte : dans les *Excerpta ex Theodoto* (38), Iahvé menace les élus, qui veulent lui échapper (ce changement devait avoir de graves conséquences pour le mythe valentinien). Et l'exaltation de tout ce qui est « psychique » n'est pas un fait isolé. De plus, le docétisme est atténué. La distance entre Dieu et l'esprit déchu est accentuée grâce à l'introduction d'une deuxième Sophia. La doctrine de Jésus préexistant a disparu. Bref, tout le système a été renouvelé avec l'intention, semble-t-il, de se rapprocher de la doctrine de l'Église¹.

Pourquoi ce changement ? Sans doute la réaction catholique contre les théories audacieuses de Valentin y est-elle pour quelque chose. Mais si Ptolémée a été influencé par les critiques des orthodoxes, c'est qu'il était plus enclin que son maître à prendre en considération ces objections. Tout en apportant des idées nouvelles, il suivait les tendances de son cœur imbu de religiosité.

Cette sympathie pour le catholicisme, exprimée tant dans l'épître à Flora que dans ses écrits ésotériques, était donc bien sincère.

4. — La méthode d'interprétation (Ch, 3, 8). Ptolémée, lui, peut interpréter la Loi mosaïque, parce qu'il a reçu la gnose, tandis que ses adversaires ont échoué parce qu'ils ne la possédaient pas.

Qu'est ce principe épistémologique qui, seul, garantit une interprétation authentique ? On craint de devenir banal quand on constate que cette « connaissance » n'a rien à faire avec le bon sens philologique qui semble suffire aux modernes interprètes de la Bible. A cette époque, le mot « gnose » évoquait l'idée de la révélation et du mystère. Il est extrêmement difficile de définir d'une façon précise ce que les

1. G. QUISPÉL, *The original doctrine of Valentin*, dans *Vigiliae Christianae*, I, 1, 1947, p. 4.

valentiniens entendaient par ce terme technique, plein de nuances subtiles. On peut dire néanmoins que la « gnose » n'est pas innée et humaine, mais divine et « charismatique », étroitement liée au *pneuma* transcendant. Or les valentiniens distinguaient entre le *pneuma* humain, d'origine céleste, incapable de retourner par ses propres forces dans sa patrie spirituelle et sommeillant dans quelques hommes, et le *pneuma* divin, le Christ et ses anges, qui révélait la « gnose » à l'esprit élu. Même le *pneuma* imparfait n'est pas une donnée naturelle, mais un don de la grâce : *spiritalem* ex Seth de *obvenientia* superducunt iam non naturam sed indulgentiam (= gratiam) (Tert., *adv. Val.* 29). A plus forte raison la « gnose » est-elle de nature « charismatique ».

Ptolémée ne s'étend pas sur la nature de la « gnose », mais observe qu'elle se rapporte au Dieu Inconnu et au démiurge. Ces mots deviennent plus clairs, comparés avec un autre passage de notre lettre (ch. 7, 9), où l'auteur déclare qu'il peut expliquer la naissance de Iahvé et l'origine du diable, parce qu'il a reçu la tradition apostolique. Nous savons exactement ce qu'il entend par là. C'est une tradition secrète, exclusivement révélée aux initiés, et qui remonte au fondateur de l'école. Elle s'appelle apostolique parce que Valentin l'aurait héritée de Theudas, disciple de Paul (Clém. d'Alex., *Strom.* VII, 106). Du fait que, selon Ptolémée, cette tradition traitait de la Cosmologie et de la chute originelle, il faut conclure qu'elle est à peu près identique au mythe ésotérique. L'auteur de notre lettre semble donc dire dans ce passage (ch. 3, 8) qu'on doit connaître la doctrine métaphysique pour pouvoir interpréter la Loi mosaïque.

Par là, il ne fait qu'appliquer une règle générale à un cas spécial. Les valentiniens ne croyaient-ils pas qu'il était impossible de trouver la vérité dans la Bible à ceux qui ne connaissaient pas la tradition (Irén., III, 2, 2) ? Il faut donc s'attendre à trouver quelques renvois au système ésotérique dans la lettre à Flora.

Cette conception d'une tradition secrète est bien curieuse. D'une part, il est évident que la doctrine ésotérique de Valentin est très différente de l'enseignement apostolique tel que le Nouveau Testament et la hiérarchie épiscopale l'ont conservé. La « tradition apostolique » était même l'arme la

plus redoutable des évêques contre les hérésies. D'autre part, un Clément d'Alexandrie s'appuie également sur une tradition secrète qui lui a fait connaître sa « gnose » spéciale : « cette gnose », dit-il, « vient des apôtres par succession. Elle a été transmise à quelques-uns par une tradition non écrite » (Clém. Alex., *Strom.* VI, 7, 61). Une question se pose : Valentin et Clément ont-ils menti ?

Sans vouloir trancher ce problème très complexe, je crois pouvoir affirmer qu'il n'est pas impossible que quelques érudits chrétiens du deuxième siècle aient conservé quelques détails d'origine fort ancienne. Mais on a peine à croire que ces traditions aient été secrètes. On a plutôt l'impression que cette tradition apostolique des hérétiques a été calquée sur la tradition des évêques, qu'elle a été plus ou moins inventée en réponse à la « praescriptio »¹. Les valentiniens ont, semble-t-il, adopté des termes respectables comme *παράδοσις ἀποστολική, διαδογή* et *παραλαμβάνειν*, en leur donnant un sens secret qu'ils n'avaient pas à l'origine. Même cette méthode de Ptolémée qui consiste à citer des passages scripturaires pour confirmer la tradition pourrait être empruntée à l'Eglise. Il est vrai que Tertullien ne formule le principe que quelques années plus tard : « etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta » (Tert., *de Cor.* 3). Il est pourtant très possible que la coutume remonte beaucoup plus haut. Mais, nous objectera-t-on, il y a toujours cette grande différence que Ptolémée s'autorise, non de toute la Bible, mais des paroles du Sauveur pour déterminer son attitude envers l'Ancien Testament, et c'est là le point le plus important. Je me demande si ce principe a été inventé par Ptolémée. On lit dans une source très ancienne des Homélies pseudo-Clémentines, le célèbre *Κήρυγμα Πέτρου*, d'origine judéo-chrétienne, les mots suivants : « En se fondant sur la doctrine de Jésus on pourra distinguer ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les écrits de l'Ancien Testament » (ps. Clém., *Hom.* III, 50). C'est exactement la conception de Ptolémée. Bien sûr, le parallèle ne suffit pas, à lui seul, à prouver une dépendance de la part de notre

1. On sait que la conception d'une tradition secrète se trouve aussi chez les platoniciens et les ébionites de ce temps.

auteur ; elle est pourtant assez frappante pour attirer notre attention sur ce problème¹.

5. — *Les interpolations dans l'Ancien Testament* (Ch. 4, 1, 4). Ptolémée nous déclare que la Loi contient des additions humaines. Il serait erroné de croire que cette observation est le résultat d'une recherche objective et spéciale, faite à cette occasion et limitée à la Loi. Si l'auteur avait traité d'une autre partie de la Bible, il aurait probablement dit la même chose. « Les valentiniens formulent une accusation contre les Écritures Saintes en disant que certains passages ne sont pas corrects ou n'ont pas d'autorité ou se contredisent, de sorte qu'il est impossible à ceux qui ne connaissent pas la tradition secrète de trouver la vérité dans la Bible » (Irén., III, 2, 1). Ce texte semble signifier que toute la Bible contient des passages inauthentiques et que, pour distinguer les passages faux des passages authentiques, on doit connaître la tradition secrète et être initié à la doctrine ésotérique.

On aimerait donc savoir si les valentiniens traitaient le reste de la Bible de la même manière que la Loi et s'ils distinguaient aussi dans le Nouveau Testament, comme le fait la Lettre à Flora, les additions qui peuvent être justifiées des interpolations qui sont absolument à condamner. Malheureusement les données de nos sources touchant l'Évangile sont trop peu nombreuses pour permettre une conclusion certaine. On nous dit que « les apôtres ont ajouté des éléments « légaux » (*legalia*) aux paroles du Sauveur » (Irén., III, 2, 2), en d'autres termes qu'il y a des additions humaines dans le Nouveau Testament. Puis on déclare que « les apôtres, non sans hypocrisie, ont adapté leur enseignement au niveau de leurs auditeurs » (Irén., III, 5, 1). Une telle attitude présente une certaine ressemblance avec la conception de la lettre à Flora : Moïse a adapté ses prescriptions à la dureté de cœur de ses compatriotes. — Il faut ajouter que les valentiniens rejetaient, non seulement, comme le montre

1. En suivant un *obiter dictum* de A. HILGENFELD, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXIV, 1881, p. 214 sqq.

notre Épître, la tradition des anciens israélites, mais aussi la tradition des presbytres ecclésiastiques. « Quand on les attaque au nom de la tradition apostolique, transmise par les Anciens et conservée dans l'Église, ils s'opposent à cette tradition, en disant qu'ils sont *plus sages que les Anciens* et même que les apôtres, parce que, eux, ils ont découvert la pure vérité » (Iréén., III, 2, 2). Nos sources ne nous autorisent pas à supposer que, selon les valentiniens, les presbytres ecclésiastiques ont interpolé le Nouveau Testament, bien que nous ayions là un parallèle exact avec la lettre à Flora. Il est certes fort possible que telle était l'opinion des hérétiques, mais nous sommes incapables de le prouver.

Cependant, les passages cités sont autrement significatifs pour l'interprétation de notre texte : c'est toujours cette « gnose » mystérieuse qui permet à l'initié de s'élever au-dessus des autorités, d'un Moïse ou des apôtres, aussi bien qu'au-dessus de la tradition des presbytres. Seulement, on ne voit pas clairement comment cette doctrine ésotérique se rapporte à l'interprétation de la Bible.

Mais, par une heureuse coïncidence, la tradition nous a conservé une indication très précieuse, qui nous permettra peut-être de résoudre le problème. Elle est contenue dans le compte rendu que fait Irénée des conceptions de l'école de Ptolémée relatives à l'inspiration de la Bible.

Les hérétiques admettaient que les prophéties renfermaient des passages « pneumatiques », qui n'ont pas été compris par le démiurge : « Le démiurge, ignorant le monde transcendant, fut bien touché par ces paroles « spirituelles ». Néanmoins il les négligea en les attribuant à des causes diverses, tantôt à l'esprit prophétique, qui possédait une certaine spontanéité, tantôt à l'homme, tantôt à l'interpolation d'êtres inférieurs (προσπλοκή τῶν χειρόνων) » (Iréén., I, 7, 4).

Si la conception que Ptolémée prête à Iahvé est vraie (et si l'on excepte les passages pneumatiques) il y a trois composants de la prophétie : 1) l'esprit prophétique, sans doute de la même substance que Iahvé ; 2) le prophète lui-même, en tant qu'humain et non inspiré ; 3) les interpolations¹.

1. Voir la note de l'éditeur d'Iréénée, HARVEY *ad locum*.

On peut observer une certaine gradation dans cette série : ces êtres inférieurs ne sont pas seulement plus mauvais que le prophète : ils sont mauvais tout court. Ces interpolations semblent être d'origine et d'essence hyliques (χειρόνων est un terme technique). Le prophète, tout humain qu'il soit, est sans doute meilleur ; mais, s'il est distingué de l'esprit prophétique, c'est qu'il n'a pas atteint ou ne peut pas atteindre à la même perfection. L'esprit prophétique, évidemment, n'est ni pneumatique ni hylique, mais psychique, comme le Créateur.

Cette gradation semble s'accorder avec la théorie de l'école de Ptolémée : ceux-ci divisaient les psychiques en deux classes, une de tendance bonne, l'autre d'inclination mauvaise. Il y a donc l'« hylique », le « psychique » inférieur et le « psychique » supérieur (Iréén., I, 7, 5).

C'est pourquoi il est presque impossible que ces idées aient été attribuées à Iahvé par quelque caprice. Est-il hasardeux de soupçonner que l'école de Ptolémée ait, à cette occasion, prêté à Iahvé leur conception de l'inspiration des écritures prophétiques ? Il me paraît à peu près impossible d'expliquer d'une autre manière l'énumération systématique des origines diverses des prophéties donnée dans le passage cité plus haut (Iréén., I, 7, 4).

Concluons donc des mots énigmatiques d'Iréénée que l'école de Ptolémée distinguait dans les prophéties de l'Ancien Testament, à côté des éléments pneumatiques, un composant hylique, un composant humain et un composant divin, inspiré par l'esprit prophétique.

Il semble que l'on retrouve la même division dans l'épître de Ptolémée à Flora : y sont distinguées les interpolations des presbytres, les additions humaines de Moïse, les parties divines et démiurgiques. Il s'agit là vraisemblablement de la même gradation : Ptolémée a donc appliqué le même schème herménéutique aux prophètes et à la Loi (peut-être même a-t-il considéré Moïse comme un prophète).

On peut supposer que cette gradation repose sur un fondement identique. C'est ainsi qu'on croit entrevoir comment la gnose se rapporte à l'interprétation de la Bible¹.

1. Notre thèse, dont nous soulignons le caractère hypothétique,

Si l'école de Ptolémée affirme que toute la Bible contient des interpolations humaines, il faut reconnaître que ce point de vue ne se retrouve pas ailleurs. Marcion, tout en rejetant l'Ancien Testament, ne doutait pas qu'il fût tout entier inspiré, tout en attribuant son inspiration au démiurge. En revanche, c'était le Nouveau Testament qu'il supposait plein d'additions parasitaires et qu'il soumettait à une épuration radicale. De son côté, le Pierre « ébionite » du *Κήρυγμα Πέτρου* n'admettait des interpolations — très nombreuses, du reste — que dans les livres de l'Ancien Testament. C'est une différence qu'on ne doit pas perdre de vue.

6. — *Les additions de Moïse* (Ch. 4, 4-11). Il est toutefois possible que Ptolémée s'appuie sur les traditions judéo-chrétiennes quand il déclare que la Loi sur le divorce n'est pas d'origine divine. Voici ce qu'on lit dans une discussion très ancienne sur la valeur à accorder aux paroles de Jésus dans la découverte des passages authentiques de l'Ancien Testament. La discussion est rapportée ici encore dans le *Κήρυγμα Πέτρου* : « c'est pourquoi il est impossible sans sa doctrine (celle de Jésus) de trouver cette vérité libératrice (sur l'inauthenticité de passages choquants de l'Ancien Testament), même si l'on cherche jusqu'à la fin du monde là où elle ne peut pas être trouvée. Elle était et est dans les paroles de notre Jésus. Ainsi, comme connaissant les passages vrais de la Loi, il répondit aux Sadducéens qui lui demandaient : « comment est-il possible que Moïse ait permis de se marier sept fois successivement ? ». « C'est bien Moïse qui, à cause de votre endurcissement, vous a permis cela. Il n'en était pas ainsi dès le commencement. Car Celui qui a créé dans le commencement a fait l'homme un être masculin et féminin » (ps. Clem., *Hom.* III, 54). Il est clair que ce passage contient exactement la même pensée que celui de Ptolémée. On hésite pourtant à accepter une dépendance de la part du gnostique, si l'on compare l'explication qu'Irénée donne du même texte évangélique.

deviendra plus vraisemblable quand nous aurons prouvé que la division des trois parties de la loi divine s'appuie, elle aussi, sur la tradition secrète.

Il semble en conclure : « et praecepta quaedam a Moysae posita eis propter duritiam illorum », comme l'ont fait aussi les apôtres dans le Nouveau Testament quand ils disent : « haec ego dico, non dominus ». (Irén., IV, 15, 1-2).

Irénée est un saint et un champion de l'orthodoxie. Il est presque incroyable qu'il ait admis que la Loi sur le divorce soit d'origine humaine. C'est pourquoi nous avouons volontiers notre erreur, si on démontre que notre interprétation du passage cité est erronée. Entre temps, nous croyons qu'Irénée, ne fût-ce que pour un moment, a joué avec l'idée qu'énonce avec tant de vigueur l'hérétique Ptolémée (avec cette seule différence qu'il observe quelques lignes plus bas que « Dieu a voulu que ce fit quelque chose de tel »). Irénée n'a pas connu les écrits pseudo-clémentins ou leurs sources. Ceci nous avertit qu'une telle conception peut naître spontanément. Il n'est donc pas nécessaire que Ptolémée l'ait empruntée aux traditions judéo-chrétiennes.

7. — *La Mishna dans l'Ancien Testament* (Ch. 4, 11 sqq.). Si nous croyons cependant que cette dépendance existe, c'est surtout à cause du passage sur la tradition des Anciens.

Ces Anciens ne sont pas seulement les chefs du peuple juif à l'époque de Jésus : ils ont, dès le début introduit des passages faussés dans la Loi (*πρωτων* (ch. 4, 2), non mentionné par Holl dans son édition d'Epiphane, est extrêmement significatif). De plus, le prophète Isaïe aurait fait allusion à leurs opinions pernicieuses.

Il est vrai que la parole de Jésus sur le « Corban » n'a pas la signification que lui prête Ptolémée. D'abord, les mots : « *δωρον τῷ θεῷ* » ne se trouvent pas dans l'Ancien Testament, comme veut nous le faire croire l'hérétique. Puis, Jésus condamne une tradition existante sans déclarer qu'elle était primitive (*λέγετε* dans le texte de l'évangile, non *εἶρηκατε*, comme écrit notre auteur). Enfin, Isaïe a prédit, mais non observé dans son temps de telles coutumes (*ἐπροφήτευσεν*, non *ἐξεφώνησεν*). Ptolémée a dû fausser le texte sacré afin d'appuyer sa thèse sur l'autorité des Ecritures. C'est, en effet, l'argument le plus faible de toute la lettre.

Mais si l'on néglige le résultat et si l'on recherche l'intention de l'auteur, c'est ce passage qui révèle l'origine de ses

idées. Il veut démontrer que certaines traditions se sont glissées dans la Loi. Or, déjà Epiphane, avec une perspicacité dont on ne le croirait pas capable, a aperçu que Ptolémée entendait par ces traditions les δευτερώσεις, c'est-à-dire la Mischna (Epiph., Pan. 33, 9, 2). Puis Ptolémée est assez au courant des conceptions judéo-chrétiennes pour croire que ces δευτερώσεις remontent jusqu'au début de la religion mosaïque. Tout ceci répond nettement au point de vue où se placent les auteurs des écrits pseudo-Clémentins : « bon nombre de péricopes faussées, contraires à Dieu, ont été glissées dans les écrits de l'Ancien Testament de la manière suivante : quand le prophète Moïse, avec l'approbation de Dieu, a transmis la Loi avec les explications nécessaires à soixante-dix « Anciens » élus, peu de temps après, quand la Loi fut fixée par l'écriture, ont été aussi incorporées dans la Loi quelques péricopes faussées, inspirées, à juste titre d'ailleurs, par le diable » (ps. Clém., Homél. III, 38).

On pourrait soupçonner que l'auteur du Κήρυγμα Πέτρου a introduit cette théorie des péricopes faussées afin de défendre l'Ancien Testament contre les attaques de Marcion et qu'il serait plutôt question ici d'une influence venant du gnosticisme hellénique. Cette conjecture serait très mal fondée. J'ai cherché en vain dans la littérature gnostique des parallèles aux conceptions tant de l'épître à Flora que du Κήρυγμα Πέτρου. Par contre, cette théorie que la mischna aurait été insérée dans le texte sacré, doit être d'origine juive. On la trouve combattue dans le livre d'Hénoch¹. Cullmann dit dans son remarquable ouvrage sur les écrits pseudo-Clémentins : « L'attitude des Prédications de Pierre, qui, malgré leurs tendances judaïsantes, se permettent tant de libertés à l'égard de l'Ancien Testament, ne nous étonne plus, lorsque nous plaçons cet écrit dans le cadre du gnosticisme juif »².

1. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-Clémentin*, Paris, 1930, p. 175. Cf. H. WAITZ, *Die pseudo-Clementinen*, Eine quellenkritische Untersuchung, T. u. U., N. F. X, 4, Leipzig, 1904 ; CARL SCHMIDT, *Studien zu den pseudo-Clementinen*, T. u. U., IV, 1, Leipzig, 1930.

2. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 187.

Nous supposons donc que Ptolémée a connu, directement ou indirectement, les conceptions des cercles judéo-chrétiens sur l'Ancien Testament que nous avons citées plus haut. Ce résultat ne laisse pas de surprendre : la conception des péricopes faussées, loin d'être l'invention fantasque et éphémère de quelque gnostique, remonte jusqu'aux milieux juifs qui ont vu naître le christianisme.

Signalons l'extrême modération et le bon goût qui ont guidé Ptolémée dans le choix de ses emprunts. Le Κήρυγμα Πέτρου rejette plusieurs passages narratifs de la Genèse et élimine toutes les parties qui traitent du culte et des sacrifices ainsi que tous les Livres Prophétiques. Le valentinien se borne à quelques péricopes d'une importance limitée. Les mots qu'il a su trouver pour exprimer sa pensée démontrent qu'il n'a pas seulement fait quelques emprunts, mais qu'il a vécu le problème.

S. — Les trois composants de la Loi divine (Ch. 5, 1-3).

Ptolémée étudie ensuite la Loi divine. Elle contient trois parties de valeur inégale : la loi inférieure, la loi symbolique, la loi pure. On retrouve une division en trois parties à peu près identiques dans le dialogue de Justin avec le rabbi Tryphon (ch. 44).

La chose n'a rien d'étonnant. Nous avons soupçonné que Ptolémée résidait à Rome. Pourquoi n'aurait-il pas connu le livre de Justin ? Ou, peut-être, la thèse de Justin est-elle un lieu commun de l'apologétique chrétienne ? Quoi qu'il en soit, il est très probable que Ptolémée s'appuie sur la tradition catholique.

Mais, de nouveau, nous constatons qu'il a adapté cette conception à un schème herméneutique. Cette conclusion est inévitable, si l'on compare les remarques de notre auteur avec les données sur l'inspiration de la Bible que nous offrent nos sources valentiniennes. Comme dans la Loi, les hérétiques distinguaient dans les livres prophétiques trois éléments divers (nous l'avons dit déjà : peut-être considéraient-ils Moïse comme un prophète). Mais quelle différence avec Justin ! Ces éléments ne sont pas seulement de valeur inégale, mais aussi d'origine diverse. Les valentiniens attribuaient un de ces composants au σπέρμα, un autre à Sophia, un troi-

sième au démiurge (Irén., I, 7, 3). Il faut connaître le mythe valentinien pour pouvoir apprécier une telle conception. Selon les valentiniens, le monde a été créé par trois personnes : le Christ, la Sophia et le démiurge. Le Christ montre les idées transcendantes; la Sophia produit la matière brute; le démiurge arrange et gouverne le monde visible. Dès le commencement, un germe spirituel a été déposé dans l'homme. Nous avons vu plus haut que ce germe parlait par la bouche des prophètes. Il y a donc une étroite cohérence entre la conception de l'inspiration des prophéties et le mythe cosmologique ou, plutôt, sotériologique.

On fait la même constatation quand on étudie les données de nos sources sur l'inspiration de l'Évangile. Les paroles de Jésus elles-mêmes ne sont pas tenues pour homogènes, mais contiennent des passages provenant du Sauveur, ou de la Sophia ou bien de Iahvé (Irén., I, 7, 3). L'assertion se comprend. L'homme Jésus, sur qui le Christ descendait, n'avait-il pas une âme (nommée « le Christ psychique », ce qui veut dire : le Messie juif) et un esprit imparfait, dérivé de la Sophia (Irén., I, 6, 1)? C'était donc tantôt son âme qui parlait, tantôt son esprit, tantôt le principe divin. Il est clair que l'école de Ptolémée a appliqué le même schème herméneutique tant aux paroles de Jésus qu'aux prophéties. N'est-il pas vraisemblable que le même principe tripartite se retrouve dans la lettre de Ptolémée à Flora? Car on peut présumer à bon droit que ces trois lois, pure, symbolique et inférieure, doivent être attribuées aux trois « Causes premières », le germe spirituel, la Sophia et le démiurge.

Cette hypothèse, qui est d'une grande importance pour l'interprétation de notre lettre, est si simple qu'on se demande comment il se fait qu'aucun savant, à notre connaissance, ne l'ait encore énoncée. Nous nous efforcerons de confirmer cette hypothèse dans les chapitres suivants.

9. — *Le Décalogue* La Loi pure est le décalogue, c'est-à-dire cette partie qui a été complétée par le Sauveur. On nous dit qu'elle ne lui était pas étrangère. L'affirmation nous étonne. Un peu plus haut (ch. 3, 4) l'auteur n'a-t-il pas déclaré qu'elle avait besoin d'être com-

plétée par un autre <que le démiurge>? Ce qui semble impliquer que, dans son état imparfait, elle provient de Iahvé. En outre, elle est considérée ici comme faisant partie de la loi de Iahvé. On se demande, en désespoir de cause, ce que cela peut signifier. Quelle relation le décalogue a-t-il avec le démiurge et avec le Christ?

Ce problème se résout, si l'on reconnaît que la Loi pure a été inspirée par le « germe spirituel ». Ce *σπέρμα* n'est pas étranger au Sauveur, parce qu'il est spirituel comme Lui, mais peut avoir inspiré le décalogue de Iahvé, parce qu'il a été mis dans l'âme du démiurge. Examinons donc, pour prouver cette thèse, l'origine de la doctrine du *σπέρμα* et son rapport avec la conception de l'inspiration.

Il est sûr que la théorie du « germe spirituel » remonte au fondateur de l'école. En vrai poète, Valentin nous raconte que « les anges du démiurge éprouvaient une sorte d'effroi pour l'homme créé, parce que son langage était plus sublime qu'on ne pouvait l'attendre d'une créature, grâce à Celui qui avait mis dans l'homme d'une façon mystérieuse le germe transcendant, de sorte qu'il parlait librement. C'est ainsi que, pour les artistes, les œuvres d'art des hommes mondains deviennent un objet d'effroi, les statues et les idoles, bref tout ce que des hommes créent εις ὄνομα θεοῦ. Car Adam, créé au nom de l'Homme, inspirait de l'effroi pour l'Homme préexistant, comme si celui-ci était représenté par lui. C'est pourquoi les anges furent épouvantés et se précipitèrent pour détruire leur œuvre » (Clém. d'Alex., *Strom.*, II, 36, 2-4). Ces mots, aussi beaux qu'énigmatiques, de l'hérésiarque me semblent montrer clairement qu'il est impossible de comprendre les fragments existants sans avoir recours au système de Valentin. Car c'est précisément le mythe qui nous explique ce que c'est le *σπέρμα*. Quand le Sauveur, accompagné de ses anges, apparut à l'esprit déchu, la Sophia, ravie par leur aspect, engendra une postérité spirituelle d'après leur image (Irén., I, 4, 5). Ces germes portent le nom d'« Homme » ou bien d'« Eglise », emblème de l'Église transcendante. Lorsque le monde fut créé, ces germes furent déposés dans Iahvé d'une façon mystérieuse sans qu'il se doutât de rien, afin qu'ils fussent insufflés par lui avec l'âme dans le corps humain. Dans l'âme du démiurge

sommeillent, en état d'inconscience, des germes de spiritualité (cf. *Exc. ex Theod.* 53, 5).

Par sa nature, ce σπέρμα, bien que spirituel et, par là, apparenté à l'esprit pur, au Christ, est défectueux. L'homme n'est qu'« un dieu tombé qui se souvient des cieux » et a besoin de la grâce pour être sauvé par le Christ. C'est de nouveau Valentin lui-même qui le dit, en des paroles d'une extraordinaire beauté : « Un seul est bon, celui qui a parlé dans la révélation de son Fils. C'est par lui seul que le cœur (= le germe spirituel) pourrait devenir pur, tout esprit mauvais en étant chassé. Car, dans son état actuel, une multitude de démons qui demeurent en lui l'empêchent d'être pur. Chacun d'eux produit les effets qui lui sont propres et le maltraite par de mauvais désirs. Et il me semble qu'il arrive au cœur à peu près ce qui arrive à une hôtellerie, lorsque des gens grossiers y séjournent : ils percent les murs, ils creusent des trous et souvent la remplissent d'ordures. Il en est de même du cœur, tant qu'il ne reçoit pas la grâce. Il reste impur, il est la demeure d'une foule de démons. Mais lorsque le Père, qui est seul bon, le regarde, il est sanctifié et rayonne de lumière. Bienheureux celui qui a un tel cœur, parce qu'il verra Dieu » (Clém. d'Alex., *Strom.* II, 114, 3)¹.

On ne peut pas imaginer une illustration plus expressive de la théorie ésotérique selon laquelle ces germes spirituels sont en soi « imparfaits, puérils, absurdes, faibles et sans forme, mais, formés par le Sauveur, ils deviennent des enfants de l'époux céleste et participent au mariage sacré » (*Exc.* 68). Soulignons que le germe, comme le décalogue, est imparfait et se rapporte toujours au Christ : Lui et ses anges, ils sont le complément, le πλήρωμα de l'esprit déchu².

Voyons maintenant comment l'école de Ptolémée applique cette conception du σπέρμα à l'inspiration de la Bible. Ils soutiennent que le germe spirituel a beaucoup parlé par les prophètes. En outre, la Sophia a parlé maintes fois, tant par le moyen du démiurge que par le moyen des âmes qu'il avait créées (Iréén., I. 7, 3). A parler rigoureusement, on

1. Traduction d'après SIMONE PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, etc.*, Paris, 1947, p. 251.

2. Cf. HÉRACLÉON, fr^t 18.

ne dit pas *totidem verbis* que le germe spirituel a employé non seulement les âmes humaines mais aussi le démiurge comme porte-parole. Nous nous permettons pourtant d'émettre cette hypothèse, qui nous paraît assez bien fondée. Pourquoi, en effet, ce germe, qui sommeille dans l'âme du démiurge comme enveloppé dans un vêtement (Héracléon, frag^t 1), n'aurait-il pas parlé quelque fois? Et certes, le σπέρμα a parlé par la bouche du démiurge, non seulement dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament, mais aussi dans la Loi.

Ptolémée a-t-il inventé cette doctrine de l'inspiration? Ou l'a-t-il plutôt empruntée à Valentin? On peut résoudre ce problème si l'on accepte d'interpréter un des fragments du maître d'après son système : « Beaucoup », dit-il, « de ce qui est écrit dans les livres profanes, on le retrouve écrit dans l'Eglise de Dieu. Ce qui est commun, ce sont les mots qui proviennent du cœur, la Loi écrite dans le cœur. C'est là le peuple de l'Aimé, les bien-aimés qui l'aiment » (Clém. d'Alex., *Strom.* VI. 52, 3-4).

Du fait que les interprétations de ce passage proposées par des savants très célèbres sont divergentes, on n'ose pas avancer une explication nouvelle sans quelques réserves méthodiques¹. Je crois, cependant, pouvoir affirmer que Hilgenfeld avait raison, lorsque, se fondant sur quelques données d'Origène et des Homélie pseudo-Clémentines, il identifiait les « écrits profanes » (ἐτημόσια βιβλία), dont il est question dans ce fragment, avec l'Ancien Testament². L'Eglise de

1. TH. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888, t. I, pp. 720 : « Während die kirchlichen « Gnostiker » es liebten, in der heidnischen Literatur Anklänge an die Offenbarung aufzuspüren und diese als Zeugnisse für die christliche Wahrheit anzuführen, macht Valentin die umgekehrte Beobachtung, dass viele in der ausserchristlichen Literatur bezugte Wahrheiten auch in der Bibel zu finden seien, und erklärt gerade diese Aussagen der *Natürlichen Gotteserkenntnis* und des *Allgemein Menschlichen Sittengesetzes* für das Wesentlichste und Wichtigste auch in den christlichen Offenbarungsrunden ». Pour ma part, je crois que Valentin, en vrai gnostique, ne reconnaissait pas la connaissance de Dieu et la morale naturelle, parce qu'il croyait que le Dieu inconnu avait été révélé seulement par le Christ.

2. A. HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 301.

Dieu, c'est évidemment la communauté des vrais chrétiens, ou, dans un sens moins général, les valentiniens eux-mêmes. Les mots qui proviennent du cœur, siège du pneuma (Ptolémée ne dira-t-il pas (5, 11) : *Καρδία πνευματική* ? Comparez aussi le deuxième fragment de Valentin), doivent être les paroles inspirées par le germe spirituel. Ce germe est nommé dans le système *Ecclesia*, « communion des saints ». Valentin, plein d'onction, préfère dans ce fragment le terme « peuple de l'aimé », ce qui revient au même. Si le maître identifie d'une façon assez curieuse la Loi écrite au « peuple de l'aimé », c'est parce que le germe spirituel, qui a inspiré ces passages, est lui-même l'*Ecclesia*. Enfin, ce qui est commun à l'Ancien Testament et à l'Eglise du Christ, c'est « la Loi qui est écrite dans le cœur », l'élément spirituel de la Loi. *Valentin reconnaissait donc une certaine partie de la Loi juive, et de l'Ancien Testament en général, en tant qu'inspirée par l'esprit.*

Est-il donc téméraire d'attribuer le décalogue, que Ptolémée considère comme Loi pure, au « germe spirituel ». Le disciple ne semble-t-il pas suivre la route que son maître lui a montrée ?

Quoi qu'il en soit, il est certain que, selon Ptolémée, dans l'âme du créateur sommeillent des germes imparfaits, qui ont inspiré certains passages de l'Ancien Testament et ont été complétés par le Sauveur. *Ce sont là les présuppositions nécessaires à la conception de l'épître à Flora, selon laquelle le décalogue, donné par le demiurge, et qui pourtant n'est pas étranger au Sauveur, était imparfait et a été complété par le Christ.*

Il est évident que ces spéculations se fondent sur une interprétation toute spéciale d'un texte évangélique, le verset bien connu : *οὐκ ἦλθον καταλύσαι (τὸν νόμον) ἀλλὰ πληρῶσαι* (Matth. 4, 17). Laissons les savants discuter sur le sens original de ces mots très controversés. Il suffit, à notre propos, de savoir que certains auteurs catholiques appliquaient, comme Ptolémée, ces paroles au seul décalogue, qu'ils séparaient du reste de la Loi. Ces lois dures et sévères, devenues nécessaires après l'adoration du Veau d'or, ont été abolies, mais les dix commandements sont restés, suppléés et complétés par le Sermon sur la montagne. Il n'y a pas là

de quoi s'étonner : ce sont les préceptes même de la nature, l'éthique naturelle si chère aux stoïciens (Iréén., IV, 15, 1 et IV, 16, 4). (Il faut souligner l'importance de cette identification. On y voit même une première annonce du principe thomiste : « gratia non tollit naturam sed perficit »)¹.

Ptolémée, lui aussi, a employé la terminologie stoïcienne. Si notre conjecture, d'après la leçon originale du *Codex Vaticanus* que nous avons découverte, est exacte, l'auteur déclare que le décalogue sert *εἰς τὰ ἀπαγόρευσις τῶν ἀρετῶν καὶ εἰς πρόστα ἰν τῶν ποιητέων* (*Vat. corrector, editores, Marc. : ἀνάγεισιν, Vat. (crasus) : ἀ. α. ὠρευσιν*). C'est la définition stoïcienne qu'on rencontre un peu partout (p. ex., Stobée, *Ecologae* II, 96, 10 Wachsmuth) et qu'emploie particulièrement Clément d'Alexandrie pour désigner la Loi (par ex., *Strom.* III, 84, 1). Mais le choix de mots de Ptolémée n'a aucune signification fondamentale, comme c'est le cas chez Irénée, parce que le germe spirituel, qui a inspiré ces commandements, n'est pas une donnée naturelle, mais un don de la grâce. On ne nous dit nulle part, comme le font les apologistes, que les philosophes grecs ont participé au Verbe. Le germe spirituel a parlé seulement dans l'Ancien Testament. La doctrine valentinienne, qui précède la théologie d'un Irénée et d'un Clément d'Alexandrie, oppose la nature à la grâce et à la transcendance et n'admet point une théologie naturelle...

Nous croyons avoir prouvé que, selon Ptolémée, le germe spirituel a inspiré le décalogue et certaines autres parties de l'Ancien Testament. Ce résultat n'est pas sans importance, puisqu'il nous permet de préciser la différence qui existait entre l'Ancien Testament et le Nouveau d'après cet hérétique, différence que les savants modernes ne semblent pas avoir observée. Tandis que la Loi pure et certains passages des prophètes ont été inspirés par un germe spirituel mais imparfait, c'est le Sauveur lui-même qui a parlé dans les parties les plus sublimes de l'Évangile. *Il y a donc une différence de niveau spirituel* : la connaissance absolue de Dieu ne se manifeste que dans les paroles du Christ. Pourtant, l'estime qu'on

1. A. V. HARNACK, *Geschichte eines programmatischen Worts Jesu*, dans *Sitzungsber, Berliner Akad.*, 1912, pp. 205.

a pour l'Ancien Testament est très grande. Non seulement il a été inspiré par ce Iahvé, qui, bien que tout à fait « psychique », est l'image du Dieu Inconnu, mais encore il contient des passages spirituels, dont les paroles du Christ sont le complément.

10. -- *La Loi du talion* (Ch. 5, 4-8). La deuxième partie de la Loi (qui doit, selon notre hypothèse, être attribuée à Iahvé tout seul), c'est la loi de la vengeance. Les paroles que Ptolémée consacre à ce sujet nous mettent à nouveau au milieu des débats acharnés entre marcionites et catholiques. Selon Marcion, le Dieu bon ne punit pas. L'idée de la vengeance lui répugne. Dans son œuvre perdue, les *Antithèses*, Marcion citait expressément le passage : « œil pour œil, dent pour dent », pour prouver l'opposition absolue qu'il mettait entre le Dieu juste et le Dieu bon (Adamantius, *Dialogus de recta fide*, 814 a, p. 32 Bakh.). Les orthodoxes, par contre, ne se lassèrent pas de défendre le droit que Dieu a de punir. La sévérité de la loi était excusée par la dureté d'un peuple encore « rude », c'est-à-dire, par les circonstances historiques (par ex., Tert., *adv. Marc.* II, 15). Quant au commandement : « œil pour œil, dent pour dent », il servait de frein ; il effrayait celui qui avait un penchant au crime en lui inspirant la peur d'une rétribution. Il avait donc plutôt une intention préventive (par ex., Tert., *adv. Marc.* II, 18). Enfin, les auteurs orthodoxes aimaient à souligner que Jésus lui-même avait reconnu l'Ancien Testament et son auteur divin. On sait que Tertulien, dans les deux derniers livres de son œuvre contre Marcion, n'a pas de peine à démontrer que cet hérétique, malgré l'épuration radicale à laquelle il soumettait le Nouveau Testament, n'avait pas réussi à faire disparaître cette évidente vérité.

Ptolémée examine ces trois arguments. Il est possible qu'il ait anticipé sur les solutions présentées par des écrivains postérieurs. Ceux qui se souviennent qu'au temps de Ptolémée, il existait toute une littérature antimarcionite, aujourd'hui perdue, et qui se rendent compte de la ténacité de la tradition dans ce genre de littérature¹, supposeront plutôt que le

1. G. QUISPEL, *De bronnen*, etc., passim.

valentinien conserve l'écho de certaines discussions entre marcionites et catholiques, auxquels il a été présent.

L'auteur constate que la loi du talion est toujours accompagnée d'injustice, parce que celui qui commet un acte mauvais en deuxième lieu, ne diffère de celui qui le commet en premier lieu que par l'ordre de succession, mais en réalité fait la même chose. Remarque particulièrement pénible pour les croyants de l'Église. Ceux-ci ne rejetaient-ils pas, à l'aide de la même argumentation, la rétribution comme principe éthique ? N'est-il pas d'une ironie singulière que nous retrouvions un parallèle presque littéral de notre passage dans les Homélie pseudo-Clémentines (XII, 30) et même chez le féroce Tertullien (*de Pat.* 10) ? Seulement, ceux-ci parlaient de la vie des chrétiens. Faut-il donc supposer que le niveau moral de Dieu est moins élevé que celui de ses fidèles ? Ptolémée, indifférent à la politique comme les autres chrétiens de son temps, ne connaît pas une différence de principe entre un crime contre la loi et la vindicte publique. Cependant la loi du talion, continue notre auteur, est juste, parce qu'elle a été donnée en vue de la faiblesse de l'homme. La punition de Dieu n'est donc pas vindicative, mais préventive. Concession trop magnanime aux apologistes de l'orthodoxie, qui semble méconnaître un trait très essentiel de la religiosité d'Israël : l'idée de la vengeance divine. Ptolémée ne discute pas le principe du talion, mais ses conséquences plus ou moins violentes. Il semble supposer, sans le prouver, que la violence est toujours mauvaise. C'est pour cette raison que la loi du talion, bien que juste, ne peut pas s'accorder avec la nature du Dieu suprême, qui est bon par essence (cf. Héracléon, frag^t 48 : selon lui, le dieu punissant est le serviteur subalterne du Dieu bon ; la punition est donc bien nécessaire et très utile, quoiqu'indigne de Dieu).

Il est possible, continue Ptolémée, en résumant une autre réplique des orthodoxes, qu'un tel précepte fût nécessaire dans une situation historique donnée (les philosophes contemporains l'auraient nommé *πεπρωτατικός*). Mais que penser d'un dieu qui devient, malgré lui, la victime de la contrainte des circonstances, qui d'abord défend de tuer, puis, dans une seconde loi, commande de tuer un meurtrier à son tour, qui fait valoir sa justice aux frais de deux meurtres ? Un lecteur

moderne observera à cet égard que le décalogue ne défend pas de tuer, mais de commettre un meurtre, ce qui est autre chose. La contradiction que Ptolémée a soulignée n'existe donc pas. Erreur sublime, qui fait honneur à notre hérétique, car c'est l'horreur de la violence qui l'a inspirée !

Selon Ptolémée, même la loi du talion était divine. C'est ce que prouve la parole de Jésus ; quand il dit que c'est Dieu qui a ordonné la peine de mort pour celui qui maudit ses parents, il admet que même cette partie vindicative de la loi doit être d'origine divine. Il semble que Ptolémée, cette fois, donne raison aux catholiques. Irénée ne dit-il pas exactement la même chose, en s'autorisant du même texte évangélique ? (Iré., IV, 9, 3). Mais quelle différence dans la conception se cache sous cette ressemblance superficielle ! Irénée conclut que le Dieu de l'Ancien Testament est le même que le Père du Christ. On dirait presque que Ptolémée, dans des termes sagement déguisés, donne une seconde réplique à cet argument catholique. Car, s'il est vrai que « son Fils, à son arrivée en ce monde », ou, littéralement, « le Fils qui est venu de chez lui (le démiurge) », reconnaît l'Ancien Testament (*καταρθμείται* d'après notre conjecture pour la *crux interpretum* : *καταρθμείται* des manuscrits), il est encore plus vrai que ce fils de Iahvé n'est pas identique au Christ qui est descendu du Plérôme. Si nous consultons les données du système, il apparaît que ce fils du démiurge était plutôt le Messie juif. Ce ne peut être notre but d'exposer ici la christologie de Ptolémée avec toute l'ampleur qu'elle mériterait. Elle se résume dans la conception assez simple que le Christ divin est descendu sur l'homme Jésus, qui avait un corps, une âme et un esprit, tous trois de qualité extraordinaire. L'âme était le *ψυχικός χριστός*, prédit par les prophètes, c'est-à-dire, le Messie juif (*Eccl. ex Theod.* 59, 2). C'est lui, semble-t-il, qui, selon la lettre à Flora, a reconnu et aboli la loi du talion.

Autant que nous puissions le savoir, cette théorie du « Christ psychique » ne remonte pas à Valentin. Celui-ci, plus docteur que son disciple, enseignait que Jésus était un « corps » spirituel que le Christ avait adopté¹. Or, si Valentin n'a pas

1. G. QUISPÉL, dans *Vigiliae Christianae*, I, 1, 1947, p. 4.

encore connu la conception du « Christ psychique », il est impossible qu'il lui ait attribué une signification quant à l'appréciation et à l'abolition de la loi. Cette pensée est bien la propriété de Ptolémée lui-même (influencé par Marcion ? cf. *Text., adv. Marc.* III, 21). D'autre part, il est très probable que Valentin attribuait certains passages de la Loi au démiurge.

Tout ce passage sur la vengeance nous paraît extrêmement significatif pour la méthode de notre auteur. Il connaît les arguments des catholiques (ou, du moins, anticipe sur ces arguments) et les considère avec une grande impartialité. D'autre part, il a appris beaucoup de Marcion, mais parce qu'il limite sa critique à la loi du talion, sa critique est devenue beaucoup plus honnête et plus sage. Contrairement à Marcion, qui aime les solutions radicales, Ptolémée les évite et a le souci d'être objectif.

11: — La loi
symbolique
(Ch. 5, 8 sqq).

La conception de Ptolémée concernant les cérémonies et les rites liturgiques du peuple juif ne semble pas différer de celle des auteurs catholiques qui ont polémique contre la synagogue. C'est, en effet, chez eux surtout que l'on retrouve cette interprétation plutôt éthique du sacrifice, de la circoncision et du sabbat (par ex., Tertullien, *adv. Judaeos* c. 5, c. 3 et c. 4 ; on sait que la tradition de ces « testimonia » est très ancienne). La remarque que les jeûnes consistent dans l'abstention des actes mauvais, mais que l'observation littérale du commandement peut aider l'âme à se libérer de la matière, trouve son parallèle exact dans les *Eclogae Propheticae* (Clément Alex., *Ecl. Proph.* 14, 1). On constate de nouveau que Ptolémée, en bon théologien, est capable d'apprécier les opinions des orthodoxes et de s'exprimer dans leur langage.

Il est plus difficile de comprendre comment l'auteur peut s'autoriser ici des paroles du Sauveur. Les mots mêmes qu'il a choisis trahissent l'origine ultérieure de ces idées, c'est-à-dire les Psaumes (*Ps.* 49, 14), ou les prophètes d'Israël, Isaïe (58, 6), Jérémie (4, 4). Par contre, on ne trouvera aucun texte évangélique qui paraisse appuyer les assertions de Ptolémée. Faut-il donc supposer que l'auteur se réfère à

quelque texte apocryphe? C'est ce qu'a fait Th. Zahn (avec quelque réserve d'ailleurs)¹. Cette hypothèse est devenue beaucoup plus séduisante depuis qu'on a retrouvé les *Logia Jesu*. Car ceux-ci contiennent le texte suivant : « Jésus dit : si vous ne jeûnez pas par rapport au monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu. Si vous ne célébrez pas le sabbat, vous ne trouverez pas le Père » (White, *The Sayings of Jesus*, p. 26). A ceci on peut ajouter que certains hérétiques, les Masbothéens, déclaraient que c'était Jésus lui-même qui leur avait commandé de « sabbatizare ab omni re » (Ps. Hier., *Index de haeres.*, dans *Corpus haeres.*, éd. Oehler, I, p. 283). Il reste donc possible que Ptolémée se réfère à quelque parole inconnue ou apocryphe de Jésus, conformément à son usage de s'autoriser d'une parole du Sauveur.

La partie rituelle de la Loi, déclare l'auteur, symbolise les choses spirituelles et transcendantes (*δυνατότων* est un terme technique de la terminologie valentiniennne). On s'attend donc, non sans quelque inquiétude, à une allégorisation des détails liturgiques, qui représenteraient les événements dramatiques survenus dans le Plérôme. C'est ainsi, en effet, que les disciples de Valentin interprétaient la Bible, en général, et la loi rituelle, en particulier. A cet égard, cette remarque d'Origène est extrêmement significative. Il dit : « Héracléon et ses disciples devraient démontrer à propos de chaque cérémonie de la Loi, la façon dont elle peut être un symbole des événements du monde spirituel (*πῶς ἐστὶν εἰκὼν τῶν ἐν τῷ πνευματικῷ*) (Orig., in *Ioh.* XIII, 19, § 116, éd. Preuschen, p. 243 ; cf. Irén., I, 18, 2 ; Tert., *adv. Val.* 4).

Mais comment expliquer ce symbolisme ésotérique à une femme qui n'est pas encore initiée? Elle comprendra que ces commandements doivent être spiritualisés : le sacrifice, c'est l'intimité de la conviction et la bienfaisance envers le prochain ; la circoncision, la pureté du cœur ; les jeûnes vrais consistent dans l'abstention des actes mauvais ; le sabbat signifie qu'on laisse reposer le mal. Bref, les cérémonies extérieures ont été remplacées par une attitude morale sincère et profonde. Flora avait appris tout cela déjà dans l'Eglise. Mais, si l'on y regarde de plus près, on doit admettre

1. TH. ZAHN, *op. cit.*, pp. 745.

que cette interprétation de la Loi n'est ni allégorique ni typologique, mais plutôt éthique.

Du reste, Ptolémée connaît aussi cette méthode qu'on appelle aujourd'hui « typologique » : l'agneau pascal est bien pour lui un *τύπος* de la souffrance du Christ. On peut comparer cette conception avec un développement d'Héracléon à propos du même agneau (frag^t 12), qui nous montre que celui-ci s'accordait avec son collègue pour accepter sur ce point les résultats de l'exégèse catholique (cf. Tert., *adv. Iud.* 14). Les méthodes herméneutiques de l'école valentiniennne, tout en étant « spirituelles », étaient donc assez complexes. Mais si, dans notre lettre, Ptolémée évite l'allégorisation, assez suspecte dans les milieux ecclésiastiques, et ne donne que des explications éthiques et typologiques, il doit avoir fait une certaine distinction entre ces diverses méthodes herméneutiques. De même, Héracléon donne trois explications d'un passage évangélique, la première « simple », la deuxième « plus élevée », la troisième « encore plus élevée » (frag^t 8). Ces passages ne sont pas sans intérêt pour celui qui étudie l'évolution de l'herméneutique qui aboutit à Origène... Il faut être d'ailleurs reconnaissant à Ptolémée de s'être limité à ce point de vue moins « élevé », parce qu'il nous permet de constater que la morale tant décriée des valentiniens ne méritait aucun reproche. Notre lettre montre clairement que Tertullien commet une généralisation abusive, quand il déclare : « ideoque nec operationes necessarias sibi existimant nec ulla disciplinae munia observant » (*Adv. Val.* 30 ; cf. Irén., I, 6, 2). Sans doute n'attribuaient-ils aux bonnes œuvres aucune valeur méritoire, ce qui ne veut pas dire qu'ils les rejetaient. Le système de Ptolémée nous enseigne que le « psychique » (les bonnes œuvres et le comportement moral) était, non pas la cause, mais bien la condition de la grâce pour les hommes spirituels (Irén., I, 5, 6). Cette mystique suppose un fond de moralité et de religiosité.

C'est sans doute en raison de scrupules pédagogiques plus que par une fâcheuse réticence, que l'auteur ne nous dit pas qui a inspiré la loi symbolique. Les fragments que nous a conservés Irénée s'expriment plus franchement. C'est la Sophia qui a parlé maintes fois, tant par le canal du démiurge que par le truchement des âmes qu'il avait créées (Irén., I, 5, 6). Certes,

on ne nous explique pas quels passages de l'Ancien Testament ont été inspirés par cette entité. Mais Irénée nous fournit une donnée très précieuse, qui semble prouver que c'est la loi rituelle qui doit être attribuée à la Sagesse. Il nous déclare : « Car c'est aussi à la Loi qu'ils se réfèrent pour prouver leur thèse d'une manière forcée, tout en choisissant ce qui leur convient par le nombre. Mais si leur Mère <la Sophia>, ou bien le Sauveur, s'était proposé de montrer <dans la Loi> des symboles (« typos ») du Plérôme par le moyen du démiurge, ils les auraient représentés dans des choses plus vraies et plus saintes » (Iré., II, 24, 3). Il est évident qu'Irénée combat dans ce passage l'opinion de certains valentiniens, suivant laquelle la Sophia a montré dans la Loi des symboles du monde transcendant et spirituel¹. C'est précisément la conception que notre analyse de la lettre à Flora nous suggérerait de proposer. Il est vrai qu'il semble qu'Irénée s'adresse plutôt aux marcosiens, autre secte des valentiniens ; mais rien n'empêche de supposer que Ptolémée a accepté, lui aussi, ce principe. Nous avons vu qu'Héracléon enseignait que la loi rituelle contenait des symboles du Plérôme ; les marcosiens ne disaient pas autre chose, et Ptolémée a choisi le mot διαφερόντων pour suggérer la même conception. Or, c'est toujours la Sophia qui, selon les valentiniens, produit les images d'après les idées du Plérôme (Iré., I, 5, 3). En expliquant un fragment assez obscur du maître, Clément d'Alexandrie nous transmet un principe valentinien d'une extrême importance : « Tout ce qui provient d'un couple est plénitude (πληρώματα) ; tout ce qui provient d'un seul (la Sophia) n'est qu'une image (εἰκόνας) » (Clém. d'Alex., Strom. IV, 89, 6). Il est vraisemblable qu'on peut dire aussi que tout ce qui est « image » doit remonter à la Sophia. C'est que la Sophia est l'intermédiaire entre l'âme du monde (le démiurge) et les idées (le Plérôme). Cette gradation est essentielle pour tout le système et doit remonter à Valentin lui-même. Si l'on se souvient que l'interprétation allégorique de la Loi est reconnue par toute l'école valentinienne, et que

1. Si Irénée nomme en second lieu le Sauveur comme l'auteur de la loi symbolique, c'est parce qu'il inspirait, selon Ptolémée et ses disciples, la Sophia (*Adv. Haereses*, I, 5, 1).

la conception selon laquelle les symboles de la Loi sont inspirés par Sophia se rencontre chez deux disciples de Valentin, Marc et Ptolémée, dont l'un résidait en Asie Mineure et l'autre à Rome (ce qui rend invraisemblable une influence mutuelle), il apparaît probable que cette conception remonte au fondateur même de la secte.

12. — Résumé
(Ch. 6).

Voici le résumé de la doctrine de Ptolémée : le décalogue a été complété par certains passages du Sermon sur la Montagne ; la loi du talion a été abolie ; la loi symbolique a reçu une signification plus spirituelle et plus intime. Ce qui revient à dire que toute la Loi de Moïse n'est plus valable.

Ce résultat n'a rien de très étonnant, si on le compare avec l'opinion d'un auteur qui a combattu les hétérodoxes avec une passion acharnée, Tertullien (*de Pudicitia*, 6). La différence ne paraît pas ici bien grande.

Mais sous cette ressemblance apparente se cache une différence fondamentale, qui est, à vrai dire, beaucoup plus intéressante. Aucun auteur orthodoxe n'aurait admis que le décalogue ait été inspiré par le « germe spirituel » ; que le dieu, qui a donné la loi du talion, n'était qu'une divinité inférieure ; que la loi symbolique provient de l'esprit déchu. Nous croyons avoir néanmoins prouvé que c'est là la doctrine que la lettre à Flora laisse entrevoir. Cette conception n'était pas originale : il est très probable qu'elle remonte à Valentin lui-même. En revanche, les données de nos sources ne nous permettent pas de supposer que Valentin a enseigné que la Loi contenait des éléments humains. C'est possible, mais on ne peut en fournir la preuve. Nous avons vu que, peut-être, Ptolémée a emprunté sa doctrine des péripécies faussées aux cercles judéo-chrétiens d'où proviennent les écrits pseudo-clémentins. Le mérite de Ptolémée est d'avoir confronté méthodiquement les conceptions de son maître avec les opinions des marcionites et des catholiques. Il n'est pas exclu qu'il soit plus indépendant à cet égard que nous ne l'avons supposé. Mais, même s'il s'est appuyé moins qu'il ne semble sur la tradition littéraire de l'Eglise et a anticipé les réponses des orthodoxes à la synagogue et aux marcionites, il n'en reste pas moins vrai que chaque remarque de Ptolé-

mée — ou peu s'en faut — peut être mise en parallèle avec un passage correspondant de la littérature chrétienne de son temps.

13. — *Conclusion* La conclusion qui se dégage des chapitres précédents va de soi : le législateur n'est pas bon et n'est pas mauvais ; il est juste. Ptolémée ne fait aucun effort pour estomper la contradiction qu'il met entre Rédemption et Création. Il est sincère. Cependant, en bon pédagogue, il choisit avec soin ses mots. La femme, à qui la lettre est adressée, est chrétienne. Elle sait que le diable est mauvais et que Dieu est bon. A un esprit de cette sorte la doctrine de Marcion est compréhensible : Loi opposée à Evangile, Justice opposée à Bonté. Mais il est plus difficile et plus troublant de penser que Dieu est « Abîme » et « Silence », pur esprit au delà des idées, et que le démiurge et le diable, personnifications symboliques de la nature supérieure et de la nature inférieure, naissent de la souffrance de la Sophia. Il est vrai que les valentiniens disent également que Dieu est bon et que le diable est mauvais. Mais de pareilles catégories éthiques n'expriment pas complètement la doctrine valentinienne, qui est une mystique ontologique, non une éthique. C'est pourquoi le dessein de l'auteur doit être d'employer la distinction marcionite de la

1. A. STIEREN a essayé de prouver (dans un livre intitulé *De Ptolemaei Valentiniani ad Floram Epistula*, Pars I, Iéna, 1843, que je n'ai pu consulter) que cette dernière partie de notre épître n'était pas authentique. Dans son édition d'Irénée (pp. 933) le savant allemand déclare : « Parte prioris usque ad verba τριγῆ διακοσμήνον (c. 7, 1) et posteriore inde a vocibus ταῦτά σοι ἀναδείξῃς, quas partes genuinas esse in commentatione mea probavi, auctor finem epistolae facit... FALSARIUS vero exponit, quis sit deus legislator ». Que cette opinion doit être erronée, est prouvé par la considération suivante : Ptolémée, qui a écrit sa lettre selon les règles de l'ancienne rhétorique, a annoncé dans une vraie *Propositio* (ch. 3, 8) qu'il allait traiter, primo : « l'origine de la loi », secundo : « la nature du législateur ». Après avoir traité la première partie de son sujet (ch. 4, 1 - ch. 6, 6), il aborde maintenant la seconde question, la nature du législateur, qu'il s'était proposé d'examiner ensuite. C'est pourquoi ce passage doit être authentique.

bonté et de la justice pour indiquer la différence entre le Dieu suprême et le créateur du monde extérieur. Et, à ce propos, il convient de remarquer que notre auteur, contrairement à Marcion, distingue nettement la justice du mal, en même temps qu'il apprécie beaucoup la justice dans sa relativité.

Et cependant, Ptolémée vit en pensée dans la doctrine ésotérique qu'il s'efforce avec tant de soin de passer sous silence. C'est pour cette raison que ses paroles deviennent obscures. Il déclare que le démiurge donna naissance à une διττῆ δύναμις, mais était lui-même une image du Dieu suprême. Comment Flora, qui n'était pas encore initiée, pouvait-elle comprendre cela ? Des savants modernes, eux-mêmes, qui avaient à leur disposition les écrits ésotériques de l'école de Ptolémée, se sont trompés à ce sujet. Stieren et Harnack ont admis l'existence d'une lacune, ce qui est un moyen commode pour résoudre une difficulté. Holl dit que cette διττῆ δύναμις est : « ein zwischen Licht und Finsternis geteilter, das heisst der μεσότης ». Mais qu'est-ce que la lumière et les ténèbres ont à faire ici ? Pourtant Ptolémée ne fait que citer sa propre doctrine. Celle-ci enseigne que « le démiurge est une image du Père et que le ciel et la terre ont été créés par lui, c'est-à-dire les choses célestes (psychiques) et les choses terrestres (hyliques) » (*Exc.* 47, 1). La διττῆ δύναμις est donc la nature supérieure et la nature inférieure.

Il importe d'examiner de plus près ce passage. La remarque que Iahvé est une image du Dieu suprême, nous donne sur l'attitude des valentiniens touchant l'Ancien Testament plus de renseignements que tout le reste de la lettre à Flora. Soulignons que cette remarque se retrouve dans le cinquième fragment de Valentin.

Dans tout le cours de l'histoire, ce symbolisme platonicien a été le moyen d'expression employé, principalement par les mystiques chrétiens, pour s'approcher à nouveau, en partant de l'extase, du monde qu'ils avaient abandonné. Valentin, en sa qualité de platonicien alexandrin, est le premier qui se soit engagé dans ce chemin. Ce qui est particulier chez lui, c'est que ce symbolisme est appliqué au dieu juif. C'est, en fait, une solution très originale, bien qu'inacceptable pour nous, du problème que pose l'Ancien Testament. Il n'y a

pas seulement une différence de niveau entre le Dieu de l'Ancien Testament, d'une part, et le Dieu du Nouveau Testament, d'autre part, parce que l'un est psychique et que l'autre est spirituel, mais encore l'un est une image de l'autre.

Si l'on veut comprendre ces métaphores, on doit se rendre compte du fait que pour la mentalité mythologique des valentiniens, la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament s'est personnifiée et est devenue une différence dans la nature des dieux. Alors on voit que la conception valentinienne, selon laquelle le démiurge, quoique « psychique », est une image du Père du Christ, est une synthèse : la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, sur laquelle Marcion mettait l'accent, et l'accord entre ces deux documents, sur lequel les catholiques attiraient continuellement l'attention, sont reconnus au même degré.

LES ÉDITIONS PRÉCÉDENTES

(Pour une liste complète des éditions de la lettre nous renvoyons le lecteur à la page 44)

La lettre de Ptolémée à Flora a été transmise par Épiphane, dans son *Panarion* (33, 3 sqq.). De ce livre il y existe deux manuscrits importants, le *Vaticanus Graecus 503*, du IX^e siècle, écrit dans un vieux minuscule vraiment magnifique, et le *Marcianus Graecus 125*, de l'année 1057, en minuscule. Karl Holl a démontré dans son livre cité plus bas (p. 44) que tous les autres manuscrits dépendent de V. En outre, il a prouvé que le *corrector* de V a employé pour l'émendation du manuscrit non seulement un *codex* du type M, mais aussi un autre manuscrit, aujourd'hui perdu, que le savant allemand nomme Z (Holl, *op. cit.*, p. 44).

L'auteur de la présente étude a eu l'occasion de consulter des photographies de V et de M pour le texte de la lettre à Flora. Il croit avoir constaté que le *corrector* de V a, plus d'une fois, éliminé, en faveur de la tradition de M, la leçon originale et meilleure qui s'entrevoit encore sous les corrections.

La première traduction de la lettre de Ptolémée à Flora est contenue dans la version latine d'Épiphane, publiée en septembre de l'année 1543 à Bâle par Cornarius. L'auteur, hâtif mais ingénieux, a deviné déjà plusieurs fois le sens correct d'un passage corrompu. L'*editio princeps* d'Oporinus, publiée une année plus tard, n'a apporté presque rien de nouveau.

Un grand progrès fut accompli par l'édition bien connue de Denis Pétau, en 1622 : on doit reconnaître, aujourd'hui encore, que certaines corrections du savant jésuite sont excellentes.

Signalons les éditions spéciales de notre lettre par Massuet dans son édition d'Irénée (1710), et par Grabe, dans son fameux *Spicilegium* (1700), qui n'ont pas une grande importance pour la constitution du texte. Les conjectures de Stic-

ren, qui, lui aussi, a publié notre lettre dans son édition d'Irénée (1848), sont très hardies. Les éditions d'Epiphane par Oehler (1859) et Dindorf (1860), dans lesquelles M a été employé pour la première fois, méritent peu néanmoins de retenir notre attention.

A. Hilgenfeld, qui aimait les valentiniens, a publié notre épître dans son *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (1881). Les éditions spéciales du fameux professeur berlinois A. v. Harnack (1902 et 1904), dont la première est accompagnée d'une introduction, d'une traduction allemande et de quelques recherches de détail, sont les mieux connues dans le monde des savants : ajoutons qu'elles sont basées sur le *Genueusis* et *Jenensis*, de valeur limitée, et qu'elles contiennent quelques conjectures d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf.

Tous ces éditeurs, pourtant, n'ont pas consulté le manuscrit le plus important, le *codex Vaticanus*.

C'est le grand mérite de Karl Holl d'avoir établi un *stemma codicum*, d'avoir basé son édition surtout sur V et d'avoir pourvu notre lettre d'un certain nombre de corrections qui sont toujours très ingénieuses et souvent très vraisemblables. Si néanmoins nous osons offrir après Holl une nouvelle édition de ce texte, c'est parce que nous croyons pouvoir préciser les données de Holl sur les leçons des manuscrits et les conjectures des éditeurs précédents, parce qu'il nous semble qu'on peut être plus conservatif à l'égard de la tradition que Holl ne l'a été, et que nous sommes convaincu que certains passages avaient encore besoin d'être émendés.

Pour autant que nous savons, notre traduction de la lettre à Flora est la première traduction en langue française. Je tiens à remercier vivement monsieur le professeur Henri-Charles Puech, de l'École des Hautes Etudes, pour avoir bien voulu revoir mon manuscrit. Pour la traduction, nous avons consulté plusieurs fois le livre excellent de M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, pp. 451 sqq.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres générales :

- E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1913, p. 39-119.
 H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, p. 281-349.
 A. HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 283-316.
 Idem, *Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, p. 280-300.

Textes :

- WALTHER VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.
 R. P. CASEY, *Excerpta ex Theodoto*, Londres, 1934.
 FR. M. SAGNARD, *Extraits de Théodote*, Paris, 1948.

Etudes spéciales :

- E. HEINRICI, *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, Berlin, 1871.
 ED. SCHWARZ, *Aporien zum vierten Evangelium*, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, phil., hist. Klasse, 1908, p. 130.
 K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, *ibid.*, 1920, p. 179 sqq., 205 sqq.
 C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, *Texte und Untersuchungen XXXVII*, Leipzig, 1911.
 WERNER FOERSTER, *Von Valentin zu Heracleon*, Giessen, 1928.
 R. P. CASEY, *Two notes on valentinian theology*, dans *Harvard Theological Review* XXIII, 1930, p. 275 sqq.
 F. C. BURKITT, *Note on valentinian terms in Irenaeus and Tertullian*, dans *Journal of Theological Studies*, 25, p. 64.
 G. QUISPÉL, *The original doctrine of Valentine*, dans *Vigiliae Christianae* I, 1, 1947, p. 43 sqq.
 Idem, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, dans *Eranos-Jahrbücher*, 1947, Zürich, 1947, pp. 249-286.
 FR. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.

SIGLA

- V¹ = Codex Vaticanus Graecus 503, Epiphaniï Panarion continens.
- V² = Corrector codicis Vaticani
- M : Codex Marcianus Graecus 125, Epiphaniï Panarion continens.
- (De aliis codicibus (Jenensi, Parisino, Rehdigerano, Urbinate 17/18, Angelico 94, Genuensi 24, Laurent. plut. VI, 12) qui omnes ex V. pendent, vide : KARL HOLL, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius*, T. u. U., 3^e Reihe, 6. Band, Heft 2, Leipzig, 1910).
- Corn. : Versio Cornarii Latina, Basileis, 1543.
- Opor. : Editio princeps Oporini, Basileis, 1544.
- Pet. : Editio Petavii, Parisiis, 1622.
- Mass. : MASSUETUS in margine editionis Irenaei, pag. 357, Parisiis, 1710.
- Grab. : GRABIUS, *Spicilegium*, II, pag. 69 sqq., Oxoniae, 1700.
- Neander : A. NEANDER, *Genetische Entwicklung der gnostischen Systeme*, p. 162.
- St. : A. STIEREN, in Irenaei editione, pag. 922 sqq., Londini, 1848.
- Oehl. : F. OEHLER, *S. Epiphaniï Panaria*, Berolini, 1859.
- Jahn. : JAHNIUS apud OEHLERUM.
- Dind. : G. DINDORF, *Epiphaniï opera*, Lipsiae, 1860.
- Hilg. : A. HILGENFELD, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1881, pag. 214 sqq.
- Hilg. 2 : id., 1883, pag. 357 sqq.
- Harn. 1 : A. v. HARNACK, *S. B. A.*, 1902, pag. 507 sqq.
- Wilam. : U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF apud HARN. 1.
- Harn. 2 : A. v. HARNACK, *Ptolemaeus : Brief an die Flora*, *Kleine Texte*, n^o 9, Bonn, 1904.
- Lietzm. : H. LIETZMANN apud HARN. 2.
- Holl : K. HOLL, *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, Leipzig, 1915 (omnium editorum primus Codicem Vaticanum excussit).
- Jül. : A. JÜLICHER apud HOLLIIUM.
- Klost. : E. KLOSTERMANN apud HOLLIIUM.

ἸΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΠΡΟΣ ΦΛΩΡΑΝ

Eriphanius, *Panarion* 33, 3-8.

- 3 1 Τὸν διὰ Μωσέως τεθέντα νόμον, ἀδελφή μου καλὴ Φλώρα, ὅτι μὴ πολλοὶ προκατελάβοντο, μήτε τὸν θέμενον αὐτὸν ἐγνωκότες μήτε τὰς προστάξεις αὐτοῦ ἀκριβῶς, ἤγομαι καὶ σοὶ εὐσύνοπτον ἔσεσθαι μαθούσης τὰς διαφωνούσας γνώμας περὶ αὐτοῦ.
- 2 Οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς νεομοθετησθαι τοῦτον λέγουσιν, ἕτεροι δὲ τούτοις τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τραπέντες ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου φθοροποιοῦ διαδόλου τεθεῖσθαι τοῦτον ἰσχυρίζονται, ὥς καὶ τὴν τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦτον λέγοντες εἶναι τοῦδε τοῦ παντός.
- 3 <Πάντως δὲ> διέπταισαν οὗτοι, διδάδοντες ἀλλήλοις καὶ ἑκάτεροι αὐτῶν διαμαρτόντες παρὰ σφίσι αὐτοῖς τῆς τοῦ προκειμένου ἀληθείας.
- 4 Ὅστε γὰρ ὑπὸ τοῦ τελείου θεοῦ καὶ πατρὸς φαίνεται τοῦτον τεθεῖσθαι (ἐπόμενος γὰρ ἔστιν), ἀτελεῖ τε ὄντα καὶ τοῦ ὕφ'

- 1 μὴ VM] *delet nonnulli editores Cornarii versionem secuti; μέν Jahm. ἐπιτὴ Hilg.; lectionem traditam recte vindicat Holl. θέμενον αὐτόν Hilg.] θεμέλιον αὐτόν VM (non αὐτοῦ, sicut Holl refert: in VM litterae λi artius ligatae litterae ν simillimae). αὐτέν supra lineam add. V² ἔσεσθαι V] ἔπαισθαι M μαθούσης] secundum ε add. V² μαθούση (= μαθοῦση) M μαθούση Pet. (qui M non cognoverat). (Holl lectionis u cod. Vat. traditae ne mentionem quidem facit).*
- 2 τοῦτον Pet. in Latinis (Oehlero falso attribuit Holl] τοῦτοις (sic) V τούτοις M, quod Dind. delet. τοῦδε τοῦ παντός Holl] τοῦτο δὲ τοῦ παντός VM
- 3 <πάντως δὲ> inseruit Holl. διαμαρτόντες M] ἀμαρτόντες V¹, correctil V² διήμχρον ὅτως παρὰ Oehl. σφίσι M] σφῆσιν V¹ corr. V²
- 4 ἐπόμενος VM] ἐπόμενον Pet. Holl alii; lectionem codicum tuetur Grab.

L'ÉPITRE DE PTOLÉMÉE A FLORA

- 3 4 Que la Loi promulguée par Moïse, ma bonne sœur Flora, n'ait pas été comprise jusqu'à maintenant par beaucoup de gens, parce qu'on n'avait acquis une connaissance précise ni du législateur véritable ni de ses commandements, cela vous sera bien clair, je pense, quand vous aurez appris les opinions contradictoires qui ont cours sur elle.

Quelques-uns disent que cette Loi a été donnée par Dieu le Père lui-même; d'autres, dans une direction diamétralement opposée, assurent qu'elle provient de l'Adversaire, du diable corrupteur, de la même manière qu'ils lui attribuent aussi la création du monde, affirmant que c'est lui qui est le père et le créateur de cet univers.

- 3 Les uns et les autres sont entièrement dans l'erreur; leurs contradictions se réfutent réciproquement; chacun de son côté n'a pas réussi à saisir la vérité du sujet.
- 4 Car il est évident que la Loi n'a pas été donnée par le Dieu parfait qui est le Père, — elle qui est secondaire —, puisqu'elle est imparfaite et a besoin d'être complétée par un

ἐτέρου πληρωθῆναι ἐνδεῆ, ἔχοντά τε προστάξεις ἀνοικείας τῆ τοῦ τοιούτου θεοῦ φύσει τε καὶ γνώμῃ.

- 5 Οὐτ' αὖ πάλιν τῆ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικία νόμον προσάπτειν <τὸ> ἀδικεῖν ἀναιροῦντα τῶν τε ἐξῆς ἐστι μὴ συνορώντων
 Matt. τὰ ὑπὸ τοῦ σωτήρος εἰρημένα· « οἰκία γὰρ ἢ πόλις μερισθεῖσα
 12, 25 ἐφ' ἑαυτὴν ὅτι μὴ δύναται στήναι » ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο.
- 6 Ἔτι τε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν <αὐτοῦ> ἰδίαν λέγει εἶναι τὰ τε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγενῆσθαι οὐδὲν ὁ ἀπόστολος, προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδηγο-
 Joh. ρούντων ἀνυπόστατον σοφίαν, καὶ οὐ φθοροποιῶν θεοῦ, ἀλλὰ
 1, 11, 3 δικαίου καὶ μισοπονήρου· ἀπρονοήτων δὲ ἐστὶν ἀνθρώπων <τοῦτο>, τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μὴ αἰτίαν λαμβανόμενων καὶ μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων.

sic veritens : « est enim alius, qui ordine sequitur deus. » ἐπόμενος γὰρ οὐκ ἐστὶν *Mass.* ὑπὸ μόνου *St.* εἰκονικός *Hilg.*

ὅφ' ἐτέρου] φετέρου *V'* ὁ *add. V'* (« φετέρου aus ὅφ' ἐτέρου hergestellt *V corr* » *Holl.*, falso) φετέρου *M*

τῆ *V*] τῆς *M*

5 οὐτ' *VM*] τὸ τ' *Wil.*

ἀδικία *M*] ἀδικεῖα *V' corr. V'*

προσάπτειν *M*] προσάπτει *V' corr. V'* προσάπτειν *St.* προσάπτειν *χρή Pel.* προσάπτειν προσήκει *Holl.*

<τὸ> ἀδικεῖν ἀναιροῦντα *Neander* (*Holl falso Wilamowitzio attribuit*) ἀδικεῖν αἰροῦντος *M* ἀδικίαν *Wil.* ἐρώντος *Hilg.*

τῶν τε ἐξῆς ἐστι *Quisp.*] τῶν τε ἐξῆς τι *VM* τῶν τὸ ἐξῆς τε *Wil.*, *lacunam indicat Holl* (*quam illa fere supplendam esse putat* : <τοῦτο γὰρ εἶναι τῶν ἀσυνέτων>) τῶν δὲ ἐξ Ἰσοῦ μὴ *Oehl.* τῶν τε ἐξῆς ἐστὶ *Hilg.*

τὰ *VM*] <κατὰ> τὰ *Holl* μήτε τὰ *Wil.*

6 τε *Wil.*] γε *VM*

<αὐτοῦ> ἰδίαν *Holl*] ἰδίαν *VM* θεῖαν *Harn.*

τὰ τε *Pel.*] ἄτε *VM*

χωρὶς] *i in rasura exhibet V*

γεγονέναι *Grab. alii*] γέγονεν *VM*

προαποστερήσας] προαποστερήσας *Hilg.*

<τοῦτο>] *inseruit Holl*

μὴ αἰτίαν *VM*] μάρτην *Harn.* αἰτίαν *vel ἀξιαν Hilg.* μωπία *Hilg.*

ὄμμα] σῶμα *V'*, *ut videtur, corr. V'*

autre¹ et qu'elle contient des commandements qui ne peuvent pas s'accorder avec la nature et la pensée d'un tel Dieu.

- 5 A l'inverse, il n'est pas permis d'imputer la Loi à l'Adversaire injuste, parce qu'elle s'oppose à l'injustice. C'est là le fait de gens qui ne voient pas la conclusion nécessaire² qui se dégage des paroles du Sauveur : car « maison ou ville divisée contre elle-même ne peut subsister », a déclaré notre Sauveur.

- 6 De plus, l'apôtre (Jean), ruinant par avance l'inconsistante sagesse de ces menteurs, déclare que la création du monde Lui est propre, que tout a été fait par Lui et rien n'a été fait sans Lui, et que cette création est l'œuvre, non d'un dieu corrupteur, mais d'un Dieu juste et qui hait le mal. De telles conceptions ne sont partagées que par des esprits bornés, qui perdent de vue la providence du créateur et qui sont aveugles, non seulement au sens figuré, mais aussi au sens littéral de ce mot.

1. ὅφ' ἐτέρου, c'est-à-dire par le Christ.

2. Traduction incertaine.

7 Οἱ τοὶ μὲν οὖν ὡς διημαρτήκασι τῆς ἀληθείας δηλὸν σοὶ ἔστιν ἐκ τῶν εἰρημένων· πεπόνθασι δὲ τοῦτο ἰδίως ἐκότεροι αὐτῶν, οἱ μὲν διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῆς δικαιοσύνης θεόν, οἱ δὲ διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῶν ὅλων πατέρα, ὃν μόνος ἔλθων ὁ μόνος εἰδὼς ἐφάνέρωσε.

Math.
11, 27.

8 Περιλείπεται δὲ ἡμῖν ἀξιωθείσι γε τῆς ἀμφοτέρων τούτων <γνώσεως> ἐκφῆναί σοι καὶ ἀκριβῶσαι αὐτὸν τε τὸν νόμον, ποταπὸς τις εἴη, καὶ τὸν ὕφ' οὗ τέθειται, τὸν νομοθέτην, <τῶν> ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτήρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπαισίτως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι.

4 1 Πρῶτον οὖν μαθητέον ὅτι ὁ σύμπαξ ἐκεῖνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῇ Μωσέως πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνὸς τινος νενομοθέτηται, λέγω δὴ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ, ἀλλ' εἰσὶ τινες αὐτοῦ προστάξεις καὶ ὑπ' ἀνθρώπων τεθεισάσαι. καὶ τριχῆ τοῦτον διαίρεσθαι οἱ τοῦ σωτήρος λόγοι διδάσκουσιν ἡμᾶς.

2 Εἷς τε γὰρ αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου νομοθεσίαν διαίρεται, <διαίρεται> δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα (οὐ καθὰ αὐτὸς δι' αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὀρμώμενος καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτησέν τινα) καὶ εἰς τοὺς

πεπρωμένων] πεπληρωμένων V¹, corr. V²

7 ἐκότεροι St. <Harnackio falso attribuit Holl>] ἐκότερος VM

8 γε Dind.] τε VM τὰ τῶν Oehl.

τούτων] post hanc vocem <γνώσεως> inseruit Pel. (quod cogitandum pulasse Cornarium ex ipsius versione apparet), γνώμη Hilg.
post τούτων lacunam suspicatus est Harn.

ἐκφῆναί] ἐκνησῆναί V¹, deleuit V²

<τῶν> Dind.] τὰς ῥηθησομένας St.

παριστῶντες] παριστῶντες V¹, corr. V²

μόνον VM] μόνων Hilg.

κατάληψιν] κατάληψιν V¹, corr. V²

1 μαθητέον M] μαθηταίον V¹, corr. V²

αὐτοῦ St. (Holl falso Oehlero et Dindorfio attribuit)] αὐτῶν VM

2 <διαίρεται> Oehl.

καθὰ αὐτὸς Pel.] καθ' αὐτό V καθὰ M Holl.

ἐνομοθέτησεν V²] ἐνομοθέτησεν VM edd.

τινα] ante et post hanc vocem in Valiquae litterae erasae sunt, σ adhuc videtur.

<οἱ>] Corn.

7 Que ceux-ci n'aient pas réussi à découvrir la vérité, vous est évident d'après ce qui précède. Cet échec a été subi par les représentants de ces deux partis, chacun à sa façon : les uns, parce qu'ils n'avaient aucune connaissance du Dieu de la justice; les autres, parce qu'ils ignoraient le Père du Tout¹, que seul celui qui est venu, et qui est le seul à le connaître, a révélé.

8 Ainsi il nous reste, à nous qui avons été gratifiés de la connaissance de ces deux <Dieux>, la tâche de vous exposer avec exactitude l'origine de la loi et la nature du législateur² qui l'a promulguée. Les preuves de nos assertions, nous les tirerons des paroles de notre Sauveur, les seules qui puissent nous mener sans le moindre faux-pas à l'intelligence de la vérité.

4 1 Tout d'abord, il vous faut savoir que cette Loi contenue dans le Pentateuque de Moïse n'a pas été promulguée dans son ensemble par un auteur unique, j'entends : non point par Dieu seulement, mais qu'elle contient aussi quelques commandements d'origine humaine. Les paroles du Sauveur nous enseignent que la Loi se divise en trois parties.

2 La première partie doit être attribuée à Dieu lui-même et à son activité législatrice; la seconde à Moïse, non en tant qu'il fut inspiré par Dieu lui-même, mais en tant que, poussé par des considérations personnelles, il ajouta quel-

1. Terme technique (πατήρ τῶν ὄλων = Père des Eons).

2. Littéralement : la loi elle-même, de quelle origine (ou : nature) elle est et celui par qui elle a été promulguée, le législateur.

πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαίρεται, <οἱ> καὶ πρῶτον εὐρίσκονται ἐντολάς τινὰς ἐνθέντες ἰδίας.

3 Πῶς οὖν τοῦτο οὕτως ἔχον ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος δείκνυται λόγων, μάθοις δ' ἂν ἤδη.

4 Διαλεγόμενός που ὁ σωτὴρ πρὸς τοὺς περὶ τοῦ ἀποστασίου συζητοῦντας αὐτῶ, ὃ δὴ ἀποστάσιον ἐξεῖναι νενομοθέτητο, ἔφη αὐτοῖς ὅτι » Μωυσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέ-
 Math. 19,8,6 τρεψεν τὸ ἀπολθεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. ἀπ' ἀρχῆς γὰρ οὐ γέγονεν οὕτως. θεὸς γάρ, φησί, συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν, καὶ ὁ συνέζευξεν ὁ κύριος, ἄνθρωπος », ἔφη, » μὴ χωρίζετω «.

5 Ἐνταῦθα ἕτερον μὲν <τὸν> τοῦ θεοῦ δείκνυσι νόμον, τὸν κωλύοντα χωρίζεσθαι γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς αὐτῆς, ἕτερον δὲ τὸν τοῦ Μωυσέως, τὸν διὰ τὴν σκληροκαρδίαν ἐπιτρέποντα χωρίζεσθαι τοῦτο τὸ ζεῦγος.

6 Καὶ δὴ κατὰ τοῦτο ἐναντία τῷ θεῷ νομοθετεῖ ὁ Μωυσῆς· ἐναντίον γάρ ἐστι <τὸ διαζευγνύναι> τῷ μὴ διαζευγνύναι. ἂν μὲντοι καὶ τὴν τοῦ Μωυσέως γνώμην, καθ' ἣν τοῦτο ἐνομοθέτησεν, ἐξετάσωμεν, εὐρεθήσεται τοῦτο οὐ κατὰ προαίρεσιν ποιήσας τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κατὰ ἀνάγκην διὰ τὴν τῶν νενομοθετημένων ἀσθένειαν.

7 Ἐπεὶ γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ γνώμην φυλάττειν οὐκ ἠδύναντο

πρῶτον V¹] πρῶτοι V² M αὐτοὶ Holl (qui lectionis cod. Vat. ne mentionem quidem facit).

3 μάθοις δ' ἂν VM] μάθοις ἂν Pel.

4 συζητοῦντας] συζητοῦντας V¹, corr. V²

τό] ante hanc vocem in-Vquattuor litterae erasae, τοὺς ul videtur.

συζυγίαν] συζυγίαν V¹, corr. V²

5 τὸν Klost.

τὸν τοῦ] τό V¹, corr. V²

Μωυσέως VM] Μωσέως Holl.

νομοθετεῖ M] νομοθετεῖ V

<τὸ διαζευγνύναι> Hilg. dubitanter, <χωρίζειν, τό> Jül.

Μωυσέως VM] Μωσέως Holl

εὐρεθήσεται] εὐρεθήσεσθαι V¹, corr. V²

προαίρεσιν V] προέρεσιν M

κατὰ ἀνάγκην V² M] ἀνάγκη (= ἀνάγκη) V¹

7 αἷς τινες Pel.] αἷτινες VM « quae cum ipsis iniucunde habitabant »
 Corn. αἷτινες ἀποτοῖς Grab. dubitanter

ques commandements ; la troisième aux Anciens du peuple, qui dès le début paraissent avoir introduit d'eux-mêmes quelques préceptes dans le corps de la Loi.

3 Comment la vérité de cette conception peut être prouvée par les paroles du Sauveur, c'est ce que vous allez apprendre maintenant.

4 Dans la discussion sur le divorce (lequel était permis par la Loi), le Sauveur déclarait à ses adversaires : « C'est à cause de votre endurcissement que Moïse vous a permis de répudier votre femme : d'abord il n'en était pas ainsi. Car il est écrit : « Dieu a uni ce couple, et ce que le Seigneur a uni », disait-il, « l'homme n'a pas le droit de le séparer ».

5 Par là il démontre qu'il y a une Loi de Dieu qui défend de séparer une femme de son mari, et une autre de Moïse, qui, en raison de l'endurcissement des cœurs, autorise la rupture de l'union conjugale.

6 Ainsi, à ce point de vue, Moïse donne un commandement qui est contraire à celui de Dieu : car « séparer », c'est l'opposé de « ne pas séparer ». Si toutefois nous nous informons de l'intention qui inspira ce commandement, il apparaîtra que Moïse n'a pas fait cela de son propre chef, mais contraint par la faiblesse des hommes à qui la Loi était destinée.

7 Car ceux-ci n'étaient pas capables de s'en tenir à la volonté

οἱτοί, ἐν τῷ μὴ ἐξεῖναι αὐτοῖς ἐκβάλλειν τὰς γυναῖκας αὐτῶν, αἷς τινες αὐτῶν ἀηδῶς συνῶκουν, καὶ ἐκινδύνουν ἐκ τούτου ἐκτρέπεσθαι πλεόν εἰς ἀδικίαν καὶ ἐκ ταύτης εἰς ἀπώλειαν, 8 τὸ ἀηδῆς τοῦτο βουλόμενος ἐκκόψαι αὐτῶν ὁ Μωσῆς, δι' οὗ καὶ ἀπόλλεσθαι ἐκινδύνουν, δεῦτερόν τινα, ὡς κατὰ περίστα- 9 σιν ἦττον κακὸν ἀντὶ μελλόνος ἀντικαταλασσόμενος, τὸν τοῦ ἀποστασιοῦ νόμον ἀφ' ἑαυτοῦ ἐνομοθέτησεν αὐτοῖς, ἵνα, ἐὰν ἐκεῖνον μὴ δύνωνται φυλάσσειν, κἄν τοῦτόν γε φυλάξωσιν καὶ μὴ εἰς ἀδικίας καὶ κακίας ἐκτραπῶσι, δι' ὧν ἀπώλεια αὐτοῖς ἔμελλεν τελειοτάτη ἐπακολουθήσειν.

10 Αὕτη μὲν ἡ τούτου γνώμη, καθ' ἣν ἀντινομοθετῶν εὐρίσκειται τῷ θεῷ· πλὴν ὅτι γε Μωσῆος αὐτοῦ δείκνυται ἐνταῦθα ἕτερος ὢν παρὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον, ἀναμφισβήτητόν ἐστι, κἄν δι' ἐνὸς τὰ νῦν ὁμειν δεδειχότες.

11 Ὅτι δὲ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰσὶν τινες συμπεπλεγμέναι Matth. παραδόσεις ἐν τῷ νόμῳ, δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ. » ὁ γὰρ θεός « 15, 4-9 φησὶν » εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα

12 εὖ σοι γένηται. Ὑμεῖς δὲ α, φησὶν, » εἰρήκατε α, τοῖς πρεσβυτέροις λέγων· » δῶρον τῷ θεῷ ὃ ἐὰν ὠφελῆθῃς ἐξ ἑμοῦ, καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν τῶν πρεσβυτέρων.

13 Τοῦτο δὲ Ἡσαΐας ἐξεφώνησεν εἰπών· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσί με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἑμοῦ. μάτην δὲ σέβονται με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα

14 ἀνθρώπων α. Σαφῶς οὖν ἐκ τούτων εἰς τρία διαιρούμενος ὁ σύμπας ἐκεῖνος δείκνυται νόμος· Μωσῆος τε γὰρ αὐτοῦ καὶ

8 ἀπόλλεσθαι non mutandum esse recte monet Holl] ἀπόλλεσθαι V'

ἀπόλλεσθαι V'

τόν] v in rursura V'

τούτων] τοῦτο V', corr. V'

10 ὢν] ὢν <νόμος> Harn

ἀναμφισβήτητόν] ἀναμφισβήτητόν (sic) V', τη supra lineam add. V'

12 ὑμεῖς M ἡμεῖς V

παράδοσιν V'] παρὰδωσιν V' M

13 οὗτος] οὕτως V', corr. V'

ἀπέχει] ἀπεπέχει V', correapisse videtur V'

διδασκαλίας V'] διδασκαλείας V' διδασκαλίας M

de Dieu, qui leur défendait de répudier leurs femmes, bien qu'il déplût à quelques-uns de cohabiter avec elles, et ils risquaient, en conséquence, d'aller de mal en pis et par là à leur perte.

8 Alors Moïse, voulant porter remède à ce désagrément, qui menaçait de leur devenir fatal, a choisi dans ces circonstances de deux maux le moindre, en promulguant en leur faveur, de sa propre initiative, une seconde Loi, accordant le divorce, 9 afin que, s'ils ne pouvaient pas observer la première, ils respectassent du moins l'autre et n'eussent pas recours à des procédés injustes et mauvais, qui auraient pour résultat leur complète ruine morale.

10 Telle était l'intention qui inspirait ces prescriptions contraires à celles de Dieu. D'ailleurs, que nous ayons prouvé que cette Loi vient de Moïse et est autre que la Loi divine, voilà qui est hors de discussion, même si la présente démonstration ne s'appuie que sur un seul exemple.

11 Qu'il y ait aussi, mêlées à la Loi, quelques traditions qui proviennent des Anciens du peuple, c'est une chose qui a été également démontrée par le Sauveur. « Car Dieu », a-t-il dit, « a ordonné : honorez votre père et votre mère, afin 12 que vous prospériez. Mais vous », a-t-il ajouté, en s'adressant aux Anciens du peuple, « vous avez déclaré : « L'aide que vous auriez pu recevoir de moi, est une offrande à Dieu », et vous avez annulé la Loi de Dieu en faveur de la tradition 13 qui est la vôtre, Anciens du peuple ! Isaïe l'a déjà proclamé : « ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. C'est en vain qu'ils m'honorent, parce qu'ils enseignent des préceptes qui sont des commandements d'hommes ».

4 Il ressort clairement de là que la Loi, dans son ensemble,

τῶν πρεσβυτέρων καὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ εὐρομεν νομοθεσίαν ἐν αὐτῷ. αὕτη μὲν οὖν ἡ διαίρεσις τοῦ σύμπαντος ἐκείνου νόμου ὡς εἶδεν ἡμῖν διαιρεθεῖσα τὸ ἐν αὐτῷ ἀληθὲς ἀναπέφαγκεν.

- 5 1 Πάλιν δὲ δὴ τὸ ἐν μέρος, ὁ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ νόμος, διαιρεῖται εἰς τρία τινά· εἷς τε τὴν καθαρὰν νομοθεσίαν τὴν ἀσύμπλοκον τῷ κακῷ, ὅς καὶ κυρίως νόμος λέγεται, ὃν οὐκ ἦλθε καταλῦσαι ὁ σωτὴρ ἀλλὰ πληρῶσαι (οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτοῦ ὃν ἐπλήρωσεν, <ἔδει δὲ πληρώσεως>· οὐ γὰρ εἶχεν τὸ τέλειον) καὶ εἰς τὸν συμπεπλεγμένον τῷ χείρονι καὶ τῇ ἀδικίᾳ, ὃν ἀνεῖλεν ὁ σωτὴρ ἀνοίκειον ὄντα τῇ ἑαυτοῦ φύσει.
- 2 Διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικὸν τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων νομοθετηθέν· ὃ μετέθηκεν ὁ σωτὴρ ἀπὸ αἰσθητοῦ καὶ φαινομένου ἐπὶ τὸ πνευματικὸν καὶ ἀόρατον.
- 3 Καὶ ἔστι μὲν ὁ τοῦ θεοῦ νόμος, ὁ καθαρὸς καὶ ἀσύμπλοκος τῷ χείρονι, αὐτὴ ἡ δεκάλογος, οἱ δέκα λόγοι ἐκείνοι οἱ ἐν ταῖς δυοῖς πλαξὶ δεδιχασμένοι, εἷς τε ἀπαγόρευσις τῶν ἀφεκτέων καὶ εἰς πρόσταξις τῶν ποιητέων, οἱ καίπερ καθαρὰν ἔχοντες τὴν νομοθεσίαν, μὴ ἔχοντες δὲ τὸ τέλειον, ἐδέοντο τῆς παρὰ τοῦ σωτήρος πληρώσεως.

14 τρία] *post hanc vocem in V aliquae litterae erasae sunt*
Μωσέως VM] Μωσέως Holl
εὐρομεν VM] ἠύρομεν Dind.

1 <ἔδει δὲ πληρώσεως>] *add. Holl*
τόν M] τό V

συμπεπλεγμένον] συμπεπληγμένον V', *corr. V²*
χείρονι] χείρωνι V', *corr. V²*

τῇ ἀδικίᾳ, ὃν Pel.] τὴν ἀδικίαν ἣν VM

2 τυπικόν] τυπηκόν V', *corr. V²*
πνευματικῶν καὶ Pel.] κατ' εἰκόνα VM
νομοθετηθέν· ὃ] -θὲν ὃ *in rasura V²*

3 ἀπαγόρευσις Quisp.] ἀ. ἀγώρευσις V', *ut mihi quidem videtur; post primum α enim quattuor litterae erasae sunt, post litteram ε una littera erasa est; in prima rasura να scripsit V²; ἀνάφρασις igitur legitur. ἀνάφρασις M edd. Holl primae lectionis codicis Vat. ne mentionem quidem facit.*

ἀφεκτέων dubitanter Quisp.] ἀφθέγτων VM « *ad sublationem interdictorum* » Corn. ἀφεκτέων Pel. Holl alii ἀπορρήτων St.

se compose de trois parties, car nous y avons rencontré des préceptes de Moïse, des préceptes des Anciens du peuple et des préceptes de Dieu lui-même. Cette division de la Loi, prise dans son ensemble, ainsi établie par nous, a mis en lumière l'élément authentique que renferme la Loi.

- 5 1 Cette partie, la Loi de Dieu lui-même, se laisse, à son tour, diviser en trois parties : la *législation pure*, qui n'était pas mêlée de mal, la Loi dans le sens propre du mot, que le Sauveur n'est pas venu abolir, mais accomplir (car celle qu'il a complétée ne lui était pas étrangère, mais avait besoin d'être perfectionnée, ne possédant pas la perfection) ; puis la *partie mêlée de mal et d'injustice* que le Sauveur a abolie, parce qu'elle ne s'accordait pas avec sa nature.

- 2 Enfin, on peut distinguer une *partie typique et symbolique*, destinée à représenter le spirituel et le transcendant, qui a été transposée par le Sauveur du sensible et de l'apparent au spirituel et à l'invisible.

- 3 Et la Loi de Dieu, pure et franche de tout alliage inférieur, c'est le Décalogue, ces dix commandements gravés sur deux tables, qui interdisent ce qu'on ne doit pas faire et ordonnent ce qu'on doit faire, commandements purs mais imparfaits qui avaient besoin d'être complétés par le Sauveur.

- 4 Ὁ δὲ ἔστιν συμπεπλεγμένος τῇ ἀδικίᾳ, σῆτος δὲ κατὰ τὴν
 Math. ἄμυναν καὶ ἀνταπόδοσιν τῶν προαδικησάντων κείμενος, ὀφθαλ-
 μὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος ἐκκόπτεσθαι
 Lev. 24, 20 ΚΕΛΕΥΩΝ καὶ φόνον ἀντὶ φόνου ἀμύνασθαι· οὐδὲν γὰρ ἦττον καὶ
 ὁ δεύτερος ἀδικῶν ἀδικεῖ, τῇ τάξει μόνον διαλλάσσει, τὸ αὐτὸ
 ἐργαζόμενος ἔργον.
- 5 Τοῦτο δὲ τὸ πρόσταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἔστι,
 διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν νομοθετηθέντων ἐν παρεκβάσει τοῦ
 καθαροῦ νόμου τεθέν, ἀνοίκειον δὲ τῇ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων
 φύσει τε καὶ ἀγαθότητι.
- 6 Ἴσως δὲ τοῦτο κατάλληλον, ἐπάναγκες δὲ μάλλον· ὁ γὰρ
 καὶ τὸν ἕνα φόνον οὐ βουλόμενος ἔσεσθαι ἐν τῷ λέγειν « οὐ
 Lev. 24, 13 φονεύσεις », προστάξας τὸν φονέα ἀντιφονεύεσθαι, δεύτερον
 νόμον νομοθετῶν καὶ δυοὶ φόνους βραβεύων, ὁ τὸν ἕνα ἀπαγο-
 ρεύσας, ἔλαθεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἀνάγκης κλαπείς.
- 7 Λιὸν δὲ ὁ ἀπὸ ἐκείνου παραγενόμενος υἱὸς τοῦτο τὸ μέρος τοῦ
 νόμου ἀνήρηκεν, ὁμολογήσας καὶ αὐτὸ εἶναι τοῦ θεοῦ· ἐν τε
 Math. 15, 4 τοῖς ἄλλοις καταρυσμεῖται τῇ παλαιᾷ αἰρέσει καὶ ἐν οἷς ἔφη·
 « ὁ θεὸς εἶπεν· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευ-
 τάτω ».
- 8 Τὸ δὲ ἔστι μέρος αὐτοῦ τυπικόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευμα-
 τικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον, τὰ ἐν προσφοραῖς λέγω καὶ

4 ἔστιν V] ἔστι M [ἔστι] Holl

ἐκκόπτεσθαι V] ἐκκόπτες M (*quam lectionem Holl non nominat*).

5 τῇ V] τῆς M

6 τοῦτο VM] τοῦτω Harn.

ἐπάναγκες] ἐπάναγκαις V', corr. V'

7 αὐτὸ Harn.] αὐτός VM

ἐν] <ὡσπερ> ἐν Holl; *totum versum interpolationem falso putat Harn.*

καταρυσμεῖται Quisp.] καταρυσμεῖται VM συγκατατέθειται Holl καταρυσ-
 μέσθαι Oehl.

εἶπεν Quisp.] εἰπόν VM, *post quam vocem V punctum (quod finem membri indicat) et signum citationis habet (Sanctae vero Scripturae sententia non ex Vetere Testamento (Ex. 21, 16), sed ex Novo (Matth. 15, 4 : ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· τίμα κτλ.) petita est*.

8 ἔστι] *delet St.*

διαφερόντων Pel.] διαφερόντως VM
 τὰ M] τὰ V (Holl *errat*).

- 4 A côté de la Loi de Dieu, il y a une Loi qui est accompa-
 gnée d'injustice, celle du talion et du châtement d'un crime
 commis, celle qui ordonne de crever œil pour œil, de briser
 dent pour dent et de rendre mort pour mort. Car, qui com-
 met une injustice en second lieu, n'est pas moins coupable
 que qui l'a commise en premier lieu : seul l'ordre des fac-
 teurs est différent, le fait reste le même.
- 5 Il faut du reste admettre que ce commandement était juste
 et l'est encore, donné qu'il est à cause de la faiblesse de
 ceux à qui la loi était destinée et pour éviter la transgres-
 sion de la Loi pure. Néanmoins, on ne peut pas concilier ce
 commandement avec la nature et la bonté du Père du Tout.
- 6 Sans doute était-il le résultat d'une adaptation aux cir-
 constances, mais plutôt d'une nécessité. Car celui qui ne
 veut pas que se commette un seul meurtre en édictant : « tu
 ne tueras pas » et qui ensuite a ordonné que le meurtrier
 soit tué à son tour, a donné une deuxième loi et, étant ainsi
 au principe de deux meurtres, lui qui avait défendu d'en
 accomplir un seul, a été, évidemment, à son insu la victime
 de la nécessité.
- 7 C'est pourquoi son Fils, à son arrivée, a annulé cette partie
 de la Loi, tout en avouant qu'elle aussi venait de Dieu. Entre
 autres choses, sa reconnaissance de l'Ancien Testament¹ se
 manifeste par les mots suivants : « Dieu a déclaré : celui
 qui maudit son père ou sa mère, doit mourir ».
- 8 Enfin, il y a la partie symbolique, établie à l'image des
 réalités spirituelles et transcendantes, je veux dire : les pres-

1. Litt. : de l'ancienne ἀρεσις.

περιτομή και σαββάτω και νηστεία και πάσχα και δζύμοις και τοις τοιούτοις νομοθετηθέντα.

- 9 Πάντα γάρ ταυτα, εικόνες και σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη· κατά μὲν τὸ φαινόμενον και <τὸ> σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνηρέθη, κατά δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων.
- 10 Καὶ γὰρ προσφοράς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτὴρ, ἀλλ' οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰῶνων και δοξῶν και εὐχαριστίας και διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας και εὐποιίας.
- 11 Καὶ περιτομὴν περιτεμεῖσθαι ἡμᾶς βούλεται, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καρδίας τῆς πνευματικῆς.
- 12 Καὶ τὸ σάββατον <δὲ> φυλάσσειν· ἀργεῖν γὰρ θέλει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν πονηρῶν.
- 13 Καὶ νηστεύειν δὲ· ἀλλὰ οὐχὶ τὴν σωματικὴν βούλεται νηστεῖαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴν, ἐν ἣ ἔστιν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων. φυλάσσεται μὲντοι γε και παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἢ κατά τὸ φαινόμενον νηστεία, ἐπεὶ και ψυχῆ τι συμβάλλεσθαι δύναται αὕτη μετὰ λόγου γινομένη, ὁπότε μητὲ διὰ τὴν πρὸς τινὰς μίμησιν γίνεται μήτε διὰ τὸ ἔθος μήτε διὰ τὴν ἡμέραν, ὡς ὀρισμένης <εἰς> τοῦτο ἡμέρας.
- 14 Ἄμα δὲ και εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀληθινῆς νηστείας, ἵνα οἱ μηδέπω ἐκείνην δυνάμενοι νηστεύειν ἀπὸ τῆς κατά τὸ φαινόμενον νηστείας ἔχωσιν τὴν ἀνάμνησιν αὐτῆς.

9 <τὸ> inseruit Holl

ἀνελήφθη] ἀνελήμφθη V¹, corr. V²

10 ἀλλὰ οὐχί VM] ἀλλ' οὐχί Holl, qui lectionem codicum silentio praeterit.

τούτων] ante hanc vocem διὰ inseruit St.

αἰῶνων] αἰώνων V¹, correxisse videtur V²

εὐποιίας] εὐποιείας V¹, corr. V²

12 <δὲ> inseruit Holl

13 βούλεται] ante hanc vocem iterum scripsit νηστεῖαν M

κατά] litteras τὰ supra lineam addidit V²

<εἰς> inseruit Pet.

14 νηστείας M] νηστίας V (Holl praeterit)

criptions relatives aux sacrifices, à la circoncision, au sabbat, au jeûne, à l'agneau pascal, aux pains sans levain, etc...

- 9 Tous ces rites, n'étant qu'images et symboles, ont une signification différente après la révélation de la Vérité. Quant à leur forme extérieure et quant à leur application littérale, ils ont été abolis, mais, dans leur sens spirituel, leur signification est devenue plus profonde, parce que les vieux termes ont reçu un contenu nouveau.
- 10 Ainsi le Sauveur nous a ordonné de faire des sacrifices, non au moyen de bêtes privées de raison ou au moyen d'offrandes de parfum, mais par des louanges, des glorifications, des actions de grâces spirituelles, par la charité et la bienfaisance envers le prochain.
- 11 De même, il demande de nous la circoncision, non du prépuce corporel, mais de notre cœur spirituel.
- 12 D'observer le sabbat, car il veut que nous nous reposions à l'égard des œuvres mauvaises.
- 13 Aussi de jeûner. Pourtant ce n'est pas le jeûne corporel qu'il désire de nous, mais plutôt le jeûne spirituel, qui consiste dans l'abstention de tout mal. Néanmoins, on reste aussi chez nous attaché au jeûne extérieur, parce que la vie de l'âme en peut tirer profit, quand on le fait avec discernement et non pour imiter les autres ou par habitude ou encore parce qu'un certain jour a été fixé pour cela.
- 14 En même temps on lui reste attaché en rappel du jeûne véritable, afin que ceux qui ne peuvent pas encore pratiquer ce dernier en aient en eux, par le truchement du jeûne extérieur, la réminiscence.

15 Καὶ τὸ πάσχα δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄζυμα, ὅτι εἰκόνες ἦσαν, δηλοῖ
 1 Κορ. καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος » τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν «, λέγων » ἐτύθη
 5, 7 Χριστός «, καὶ » ἵνα ἦτε «, φησίν, » ἄζυμοι, μὴ μετέχοντες
 ζύμης (ζύμην δὲ υἷν τὴν κακίαν λέγει), ἀλλ' ἦτε νέον φύραμα «.

6 1 Οὕτως γ' οὖν καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ εἶναι νόμος ὁμολογούμε-
 νος εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς τε τὸ πληρούμενον ἀπὸ τοῦ σωτη-
 5, 38 ρος (τὸ γάρ » οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις «
 21 seq. ἐν τῷ μὴδ' ὀργισθῆναι μὴδὲ ἐπιθυμῆσαι μὴδὲ ὀμῶσαι περι-
 εἰληπταί).

2 Διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ ἀναιρούμενον τελείως. τὸ γάρ
 » ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος « συμπε-
 5, 38 λεγμένον τῇ ἀδικίᾳ καὶ αὐτὸ ἔργον τῆς ἀδικίας ἔχον, ἀνῆρέθη
 ὑπὸ τοῦ σωτήρος διὰ τῶν ἐναντίων.

3 Τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων ἐστὶν ἀναιρετικά· » ἐγὼ γάρ λέγω
 5, 39 ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι ὅλως τῷ πονηρῷ, ἀλλὰ ἕαν τις σε βραπίση,
 στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην σιαγόνα «.

4 Διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ μετατεθὲν καὶ ἐναλλαγέν ἀπὸ τοῦ
 σωματικοῦ ἐπὶ τὸ πνευματικόν, τὸ συμβολικὸν τοῦτο <τὸ>
 κατ' εἰκόνα τῶν διαφερόντων νενομοθετημένον.

5 Αἱ γάρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικά ὄντα ἐτέρων
 πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια· παρού-
 σης δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς
 εἰκόνας.

6 Ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος

15 ἦσαν] εἶσαν V¹, corr. V²

ζύμης V] τῆς ζύμης M

1 οὕτως V¹ Pel. in Latinis] οὕτος V²M (Holl lectionem primam, cod. Vat.
 non nominat, falso conjecturam Grabio attribuit).

τε inseruit V²

ὀμῶσαι] ὀμῶσαι (sic) V¹, corr. V²

2 ἀνῆρέθη] ἀναιρέθη V¹, corr. V²

3 σιαγόνα V] σιαγῶνα M

4 διαιρεῖται Holl] ἀλληγορεῖται VM
 σωματικοῦ] in V sub v. latent litterae os erasae

<τὸ> add. Harn.

5 ἡ ante vocem ἀλήθεια add. V²

δεῖ] δεῖ V¹, corr. V²

6 τὸ μὲν Ὁρον.] τὸν μὲν VM

15 Et que l'agneau pascal et les pains sans levain étaient de
 même des symboles, c'est ce que montre aussi l'Apôtre Paul
 par ces paroles : « notre agneau pascal a été immolé, le
 Christ » et : « afin que vous soyez sans levain, ne partici-
 pant pas au levain (par ce levain il entend le mal), mais
 que vous soyez une nouvelle pâte. »

6 1 Ainsi donc la partie de la Loi qui, sans aucun doute, est de
 Dieu se laisse également diviser en trois parties. Une partie
 a été accomplie par le Sauveur (car les commandements :
 « tu ne tueras point, tu ne commettras pas d'adultère, tu
 ne feras pas de faux serments » sont compris dans l'inter-
 diction de se mettre en colère, de convoiter ou d'affirmer
 par serment).

2 Une autre partie est totalement abolie. Car le comman-
 dement : « œil pour œil et dent pour dent », qui est accom-
 pagné d'injustice parce qu'il a pour conséquence un acte
 inique, a été remplacé par le Sauveur par un commande-
 ment contraire. Car des antithèses absolues s'annulent.

3 « Mais, moi, je vous dis : ne résistez absolument pas au
 méchant. Mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite,
 présentez-lui aussi l'autre ».

4 Enfin, il y a une partie de la Loi qui est transposée et
 changée du sens littéral en un sens spirituel : la partie sym-
 bolique, qui est donnée en image des réalités transcendantes.

5 Car les images et les symboles, qui représentaient d'autres
 choses, étaient de mise, aussi longtemps que la Vérité n'était
 pas apparue. Mais maintenant que la Vérité s'est révélée, on
 doit faire les œuvres de la Vérité, non celles de l'image.

6 De ces trois parties, les disciples de Jésus ont parlé aussi

ἔδειξε, τὸ μὲν τῶν εἰκόνων, ὡς ἤδη εἴπομεν, διὰ τοῦ πάσχα
 Eph. δι' ἡμᾶς καὶ τῶν ἀζύμων δείξας, τὸ δὲ τοῦ συμπεπλεγμένου
 2, 15 νόμου τῆ ἀδικίας, εἰπὼν » τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν
 Rom. κατηγορηθῆαι, « τὸ δὲ τοῦ ἀσυμπλόκου τῷ χειρονι, » ὁ μὲν
 7, 12 νόμος », εἰπὼν, » ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ δικαία καὶ
 ἀγαθὴ «.

7 1 Ὡς μὲν οὖν συντόμως ἔστιν εἰπεῖν, αὐτάρκως οἶμαι σοὶ
 δεδειχθαι καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων παρεισδύσασαν νομοθεσίαν καὶ
 αὐτὸν τὸν τοῦ θεοῦ νόμον τριχῆ διαιρούμενον.

2 Περιλείπεται δὲ εἰπεῖν ἡμῖν τίς ποτὲ ἔστιν οὗτος ὁ θεὸς ὁ
 τὸν νόμον θέμενος. ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἠγοῦμαι σοὶ δεδειχθαι ἐπὶ
 τῶν προειρημένων, εἰ ἐπιμελῶς ἀκήκοας.

3 Εἰ γὰρ μήτε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ τελείου θεοῦ τέθειται οὗτος, ὡς
 ἐδιδάξαμεν, μήτε μὴν ὑπὸ τοῦ διάβολου, ὃ μὴδὲ θεμιτὸν
 ἔστιν εἰπεῖν, ἕτερός τις ἔστι παρὰ τούτους οὗτος ὁ θέμενος
 τὸν νόμον.

4 Οὗτος δὲ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντὸς ἔστιν
 κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων οὐσίας
 μέσος <τε> τούτων καθεστῶς, ἐνδίκως καὶ τὸ τῆς μεσό-
 τητος ὄνομα ἀποφέροιο ἄν.

εἴπομεν] εἴπωμεν V', *correcisse videtur* V²

πάσχα] *Post hanc vocem Quisp. voces δι' ἡμᾶς translulit, quae in
 codd. post δείξας leguntur.*

δείξας] διδάξας *Lietzm.*

τῆ ἀδικία V²M] τὴν ἀδικίαν V'

δόγμασιν V] δόγμασι M *Holl (silens)*

κατηργῆσθαι] κατηργεῖσθαι V', *corr.* V²

ἡ ἐντολή] ἡ om. V', *corr.* V²

1 παρεισδύσασαν M] παρεισδύσαν (*sic*) V (*duo litterae supra lineam forsitan erasae sunt*).

2 εἰπεῖν ἡμῖν τίς *Quisp.*] εἰ ἔν ἡμῖν (*ut mihi quidem videtur; omnes enim litterae erasae*) V' ἡμῖν τί (*in rasura*) ποτὲ ἔστιν (*in margine*) V² ἡμῖν τί ποτὲ ἔστιν M (*om. εἰπεῖν*). *Holl neque lectionis τί in VM mentionem facit; ipse proponit: ἡμῖν + <δείξαι> + <τὸ> <Jül.*)

οὗτος V²] οὕτως V'

4 ἔστιν V] ἔστι M *Holl*

<τε> *add. Holl.*

bien que l'apôtre Paul : de la partie symbolique, comme nous l'avons déjà dit en parlant de l'agneau pascal qui a été immolé pour nous et des pains sans levain ; de la partie accompagnée d'injustice, en disant que « la Loi des commandements est devenue sans effet par un nouvel enseignement » ; de la partie de la Loi qui est pure de toute injustice, par ces paroles : « la Loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon ».

7 1 Pour autant que cela est possible dans un court espace, je crois avoir suffisamment prouvé l'adjonction de prescriptions d'origine humaine dans la Loi, et la division de la Loi de Dieu lui-même en trois parties.

2 Il nous reste à dire quel est bien ce Dieu qui a donné la Loi. Mais je pense que ce point aussi est déjà devenu clair pour vous d'après ce qui précède, si vous m'avez accordé toute votre attention.

3 Car si la Loi n'a pas été donnée par le Dieu parfait lui-même, comme nous l'avons déjà dit, et certainement non plus par le diable (ce qu'il n'est même pas permis de dire), ce législateur doit être un troisième qui existe à côté de ces deux autres.

4 C'est le demiurge et le créateur de ce monde tout entier et de tout ce qu'il contient. Parce qu'il est, en son essence, différent des deux autres et se tient au milieu d'eux, on pourrait l'appeler à bon droit l'Intermédiaire.

5 Καὶ εἰ ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθὸς ἔστιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ὡσπερ καὶ ἔστιν (ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν),
 19, 17 ἔστιν δὲ καὶ ὁ τῆς τοῦ ἀντικειμένου φύσεως κακὸς τε καὶ πονηρὸς ἐν ἀδικίᾳ χαρακτηριζόμενος, τούτων δὲ οὐδὲν μέσος καθεστῶς καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος, ἰδίως γε λεχθεὶς ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής.

6 Καὶ ἔσται μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκεῖνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός, ἅτε δὴ καὶ γεννητὸς ὢν καὶ οὐκ ἀγέννητος (εἷς γὰρ ἔστιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἕξ οὗ
 1 Cor. 8, 6 τὰ πάντα, ἰδίως τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ), μείζων δὲ καὶ κυριώτερος τοῦ ἀντικειμένου γενήσεται καὶ ἑτέρας οὐσίας τε καὶ φύσεως πεφυκὼς παρὰ τὴν ἑκατέρων τούτων οὐσίαν.

7 Τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἔστιν ἡ οὐσία φθορὰ τε καὶ σκότος (δλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχιδής), τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὄλων τοῦ ἀγεννήτου ἡ οὐσία ἔστιν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοῦ, ἀπλοῦν τε καὶ μονοειδές· ἡ δὲ τούτου οὐσία διττὴν μὲν τινα δύναμιν προήγαγεν, αὐτὸς δὲ τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν.

8 Μὴδέ σε τὰ νῦν τοῦτο θορυβεῖται θέλουσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὄλων <ἀπλῆς> οὐσίας τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὐταὶ αἱ φύσεις, ἧ τε τῆς φθορᾶς καὶ

5 ἔστιν VM] ἔστι. Holl silens
 φύσεως V (non, sicut Holl dicit, ἐνθάδεως. In margine vocem φύσεως, quam Holl in adnotatione critica adducit, non vidi).
 χαρακτηριζόμενος V (Holl non nominal)] χαρακτηριζόμενος M Holl
 εἰ οὐν] δὴ Hllg.
 γε Holl] τε VM

6 alterum ἀγέννητος om. V^a, in margine add. V^a
 πεφυκὼς] πεφυκὼς + <ἐρέθισται>? Holl

7 πολυσχιδής V] πολυσδής M
 προήγαγεν] post hanc vocem lacunam falso suspicati sunt St. et Harn.

8 τοῦτο in margine V
 <ἀπλῆς> Holl] μιᾶς Harn.
 τῆς Pel.] τοῦ VM
 <ῆ> Dind.

5 Si le Dieu parfait est bon en son essence, comme il l'est effectivement (car notre Sauveur a dit qu'il n'y avait qu'un seul Dieu bon, son Père, qu'il a révélé), et si l'être qui est par nature Adversaire est mauvais et méchant, caractérisé par l'injustice, alors celui qui se situe entre le Dieu parfait et le diable, et qui n'est ni bon, ni assurément mauvais ou injuste, pourrait à proprement parler être appelé juste, parce qu'il est l'arbitre de la justice qui dépend de lui.

6 D'une part, ce dieu sera inférieur au Dieu parfait et au-dessous de la justice de celui-ci parce qu'il est engendré et non pas inengendré (car il n'y a qu'un seul Inengendré, le Père, de qui proviennent toutes choses, parce que toutes choses, à leur manière, dépendent de Lui). D'autre part, il sera supérieur à l'Adversaire et plus puissant que lui. Il sera ainsi, par nature, d'une autre essence et d'une autre nature que l'essence de ces deux autres.

7 L'essence de l'Adversaire est corruption et ténèbres (car il est matériel et divisé de façon multiple). Du Père qui est inengendré, du Père du Tout, l'essence est incorruptibilité et lumière en soi, simple, homogène. Par contre, le démiurge, bien que donnant l'existence à une puissance double, est pourtant un symbole du Dieu suprême.

8 Maintenant, vous n'avez pas besoin de vous inquiéter de ceci : de savoir comment il a été possible que d'un seul principe de toutes choses, qui est simple, que nous confessons, auquel nous croyons, d'un principe qui est inengendré,

<η> τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὐταὶ καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῶ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν.

9 Μαθήση γάρ, θεοῦ διδόντος, ἐξῆς καὶ τῆς τούτων ἀρχῆν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἢν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῆ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ.

10 Ταῦτα σοι, ὦ ἀδελφὴ μου Φλώρα, δι' ὀλίγων εἰρημένα οὐκ ἠτόνησα· καὶ τὸ τῆς συντομίας προέγραψα ἅμα τε τὸ προκείμενον ἀποχρόντως ἐξέφηνα, ἃ καὶ εἰς τὰ ἐξῆς τὰ μέγιστα σοι συμβαλεῖται, ἕάν γε ὡς καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῖσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς.

9 μαθήση] μαθήσει *V'*, *corr.* *V'*
τούτων *St.*] τούτου *VM*

10 ἠτόνησα *VM*] ἐφθόνησα *Pet.*
τε *Holl*] μὲν *VM*
ἀποχρόντως *V*] ἀποχρόντως *M*
τὸν δι' *V*] τῶν δι' *M*

incorruptible et bon, aient pu être constituées ces autres natures, celle de la corruption et celle de l'Intermédiaire, qui sont d'essence dissemblable, alors qu'il est dans la nature du bien d'engendrer et de produire seulement des êtres semblables et consubstantiels à lui.

9 Car, si Dieu le permet, vous recevrez plus tard des éclaircissements plus précis sur leur principe et leur naissance, quand vous aurez été jugée digne de connaître la tradition des apôtres, tradition que, nous aussi, nous avons reçue par voie de succession. En ce cas aussi, nous confirmerons nos conceptions par les paroles du Sauveur.

10 Je ne suis pas lassé de vous avoir dit cela en peu de mots, ma sœur Flora. Bien que, dans ce qui précède, j'aie été bref, j'ai cependant traité le sujet d'une manière décisive. Ces observations pourront, quand le temps en sera venu, vous aider beaucoup, si, après avoir reçu comme une bonne et belle terre des semences fécondantes, vous faites apparaître le fruit qui en est l'issue.

COMMENTAIRE

Ἄδελφῆ. Flora est donc déjà, dans un certain sens, membre de sa famille spirituelle : *Exc.* 27, 6 Casey 3, 1 p. 62 : ἀδελφῶν δὲ διὰ τὸ τῆς γενέσεως κοινόν. L'appellation de « sœur » et de « frère » était en usage autant chez les orthodoxes que chez les hérétiques. C'était pour les païens une occasion de suspecter et de calomnier les chrétiens. Minnc. Felix, *Oct.* IX, 2 p. 11, 19 Waltz. : passim etiam inter eos <i. e. Christianos> velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promise appellant *fratres et sorores*, ut etiam non insolens stuprum intercessionem sacri nominis fiat incestum. Les auteurs antihérétiques employaient la même arme contre les hérétiques. Irén. I, 6, 3, p. 76 Stieren : "Ἄλλοι δὲ αὖ πάλιν σεμνῶς κατ' ἀρχάς, ὡς μετὰ ἀδελφῶν προσποιούμενοι συνοικεῖν, προϊόντος τοῦ χρόνου ἠλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γενηθείσης. Tertullien reproche la même chose à ses anciens coreligionnaires. Tert. *de Ieiunio* 17, p. 296 Kr. : sed maior his (ainsi Batiffol, *Ét. d'hist. et de théol. pos.* 3, 1904, p. 309, 3; maioris *Vulgo*) est agape, quia per hanc adulescentes tui cum *sororibus* dormiunt.

Φλώρα. Epiphane, ou sa source, a omis la suscription de la lettre, comme il arrive souvent avec des lettres qui nous sont parvenues dans des livres. Pour cette raison nous ignorons totalement qui était Flora et où elle habitait. D'ordinaire, les gnostiques s'adressaient à des femmes parce qu'elles étaient plus susceptibles que les hommes de recevoir leurs spéculations. Epiphane, *Panarion* 33, 9, 1, p. 459 Holl : αἰεὶ γὰρ αἱ ὀφιώδεις διδασκαλαὶ γυναικάρια σεσωρευμένα ἀμαρτίαις ἀπατώσι.

Σοί... μαθούσης. J'essaierai sous peu de montrer dans la revue *Vigiliae Christianae* que cette leçon de la main du correcteur du *Vaticanus* est correcte.

2 Οἱ μὲν : Les catholiques, et non les juifs, comme le pense Harnack.

Ἔτεροι δέ : Les marcionites. Leur point de vue est rendu d'une manière inexacte. Selon Marcion, Iahvé était le législateur. On doit le distinguer du diable : Tert., *adv. Marc.* II, 10, p. 348 Kr. : sed et si ab homine in diabolum transcripseris mali egiūm, ut in instinctorem delicti, uti sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in auctorem diaboli. Iahvé était bien le créateur du mal : Tert., *adv. Marc.* I, 2, p. 292 Kr. : languens enim <Marcion>... circa mali quaestionem, unde malum, et obtusis sensibus ipsa enormitate curiositatis inveniens creatorem pronuntiantem : ego sum, qui condo mala, quanto ipsum praesumpserat mali auctorem (φοροποιόν) et ex aliis argumentis. Pour la commodité, les adversaires de Marcion ont fait de lui un dualiste (Hippolyte, *Et.* VII, 29, p. 210 Wendland : Μαρκίων... δύο ἀρχάς τοῦ παντός ἐπέθετο, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν. — Irén. III, 12, 12, St. p. 489 : duos naturaliter dicentes Deos, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum). De même, Ptolémée. Il n'est pas vraisemblable que notre auteur ait voulu ici faire allusion à la petite secte des Carpocratians, qui considérait en effet le diable comme le créateur du monde (Irén. I. 25, 4).

Δημιουργίαν · La conception des marcionites sur la création du monde est rendue d'une façon plus exacte par Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 3, 12, p. 200 Stählin : οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἐκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ.

Πατέρα κτλ. Ces mots remontent à Platon, *Timée* 28^c : τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Au temps de Ptolémée, ils étaient cependant devenus un lieu commun. Quoique le nom de Père fût en général employé par les valentiniens pour désigner le plus haut Dieu ou le Νοῦς, on

ne peut reprocher à notre auteur une inconséquence, car, dans la doctrine ésotérique, Iahvé est appelé le père de la nature la plus haute et le créateur de la nature la plus basse : Irén. 1, 5, 1, p. 58 St. : τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτόν, τουτέστι τῶν ψυχικῶν · τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστι τῶν ὀλικῶν, δημιουργόν.

4 Ἐπόμενος signifie dans la langue des platoniciens de ce temps : « secondaire ». Presque tous les éditeurs ont accepté la correction de Pétau : ἐπίμενος, « conséquent ».

5 Οὔτε... προσάπτειν : comme si l'infinifitif dépendait d'un précédent χροή

<τὸ> ἀδικεῖν ἀναιροῦντα : la signification du texte, qui ne nous a pas été transmis sous sa forme primitive, peut être précisée ainsi : « la Loi ne peut venir du diable parce qu'elle défend le mal ». Clément d'Alexandrie présente la même pensée quand il écrit contre les adversaires de la Loi, *Strom.* III, 35, 3, p. 212 Stählin : καὶ εἰ μὲν φασὶν εἶναι τὰ πλεῖστα ἀπαγορεύουσα ποιεῖν τῶν αἰσχροῶν ἢ ἐντολή, καθ' ἑαυτῆς νομοθετήσει ἢ κακία, ἔπερ ἀδύνατον. De plus, le même argument est employé, dans un dialogue postérieur, par un partisan de Ptolémée, chez Adamantius, *Dial. de recli fide* 841 b, pag. 140, l. 10 v. d. Sande Bakhuizen : καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν θεὸν τούτων λέγειν δημιουργὸν τὸν ταῦτα παρατιτόμενον. Holl et Wilamowitz ont fait tous les deux dans cette phrase des changements très importants. Il est pourtant possible que l'inégalité du style résulte de la grande émotion de l'auteur, qui est visiblement scandalisé par le blasphème des marcionites.

<Αὐτοῦ>. Il est évident que dans la première partie de cette phrase le Christ est nommé comme créateur du monde et que, dans la seconde partie, c'est Iahvé qui est appelé créateur du monde. Jusqu'à présent, on a passé sous silence cette difficulté, quoique la phrase soit incompréhensible. L'auteur pense au mythe valentinien de la création du monde, qui connaissait trois êtres prenant part

au procès de la création : 1) la Sophia, qui, par sa souffrance, produit la matière brute et informe; 2) le Christ, l'incorporation des idées, qui apparaît à la Sophia dans son exil et donne forme à son être; 3) Iahvé, qui ordonne la matière et gouverne le monde : *Excerpta ex Theodoto* 43, 3, Casey, p. 70 : οὕτως διὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἐπιφανείας ἡ Σοφία γίνεται καὶ τὰ ἔξω κτίζεται. » πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ γέγονεν καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν α. 47, Casey, p. 70 : Πρῶτος μὲν οὖν δημιουργὸς ὁ Σωτῆρ γίνεται καθολικός, ἡ δὲ Σοφία δευτέρα οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ καὶ ὑπῆρξεν στύλους ἐπτά. καὶ πρῶτον πάντων προβάλλεται εἰκόνα τοῦ πατρὸς Θεοῦ, δι' οὗ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ainsi la création du monde est l'œuvre du Christ et de Iahvé.

Cette conception est attribuée ici à l'apôtre Jean, en se fondant sur ces mots : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Comment peut-on faire découler de ces mots l'affirmation que Christ a créé le monde visible (et non pas « tout »), et cela conjointement avec Iahvé, comme le dit notre texte? Pour pouvoir expliquer cette interprétation curieuse, il faut connaître l'explication que les valentiniens donnaient de la parole biblique citée. Héracléon disait que τὰ πάντα signifiait : « le monde visible » (fragm. 1, p. 63, 1 Völker) : βιαίως δὲ οἶμαι... τὸν Ἡρακλέωνα διηγούμενον τὸ » πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο « ἐξελιγμένοι » πάντα « τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων, τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ, τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ διαφέροντα. La même explication se trouve dans des fragments de l'école de Ptolémée : Irén. I, 4, 5 Stieren p. 52 : ἐξέπεμψεν τὸν Σωτῆρα, ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῆ, et Irén. 1, 8, 5, St. p. 104 : Διηγούμενος γὰρ <ὁ Ἰωάννης> περὶ τοῦ Σωτῆρος καὶ λέγων πάντα τὰ ἐκτός τοῦ Πληρώματος δι' αὐτοῦ μεμρφῶσθαι... De son côté, Héracléon expliquait δι' αὐτοῦ en disant que ces deux mots se rapportaient à l'action du Christ sur Iahvé au moment de la création (frag. 1, p. 64, 25 Völker) : ὅτι οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίησε ὁ λόγος, ἴν' οὕτω νοηθῆ τὸ δι' αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος

ἐποίησε. A cause de ce passage de la lettre à Flora, on est fondé à trouver vraisemblable que Ptolémée, qui était, comme Héracléon, chef de la branche occidentale de l'école valentinienne, ait donné la même explication.

Φθοροποιὸς θεός : par ces mots la conception marcionite de Iahvé est exactement rendue.

Προνοίας. Que la providence de Dieu puisse être vue, c'est là une pensée d'origine stoïcienne (Ed. Norden, *Agnostos Theos*, p. 26 sqq.). Au temps de Ptolémée on la trouve partout : Apuleius *de mundo* 24, Thomas p. 160 : hanc opinionem vates secuti profiteri ausi sunt omnia Iovis plena esse, cuius praesentiam non iam cogitatio sola sed oculi et aures et sensibilis substantia comprehendit; Theophil. Antioch. I, 5, Otto p. 16 : διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται <ὁ θεός>; cf. Philo Jud. *de plant.* Jon. 3; Clemens Alex. *Strom.* V, 6, 2 Stähl. p. 329 : φανερὰς οὐσης τῆς θείας προνοίας ἐκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὀρωμένων πάντων, τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων. Celui qui ne voit pas la providence, dit-on, n'a pas d'yeux : Minuc. Felix, *Oct.* 17, 3 Waltz. p. 22 : Quo magis mihi videntur qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt... mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere (cf. Cicero, *de Natura Deorum* II 147). Cette pensée est déjà entièrement devenue un lieu commun pour les personnes ayant une certaine culture. Il est cependant remarquable que dans ce passage Ptolémée fasse marcher de pair la providence et Iahvé. On attendrait plutôt qu'il attribuât la providence au plus haut Dieu.

Plus tard, ce même argument, qui est dirigé ici contre Marcion, a été tourné par Plotin contre des cercles gnostiques qui se trouvaient à Rome et qui étaient vraisemblablement valentiniens (*Enn.* II, 9, 15, Bréhier p. 132) : ὁ δὲ λόγος οὗτος ἐτι νεανικώτερον τῶν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμφάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας... ἀνείλε τὸ συμφρονεῖν. Ironie de l'histoire!

Αίτιαν λαμβάνειν signifie bien ici, comme le pense Holl, « prendre connaissance ». Cependant on doit remarquer que αίτια peut aussi être un terme technique du langage des valentiniens (Heracleonis fragm. 1, p. 64, 13 Völker: Τὸν τὴν αίτιαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ, τὸν λόγον ὄντα.... Valentinus apud Clem. Alex., *Strom.* IV. 90, 1 Stähli. p. 287: τίς οὖν αίτια τῆς εἰρήνης; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου). C'est pourquoi la traduction d'Hilgenfeld n'est pas impossible: » für die tatsächliche Vorsehung des Welt schöpfers keine Ursache an zu nehmen ». Nous n'avons pas accepté cette interprétation, d'abord, parce que seuls les initiés savent que derrière Iahvé Christ est la force motrice, et que les non-initiés ne sont donc absolument pas ἀπρονόητοι, s'ils ignorent cela; ensuite parce que αίτιαν λαμβάνειν dans le sens de: « considérer comme cause » semble être une expression grecque assez forcée; enfin, parce que nombre de parallèles tirés de la littérature contemporaine soutiennent l'interprétation de Holl.

7 Ἄγνοσιν. Il est inexact de dire que Marcion ne connaissait pas le dieu de la justice. Il le connaissait bien, mais il méconnaissait la valeur relative de sa justice: *Carmen adv. Marc.* I, 74 sqq.: esse mali causam dominum qui condidit orbem, quique dedit legem et vatum qui voce locutus est... hunc negat esse bonum, iustum tamen esse fatetur. Iahvé n'est pas mauvais, mais sa justice est voisine du mal (*mali ad finis*) (Tert., *adv. Marc.* I, 12; II, 11; I, 22).

La remarque que les catholiques ne connaissent pas le plus haut Dieu cache aussi quelque *arrière-pensée*: le plus haut Dieu est en principe, donc aussi pour Ptolémée, inconnaissable (Iren. I, 2, 5, St. p. 28: ὅτι τε ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι αὐτόν), mais les catholiques ne savent pas qu'il existe.

Μόνος ἐλθών. Que Dieu se révèle seulement dans le Christ, c'est une conception que les marcionites, Valentin et

les valentiniens ont en commun: Tert., *adv. Marc.*, I, 19, Kroym. p. 314: deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu; Clem. Alex., *Strom.* II, 114, Stähli. p. 174: εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρησια ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανερώσεις; *Excerpta ex Theodoto* 3, 1, Casey p. 40: ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξόπνισεν, ἐξήψεν δὲ τὸν σπινθῆρα.

8 Ἄξιωθεῖσιν... γνώσεως. La même expression se trouve à la fin de notre lettre (cf. *infra* 7, 8: ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν). Qu'on fasse attention à ceci: Ptolémée a reçu la grâce de recevoir la gnose. Ce n'est pas entièrement avec raison qu'on reproche souvent aux gnostiques d'avoir de l'orgueil spirituel. La gnose n'est pas une propriété innée, mais un don qui est fait par grâce: Tert., *adv. Valent.* 29, Kr. p. 205: spiritalium ex Seth de obvenientia superducunt iam non naturam sed indulgentiam (= gratiam).

Il est peut-être caractéristique que Valentin raconte qu'il a eu des visions personnelles qui lui ont révélé des vérités, tandis que Ptolémée, à la fin de sa lettre, parle seulement de son initiation à la doctrine secrète: Hippolyte, *Refutatio* VI, 42, 2, Wendland p. 173: καὶ γὰρ Οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἑώρακεῖναι παῖδα νήπιον ἀριγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον. On a l'impression que l'expérience mystique n'a pas été dans une large mesure le partage de Ptolémée. On doit souligner le fait que Ptolémée fonde son explication de la Bible sur son initiation à la doctrine. En général, c'est une règle dans le cercle de Ptolémée que la connaissance de la tradition secrète est indispensable pour l'interprétation de la Bible: Irenaeus III, 2, 1, Stieren p. 424: quia non possit ex his <Scripturis Sacris> inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Le but de ce commentaire doit donc être de rechercher les présuppositions métaphysiques de l'interprétation de Ptolémée. Les écrits pseudo-Clémentins enseignent aussi qu'il est nécessaire de connaître la tradi-

tion secrète pour expliquer les contradictions de l'Ancien Testament : *Homiliae, Epistula Petri* (Lagarde, p. 1) : τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῆ ἐμβέθνοί τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσιν κανόνα, κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλῶς φρονεῖν ὑπὸ τῶν πολλὰ νεουσιῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνάμεντες· κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταρροθμίζειν, εἰ δὲ τις τυχὼν μὴ εἰδὼς τὰς παραδόσεις ναρκῆ πρὸς τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς. οὐ ἔνεκεν οὐδενὶ διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, ἐὰν μὴ πρότερον μάθη πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι.

<Γνώσεως>. Il n'est pas probable que Ptolémée ait réellement écrit ce mot, que nous avons inséré dans le texte pour plus de clarté. Dans ce qui précède, il employait le verbe ἀγνοεῖν, mais en se servant de ce terme il pensait au mot γνώσις, et maintenant il écrit comme s'il s'était véritablement servi de ce mot.

Σωτήρος λόγοι. Chez les membres de l'Église comme chez les hérétiques, on a coutume de faire appel à l'Écriture pour appuyer la preuve tirée de la tradition : Tertull., *de Corona* 3, Kroym. p. 157 : etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta.

L'idée que la doctrine du Christ est le criterium pour juger l'A. T., en particulier pour distinguer les passages authentiques et les passages inauthentiques, se trouve également dans la très ancienne source palestino-chrétienne K. II. des *Homélies* pseudo Clémentines III, 50, Lag. p. 50 : οὐ <Ἰησοῦ> τῆ διδασκαλίᾳ πειθόμενος γνώσεται τίνα ἐστὶν τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ, τίνα δὲ τὰ ψευδῆ. Dans la gnose les parallèles sont moins clairs : Epiphane, *Pan.* 44, 2, Holl : ὁποδείξας ἡμῖν ὁ <Χριστός> ἐν πολλῶν γραφῶν ποῖά ἐστι τὰ φῶσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δῆμιουργοῦ (cf. R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen, 1901, p. 54 sqq.).

Ὁδηγεῖσθαι. Le Christ est le guide sur le sentier : *Excerpta ex Theodoto* 74, 1, Casey, p. 86 : αὐτός ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγός.

4 1 γπ' ἀνθρώπων. On a considéré quelquefois l'idée que des prescriptions humaines ont été introduites dans la Loi, comme une anticipation de la critique biblique moderne. Il y a cependant une différence, et elle porte sur ce point, qui n'est pas secondaire, à savoir que la science moderne voit dans l'Ancien Testament un recueil de documents sur la religion juive, c'est-à-dire un recueil de documents d'origine entièrement humaine. En outre, on doit considérer les mots de Ptolémée en relation avec son système, qui n'est pas du tout moderne. Les valentiniens admettaient que des adjonctions humaines s'étaient glissées non seulement dans l'Ancien Testament mais aussi dans le Nouveau Testament (*admiscuisse; admixtiones προσπλοκαί*; cf. Irén. III, 2, 2, Stieren p. 425 : Quum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, *adversantur traditioni*, dicentes se non solum *presbyteris*, sed etiam apostolis existentes sapientiores, *sinceram invenisse veritatem*. Apostolos enim *admiscuisse* ea, quae sunt legalia, Salvatoris verbis). Nos sources mentionnent aussi que les Apôtres ont mis leur enseignement au niveau de leurs auditeurs comme Moïse l'a fait selon notre lettre : Irén. III, 3, 1, St. p. 441 : apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam *secundum audientium capacitatem* (cf. Irén. III, 2, 1, St. p. 424 : cum enim ex Scripturis arguuntur <Valentiniani>, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi 1) non recte habeant neque sint *ex auctoritate*, et 2) quia *varie sint dictae* et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem). Il en résulte que, seuls, ceux qui ont reçu la gnose peuvent discerner ce qui est pure vérité. Il en est de même quand il s'agit des écrits des prophètes. L'école de Ptolémée fait une distinction entre le « pur » esprit prophétique qui anime les prophètes, et ce qui appartient en propre à l'homme qui est prophète et encore les additions des êtres inférieurs : Irén. I, 7, 4, St. p. 84 : Τὸν δὲ Δημιουργόν, ἄτε

ἀγνοοῦντα τὰ ὑπὲρ αὐτόν, κινεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, καταπεφρονηκέναι δὲ αὐτῶν, ἄλλοτε ἄλλην αἰτίαν νομισαντα, 1) ἢ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον, (ἔχον καὶ αὐτὸ ἴδιαν τινὰ κλησιν), 2) ἢ τὸν ἄνθρωπον, 3) ἢ τὴν προσπλοκὴν τῶν χειρῶν. Le même classement se retrouve aussi dans notre lettre.

Ptolémée a donc un principe herméneutique qu'il a appliqué à l'Évangile, aux prophètes et, dans notre lettre, à la Loi. Mais le dernier passage cité montre que ce principe herméneutique repose sur un schéma ontologique. L'école de Ptolémée faisait une distinction entre le psychique pur, le psychique impur et l'hylique (le matériel) : Irén. I, 7, 5, St. p. 86 : Καὶ αὐτὰς μὲν τὰς ψυχικὰς πάλιν ὑπομερίζοντες λέγουσιν ἅς μὲν φύσει ἀγαθὰς, ἅς δὲ φύσει πονηράς. Cette division tripartite transparait dans la division tripartite des prophètes.

On peut donc présumer que dans notre lettre Ptolémée a considéré les adjonctions des Anciens du Peuple comme hyliques et la loi divine comme du psychique pur.

2 Καὶ πρῶτον. La conjecture de Holl (καὶ αὐτοί) n'est décidément pas nécessaire. On peut prendre πρῶτον, dans un sens temporel (= τὰ πρῶτα, « dès le début »). Ce sens ressort très nettement d'un passage curieux des *Homélies* pseudo-Clémentines (II, 16, Lagarde p. 26) : καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἡμῶν Ἀβραάμ δύο πρῶτοι γεγόνασιν, πρῶτος Ἰσμαῆλ, εἶτα Ἰσαάκ.

Ptolémée veut donc dire ceci : « dès le début il a été introduit dans la Loi des additions des Anciens du peuple ». On retrouve exactement la même pensée dans les *Homélies* pseudo-Clémentines (cf. 4, 11, Commentaire).

4 Διαλεγόμενος που κτλ. Autant que je sache, il n'y a qu'un seul écrit chrétien qui reconnaisse (plus radicalement que Ptolémée) qu'il existe des additions humaines dans le Nouveau Testament. C'est le *Κήρυγμα* Πέτρου (prédication de Pierre), comme l'appelle Waitz, une source palestino-chrétienne des *Homélies* ps. Clémentines et des *Recognitiones Clementis*. L'auteur de cet ouvrage se fonde sur les mêmes

paroles de Jésus : ps. Clém. *Homiliae* III, 54, Lag. p. 51 : ὅθεν ἀδύνατόν ἐστιν ἄνευ τῆς τούτου διδασκαλίας ἀληθείᾳ σφζούσῃ ἐπιστῆναι, κἂν τὸν αἰῶνά τις ζητῇ ἐνθα τὸ ζητούμενον οὐκ ἔστιν. ἦν δὲ καὶ ἔστιν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ. πλὴν τὰ ληθῆ τοῦ νόμου εἰδὼς Σαδδουκαίοις πυθθανομένοις καθ' ὃν λόγον Μωϋσῆς ἐπὶ συνεχώρησεν γαμείν, ἔφη » Μωϋσῆς κατὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν κτλ. En nous basant sur ce passage et sur d'autres passages parallèles, nous admettons, suivant une indication de Hilgenfeld, que Ptolémée a emprunté son explication à des cercles palestino-chrétiens (cf. *Zeitschr. f. wiessnsch. Theol.* 24, 1881, p. 229). Au reste, les conceptions de ces auteurs divergent, dans ce sens que les *Recognitiones* pseudo-clémentines, en opposition à la doctrine de Ptolémée, admettent également que la législation sur les sacrifices émane de Moïse et non de Dieu : I, 36 : cum interim fidelis et prudens dispensator *Moyse* pervidens populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium iddolis immolandi, nec posse de eis radicem mali huius excidi, immolare quidem eis concessit, sed Deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodam modo partem vitii altius inoliti resecaret, aliam vero mediam, per alium et ad aliud tempus reservaret emanandam. Saint Irénée pensait-il aussi qu'il y avait des additions humaines dans la Loi ? C'est là une question que chacun doit trancher lui-même : Irén. IV, 15, 2, St. p. 602 : praecepta quaedam a *Moyse* posita eis propter duritiam illorum et quod nolent esse subjecti *manifestavit Dominus*, cum dixissent ei : quare ergo *Moyse* praecepit dare libellum repudii et remittere uxorem ?, dicens eis : *haec vobis propter duritiam cordis vestri permisit; ab initio autem non ita factum est; Moysem* quidem excusans, quasi fidelem servum, unum autem, qui ab initio masculum et feminam fecit, Deum confitens ; illos autem arguens tamquam duros et non subiectos. Et propter hoc aptum duriliae eorum repudii praeceptum a *Moyse* acceperunt. Et quid dicimus de Veteri Testamento haec ? quandoquidem et in novo

apostoli hoc idem facientes inveniuntur propter praedictam caussam, statim dicente Paulo : Haec autem ego dico, non Dominus.

Φησίν, latin « inquit », « il est écrit ». Libre traduction du texte de l'Évangile, *Matth.* 19, 4 : οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Συζυγία. C'est un terme technique des valentiniens qui, à la place indiquée, ne se trouve pas dans l'évangile. Les valentiniens avaient une *conception romantique* du mariage qui était considéré comme un reflet de la polarité divine : Clem. Alex., *Strom.* 3, 1, 1, Stähli. p. 198 : οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμφ. Par une faute de mémoire, Ptolémée a introduit ce mot qu'il aimait dans le texte sacré. C'est de l'abondance du cœur que la bouche parle.

- 6 Ἐναντία. Les catholiques ne voulaient pas reconnaître que des contradictions pussent se trouver dans la Bible : Just., *Dialogus cum Tryphone* 65, p. 172 Goodspeed : ἐκ παντός πεπεισμένος ὅτι οὐδεμία γραφή τῆ ἑτέρᾳ ἐναντία ἐστίν. (cf. Irén. II, 28, 3).
- 7 Ἀπόλεια. Les différentes classes d'hommes avaient une destinée différente : « les spirituels », comme élus et comme ayant reçu la grâce (c'est la signification de φύσει σωζόμενον, mots qui ont éveillé tant de contradictions chez les partisans de l'Église), allaient certainement dans le Plérôme. Les matériels étaient perdus. Les psychiques avaient une volonté libre et pouvaient périr. Les juifs, dont il est parlé dans le passage qui nous occupe, étaient des psychiques. La « ruine morale » les menaçait donc (cf. Irén. IV, 15, 2, St. p. 602 : Si igitur et in novo Testamento quaedam praecepta secundum ignoscendam apostoli concedentes inveniuntur, propter quorundam incontinentiam, ut non obdurati tales, in totum desperantes salutem suam, apostatae fiant a Deo, non oportet mirari, si et in veteri Testamento idem Deus tale aliquid voluit fieri pro utilitate populi... *Exc. ex Theodoto* 56, 3, Casey p. 76 : τὸ μὲν οὖν πνευματικῶν φύσει σω-

ζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὄν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἀφθορσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκείαν αἴρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται).

- 11 Que des mensonges, inspirés par le diable, aient été incorporés à la Loi par les Anciens du peuple, c'est là une pensée chère à l'écrivain que l'on appelle Κήρυγμα Πέτρος : ps. Clément. *Homiliae* III, 38, Lagarde p. 32 : πολλὰ γὰρ ψευδῆ κατὰ τοῦ θεοῦ προσέλαβον αἱ γραφαὶ λόγῳ τούτῳ· τοῦ προφήτου Μωϋσέως γνώμη τοῦ θεοῦ ἐκλεκτοῖς τισὶν ἐβδομήκοντα τὸν νόμον σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν παραδεδωκότος... μετ' οὐ πολὺ γραφεὶς ὁ νόμος προσέλαβεν τινα καὶ ψευδῆ. . . τοῦτο τοῦ πονηροῦ δικαίῳ τινὶ λόγῳ ἐνεργῆσαι τετολημηκότος. Cela veut dire que des parties de la Mischna (deutérois) ont été incorporées à la Loi (cf. *Constit. Ap.*, VI, 20). Quoique Ptolémée ne le dise pas d'une manière aussi précise, il est déjà évident aux yeux d'Épiphane que notre texte fait allusion à la Mischna. Cela achève l'accord sur ce sujet avec la conception contenue dans les écrits de pseudo-Clément. Dans cette littérature nous ne trouvons pas cependant l'exemple falsifié et peu convaincant du « Corban » que donne notre lettre. Épiphane déclare avec raison que ce texte ne se trouve pas dans l'Ancien Testament : *Panarion* 33, 9, 2, Holl p. 459 : καὶ ὅτι μὲν <σπερ> ἐκ τῶν πρεσβυτέρων οἱ ἐγεγραμμένοι οὐκ ἔχεις που ἀποδεῖξαι, τοῦτό ἐστι δῆλον. οὐδαμοῦ γὰρ ἐν νόμῳ ἐμφέρονται αἱ τῶν πρεσβυτέρων παραδόσεις... αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται... ἐπεὶ ποῦ ἔχεις.. δεῖξαι ἐν ταῖς πέντε βίβλοις τῆς πεντατεύχου καὶ θεοῦ νομοθεσίας ὅτι ἐρρήθη ὁ λόγος ὁ παρὰ τῷ σωτήρι εἰρημένος « ὅς ἐρεῖ τῷ πατρὶ αὐτοῦ κορβὰν ὃ ἐστὶ δῶρον, οὐκ ὠφεληθήσεται τι ἐξ αὐτοῦ ».
- 12 Εἰρήκατε, au lieu de λέγετε, et ἐξεφώνησεν, au lieu de ἐπροφήτευσεν pour faire croire au lecteur que la Mischna est dans la Bible. Voici le véritable texte, *Matth.* 13, 5 : ὑμεῖς δὲ λέγετε ὅς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ· δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς, οὐ μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ· καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν. ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων·.....

13 Ἐντάλλατα ἀνθρώπων. Ed. Norden (*Antike Kunstprosa*, II, p. 922) pense que Ptolémée a changé de propos délibéré le texte d'*Isaïe* 29, 13 pour terminer sa phrase sur une belle « clausule ». Ce n'est pas exact. Notre passage est une citation littérale de l'évangile. Il est vrai, d'ailleurs, que la prose métrique de Ptolémée, surtout dans l'introduction et dans la péroraison, est très soignée.

5 1 Εἰς τρία τινά. On distingue de nouveau dans la Loi divine trois parties : la loi pure, la loi symbolique et la loi inférieure. On trouve à peu près la même division chez Justin, *Dialogus c. Tryphone* 44, Goodspeed p. 141 : οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν ἐκείνων οὐδαμῶθεν λαβεῖν ἔχει πλὴν οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ καὶ ἐπιγνόντες τὰ μυστήρια πάντα, λέγω δὲ ὅτι ¹⁾ τίς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τίς δὲ ἐντολὴ καὶ πράξις ὁμοίως εἶρητο ἢ ²⁾ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ ³⁾ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν. Il est très possible que Ptolémée ait emprunté cette division à son concitoyen et contemporain ou à la tradition apologétique en général. La division en trois parties de la Loi mosaïque n'est pas un cas isolé. En effet, les valentiniens distinguaient aussi dans la prophétie trois parties. Celles-ci ne sont pas seulement différentes en valeur, mais aussi au point de vue de l'origine (ce qui, pour la mentalité mythologique des valentiniens, est presque la même chose). Une partie est inspirée par le « germe spirituel » (τὸ σπέρμα), qui est déposé dans l'homme, une autre partie par la Sophia, la troisième par le demiurge : Irénée I, 7, 3, St. p. 84 : Καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μὲν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρησθεῖαι θέλοντες, τὸ δὲ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δὲ τι ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ.

De la même manière, une partie des paroles de Jésus est attribuée au Rédempteur, une seconde partie à la Sophia, une troisième à Iahvé : Irénée I, 7, 3, St. p. 84 : Ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰησοῦν ὡσαύτως τὸ μὲν τι ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰρηκέναι, τὸ δὲ τι ἀπὸ τῆς μητρὸς, τὸ δὲ τι ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ. Cette disposition repose essentiellement sur la christologie valentinienne.

Selon les valentiniens, le Rédempteur était descendu dans l'homme-Jésus, qui avait reçu son âme du demiurge et son esprit d'Achamoth : Irénée I, 6, 1, St. p. 70 : Ὡν γὰρ ἤμελλε σώζειν <ὁ Σωτῆρ>, τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν εἰληφέναι φάσκουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμῶθ τὸ πνευματικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ Δημιουργοῦ ἐνδεύσθαι τὸν ψυχικόν Χριστόν. (Il nous a été transmis un fragment, dans lequel ce principe herméneutique est peut-être appliqué à quelques paroles de l'Évangile : *Excerpta ex Theod.* 61, 1, Casey p. 80 : Ὅτι μὲν οὖν ἕτερος ἦν ὃ ἀνείληφεν, δῆλον ἐξ ὧν ὁμολογεῖ : » ἐγὼ ἢ ζωή, ἐγὼ ἢ ἀλήθεια, ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἔν ἐσμεν « . τὸ δὲ πνευματικόν, ὃ ἀνείληφεν, καὶ τὸ ψυχικόν οὕτως ἐμφαίνει . » τὸ δὲ παιδίον ἤβξανεν καὶ πρόεκοπτεν σφοδρὰ « ...καὶ ὅταν λέγη . » δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀποδοκιμασθῆναι, ὑβρισθῆναι, σταυρωθῆναι », ὡς περὶ ἄλλου φαίνεται λέγειν, δηλονότι τοῦ ἑμπαθοῦς). On est tout de suite amené à supposer que dans notre lettre, comme c'est le cas pour les prophètes, les trois parties se réduisent aux trois principes originaux : σπέρμα, Sophia et demiurge. Dans ce qui va suivre nous essaierons de prouver que cette supposition est fondée.

3 Καθαρὸς νόμος. Pour rendre acceptable notre thèse que la Loi pure est inspirée par « le germe spirituel », il est nécessaire de pénétrer davantage dans une partie de la doctrine valentinienne. Déjà Valentin avait parlé du σπέρμα dans un fragment, Clém. d'Alex., *Strom.* II 36, 2-4, Stähli. p. 32 : καὶ ὡςπερ εἰ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδιωκότα τῆς ἀνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιούσιν ἐγένετο, ὅσων ἀνδριάντες καὶ εἰκόνας καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνούσιν εἰς ὄνομα θεοῦ· εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλάσθεις Ἀδάμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν. Ce qu'il veut dire par là est éclairé plus nettement par le système ; ce sont des « germes spirituels » produits par la Sophia : Irénée I, 4, 5, Stieren p. 56 : Τὴν τε Ἀχαμῶθ ἐκτὸς πάθους γενομένην καὶ συλλαβοῦσαν τῇ χαρᾷ τῶν σὺν αὐτῷ φῶτων τὴν θεωρίαν,

τουτέστι τῶν ἀγγέλων τῶν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐγμισήσασαν αὐτούς, κεκορημένοι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα διδάσκουσι, κῆμα πνευματικὸν καθ' ὁμοίωσιν γεγονὸς τῶν δορυφόρων τοῦ Σωτῆρος (cf. *Exc.* 40 : τὰ δὲ σπέρματα τῆς ἐκκλησίας; *Exc.* 39 : τῶν κλητῶν... τὰ σπέρματα). A l'insu du démiurge, ces σπέρματα ont été placés en lui, et, au moment de la création, viennent aussi par son intermédiaire dans l'homme : Irénée I, 5, 6, Stieren p. 68 : Τὸ δὲ κῆμα τῆς μητρός αὐτῶν τῆς Ἀχαμῶθ (ὁ κατὰ τὴν θεωρίαν τῶν περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλων ἀπεκύησεν), ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρὶ πνευματικόν, καὶ αὐτὸν ἠγνοηκέναι τὸν Δημιουργὸν λέγουσι : καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτόν, μὴ εἰδότες αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρῆν καὶ εἰς τὸ ὕλικόν τοῦτο σῶμα, κωφορηθῆν ἐν τούτοις καὶ ἀξήθην ἔτομον γένηται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου Λόγου. Ἐλαθὲν οὖν, ἰὸς φασί, τὸν Δημιουργὸν ὁ συγκατασπαρὶς τῷ ἐμφυσήματι ὑπὸ τῆς Σοφίας πνευματικὸς ἄνθρωπος ἀρρήτῃ προνοίᾳ.

Ὡς γὰρ τὴν μητέρα ἠγνοηκέναι, οὕτω καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς ὁ δὴ καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἁνῶ Ἐκκλησίας. Καὶ τόνδε εἶναι τὸν ἐν αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀξιούσιν. *Cette théorie est appliquée à l'inspiration* : Irén. I, 7, 3, St. p. 82 : Καὶ πολλὰ ὑπὸ τοῦ σπέρματος τούτου εἰρηθεῖν διὰ τῶν προφητῶν ἐξηγουῦνται,.... Πολλὰ δὲ καὶ τὴν μητέρα περὶ τῶν ἀνωτέρω εἰρηκέναι λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦτου καὶ τῶν ὑπὸ τοῦτου γενομένων ψυχῶν. On peut présumer que cette conception remonte à Valentin (Clément d'Alex., *Strom.* VI, 52, Stähli. II, p. 438) : Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκειται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ : τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ : οὗτος ἔστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν (Voyez l'introduction p. 27).

La Loi pure est, selon notre conjecture, appelée imparfaite, parce que le σπέρμα est imparfait. Valentin l'a expliqué en termes magnifiques (Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 114, 3, Stählin p. 174) : εἰς δὲ ἔστιν ἀγαθός, οὗ παρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ

γὰρ ἐνοικούντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἔα καθαρῆσιν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβρίζοντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καὶ μοι δοκεῖ ὁμοίον τι πᾶσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία : καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτράταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλὰκις κόπρου πίμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἄλλοτρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκόθαρτος, πολλῶν οὕσα δαιμόνων οἰκητήριον : ἐπειδὴν δὲ ἐπισκέπτεται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγιάσται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν Θεόν. Le système renferme une conception pareille : *Excerpta ex Theodoto* 68, Casey p. 84 : ἄχρι μὲν γὰρ ἤμεν τῆς Θηλείας μόνης τέκνα, ὡς ἂν αἰσχυρᾶς συζυγίας, ἀτελή καὶ νήπια καὶ ἄφρονα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄμαρφα, οἷον ἐκτρώματα προσενηθέντα, τῆς γυναικὸς ἤμεν τέκνα, ὑπὸ δὲ τοῦ σωτῆρος μορφωθέντας ἀνδρὸς καὶ νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα. La Loi pure n'est pas étrangère au Rédempteur, parce que le σπέρμα qui l'inspira, est spirituel et donc, en son fondement le plus intime, de la même essence que le Rédempteur.

Εἰς τε ἀπαγόρευσιν τῶν ἀφεκτέων. Irénée mettait les dix commandements sur le même rang que « les préceptes naturels » que nous connaissons par le Portique : Irén. IV, 15, 1, St. p. 601 : Nam Deus primo quidem per *naturalia praecepta*, quae ab initio infixae dedit hominibus, admonens eos, *id est per Decalogum* (quae si quis non fecerit, non habet salutem), nihil plus ab eis exquirit;

Irén. IV, 16, 4, St. 606 : In quam vitam praestruens hominem, *Decalogi* quidem *verba* ipse per semetipsum omnibus similiter Dominus locutus est : et ideo similiter permanent apud nos, *extensionem et augmentum*, sed non *dissolutionem* accipientia per carnalem eius adventum. En tout cas, les mots choisis par Ptolémée pour exprimer sa pensée appartiennent au vocabulaire des Stoïciens, p. e. Stobaei *Eclogae*, II, 96, 10 Wachsmuth : Τὸν τε νόμον σπουδαῖον εἶναι φασιν, λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὢν οὐ ποιητέον. Clément d'Alexandrie fait aussi usage de ces mots, *Strom.*, III, 84, 1, St. p. 234 :

ὁ νόμος, διὰ τῆς προσταξέως τῶν ποιητέων καὶ ἀπαγορεύσεως ὧν οὐ ποιητέων ἐλέγχων τὴν ὑποκειμένην ἀμαρτίαν. Notre conjecture est fondée sur la première version du *Vaticanus*.

Μὴ ἔχοντες δὲ τὸ τέλειον. Clément d'Alexandrie combat la conception suivant laquelle la Loi est imparfaite, *Strom.* III, 46, 2, St. p. 217 : πληρῶσαι δὲ οὐχ ὡς ἐνδεῆ, ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν, ἐπεὶ τὰ τῆς ὁρθῆς πολιτείας καὶ τοῖς δικαίως βεβιωκόσιν πρὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ λόγου ἐκηρύσσεται.

4 Κατὰ τὴν ἄμυναν.. Dans ce passage Ptolémée prend position dans le débat entre Marcion et l'Église. Marcion voyait une opposition absolue entre la loi du talion et les préceptes du sermon sur la montagne : (Adamantius, *Dialogus de recta fide* 814^a, v. d. Sande Bakhuysen p. 32; <ex Marcionis libro qui inscribitur Antithesis> : Ἐν τῷ νόμῳ λέγει ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, ὁ δὲ κύριος, ἀγαθὸς ὢν, λέγει ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἂν τις σε βραπίση εἰς τὴν σιαγόνα, παράθεσ αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. A cela les orthodoxes répondaient : premièrement que le commandement de la vengeance avait un but préventif (Adamantius, *op. cit.* 814^a, v. d. S. B. p. 32 : ἡ μὲν γὰρ πρώτη ἐν τῷ νόμῳ, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, φόβῳ συγκέκραται, ὅπως μὴ τις τολμήσῃ θατέρον ὀφθαλμὸν ἐξελεῖν καὶ παύσονται τῆς πρὸς ἀλλήλους μνησικακίας; Tertullien, *adv. Marc.* II, 18, Kroymann p. 339 : <definitio talionis> in totum cohibendae violentiae prospicit ut, quia durissimo et infideli in deum populo longum vel etiam incredibile videretur a deo exspectare defensam... interim commissio iniuriarum metu vicis statim occurratur repastinaretur); secondement, que ce commandement était exigé par les circonstances historiques (qu'on lise l'admirable second livre de Tertullien *contre Marcion*!); troisièmement, que Jésus reconnaissait cette loi comme divine (voyez *infra* 5, 7, Commentaire). Ptolémée examine à fond les trois parties de la réponse des orthodoxes.

Ἄδικία. L'argument repose sur la supposition que φόνος

est toujours un κακόν, et donc ne s'accorde pas avec la bonté de Dieu (Tertullien, *de Patientia* 6, Kroym. p. 10 : nam olim et oculum pro oculo et dentem pro dente repetebant et *malum malo fenerabant*; Clément d'Alex., *Strom.* II, 39, 3, Stählin p. 133 : ὁ δὲ κύριος φοβεῖσθαι τὸ κακὸν προσταττων οὐ κακῷ τὸ κακὸν ἀπαλλάττει, τῷ δὲ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον καταλύει). Clément ne veut pas reconnaître que dans ce commandement il soit question de représailles : voir le *Paedagogus* 70, 3, Stählin p. 131 : διὸ καὶ κολάζειν μὲν αὐτὸν <scil. τὸν θεόν> ὁμολογήσαμεν <ἀν> τοῖς ἀπίστοις (ἡ γὰρ κολασίς ἐπ' ἀγαθῷ καὶ ἐπ' ὠφελείῃ τοῦ κολαζομένου, ἔστι γὰρ ἐπανόρθωσις ἀντιτείνοντος), τιμωρεῖσθαι δὲ μὴ βουλέσθαι. τιμωρὶα δὲ ἐστὶν ἀνταπόδοσις κακοῦ ἐπὶ τὸ τοῦ τιμωρουμένου συμφέρον ἀναπεμπομένη. οὐκ ἂν δὲ ἐπιθυμῆσαι τιμωρεῖσθαι ὁ ὑπὲρ τῶν ἐπιηραζόντων ἡμᾶς προσέχρησθαι διδάσκων.

Ὁ δεύτερος ἀδικῶν ἀδικεῖ. Les chrétiens accordaient cela sans réserve : ps. Clément. *Homiliae*, XII, 30, Lag. p. 131 : ἀλλ' ἔτι μὴν εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς κακοῖς προφάσει ἀμύνης ποιῶμεν, παρὰ τὸ πρῶτοι δεῦτεροι τὸ αὐτὸ τοῖς κακοῖς οἱ ἀγαθοὶ πρόσσομεν; Tertullien, *de Patientia* 10, Kroym. p. 15 : *malitiā... alterius malitiā provocatā superiorem se in exequenda ultione constituit et remunerans nequam duplicat quod semel factum est.*

5 Δίκαιον : les Homélie pseudo-Clémentines placent un propos analogue dans la bouche de Simon le Magicien (Marcion ?) : ps. Clément. *Homiliae*, XVII, 5, Lag; p. 160 : ὁ δὲ (Ἰησοῦς) ἐκδικοῦντα καὶ ἀμειβόμενον λέγων θεὸν δίκαιον αὐτὸν τῆ φύσει συνίστησιν, καὶ οὐκ ἀγαθόν.

7 Ὁ ἀπ' ἐκείνου παραγενόμενος υἱός. Le Fils, qui est venu de Iahvé ne peut pas être autre chose que « le Christ psychique », qui doit être distingué du Rédempteur : *Excerpta ex Theodoto* 47, 3, Casey p. 72, provenant de l'école de Ptolémée : προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστὸν υἱοῦ εἰκόνα (ὁ Δημιουργός). Il est plutôt le Messie Juif : *Exc. ex Th.* 59, 2, Casey p. 78 : κατὰ δὲ τὸν Τόπον γενόμενος εὔρεν Ἰησοῦν Χριστὸν (ὁ Σωτὴρ) ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προ-

φηται και ο νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ Σωτῆρος. Ptolémée laisse ici transparaître que la loi de la vengeance annulée par le « Christ psychique » était aussi d'origine « psychique ».

Καταρουμεῖται. Ce passage, marqué par Holl avec une *crux interpretum* offre des difficultés pour la critique du texte et des difficultés d'interprétation. Hilgenfeld traduisait (*op. cit.*, p. 227) « Zu der alten Religion gehört auch das Gesetz der Todesstrafe ».

Le sujet de ἔφη serait donc : Iahvé. Se basant sur cette explication, E. Norden pensait (*Antike Kunstprosa*, II, p. 922) que les paroles bibliques citées dans le texte étaient empruntées à l'Ancien Testament (*Lévitique* 20, 9) et avaient été changées pour des raisons métriques. Ce n'est pas exact. Holl a vu que le sens de ce texte est que Jésus, en disant : « Dieu parla », a reconnu l'origine divine de la Loi. Cette conception est confirmée par la remarque d'Irénée, remarque qui est absolument d'accord avec celle de Ptolémée : *Adv. Haer.* IV, 9, 3, St. p. 587 : unum deum patrem demiurgum..., qui a Christo testificatus est, quemadmodum ipse ait ad eos, qui accusabant eius discipulos, quasi non servarent traditionem seniorum : quare vos frustramini praeceptum Domini propter traditionem vestram. *Deus enim dixit* : honora patrem et matrem, et qui maledixerit patri aut matri morte moriatur. La correction du texte faite par Holl (συγκατατεθείται) s'écarte extrêmement du καταρουμεῖται des manuscrits. Pour ce qui regarde ma conjecture, que je soutiendrai plus à fond dans *Vigiliae Christianae*, je puis renvoyer le lecteur à la citation suivante : Hesychius : καταρουμεῖσθαι, καταυθύνεσθαι, κανονίζεσθαι. La conception de Norden devient alors impossible : notre passage est une citation littérale de *Matthieu* 15, 4.

10 Προσέταξεν. Que Jésus ait commandé qu'il fallait offrir des sacrifices, pratiquer la circoncision, observer le jour du repos et jeûner uniquement dans un sens spirituel, ne se trouve pas dans les évangiles canoniques. Il est

possible que Ptolémée puise ici sa documentation dans des évangiles apocryphes. Ainsi le Jésus des *Logia Jesu* ordonne de jeûner par rapport au monde et de célébrer le jour du sabbat dans un sens spirituel : Λόγια Ἰησοῦ, White p. 26 : ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ἔψετε τὸν πατέρα; Cf. Pseudo Ignatius, *ad Magnesios* 9, Lightfoot p. 173 : ἀλλ' ἕκαστος ἑμῶν σαββατικῶν πνευματικῶς, μελέτη νόμων χαίρων, οὐ σώματος ἀνέσει. Les Masbothéens affirment que Jésus lui-même leur a enseigné à observer le sabbat dans un sens spirituel : Pseudo Hieronymus, *Index de haeres.*, Corpus haeresiol. I, Oehler 283 : Masbothei dicunt *ipsum Christum* esse qui docuit illos in omni re sabbatizare. Il semble possible que Clément d'Alexandrie (*Strom.* III, 99, 4) ait connu le texte des *Logia Jesu* sur le jeûne (cf. Preuschen, *Antileg.* 43, 17; F. Granger, *The Classical Review* 12, 1898; White, *The Sayings of Jesus*, p. 26 sqq). J'ignore si on a déjà établi un lien entre le passage de notre lettre et le texte des *Logia Jesu*.

Προσφοράς. La pensée du sacrifice spirituel est déjà dans l'Ancien Testament (*Ps.* 49, 14 : ὁὔσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως) et se trouve aussi dans le Nouveau Testament (par exemple, *I Pierre* 2, 5). La tradition polémique se sert de cette pensée pour combattre les juifs : Tert., *adv. Iudaeos*, 5 Kroym. p. 268 : Namque quod non terrenis sacrificiis sed spiritalibus deo litandum sit, ita legimus : « Cor tribulatum et humiliatum hostia deo est », alibi : « Sacrifica deo sacrificium laudis, et redde altissimo, vota tua » (cf. Justinus, *Dial. c. Tryph.* 22, Goodspeed 116; Irén. IV, 17, 1-4; Barn. 2, Bihlmeyer 11). La théorie devient un lieu commun de la littérature chrétienne (par exemple Origène, *in Ps.* 65, XII p. 399 Lo. : πᾶς ὁ ἔχων τὸ ἡγμονικὸν καθαρὸν καὶ προσευχόμενος τῷ θεῷ, οὗτος θυμίαμα μετὰ κριῶν προσφέρει θεῷ; Minuc. Felix, *Oct.* 32 : litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia). Dans la littérature païenne, on rencontre des paroles analogues :

C. Hermeticum I, 31, Nock p. 19 : δέξει ἀπὸ πάντων λογικῆν θυσίαν. Une ressemblance se manifeste aussi dans le choix des mots avec Tertull. *adv. Marc.* III, 22, Kroym. p. 416 : sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni.

Εὐχαριστίας. Il ne me semble pas que, dans le contexte, ce mot ait sa signification technique ordinaire. Au sujet de la Sainte Cène considérée comme un sacrifice, qu'on fasse une comparaison avec la *Didaché* 14.

Κοινωνίας. Il n'est pas ici question de « communisme », mais de charité : Clém. d'Alex., *Strom.* III, 27, Stähli. p. 208 : ἡ κοινωνία ἀγαθὸν μὲν ἐν μεταδόσει ἀργυρίου καὶ τροφῆς καὶ στολῆς.

41 Περιτομήν. La conception spirituelle de la circoncision, ainsi que celle du sacrifice, se trouve bien dans l'Ancien Testament (*Jérémie* 4, 4 : περιτμήθητι τῷ θεῷ ὡμῶν καὶ περιτέμεθε τὴν σκληροκαρδίαν ὡμῶν) et dans la polémique anti-juive (Tert. *adv. Jud.* 3, Kroym. p. 260 : (Sic ergo circumcisio carnalis quae temporalis erat, imbuta est in signum populo contumaci, ut spiritualis data est in salutem populo obaudienti, dicente Hieremia : (Hier. 4, 4)), mais non, comme l'auteur le veut, dans quelque déclaration connue de Jésus.

Σάββατον. La spiritualisation du sabbat est un lieu commun de la littérature chrétienne : *Matth.* 12, 12 : ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββατον καλῶς ποιεῖν; Clém. d'Alex., *Strom.* I, 12 13, Stähli. p. 9 : ἡ καὶ οὐ κεκώλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ σαββατίζειν (emend. Klostermann); Just., *Dial. c. Tryphone* 12, 3, Goodspeed p. 103 : Σάββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει; Irén., IV, 8, 2, St. p. 581 : Continere enim iubebat eos lex ab omni opere servili, id est ab omni avaritia, quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur; animae autem opera, quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum qui proximi sunt, adhortabatur fieri; Tert., *adv. Jud.* 4, Kr. p. 263 : unde nos magis intellegimus sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere et non septimo quoque die, sed per

omne tempus; Clém. d'Alex., *Str.* IV, 8, 6, St. p. 251 : ἡ μοι δοκεῖ τὸ σάββατον εἶ' ἀποχῆς κακῶν ἐγκράτειαν αἰνίσσασθαι.

43 Νηστείαν πνευματικῆν. Isaïe avait déjà une conception morale du commandement touchant le jeûne : ch. 58, 6 : οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος, ἀλλὰ λυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας. Chez Hermas, contemporain (quoique plus âgé) et concitoyen de Ptolémée, on trouve la même spiritualisation des jeûnes : *Sim.* V, 1, 4 : νήστευσον δὲ τῷ θεῷ νηστείαν τοιαύτην · μηδὲν πονηροῦσιν ἐν τῇ ζωῇ σου, ἀλλὰ δούλευσον τῷ κυρίῳ ἐν καθαρῇ καρδίᾳ.

Ἀποχή . . . τῶν φαύλων. Là-dessus Ptolémée ne pensait pas autrement que Clément d'Alexandrie (cf. *Str.* VI, 102, Stähli. p. 483 : νηστεῖται δὲ ἀποχᾶς κακῶν μηνύουσιν πάντων ἀπαξικλῶς) et qu'Origène (cf. *in Levit. hom.* 10, Baehrens VI, p. 444 : Vis tibi adhuc ostendam, quale te oportet ieiunare ieiunium? Ieiuna ab omni peccato, nullum cibum sumas malitiae, nullas capias epulas voluptatis, nullo vino luxuriae concalescas. Ieiuna a malis actibus, abstine a malis sermonibus, contine te a cogitationibus pessimis. Noli contingere panes furtivos perver-sae doctrinae. Non concupiscas fallaces philosophiae cibos qui te a veritate seducant. Tale ieiunium deo placet). Le contenu d'un fragment qui nous a été conservé montre que les valentiniens avaient une conception très sérieuse de la vie : *Excerpta ex Theodoto*, 52, 2, Casey p. 74 : ὁμοίως δὲ καὶ « εὐνοεῖν » αὐτῷ <scil. τῷ σαρκίῳ εἶπεν ὁ Παῦλος>, μὴ τρέφοντας καὶ ῥωνόνοντας τῇ τῶν ἀμαρτημάτων ἐξουσίᾳ, ἀλλ' ἐντεῦθεν νεκροῦντας ἤδη καὶ ἐξίτηλον ἀποφαίνοντας ἀποχῆ τῆς πονηρίας, ἵνα ἐν τῇ διαλύσει ταύτῃ διαφορηθῆν καὶ διαπνεύσαν λάθῃ.

Ψυχῆ. Valentin, à ce qu'il semble, a aussi reconnu la valeur du jeûne : Clém. d'Alex., *Strom.* III, 59, 3, Stähli. p. 223 : Πάντα ὑπομείνας ἐγκρατῆς ἦν · θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἐπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. Le but du jeûne est, selon les hérétiques, de détacher l'âme du corps : *Ex. ex Theod.* 84, Casey p. 90 : Διὰ τοῦτο νηστεῖται . . . ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου . . . ἀνασώζεται. Dans les *Eclogae Propheticae* il y a

une conception du jeûne qui est d'accord, jusque dans les détails, avec celle de notre épître : Clément d'Alex., *Eclogae Prophet.* 14, 4, Stähli. p. 140 : Ἡ νηστεία ἀποχὴ τροφῆς ἐστὶ κατὰ τὸ σημερινόμενον, τροφή δὲ οὐδὲν δικαιοτέρους ἡμᾶς ἢ ἀδικοτέρους ἀπεργάζεται, κατὰ δὲ τὸ μυστικὸν δηλοῖ ὅτι ὡσπερ τοῖς καθ' ἕνα ἐκ τροφῆς ἢ ζωῆς, ἢ δ' ἀτροφία θανάτου σύμβολον, οὕτως καὶ ἡμᾶς τῶν κοσμικῶν νηστεύειν χρεῖ, ἵνα τῷ κόσμῳ ἀποθάνωμεν καὶ μετὰ τοῦτο τροφῆς θείας μεταλαβόντες θεῶν Ζήσωμεν· ἄλλως τε κενοὶ τῆς ὕλης τῆν ψυχὴν ἢ νηστεία καὶ καθαρὰν καὶ κούφην σὺν καὶ τῷ σώματι παρίστησι τοῖς θεοῖς λόγους.

Δηλοῖ καὶ Παῦλος. Voici les termes mêmes dont 13 Paul se sert : I Cor. 5, 7 : ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζυμὴν, ἵνα ἦτε νέον φάραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ τῇ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας...

Ὅτι εἰκόνας ἦσαν. Héracléon donne aussi une explication allégorique de l'agneau pascal : fragmat. 12, Völker p. 69 : Ὁ μέντοι γε Ἡρακλέων· Ἀύτη, φησὶν, ἡ μεγάλη ἐορτὴ· τοῦ γὰρ πάθους τοῦ σωτῆρος τύπος ἦν, ὅτε οὐ μόνον ἀνηρείτο τὸ πρόβατον, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαυσιν παρεῖχεν ἐσθιόμενον, καὶ θυόμενον <μὲν> τὸ πάθος τοῦ σωτῆρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσημαίνεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ. Celle-ci se relie étroitement à l'interprétation de l'Église (Tertullien, *Adversus Judaeos* 14).

6 3 Ἐναντία. Clément d'Alexandrie reconnaît aussi que ces commandements sont en lutte l'un contre l'autre (Voir le commentaire sur ch. 5, 4).

5 Καλῶς ἐγίνοντο κτλ. Valentin a dit aussi que l'image est moins que la vérité (Clém. d'Alex., *Strom.* IV, 89, 6) : ὅπως ἐλάττων ἢ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος· τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνας; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ <ἰ. ε. τῇ Σοφίᾳ> τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ. Les images sont faites par la Sophia : Irén. I, 5, 4, St. p. 58 : Τὴν γὰρ Ἐνθόμη-

σιν (= τὴν Σοφίαν) ταύτην βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσιν πεποιημένα αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι' αὐτῆς. Il est d'un grand intérêt pour l'intelligence de l'arrière-fond de ce passage de se rappeler que les allégories de la loi sont inspirées par la Sophia : Irén. II, 24, 3, St. p. 368 : Etenim ex lege, eligentes quaecunque concurrunt sectae eorum numero, tentant violenter probationes facere. Si autem erat propositum matri eorum sive Salvatori, per Demiurgum typos eorum, quae sunt in Pleroma, ostendere.... Cf. Méliton, *Περὶ Πάθους*, 6, 14, Bonner, p. 111.

6 Ἀυτοῦ, scil. τῆς ἀληθείας = τοῦ Χριστοῦ. La mentalité mythologique de l'auteur fait que, pour lui, l'idée se personifie.

Παῦλος ἔδειξε. *Clausula heroica* (— ∪ ∪ ∪), qui est moins usitée en prose. C'est pourquoi Edouard Norden (*Antike Kunstprosa*, II, 924 n. 1) a préféré la version de quelques manuscrits postérieurs : ἔδειξε Παῦλος. Ces manuscrits n'ont cependant pas de valeur, parce qu'ils dépendent du manuscrit V. Ce dernier manuscrit donne le texte qu'on a imprimé. J'estime qu'il n'est pas juste d'accorder dans ce cas plus d'importance à des considérations métriques qu'au témoignage des manuscrits.

Διὰ τοῦ πάσχα δι' ἡμᾶς. Je ne comprends pas le texte qui nous a été transmis : δεῖξας δι' ἡμᾶς. Si ma conjecture est juste, Ptolémée paraphrase les paroles de l'apôtre, précisément comme l'a fait Origène dans son *in Joh.* X, 14, Pr. p. 185 : οὐ γὰρ φησιν « Τὸ πάσχα κυρίου ἐτύθη Χριστός » καὶ πρὸς τοῦτο δὲ λεκτέον ἦτοι ὅτι ἀπλοῦστερον πάσχα ἡμῶν τοῦ ἐν δι' ἡμᾶς τυθὲν εἶρηκεν ἢ.... Qu'on veuille aussi comparer Clém. d'Alex., *Strom.* V, 66, 3, Stähli. p. 370 : ὁ δὲ ἀπόστολος : « καὶ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη » γράφει « Χριστός », ἄπορον ὡς ἀληθῶς θύμα, υἱὸς θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀγιαζόμενος.

Ἐν δόγμασιν. L'auteur pense que la loi du talion est abolie par les prescriptions du sermon sur la montagne. Il croit que les paroles de Paul qui ont été citées prouvent la

vérité de cette opinion. Il est probable que, dans sa pensée, ἐν δόγμασιν se rapporte aux commandements du sermon sur la montagne. Saint Jean Chrysostome avait la même idée sur ce texte, *Homiliae, P. G.* 62, col. 39 : Πολλὴν γὰρ ἐνταῦθα διαφορὰν φησὶν ἐντολῆς καὶ δογμάτων. Ἡ τὴν πίστιν οὖν φησὶ δόγμα αὐτὴν καλῶν· ἀπὸ γὰρ πιστεύουσιν μόνως ἔσωσεν· ἢ τὴν παραγγελίαν, καθὼς ἔλεγεν ὁ Χριστός· Ἐγὼ δὲ λέγω ὁμῖν μηδὲ ὀργισθῆναι ἕλως.

7 4 Μεσότης. Plus d'une fois dans les textes valentiniens, ce terme est employé pour désigner le ὑπερουράνιος τόπος situé entre les cieus et le plérôme, où habite la Sophia : Irén. 1, 5, 4, Stieren p. 64 : Οἰκεῖν δὲ τὴν μητέρα αὐτῶν εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι. Mais ce terme est aussi employé pour nommer Iahvé : Hippolyte, *Refutatio VI*, 32, 8, Wendland p. 161 : κατὰ τοῦτο τοίνυν τὸ μέρος θνητὴ τίς ἐστὶν ἢ ψυχῆ, μεσότης τις οὖσα· ἐστὶ γὰρ ἔβδομάς καὶ καταπαυσις, ὑποκάτω γὰρ ἐστὶ τῆς οὐδοάδος, ἔπου ἐστὶν ἢ Σοφία ἢ μεμορφωμένη καὶ ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός, ὑπεράνω δὲ τῆς ὕλης, ἧς ἐστὶ δημιουργός; Héracléon frgl. 40, Völker : p. 80 : τὸν δὲ ἐν Καφαρναούμ υἱὸν αὐτοῦ διηγείται τὸν ἐν τῷ ὑποβεθηκῶτι μέρει τῆς μεσότητος τῷ πρὸς θάλασσαν, τουτέστιν τῷ συνημμένῳ φτῆ ὕλη; Clément d'Alex., *Strom.* IV, 90, 3, St. 288 : ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἐστὶν ἢ ἐκ μεσότητος ψυχῆ, ἐρχεται τὸ διαφέρειν.

5 Ἐναμόνον ἀγαθόν. Cette déclaration remonte à *Matthieu* 19, 17, où on peut la lire maintenant comme suit : ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. Au temps de Ptolémée, il y avait encore d'autres versions en circulation (cf. cf. Tischendorf, *N. T., ad locum*). Ainsi Justin donne la version suivante : *Apol.* 16, 7, Goodsp., p. 37 : οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός.

Sont encore importantes les citations qui suivent : Tertull., *de Resurrectione Carnis* 9, Kr. p. 38 : bonum deum novimus : solum optimum a Christo eius addiscimus; ps. Clément. *Homiliae* II, 40, Lag. p. 41 : μόνον ἀγαθὸν ὄντα.

Il semble bien à peu près certain que cette version ait

été connue de Valentin (Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 114, Stählin p. 174 : εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις... ἐπειδὴν δὲ ἐπισκέψῃται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθός πατήρ, ἡγίασται..... De ce texte de l'Évangile les hérétiques tiraient la conclusion que, selon Jésus, le demiurge n'était pas bon, ce qui le distinguait du Père du Christ : Origène, *De principiis* II, 5, 4, Koetschau, p. 138 : Superest <haereticis> etiam illud, quod velut proprie sibi datum scutum putant, quod dixit dominus in evangelio : « Nemo bonus nisi unus deus pater », dicentes hoc esse proprium vocabulum patris Christi, qui tamen alius sit a creatore omnium deo, cui creatori bonitatis nullam dederit appellationem. » Simon le Magicien (qui représente ici Marcion?) arrivait à la même conclusion : Ps. Clément, *Homiliae* 17, 4, Lag. p. 160 : ἐκείνου γὰρ εἰπόντος τινα (ὡς μακθάνω) « μὴ με λέγε ἀγαθόν, ὁ γὰρ ἀγαθός εἰς ἐστὶν », ἀγαθὸν δὲ εἰπὼν οὐκέτι ἐκείνον λέγει τὸν δίκαιον, ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσιν. La secte valentinienne des Marcosiens professait une pareille conception : Irén. I, 20, 2, Stieren p. 220 : Καὶ τῷ εἰπόντι αὐτῷ » διδάσκαλε ἀγαθὸς « τὸν ἄλλο ὡς ἀγαθὸν θεὸν ὡμολογήκεναι εἰπόντα· » τί με λέγεις ἀγαθόν; εἰς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ Πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ».

5 Δικαιοσύνης... βραβευτής. Le demiurge est arbitre, juge. Il récompense le bien et punit le mal : Tertullien, *adv. Marc.* II, 13, Kroym. p. 352 : Atenim ut malum postea erupit atque inde iam coepit bonitas dei cum adversario agere, aliud quoque negotium eadem illa iustitia dei nacta est iam secundum adversionem dirigendae bonitatis, ut seposita libertate eius, qua et ultro deus bonus, pro meritis cuiusque pensetur, dignis offeratur, indignis denegetur, ingratis auferatur, proinde omnibus aemulis vindicetur. La justice du Dieu suprême est autre. La Bible corrigée de Marcion montre que Marcion, autant que Ptolémée, attribue au Dieu qui est bon une justice plus haute, donc une justice autre que celle qui punit et se met en colère.

Διττὴν δόναμιν. Ce passage a été jusqu'ici compris d'une manière inexacte. Harnack (*S.B.A.* 1902, p. 541) admet avec Stieren qu'il y a ici une lacune. Il dit : « Die Lücke (Stieren) ist schwerlich bereits durch τὸν τε διάβολον καὶ τὸν δημιουργόν ausgefüllt ».

Pour lui, τούτου se rapporte donc au Dieu suprême. Holl a bien vu que ce mot désigne le démiurge. Il continue cependant son argumentation (*ad calcem paginae*) de la manière suivante : « die διττὴ δόναμις, die er hervorbringt, ist die zwischen Licht und Finsternis geteilte d. h. die μεσότης ».

Cette explication est fautive. Ptolémée fait allusion ici au système. Dans ce système, il est expliqué que le démiurge donne l'existence à l'hylique et au psychique : *Excerpta ex Theodoto* 47, 1, Casey p. 70 : καὶ πρῶτον πάντων προβάλλεται <Σοφία> εἰκόνα τοῦ πατρὸς θεόν, δι' οὗ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τούτεστι ἡ τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ; Irén. I, 5, 1, Stieren p. 58 : τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτόν <id est τὸν Δημιουργόν>, τούτεστι τῶν ψυχικῶν · τῶν δὲ ἀριστερῶν, τούτεστι τῶν ὑλικῶν, δημιουργόν.

Εἰκόν. L'origine platonicienne de cette théorie est évidente. On en est entièrement convaincu si l'on prend en considération le fait que, pour les valentiniens, le démiurge est une personification symbolique du monde extérieur. En nommant Iahvé une image de Dieu, ils pouvaient le reconnaître en un certain sens. De cette manière, le mystique pouvait en partant de l'extase se rapprocher du monde et avoir de l'estime pour la ψίλη πίστις de l'Église.

8 Πῶς κτλ. La question de l'origine du mal préoccupait beaucoup les hérétiques : Epiphane *Panarion* 24, 6, 1, Holl. p. 263 : Ἔσχεν δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν ; Tert. *adv. Marc.* 1, 2, Kroym p. 292 : Languens enim <Marcion>, (quod et nunc multi, et maxime haeretici), circa mali quaestionem, unde malum, et obtunsis sensibus ipsa enormitate curiositatis inveniens creatorem pronuntiantem :

Ego sum qui condo mala, quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis, quae ita persuadent perverso cuique, tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Les Valentinien pensaient que la source de tout mal était le désir hybride de l'esprit (Sophia) de connaître le Dieu impénétrable et de franchir les limites établies (Irénée I, 2, 2. Cf. *Vig. Christ.* I. 1, 1947, p. 50).

Ὁμοούσια. Ce mot, devenu plus tard si célèbre, est un terme technique des gnostiques, surtout des Valentinien. Harnack (*Dogmengesch.* I, p. 285) dit : DER SATZ bezieht SICH UNZWEIFELHAFT AUF DEM SOHN : ER IST ALSO ALS ὉΜΟΟΨΙΟΣ τῷ πατρὶ bezeichnet. DAS IST DIE SPÄTERE NICÄNISCHE FORMEL ». Quand on veut émettre un jugement sur ces paroles du savant allemand, il faut distinguer deux choses et se poser deux questions. Voici la première : les Valentinien considéraient-ils le Fils comme consubstantiel au Père ? Voici la seconde : Ptolémée pense-t-il dans ce passage au Fils ? — La réponse à la première question est certainement affirmative. Mais, en même temps, le Fils est consubstantiel au Père parce que c'est une règle générale que ce qui est né de Dieu est Dieu. Il n'y a pas de raison de penser que ce passage de notre lettre se rapporte spécialement au Christ.

9 Le Diable et le démiurge sont nés, selon Ptolémée, de la souffrance (πάθη) de la Sophia : le diable, de sa douleur (Irén. I, 5, 4, St. p. 64 : Ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι : ὅθεν τὸν Διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι) ; le démiurge, de son épistrophe. (Irén. I, 5, 4, St. p. 64 : ἐκ μὲν τῆς ἐπιστροφῆς τὸν Δημιουργόν βούλονται τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι).

Ἀποστολικὴ παράδοσις. Ptolémée emprunte essentiellement sa doctrine à Valentin. Celui-ci s'appuie sur l'enseignement de Theudas, disciple de Paul : Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 106, Stähel. p. 75 : ὁσαύτως δὲ καὶ

Ουαλεντινον Θεοδᾶ διακηκῶσαι φέρουσιν · γνώριμος δ' οὗτος γαγόνει Παύλου. Cette tradition était cependant secrète. On trouve chez Clément d'Alexandrie une conception analogue touchant une tradition secrète où puise le gnostique : *Strom.* VI, 61, StähI. p. 462 : ἡ γνώσις δὲ αὕτη κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθῆῖσαι κατελήλυθεν.

Τῆ τοῦ σωτῆρος κτλ. On rencontre une opinion semblable chez Tertullien, *de Corona* 3, Kroym. p. 137 : etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta.

Παρειλῆφαμεν : terme technique, qui est aussi usité dans le Nouveau Testament.

- 10 Σπερμάτων. Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici du λόγος σπερματικός au sens stoicien de cette expression, comme c'est le cas chez les Apologètes et chez d'autres catholiques. Les germes spirituels doivent tomber dans une « bonne terre », c'est-à-dire que la mystique de Ptolémée fleurit seulement dans un fond psychique, en d'autres termes : moral et religieux. Ce fond manquait chez les païens, qui étaient des « hyliques », des hommes de la matière. Le langage imagé de Ptolémée est essentiellement emprunté à l'évangile (*Matthieu* 13, 8). Il semble que Ptolémée ait fait ici usage d'un lieu commun : Clém. d'Alex., *Strom.* I, 1, StähI. p. 3 : σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μηνύει καθάπερ ἐν γῆ τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ. Mais, vraisemblablement, il a eu une arrière-pensée : il a songé au système ésotérique : Irénée I, 7, 5, Stieren p. 86 : τὰ δὲ πνευματικά, ἃ ἂν κατασπειρῆ ἢ Ἀχαμῶθ (= ἡ Σοφία) ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίαις ψυχαῖς, παιδευθέντα ἐνθάδε καὶ ἐκτραφέντα, διὰ τὸ νήπια ἐκπέμψθαι, ὑστερον τελειότητος ἀξιοθέντα κτλ... Καὶ τὰς μὲν ἀγαθὰς ταύτας εἶναι, τὰς δεκτικὰς τοῦ σπέρματος γινομένας;

Tertullien, *adv. Valentinianos* 29, Kroym. p. 205 : id ergo *seminis spiritualis* modicum et parvulum iacitur, sed eruditus huius *fides augetur* atque provehitur;

Irénée I, 13, 2, Stieren p. 146 : ἡ πρὸ τῶν ὄλων, ἡ ἀνευνόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἕσω ἄνθρωπον καὶ πληθῆναι ἐν σοὶ τὴν γνώσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν.

TABLE DES MATIÈRES

| | Pages |
|-------------------------------|-------|
| AVANT-PROPOS. | 5 |
| INTRODUCTION. | 7 |
| ANALYSE. | 8 |
| EDITIONS PRÉCÉDENTES. | 41 |
| BIBLIOGRAPHIE | 43 |
| SIGLES. | 44 |
| TEXTE ET TRADUCTION. | 46 |
| COMMENTAIRE. | 71 |