**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique

**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

**Band:** 3 (1957)

**Artikel:** Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue

**Autor:** Marrou, Henri Irénée

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-660604

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 01.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# VI

## HENRI IRÉNÉE MARROU

# Humanisme et Christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le *Pédagogue*

# HUMANISME ET CHRISTIANISME CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE D'APRÈS LE *PÉDAGOGUE*

Je ne pense pas m'éloigner du thème central de la présente session, ni de l'esprit qui anime la Fondation Hardt, en vous apportant quelques réflexions sur un témoin, particulièrement représentatif, de l'humanisme chrétien. Historien du Christianisme antique et humaniste, je ne me sens pas déchiré par cette double vocation: je n'ai pas l'impression de cesser d'être un humaniste en fréquentant les Pères et, comme l'atteste leur œuvre, nos collègues ici présents, qu'ils s'appellent Courcelle, Theiler ou Waszink, partagent mon jugement. C'est pour moi, pour nous tous, une conviction fortement assurée par une longue expérience, que l'humanisme classique, – celui-là même que la Fondation Hardt cherche à maintenir et à promouvoir dans la culture de notre temps –, n'a rien à gagner et tout à perdre s'il se limite à la seule tradition païenne: il importe de réagir contre le purisme étroit qui, dans nos divers pays et de diverses manières, a fini par mutiler le programme, le domaine, des études classiques. Ce n'était pas l'attitude de nos grands ancêtres de la Renaissance pour qui toute l'antiquité, la chrétienne comme la païenne, était l'objet du même culte enthousiaste et respectueux: Erasme, pour ne citer que lui, s'honorait de consacrer ses soins à l'œuvre d'Origène ou de saint Augustin . . .

Préparant, pour la collection «Sources Chrétiennes» un commentaire du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, j'ai choisi de venir vous parler de ce livre, qui mérite tant d'être connu. L'historien de l'Empire Romain qui prétendrait l'ignorer se priverait d'un document étonnant sur la civilisation, les mœurs, la vie quotidienne à Alexandrie aux alentours de l'an 200 de notre ère. Il s'agit essentiellement, dans ses livres II et III, d'un traité de morale pratique, d'un tour extrêmement

concret; les conseils que le Pédagogue divin donne à ses disciples par la voix de Clément évoquent tour à tour, de la façon la plus précise, les us et coutumes concernant nourriture, boisson, vêtements, bijoux, – le comportement des hommes dans les boutiques de barbiers, celui des femmes dans la rue, aux thermes, dans les sanctuaires-musées des dieux païens (on se souvient du mime IV d'Herondas); Clément nous renseigne sur les courtisanes qui disposaient les clous de leur sandale de façon à imprimer sur le sable, en marchant, le mot ἀκολουθεῖ; sur l'usage du *chewing-gum* chez les élégants (les Alexandrins, comme les Grecs encore aujourd'hui, mastiquaient de la gomme de lentisque); sur le luxe, souvent exagéré, l'urinal d'argent des nouveaux riches: la gauloiserie en moins, ainsi qu'il convient à un homme d'Eglise, le *Pédagogue* de Clément est, pour l'Alexandrie du IIe ou IIIe siècle, l'équivalent de ce que le *Satyricon* de Pétrone représente pour l'Italie du Ier.

Mais plus encore que sur les mœurs, cet ouvrage nous renseigne sur la culture de ce milieu et de ce temps. Clément est un témoin remarquable de l'hellénisme, de l'humanisme de l'époque impériale. Qu'il soit chrétien ne doit pas étonner: quand il écrit, il y a déjà plus d'un demi-siècle qu'avec les Apologistes, des représentants de l'élite cultivée ont pris place à l'intérieur de l'Eglise; bien que Clément lui-même ait à faire face à une certaine opposition de la part des *simpliciores* hostiles à la culture classique, il est clair qu'il ne représente pas un cas isolé, une exception: il s'adresse, à l'intérieur de la communauté chrétienne, à un public riche, lui aussi très cultivé, capable de le comprendre et d'apprécier, jusque dans ses plus subtils raffinements, le charme de sa culture.

Il est bien un représentant qualifié de la *hellenistische-römische Kultur*: comme avant lui Platon, Ménandre ou Plutarque, comme après lui Libanios ou Grégoire de Nazianze, il place la culture, παιδεία, parmi «les biens les plus beaux et les

plus parfaits» que nous possédions sur cette terre, τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν τῷ βίῳ κτημάτων (I, 16,1). Il coule toute sa pensée dans des moules classiques: le *Pédagogue* fait suite à un discours *Protreptique*, comme tout le monde en composait à la manière d'Aristote, et ouvre la voie à l'enseignement dogmatique supérieur d'un «Maître», Διδάσκαλος et cet enseignement s'appelle Γνῶσις. Pour définir l'originalité de la formation morale prescrite au Chrétien, il la situe tout naturellement dans l'éventail des options fondamentales de la culture antique, «car autre est l'ἀγωγή des philosophes, des rhéteurs, des sportifs» (I, 99,2) . . . Mais plus encore que ce qu'il en dit, c'est la manière dont il en parle qui, manifestant sa culture, fait de lui un témoin extrêmement autorisé de la culture intellectuelle et spirituelle de son temps.

On pourrait tirer du *Pédagogue* un tableau analogue à celui que m'a fourni saint Augustin sur la culture du IVe siècle latin. Clément lui aussi a été un élève des grammairiens et des rhéteurs. Les qualités et les défauts de son style reflètent les habitudes mentales et les techniques scolaires de la tradition classique: de là cette composition lâche, ces excursus, récapitulations, répétitions; il ne s'agit pas ici de défauts, mais d'un goût particulier dont l'auteur était parfaitement conscient: que de fois il reconnaît avoir laissé flotter ses rênes (III, 26,1), s'être engagé dans une voie latérale (III, 46,1), se répéter complaisamment (III, 53,4 ou 64,1).

Son style est celui d'un humaniste; il aime à y enchâsser des expressions célèbres; il cite par exemple le κτῆμά ἐς αἰεί de Thucydide à propos de l'éducation divine (I, 54,3); son livre s'ouvre, à la première ligne du livre I, sur une citation de Pindare qui confère à cet exorde une gravité solennelle. Clément écrit un grec très littéraire, riche en formules prégnantes et heureuses, qui utilisent toutes les ressources de cette langue admirable: le Verbe apparaîtra comme «le noble concurrent de Dieu dans son amour pour les hommes», –

mais ces termes, lourds de sens, sont intraduisibles: τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας συναγωνιστὴς γνήσιος (I, 63,3). Dans la lutte de Jacob avec l'Ange de Yahvé, Dieu nous est présenté comme ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων (I, 57,1), «celui qui s'exerce avec l'ascète Jacob et se fait son entraîneur» (littéralement son «masseur»).

Ce grec est un grec classique. J'ai été très surpris en constatant que Clément, ce Chrétien, cet homme d'Eglise, ne comprenait déjà plus l'humble κοινή néo-testamentaire; ainsi à propos de *Luc*, xii, 29 (il s'agit du passage célèbre sur les oiseaux du ciel et les lys des champs): «ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez ou boirez, *ne vous tourmentez pas*». Au lieu de μὴ μεριμνήσητε que nous lisons dans le passage parallèle de Mathieu, vi, 34, Luc xii, 29 porte μὴ μετεωρίζεστε. Les *papyri* d'Egypte nous ont appris que dans la langue commune le verbe μετεωρίζω signifiait au sens figuré «s'inquiéter, se tracasser», c'était un synonyme de μεριμνάω. Mais Clément (II, 103,3) ne le sait pas; comme déjà Philon, cet autre Alexandrin cultivé, avant lui, il ne connaît que le sens classique de μετεωρίζω, «s'élever», – soit en bonne part quand il s'agit d'élévation spirituelle, soit péjorativement au sens de «s'enfler d'orgueil».

Il dépense beaucoup d'efforts pour exprimer sa pensée, si originale soit-elle, dans cette langue traditionnelle des Classiques: témoin son bel *Hymne* final où, systématiquement, il transpose des idées proprement chrétiennes en termes empruntés à la vieille langue poétique: invoquant le Verbe Tout-puissant, il ne l'appelle pas παντοκράτωρ mais Λόγος παντοδαμάτωρ. Ce même Verbe est le Sauveur des «mortels», de la «race mortelle», en termes homériques: μερόπων ou βροτέας γενεᾶς Σωτήρ.

Cet effort se rattache à la tendance, si tyrannique chez les lettrés de la période impériale, que nous appelons l'atticisme, – défini non pas au sens stylistique d'un idéal du goût («le parfum de l'atticisme»), mais très précisément par le purisme

du vocabulaire: d'où la chasse au mot rare, λεξιθηρία, comme il dit (I, 45,3), cette affectation que raillait Lucien une génération plus tôt. D'où un vocabulaire d'une richesse étonnante, accablante pour le lecteur moderne: on ne peut s'approcher du *Pédagogue* que le «Liddell-Scott» en mains, tant y fourmillent les mots inattendus, les *hapax legomena*: il y a des pages remarquables à ce point de vue: liste de mets exotiques (II, 3,1), de vins célèbres (II, 30,1), de parfums (II, 64,2) . . .

Ce vocabulaire «artiste» comme on eût dit du temps des Goncourt ou de Huysmans, Clément l'emprunte notamment aux auteurs comiques qui, et cela dès Aristophane, avaient pratiqué la λεξιθηρία avec une faveur particulière. Il y a, chez notre auteur, un usage du vocabulaire redondant et inattendu qui rappelle invinciblement, au lecteur français, le goût de Rabelais; l'effet est analogue: tout moraliste se double spontanément d'un satiriste.

Mais le recours aux comiques a une signification plus générale: ils jouaient, précisément en tant que fournisseurs de mots rares, un rôle de premier plan dans l'éducation et la culture d'époque hellénistique et romaine. Il n'est que de voir la place qu'ils occupent dans les anthologies scolaires, comme le curieux *Livre d'écolier* (ou plutôt *Livre du Maître*) publié par P. Jouguet et O. Guéraud, ou chez les érudits, lexicographes comme Pollux ou Hesychius, polygraphes comme Plutarque ou Athénée. Aussi bien est-ce souvent à ces sources indirectes que Clément semble avoir recouru: je relève chez lui une liste de noms concernant les coupes ou vases à boire (II, 35,2): il l'a si visiblement empruntée à la même source qu'Athénée (XI, 480 sq.), qu'il n'a même pas modifié l'ordre alphabétique suivi par celui-ci!

Ces jeux ne sont pas le fait d'un goût personnel: Clément comptait visiblement sur la complicité de son public: il s'attarde et s'amuse, – et l'amuse avec lui –, à ces recherches de vocabulaire: jeu de la définition, comme en I, 76,1-81,2

où il précise tour à tour, exemples à l'appui, le sens de douze termes relatifs à la pédagogie (avertissement, critique, blâme . . .); jeu de l'étymologie, renouvelé du Cratyle, – ou faut-il dire annonçant Heidegger? On se souvient qu'il était recommandé par les rhéteurs au titre de «lieu intrinsèque»: ainsi dans les beaux développements que le premier livre consacre à l'«esprit d'enfance» du Chrétien, nous apprenons que le «petit enfant», νήπιος est le «nouvellement doux», νε-ήπιος (I, 19, 1). Ailleurs l'ivrognerie, κραιπάλη est ainsi nommée du branlement de la tête, τὸ κάρα πάλλειν (II,26,3). Jeux de mots: sur agapé et agapes (II,6,1), les gourmets ou gourmands, ἄσωτοι, sont «insauvables», ἄσωστοι, à un *sigma* près, κατὰ ἔκλειψιν τοῦ σίγμα στοιχείον (II,7,5).

Cette culture volontiers scolaire, aime les précisions techniques d'ordre grammatical: Clément s'attarde volontiers à souligner la valeur emphatique d'un pronom personnel (I, 71,2), celle d'un indéfini (II, 103,2). Mais pour lui comme pour tous les Anciens, la grammaire c'était avant tout la fréquentation, le commerce assidu des classiques. D'où ce déploiement d'érudition qui tour à tour nous enchante, – quand nous consultons Clément en érudits, à la recherche d'une bonne fiche –, ou nous accable, – quand nous le relisons pour le plaisir, en lettrés. S'agit-il de la pédagogie du Dieu sauveur vis à vis de l'humanité (I, 55,1)? L'occasion est bonne pour rappeler qu'Achille a eu comme pédagogue Phoenix, les enfants de Crésus Adraste, Alexandre Léonidas, Alcibiade Zopyre . . . Cette érudition fournit à l'exposé un répertoire d'*exempla* (Clément a tout un chapitre, III, 41,1 s., pour en recommander l'usage dans la pédagogie morale): faut-il encourager la femme chrétienne à la modestie dans la tenue, on lui rappellera Créüse qui n'entrouvrit même pas son voile pour contempler l'incendie de Troie – III, 79, 5!

Littéraire par ses sources et par son emploi, l'érudition étend sa curiosité au domaine que nous appellerions aujourd'hui scientifique, à tous ces faits curieux d'histoire naturelle, vraie

ou fabuleuse, à ces *mirabilia* dont j'ai souligné le rôle dans la culture d'un saint Augustin. Renseignements de tout ordre, qui viennent parfois du vieil Hérodote: les fourmis de l'Inde qui fouissent l'or (II, 120,1), les gryphons hyperboréens (III, 26,2), que sais-je encore. Il y a des faits qui se retrouvent partout, à travers l'antiquité: la piété filiale de la cigogne, – d'où cette étonnante expression, «contre-cigogner», ἀντιπελαργεῖν, pour dire «rendre amour pour amour», ἀνταγαπᾶν (I, 48,1); l'hyène qui change de sexe chaque année (II, 83, 4), la constellation appelée Acéphale (II, 34,1); j'ai souligné ailleurs le rôle d'Aratos comme classique scolaire. Et que dire de la symbolique des nombres ou des lettres, l'isopsèphie: le psaltèrion à dix cordes c'est le Verbe, c'est Jésus, car l'initiale de Ἰησοῦς en valeur numérique ι' = 10 (II, 43,3); ailleurs cette même initiale I symbolisera la voie droite (I, 85,4) comme l'Y des Pythagoriciens était le symbole des Deux Voies.

La seule science qui soit authentiquement attestée chez Clément, – et en cela aussi il est bien un représentant de la culture commune de son temps –, c'est la médecine. On est surpris de constater avec quelle précision il fait usage des théories médicales issues d'Hippocrate, telles qu'elles s'expriment dans l'œuvre immense de son quasi-contemporain Galien: sa morale trouve à faire son profit de considérations sur l'origine du lait maternel, considéré comme une émulsion gazeuse du sang (I, 39, 1), sur la physiologie de la conception et de la grossesse (I, 38, 3 sq.), que sais-je encore?

Ce ne sont pas seulement des matériaux que la pensée de Clément emprunte au trésor commun de la culture de son temps, mais encore la manière de les mettre en œuvre. On sait qu'il appliquera aux textes de l'Ecriture Sainte, comme avant lui Philon, comme Origène et tant d'autres après lui, d'étranges méthodes d'exégèse, tour à tour allégorique, spirituelle ou moralisante; mais cette technique recueille l'héritage des méthodes que les grammairiens hellénisti-

ques avaient appliquées à l'interprétation d'Homère: ainsi à propos de l'expression homérique entre toutes πορφύρεος θάνατος, «la mort empourprée», «la mort couleur de sang», notre bon Clément suggère (II, 114,4) qu'il faut y voir une condamnation du luxe dans les vêtements: la pourpre n'était pas encore de son temps réservée à l'usage impérial et pouvait symboliser le luxe fastueux; or cette façon de voir a des parallèles chez Plutarque, Athénée ou Diogène Laërce . . .

Mais j'ai hâte d'en venir à des aspects plus profonds. L'humanisme se définit sur deux plans: philologique et philosophique, – une forme, des idées; des matériaux, une pensée –. L'humanisme de Clément est aussi un humanisme doctrinal, qui assimile tout l'apport de la Sagesse hellénique, — à côté bien entendu de la tradition proprement chrétienne, déjà si ferme, et judaïque (on sait quel parti il a su tirer de la pensée, déjà d'ailleurs si profondément hellénisée, de Philon), et gnostique.

Tout au long du *Pédagogue*, la même méthode est systématiquement appliquée: sur chaque point, à propos de chaque aspect doctrinal, Clément juxtapose une double série d'autorités: autorités bibliques, paléo- ou néotestamentaires, autorités classiques, Homère et les poètes, les philosophes et parmi eux en particulier Platon, tout se passe comme si ces deux catégories d'autorité, dont Clément souligne le parallélisme, se prêtaient un mutuel appui. Le diptyque peut quelquefois se développer sur deux pages: ainsi, à propos de la simplicité requise en matière de nourriture ou de vêtement, nous voyons se succéder un montage de citations évangéliques (les oiseaux du ciel et les lys des champs, Lazare et le mauvais riche . . .) et une série d'*exempla* empruntés à la tradition classique: les lois somptuaires de Sparte, le luxe amolli des Ioniens et des Athéniens (II, 102,3 sq.) . . . Mais le plus souvent c'est par touches isolées, membre de phrase par membre de phrase, que s'associent les deux sources de la sagesse

clémentine («le Seigneur est mon berger» du Psaume 22,1 appelle une expression analogue de Platon, *Lois*, VII, 808D), – quand la synthèse ne s'opère pas au sein d'une même expression: conseillant aux femmes chrétiennes de préférer aux parures extérieures la beauté de l'âme, cette parure du dedans, Clément évoque à la fois le Psaume 44,14 (la beauté *ab intus* de la Fiancée de Salomon) et la prière de Socrate à la fin du *Phèdre*, 279 B. C'est tour à tour le texte classique qui vient en tête, et se voit en quelque sorte ratifié par l'autorité scripturaire, ou au contraire celle-ci vient d'abord et reçoit sinon un supplément, du moins une illustration de la part de quelque auteur païen.

Le mélange des deux registres est extraordinaire: là même où il exprime une idée ou un sentiment spécifiquement chrétien, – par exemple à propos de l'attitude à observer à l'égard des esclaves –, il trouve à utiliser des suggestions de Pindare, Platon, Aristote . . . Tour à tour nous voyons Héraclite appuyer la Genèse (sur le *rire* d'Isaac), Isaïe ou saint Paul illustrés par Ménandre, Epictète, Epicure même . . .

Quand on y regarde de près, on constate qu'il y a bien, dans la pensée de Clément, une synthèse totale; entre ces deux sources, l'équivalence est parfaite: c'est la même Sagesse, qui a la même origine divine. Je n'aperçois pas chez lui, sinon de façon fugitive, une théologie de l'histoire comme on en rencontre chez saint Irénée ou Eusèbe de Césarée: il ne cherche pas à découvrir, dans les phases successives de la pensée humaine, l'effet d'une pédagogie divine, une préparation évangélique. A ses yeux, archaïque ou récente, païenne ou chrétienne, c'est toujours la même Sagesse.

Pour expliquer cette convergence, Clément, en cela héritier de la tradition apologétique du IIe siècle, use tour à tour de deux interprétations. Celle qui revient le plus souvent, d'une rationalité facile, est l'explication historique: Platon qui, comme on sait, avait voyagé en Egypte et qui serait, chronologiquement postérieur à Jérémie, serait un «disciple

de la philosophie barbare (II, 100,4)», il lisait les Saintes Ecritures et y avait puisé les principes de sa législation (II, 90,4), en disciple et imitateur de Moïse (III, 54,2). C'était là un lieu commun de l'apologétique juive et chrétienne. Clément étend l'explication à Pindare, qui aurait utilisé le livre des *Proverbes* (III, 72,1). Le lecteur d'aujourd'hui n'est pas très intéressé par ces hypothèses naïvement acceptées. Le second type d'explication, moins fréquent, est incomparablement plus profond.

Il ne s'agit plus d'histoire, mais de théologie: l'idée est que les poètes et les philosophes ont été inspirés eux aussi par le Dieu de Vérité: Homère «prophétise», μαντεύεται, sans le savoir (I, 36,1); la poésie (il s'agit en fait d'Eratosthène), elle aussi est «aidée», ὠφεληµένη (II, 28,2). L'idée n'est pas si étrangère à notre propre perspective, puisqu'elle a été reprise, très sérieusement par Arnold Toynbee dans un grand appendice d'*A Study of History*; elle est au fond très rationnelle, et en un sens plus philosophique que proprement théologique: Justin le premier l'avait aperçue et formulée. Elle repose sur la «parenté», συγγενὴς λογισµός (I, 1,3), l'identité profonde entre le *Logos* divin et la raison humaine, cette création de ce même Logos, – Clément précise, dans une perspective anti-gnostique: création bonne de ce Créateur bon. Tout le Pédagogue joue, page après page, sur l'ambiguité du mot grec ΛΟΓΟΣ (l'onciale n'acculait pas Clément à choisir, pour l'initiale, entre majuscule et minuscule); c'est tour à tour, ou plus exactement c'est en même temps, – à nous d'utiliser toutes les ressources d'une logique de la participation! –, le Verbe de Dieu, la Seconde Personne de la Trinité, et la Raison; le traducteur moderne est constamment écartelé et ne sait quel parti prendre pour choisir dans cette ambiguité fondamentale: agir ἀκολουθῶς τῷ λόγῳ c'est à la fois, dans l'esprit de la sagesse humaniste des Grecs, agir «conformément à la raison», et «suivre le Verbe», dans la perspective, cette fois spécifiquement chrétienne, de l'Imi-

tation de Jésus, – autre thème magnifiquement illustré par Clément.

Nous touchons ici à l'essentiel: certes il y a bien à la fois de l'humanisme et du christianisme dans la pensée de l'auteur du *Pédagogue*; mais il ne faut pas les considérer comme deux essences distinctes, dont le mélange ou la combinaison, suivant un pourcentage déterminé définirait l'originalité de Clément. La position réelle de celui-ci pourrait être analysée plus justement de la sorte: pour être chrétien, il faut d'abord être un homme, pleinement homme. Insistons à nouveau sur l'optimisme foncier qui l'oppose à l'amer pessimisme dualiste des Gnostiques; comme l'enseigne le livre de la *Sagesse*, ce chef d'œuvre du Judaïsme alexandrin, il n'y a rien que le Seigneur haïsse: « Si Tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas créé » (*Sag.*, xi, 24). L'homme, l'homme tout entier, ce σύνταγμα, ce *compost* d'un corps et d'une âme, relève de cette Bonté essentielle. Si ascétiques que soient le tempérament et la morale de Clément, cette ascèse est très différente d'une ascèse dualiste qui chercherait à séparer en l'homme un élément divin d'une gangue matérielle considérée comme radicalement mauvaise.

C'est dans ce contexte doctrinal qu'il faut comprendre la fidélité de Clément à la tradition classique, l'utilisation massive qu'il fait de ses richesses. La culture grecque avait su explorer et magnifiquement mettre en œuvre toutes les possibilités de la créature humaine, et d'abord de sa raison. Parce qu'il est authentiquement cultivé, parce qu'il n'est pas un barbare, naïf et méprisant, Clément sait apercevoir toutes les conséquences pratiques qui se dégagent de cette intuition fondamentale, de cette unité reconnue entre *Logos* divin et *Logos* humain.

Parlons grec pour être clair: le Christianisme n'est pas seulement ζωή; il implique nécessairement aussi un βιός – cf. l'hymne final, v. 39. Or la Sagesse antique avait depuis des siècles, – depuis Socrate sinon depuis Homère –, déve-

loppé, précisé, mis au point tout un corps d'observations, de préceptes, de structures mentales qui constituaient comme le dit Clément, reprenant une expression classique, un «art de vivre», une τέχνη περὶ βίον (II, 25,3): le moraliste chrétien, interprète du divin Pédagogue, eut été absurde de se priver des services immenses qu'une telle tradition philosophique et culturelle pouvait lui rendre.

Clément, pour son compte, l'a hardiment et systématiquement utilisée. Il reprend tout, les concepts pour commencer, et c'est pour cela que son enseignement s'exprime en si beau grec. Il transpose par exemple, en l'appliquant au Christ, les termes dont Diogène Laërce (II, 66) s'était servi pour faire l'éloge d'Aristippe de Cyrène: «Il sait s'harmoniser et s'adapter aux circonstances, aux personnes et aux lieux», συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς, προσώποις, τόποις, et puisqu'il s'agit de savoir comment se comporter dans les banquets, Clément, qui a toute une spiritualité de la «Présence de Dieu», précise, «et maintenant il est là, à boire avec nous», συμποτικὸς δέ ἐστι νῦν (II, 43,2). Avec les idées et les mots, ce sont les thèmes, les schémas d'argumentation mis au point dans les écoles de rhétorique et utilisés par les prédicateurs populaires dans leurs diatribes: on ne s'étonne pas de voir réapparaître chez notre moraliste le schéma bien connu de la diatribe sur les inconvénients du mariage, εἰ γαμητέον (II, 94,1).

Tous les moralistes, quand ils descendent dans le menu détail de la vie quotidienne aux devoirs ennuyeux et faciles, sont nécessairement amenés à reprendre les mêmes thèmes: Clément a pu piller sans effort les prédications morales du chevalier romain, le Stoïcien Musonius Rufus (il ne le copie pas, étant bien trop adroit pour cela: il assimile, recompose, *re-writes*, récupérant avec soin tout ce qui lui paraît expression heureuse ou trait bien choisi). Nous retrouvons de l'un à l'autre la même critique du luxe et du superflu, les mêmes conseils de tempérance concernant le manger et le boire ou

le sommeil; toute la civilité puérile et honnête: comment se tenir à table, ne pas manger trop vite, ne pas parler la bouche pleine . . . Il serait facile et un peu fastidieux de relever tous ces emprunts qui, à travers Musonius et d'autres remontent souvent jusqu'à Socrate ou même Hérodote ou Homère. «Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger» (les Anciens eux-mêmes ne savaient plus très bien à qui attribuer ce mot célèbre); «en se dépouillant de sa tunique, ne pas se dépouiller de la pudeur». Mais ce climat de morale concrète est très fécond: je voudrais au moins faire un sort à la belle maxime, à laquelle fera écho saint Augustin: «Celui qui fait *tout* ce qui est permis sera bien vite entraîné à faire ce qui n'est pas permis» (II, 14,3).

Cette morale inspirée par l'enseignement et l'imitation du *Logos*, sera bien entendu une morale rationnelle. Dans le détail cela ne va pas quelquefois sans puérilité: comme tous les moralistes, Clément justifie parfois ses conseils par des raisons un peu trop naïvement rationnelles: un lit de plumes gêne le dormeur dans ses mouvements, fait digérer trop vite (II, 77,2); l'abus des couronnes de fleurs, humidifiant la région du cerveau gêne le bon fonctionnement de celui-ci, qui, comme on sait, doit être «sec» (II, 70,2): on reconnaît la physiologie primitive analysée par R. B. Onians dans son curieux livre *Origins of the European Thought*. Mais, ramenée à ses principes, cette morale est d'une belle inspiration humaniste: «la beauté est la noble fleur de la santé» (II, 64,3); au luxe tapageur de l'époque, il oppose une esthétique fonctionnelle: on ne laboure pas avec une charrue en or; que la mesure de nos ustensiles soit leur utilité, non leur richesse (II, 37,1) . . .

Comme tous les moralistes antiques, il répète: notre vie doit se régler conformément à la Nature, κατὰ φύσιν (II, 96,1). Cette tendance lui permet d'intégrer sans effort toutes les grandes catégories de la morale classique, les sentiments grecs par excellence: noblesse, dignité, mesure, rythme, ordre, –

mais comment traduire tous ces termes: σεμνότης, σωφροσύνη, συμμετρία, ἐμμελῶς. On refusera ἀμετρία, ὕβρις, τρυφή; il faut être κόσμιος: ne pas rire aux éclats, – mais Clément permet le sourire! –, car cela déforme les traits, et de rappeler l'anecdote fameuse d'Athèna (ou d'Alcibiade) refusant pour cela de jouer de l'*aulos*. Vie d'élégance, εὐσχημοσύνη, de modération, ἀταραξία, αὐταρκεία; idéal esthétique, et qui conserve un relent d'aristocratisme: on ne fera rien qui soit indigne d'un homme libre, bien élevé, civilisé . . .

On n'en finirait plus de relever tous ces traits et de les cataloguer en renvoyant pour chacun aux divers courants de la philosophie morale antique, – car Clément, en cela fidèle à l'éclectisme dominant, recueille l'apport de toutes les écoles: Platon, Aristote, la *Stoa*, Epicure, les Cyniques. Mais rien ne donnerait une image plus fausse de l'enseignement du *Pédagogue* que de ne voir en lui qu'un héritage, plus ou moins déformé, du paganisme grec. Je m'opposerai fermement aux conclusions du livre paradoxal de Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, où tout le Christianisme est ramené, parfois de façon artificielle, et comme «réduit» à des sources classiques. Certes il ne faut pas, j'y insiste, opposer sans plus Hellénisme et Christianisme, comme deux «quantités» doctrinales irréductibles: l'historien ne peut oublier ce fait macroscopique: l'hellénisme a été cette tradition qui a été capable d'accueillir l'Annonce de la Bonne Nouvelle, l'Evangile, d'absorber avec la foi chrétienne une bonne dose d'influences étrangères, – et de devenir l'hellénisme chrétien.

Bien entendu il y a chez Clément, ce Chrétien authentique, des principes étrangers à la tradition proprement hellénique: le Décalogue lui vient de la *Thora*, le double précepte de l'amour de Dieu et du Prochain lui vient de l'Evangile; il y a des traits de mœurs tout nouveaux: le refus des spectacles, la condamnation de l'exposition des nouveaux-nés. Mais reste une place énorme aux concepts, aux thèmes de prédication, aux préceptes de vie qu'il reprend à ses prédé-

cesseurs païens; l'essentiel est qu'il ne se contente pas de les juxtaposer aux autres, mais les reprend du dedans, les transforme, les informe à nouveau par leur mise en situation dans une perspective dogmatique spécifiquement chrétienne. Si bien que tout chez lui est à la fois ancien et nouveau, *nova et vetera*. J'en donnerai quelques exemples, pris presque au hasard.

S'il reprend par exemple la thèse stoïcienne de la «communauté», κοινωνία, de tous les biens de cette terre entre tous les humains, c'est pour aboutir à la charité évangélique: on passe du κοινωνικόν à l'ἀγαπητικόν. (II, 120,3)! Clément n'hésite pas davantage à s'approprier la maxime épicurienne: «le Sage ne manque jamais du nécessaire», – mais il ajoute: «à savoir Dieu», l'unique nécessaire, ce qui, on en conviendra rend un son tout différent (III, 39,4). «Connais-toi toi-même», enseignait Socrate, mais dans le Socratisme chrétien de Clément, à bien se connaître, on apprendra à connaître Dieu, et le connaissant à lui ressembler (III, 1,1). Car avant de redevenir image de Dieu, l'homme, sa créature, en présente, toujours reconnaissable malgré les difformités du péché, l'image inamissible; d'où cette conséquence piquante à l'adresse des coquettes: les femmes qui se fardent déshonorent le Créateur de l'humanité, comme s'Il ne leur avait pas donné la ration de beauté à laquelle elles avaient droit (III, 6,4); pis encore, elles «contrent» sa création, ἀντιδημιουργοῦσι τῷ Θεῷ (III, 17,1).

De même quand il reprend les thèmes, si chers en particulier au Stoïcisme, de la «philanthropie» divine, de l'anthropocentrisme du cosmos («tout a été fait pour l'homme»), il les prolonge sur le plan surnaturel de la foi chrétienne, y associant les dogmes de la Création et de l'Incarnation: Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur a envoyé son fils unique . . .

Son optimisme anti-gnostique conduit ce grand lecteur de Platon à s'opposer au platonisme même: il refuse de condamner le corps; s'il faut lutter contre celui-ci dont les passions

appesantissent l'esprit, il ne suffira pas de purifier l'œil de l'âme, comme disaient les Platoniciens; il faut encore « sanctifier la chair elle-même », ἁγνίζειν καὶ τὴν σάρκα αὐτήν (II, 1,3).

La confession de foi chrétienne est une confession de la transcendance et l'Absolu confessé est un Vivant, une Personne; voilà qui introduit dans la morale un élément extatique: elle sera comme tendue vers un dépassement. C'est très frappant dans beaucoup de passages du *Pédagogue* directement inspirés de Musonius. La perspective transcendante modifie du tout au tout l'éclairage: il ne s'agit plus de l'homme seul, ce n'est plus sa perfection intrinsèque, en tant que telle, que l'on recherche: c'est Dieu qui devient l'objet, le τέλος. Nous avons été créés non pour manger, ni pour boire, – mais pour connaître Dieu. De même la morale sexuelle se transfigure en se voyant rattachée au dogme de la Résurrection: ce corps corruptible revêtira l'immortalité . . . Un exemple encore: Démétrius de Phalère (nous le savons par Diogène Laërce) aimait à dire: « Les jeunes gens doivent, chez eux, respecter leurs parents et, quand ils sont seuls, se respecter eux-mêmes »; Clément amplifie ce thème de la sorte: « Il faut respecter à la maison ses parents et les domestiques (ce trait supplémentaire, notons-le, lui vient de Platon aussi bien que de l'Evangile); dans la rue, les passants; aux thermes, les femmes; dans la solitude soi-même, – et partout le Verbe omni-présent (III, 33,3) ».

On reconnaît là un thème promis à un grand avenir dans l'histoire de la spiritualité chrétienne: l'exercice de la présence de Dieu. De celui-ci, et grâce à la dialectique de l'image (inamissible) et de la ressemblance (à restaurer), on passe à un autre thème, lui aussi devenu illustre entre tous: l'imitation de Dieu, du Verbe, – et très précisément du Verbe incarné, l'imitation de Jésus . . . Le τέλος humain, c'est, par l'inhabitation habituelle de Dieu en nous, la réalisation de la ressemblance parfaite avec Lui, – en un mot la divinisation du Chrétien.

Je voudrais pour finir attirer l'attention sur un dernier aspect de l'humanisme chrétien de Clément, – plus délicat peut-être à saisir, plus difficile à définir, mais non moins essentiel: ce que j'appellerais le caractère liturgique de cet humanisme, qui se réalise par le symbolisme et la vie sacramentelle. Ici encore, prenons un exemple. Le chapitre que Clément a consacré à l'usage du vin (II, 19,1 sq.) insiste essentiellement sur les exemples donnés par le Christ: exemples de sobriété certes, mais aussi exemples positifs, qui empêchent Clément d'aller jusqu'au bout de sa tendance ascétique et de proscrire entièrement l'usage du vin, car, par le miracle des Noces de Cana, le Christ a engagé sa responsabilité, il a bu et fait boire du vin. Mais plus encore que sur Cana, Clément insiste sur l'institution de l'Eucharistie: la veille de Sa passion, il a pris la coupe, l'a bénie et l'a fait passer à ses Apôtres... Ce qui paraît le plus important à souligner, aux yeux de Clément, est le fait que le vin ait été choisi avec le pain comme espèce eucharistique.

Comparons son attitude à celle de ses prédécesseurs stoïciens. Que pouvait bien enseigner Musonius sur le sujet? Boire? Pas trop; mettre de l'eau dans son vin; ne jamais aller jusqu'à l'ivresse; citer à ce propos les comiques (dont Clément rappellera la jolie formule, que nous a conservée par ailleurs Athénée: la première coupe est celle de la santé, le seconde, celle de la joie; à partir de la troisième se succèdent celles du sommeil, de l'*hybris*, des cris, du désordre, des coups... Le Sage n'ira jamais au delà de la seconde). Clément redit bien cela lui aussi, – mais va beaucoup plus loin: cette évocation du rôle liturgique du vin m'invite à penser: cette coupe que j'élève dans ma main, elle aurait pu servir au sacrifice eucharistique et devenir le Sang du Seigneur; ce rôle suprême lui confère par participation, même dans son usage profane, quelque chose d'une noblesse incomparable; et je ne pourrai plus vider cette coupe qu'avec respect. Aussi bien n'est-ce pas le sang de la vigne, et le Seigneur a dit: «Je suis la vigne et vous êtes les sarments», etc.

Cet exemple un peu paradoxal met en évidence le caractère sacré, sacral, de l'humanisme de Clément. C'est le surnaturel qui règle et transfigure la nature, c'est le supérieur qui oriente l'inférieur: en dernière analyse, on peut soutenir que s'il reste permis de faire usage du vin, c'est parce que celui-ci sert à l'Eucharistie; et nous pouvons faire la preuve par l'inverse: c'est pour pouvoir bannir même l'usage profane du vin que les méchants Encratites, — ces ascètes excessifs contre lesquels Clément a rompu plus d'une lance –, allaient jusqu'à l'exclure de la liturgie, qu'ils célébraient avec de l'eau, d'où les noms d'Hydroparastates ou d'*Aquarii* sous lesquels ils sont quelquefois désignés!

L'humanisme chrétien sera un humanisme sacré parce que les Chrétiens sont, de façon mystérieuse, ce peuple de prêtres, annoncé par l'Ancien Testament et que l'Apocalypse comme la *Prima Petri* proclame réalisé dans l'Eglise. La vie du Chrétien toute entière est, doit être, une liturgie, un sacrifice de louanges, un hymne à la gloire du Père, du Fils qui nous a sauvés, de l'Esprit descendu jusqu'à nous. Et c'est pourquoi Clément a tenu à terminer son *Pédagogue* par un hymne, – un hymne d'humaniste, tout grec, tout classique dans sa forme et son vocabulaire, mais aussi un hymne authentiquement chrétien, celui que nous devons chanter, nous les petits enfants conduits par le Pédagogue divin, à la gloire de notre guide, le Christ, roi des saints, prytane de la sagesse, sauveur de la race mortelle: « chœur de paix, enfants du Christ, peuple sage, chantons ensemble le dieu de paix ».[1]

1. Les références entre parenthèses renvoient au livre, paragraphe et subdivision du texte du *Pédagogue* dans l'édition Staehlin au *Corpus* de Berlin. Pour la valeur historique du *Pédagogue*, cf., en attendant la publication de notre édition de la collection *Sources Chrétiennes*, l'excellente étude de P. J. G. Gussen, *Het Leven in Alexandrië, Volgens de cultuurhistorische Gegevens in Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, Assen 1955 (thèse de Leyde).