

L'énigme du tonnerre (Brontè, NHC VI,2) : la fonction du paradoxe dans un texte gnostique de Nag Hammadi

Autor(en): **Layton, Bentley**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **37 (1987)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381333>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉNIGME DU TONNERRE (BRONTÈ, NHC VI, 2)

*La fonction du paradoxe dans un texte gnostique de Nag Hammadi**

BENTLEY LAYTON

I. Le genre littéraire du texte

Brontè (Le Tonnerre) est un poème très impressionnant de quelque 200 vers, composé primitivement en grec et considéré comme unique en son genre dans ce qui reste de la littérature méditerranéenne antique.¹ Il est unique en ce qu'il combine le procédé rhétorique de l'accumulation des prédicats («omni-predication»), surtout attesté dans les arétologies d'Isis, et le paradoxe anti-thétique, autrement dit, une logique qui nie la possibilité de prendre au sérieux les prédicats énoncés. Je citerai quelques lignes du début du poème, pour donner une idée de l'effet extraordinaire que produit ce texte — sans doute le plus étrange de tous les écrits du corpus de Nag Hammadi:

«C'est de la puissance que moi, oui moi, j'ai été envoyée,
et c'est vers ceux qui tournent leur pensée vers moi que je
suis venue,
et j'ai été trouvée parmi ceux qui me cherchent.
Regardez à moi, ô vous qui tournez votre pensée vers moi,
et vous qui écoutez, écoutez-moi.
Vous qui m'attendez, accueillez-moi en vous,
et ne me chassez pas loin de votre vue.

...

Car je suis (= c'est moi qui suis) la première et la dernière.
Je suis l'honorée et la méprisée.

* Texte d'un exposé présenté à l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne, le 19 décembre 1986. L'original anglais est publié dans *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, éd. C. W. Hedrick et R. Hodgson, Jr., Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 1986, p. 37-54. Je tiens à exprimer ma reconnaissance au professeur Jean-Daniel Kaestli, mon collègue de Lausanne, qui a eu l'amabilité de traduire mon texte en français.

¹ Selon G. W. MACRAE (*The Thunder, Perfect Mind*, Protocol of the 5th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 11 March 1973, [Berkeley: Center for Hermeneutical Studies, 1975] p. 1), «[The Thunder] presents an especially interesting challenge to the student of Gnostic literature. In its form and content it is unique in the Nag Hammadi collection and virtually unique as a distinct literary work in the context of literature from the Roman and Hellenistic periods. Though it shares features of both form and content with passages in several types of ancient religious literature, it has no counterpart as a separate work.» L'étude de MacRae, et les réactions de B. Pearson et de T. Conley publiées dans le même volume, constituent l'essentiel de la discussion scientifique sur ce traité.

Je suis la prostituée et la sainte.
Je suis la femme et la vierge.

...

Je suis la mère de mon père, et la sœur de mon époux.
Et c'est lui qui est mon rejeton.
Je suis l'esclave de celui qui m'a engendrée.
Je suis la gouvernante de mon (propre) rejeton.

...

Je suis le silence incompréhensible,
Et la réflexion tardive (*epinoia*) dont la mémoire est si grande.

...

Car je suis connaissance et manque de connaissance.
Je suis réticence et franchise.
Je suis sans honte et couverte de honte.»

(NHC VI, 2, p. 13, 2-14, 30)²

Cet extrait suffit à faire apparaître les traits saillants du poème. (1) *Le texte est un monologue*, qui a pour objet non pas une intrigue, mais la présentation d'un personnage. Du point de vue de la rhétorique ancienne, il s'agit d'une éthopée (grec ἠθοποιΐα, «description des mœurs ou du caractère»). Les données de temps, de lieu et de situation gardent une certaine portée, mais elles doivent être déduites à partir de l'*ēthopoiia*.

(2) Un élément important de cette *ēthopoiia* est le fait que *le locuteur utilise la formule egō eimi*, «Je suis», ou plus précisément «C'est moi qui suis». Par cette traduction un peu lourde, je cherche à rendre compte du contraste entre deux formulations différentes, tant en grec qu'en copte: d'un côté, *phōs eimi tou kosmou* (Jean 9, 5), «Je suis la lumière du monde», de l'autre, *egō eimi to phōs tou kosmou* (Jean 8, 12), «C'est moi qui suis la lumière du monde». La première formulation répond à la question: «A quelle catégorie d'êtres appartiens-tu?», alors que la seconde répond à la question: «Qui est la lumière du monde?». Cette seconde formulation, en *egō eimi*, était un trait distinctif de la propagande en faveur d'Isis; elle était utilisée dans ce qu'on pourrait appeler les campagnes publicitaires de cette déesse, qui cherchaient à gagner des adeptes dans un milieu syncrétiste, où chaque divinité avait la prétention de «se faire tout à tous». Voilà pourquoi Isis proclame avec éclat: «C'est moi, Isis, qui suis la maîtresse de tous les pays... C'est moi qui remporte la victoire sur le destin».³

² Cf. B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introduction*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1987, p. 80-85.

³ Arétalogie d'Isis de Kymé, vers 3a et 56. Je traduis le texte édité par JAN BERGMAN, *Ich bin Isis* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3), Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1968, p. 301-303.

(3) Une autre caractéristique de l'*ēthos* de la locutrice, ce sont les *affirmations qu'elle fait sur elle-même*. D'un côté, il y a le fait déroutant que la plupart de ces affirmations vont par paires, et expriment un paradoxe, très souvent sous la forme d'une antithèse parfaite. Or, le paradoxe est totalement étranger aux monologues d'Isis. On peut donc considérer que la véritable *crux* exégétique de notre texte réside en ceci : l'écart considérable qui sépare une rhétorique (isiaque) de l'auto-affirmation et une logique du paradoxe. D'un autre côté, le poème fournit des indications spécifiques sur la personne de la locutrice, ses relations de parenté, son statut social, ses attributs moraux et mythiques, ses capacités.⁴ Tout cela peut avoir valeur d'indices, que notre auteur gnostique aurait laissés derrière lui lorsqu'il a composé cette énigme.

(4) Les interprètes modernes voient dans cette combinaison du *egō eimi* et du paradoxe la caractéristique principale du texte.⁵ Mais en fait, un genre rhétorique très différent y occupe une place tout aussi importante : *le sermon philosophique ou la diatribe gnostique*, dont l'exemple classique est le *VII^e Traité du Corpus Hermétique*.⁶ La diatribe gnostique est illustrée par des documents bien connus ; on rappellera aussi sa ressemblance avec les exhor-

⁴ *Relations de parenté* : femme, vierge, mère, fille, stérile, a beaucoup d'enfants, mariée, non mariée, sage-femme, femme en couches, épouse, époux, engendrée par son propre mari, mère de son propre père, sœur de son propre mari, mère de son propre mari, engendrée par son propre rejeton. *Statut social* : première, dernière, honorée, méprisée, gouvernante de son propre rejeton, esclave de son propre père, confessée publiquement, reniée, on parle d'elle de manière vraie et mensongère, reconnue, non reconnue, riche, pauvre, a beaucoup d'images, n'a pas d'images, mâle, femelle, retenue, poursuivie, rassemblée, dispersée, célébrée, non célébrée, épargnée, frappée, citoyenne, étrangère, riche, pauvre, distante, proche, unifiée, dissoute, persistante, faible, est descendue, est montée. *Attributs moraux et mythiques* : sainte, prostituée, réflexion tardive, mémoire de la pensée, voix aux sons multiples, parole aux images multiples, gnosis, agnosia, franchise, réticence, sans honte, couverte de honte, paix, guerre, puissante, rejetée, miséricordieuse, cruelle, continent, faible, audacieuse, pleine de crainte, prospère, affaibli, sage, folle, qui parle, silencieuse, sophia des Grecs, gnosis des non-Grecs, jugement, vie, mort, loi, sans loi, panthéon divin, sans Dieu. *Capacités* : source de puissance pour son rejeton, dépendante de son rejeton dans sa vieillesse, forte, effrayée (c'est-à-dire faible), enseignante, non éduquée.

⁵ Cf. MACRAE, *Thunder*, p. 2.

⁶ Par exemple : «Où courez-vous, ô hommes, ivres que vous êtes, ayant bu jusqu'à la lie le vin sans mélange de la doctrine d'ignorance, que vous ne pouvez même pas porter, mais que déjà vous allez vomir ? Tirez-vous de l'ivresse, arrêtez ! Regardez en haut avec les yeux du cœur. Et si vous ne pouvez pas tous, du moins ceux qui le peuvent. Car le mal de l'ignorance inonde toute la terre ; il corrompt l'âme emprisonnée dans le corps, sans lui permettre de jeter l'ancre aux ports du salut». (*Corpus Hermeticum*, VII, 1 ; éd. A. D. Nock et trad. A.-J. Festugière, t. I, Paris, Belles-Lettres, 1960, p. 81-82). Un exemple typique de ce genre littéraire dans la gnose séthienne est fourni par la conclusion du traité *Zostrianos* de Nag Hammadi (NHC VIII, I, p. 130, 14-132, 5).

tations de la Sagesse juive en Proverbes 8 et ailleurs.⁷ Dans ce genre rhétorique, le personnage qui monologue interpelle son auditoire, il lui adresse des ordres et des invitations, il prend à partie ses actions et ses attitudes en posant des questions rhétoriques destinées à l'ébranler. Ce qui est typique ici, c'est l'antithèse rhétorique, et non pas le paradoxe. Or, dans notre texte, environ la moitié des vers correspondent à ce type de discours.⁸ Mais bon nombre d'entre eux revêtent également le caractère paradoxal des affirmations en *egō eimi*. On y verra le signe que l'auditoire dans son ensemble partage la nature paradoxale du personnage qui monologue.⁹

(5) Enfin, il faut relever la présence d'un *cadre mythique* fragmentaire, réduit à quelque 12 vers. On le trouve au début: «C'est de la puissance que moi, oui moi, j'ai été envoyée, et c'est vers ceux qui tournent leur pensée vers moi que je suis venue, et j'ai été trouvée parmi ceux qui me cherchent» (13, 2-4); au milieu du texte: «C'est moi qui crie; et c'est sur la face de la terre que l'on me jette» (19, 28-30). Et à la fin: «Car nombreuses et douces sont les ... passions... que les hommes répriment, jusqu'à ce qu'ils deviennent sobres et qu'ils fuient en haut vers leur lieu de repos. Et ils me trouveront là-bas, et ils vivront, et ils ne mourront pas une nouvelle fois» (c'est-à-dire: ils ne se réincarneront pas à nouveau dans un corps-prison) (21, 20-32).

Si brèves soient-elles, ces indications donnent en résumé un mythe de la descente de l'âme dans le corps, de son enfermement dans le cycle malheureux des réincarnations, et de la descente d'un sauveur venant d'un autre monde, le monde de la puissance et du repos. Ce sauveur souffre, il ramène l'âme à la sobriété et à sa patrie propre, et il remonte vers le haut, en montrant la voie à ceux qui vont être sauvés.

⁷ Par exemple, Prov. 8, 4-7 dans la LXX: «Je vous exhorte, ô hommes, et je projette ma voix pour les enfants des hommes. Vous qui êtes sans malice, comprenez la subtilité. Et vous qui êtes sans éducation, recueillez (-la dans) votre cœur. Ecoutez-moi, car je vais dire des choses solennelles, et je vais faire sortir de mes lèvres des choses droites. Car ma gorge va s'appliquer à la vérité, tandis que les lèvres mensongères sont abominables devant moi.» MACRAE (*Thunder*, p. 2) attire l'attention sur ce genre de passages, mais son propos est un peu différent.

⁸ Je ne fais pas ici l'hypothèse qu'on peut isoler des sources derrière le poème. Mon propos est seulement de relever que la manière d'écrire de notre auteur se caractérise par un va-et-vient constant entre divers procédés rhétoriques ou genres littéraires. En fait, certains versets ne peuvent pas être classés dans une seule et unique catégorie. Certes, les déclarations qui sont uniquement à la première personne sont habituellement paradoxales; celles qui sont uniquement à la deuxième personne (commandements, questions rhétoriques, accusations) sont normalement de style diatribique. Mais les déclarations à la première personne qui s'adressent à la seconde personne, par exemple, sont plus difficiles à classer (16, 18 ss.: «Je suis celle que vous avez dispersée, et vous m'avez rassemblée.»). Voir aussi la mise en garde judicieuse de MACRAE, *Thunder*, p. 4.

⁹ Voir par ex. *Brontè* 14, 15 ss.: «Pourquoi m'aimez-vous, vous qui me haïssez, et haïssez-vous ceux qui m'aiment? Vous qui me reniez, confessez-moi ouvertement, et vous qui me confessez ouvertement, reniez-moi, etc.»

Je résume : près de la moitié des vers est constituée par des affirmations en *egō eimi*, paradoxales pour la plupart ; pour une autre moitié, les vers relèvent de la diatribe, et sont pour une bonne part également paradoxaux ; enfin, quelques vers contiennent les éléments d'un cadre mythique.

II. Paradoxe et énigme

Que peut-on dire du personnage féminin qui émerge de ce curieux mélange de genres rhétoriques ? D'abord, qu'elle aime bien parler ! Je l'appelle « elle », mais le genre n'a finalement pas d'importance, puisqu'il s'agit seulement d'une voix qui voyage. Elle est le sauveur de l'humanité ; elle sauve par sa prédication, par l'exigence d'une réorientation de l'intelligence et du cœur. Si elle incite à une comparaison, c'est avec l'autorité d'Isis et ensuite avec celle de Dame Sagesse. En fait, elle est elle-même un élément constitutif de ceux auprès de qui elle est envoyée : autrement dit, il y a identité entre l'agent émetteur du message et l'agent récepteur.¹⁰ Elle et eux se trouvent dans la même situation paradoxale,¹¹ si bien que la connaissance de soi et la connaissance du sauveur sont pratiquement une seule et même chose. Enfin, elle et ceux qui sont sauvés ont la même patrie.

Venons-en maintenant à la *crux* de l'interprétation : que signifient les auto-affirmations paradoxales de celle qui parle ? La question est ici de savoir si — comme je le pense — nous devons prendre au pied de la lettre le détail de ces affirmations, par exemple : « C'est moi qui suis la mère de mon père, et la sœur de mon époux » (13, 30-32). Ne faut-il pas au contraire, à la suite des interprètes modernes, nous contenter d'une explication globale de type « religions-geschichtlich » et affirmer à la suite de G. W. MacRae : « L'utilisation du paradoxe dans le style en <Je> ... signifie le rejet de tous les systèmes de valeur qui ont cours dans le monde »¹² ?

Cette solution globale me laisse insatisfait. Tout d'abord, parce que la tâche du critique est de travailler, si possible, au niveau des détails du texte. En second lieu, parce que, contrairement aux autres commentateurs¹³, je ne vois aucune relation véritable entre l'accumulation des prédicats paradoxaux, qui caractérise notre texte, et la méthode philosophique de la *via negativa*. J'ai le sentiment assez net que bien peu de penseurs grecs de l'Antiquité auraient

¹⁰ « J'ai été trouvé parmi ceux qui me cherchent... Vous qui écoutez, écoutez-moi ! » (*Brontè* 13,4.7).

¹¹ Voir la note 9 et le texte qui l'accompagne.

¹² MACRAE, *Thunder*, p. 3.

¹³ Opinion de MACRAE, *Thunder*, p. 3, apparemment acceptée par les autres intervenants du colloque (*Thunder*, p. 25-26).

ainsi considéré comme interchangeables la *via negativa* et l'énoncé du paradoxe antithétique.¹⁴

Je me suis donc demandé quel était le lieu habituel du paradoxe outrancier dans le monde méditerranéen ancien. La grande simplicité de la réponse peut expliquer pourquoi elle a échappé à ceux qui ont étudié ce texte avant moi : ce lieu, c'est l'énigme grecque.¹⁵

Alors que le style en *egō eimi* n'a rien en commun avec l'énigme grecque en tant que forme grammaticale particulière,¹⁶ l'opposition paradoxale est un trait distinctif du genre de l'énigme, comme le relevait déjà Aristote.¹⁷ A sa suite, l'école des Péripatéticiens a porté un grand intérêt à ce sujet. Et les théoriciens des débuts de l'ère chrétienne ont continué à analyser le genre de l'énigme.¹⁸ Comme les savants modernes ne connaissent pas toujours très bien la forme des énigmes grecques — dont les exemples conservés sont souvent en vers —, il peut être utile d'en citer quelques spécimens typiques.

οὐδείς βλέπων βλέπει με, μὴ βλέπων δ' ὄρᾳ.
ὁ μὴ λαλῶν λαλεῖ, ὁ μὴ τρέχων τρέχει
ψευδῆς δ' ὑπάρχω, πάντα τ' ἀληθῆ λέγων.

¹⁴ Je dois relever cependant que le langage apophatique a été combiné, en de rares occasions me semble-t-il, avec des affirmations sur la polyonymie divine. Ainsi, le texte d'un oracle figurant sur une inscription trouvée à Oenoanda et étudiée par L. ROBERT (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* 1971, p. 597-619): [A]ὐτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος, οὖνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων, τοῦτο θεός κτλ. (Robert, p. 602), que Robert traduit ainsi: «Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, *ne comportant pas de nom, aux noms multiples*, habitant du feu, voilà ce qu'est Dieu.» Je dois au professeur H.-D. Saffrey d'avoir aimablement attiré mon attention (dans un autre contexte) sur cet intéressant prolongement de la *via negativa*. Il va sans dire que la polyonymie elle-même est ancienne et assez commune dans la philosophie religieuse grecque. Mais elle n'est pas identique au paradoxe.

¹⁵ Parmi les études fondamentales, on citera W. SCHULTZ, «Rätsel», dans *Pauly-Wissowa* 1A/1 (1914), 62-125; W. SCHULTZ, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, 2 vol. (Mythologische Bibliothek III, 1 et V, 1), Leipzig, Henrichs, 1909, 1912); K. OHLERT, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Berlin, Mayer und Müller, 1912².

¹⁶ C'est du moins le cas des exemples rassemblés, cités ou reformulés dans les sources anciennes. Pour la période hellénistique, une de nos sources principales est l'épigramme littéraire qui adapte des énigmes populaires à l'intention d'un public lettré.

¹⁷ αἰνίγματος ἰδέα αὕτη ἐστὶ τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι. κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι. κατὰ δὲ τὴν μεταφορὰν ἐνδέχεται (*Poétique* 1458a, 26), qu'OHLERT (*Rätsel*, p. 18) traduit ainsi: «Der Begriff des Rätsels ist der, dass man, indem man von wirklichen Dingen spricht, Unmögliches verbindet. Das kann man nicht durch die Verbindung der eigentlichen Ausdrücke, aber man kann es durch die Anwendung der Metapher».

¹⁸ Cf. OHLERT, *Rätsel*, p. 17-22.

«Aucun homme qui voit ne me voit, mais qui ne voit pas me contemple.
Celui qui ne parle pas parle; celui qui ne court pas court.
Je suis un menteur, et pourtant tout ce que je dis est vrai.»

Solution: je suis un rêve.¹⁹

μητέρ' ἐμὴν τίκτω καὶ τίκτομαι· εἰμὶ δὲ ταύτης
ἄλλοτε μὲν μείζων, ἄλλοτε μειοτέρη.

«J'enfante ma propre mère, et je suis enfanté;
tantôt je suis plus grand qu'elle, et tantôt plus petit.»

Solution: malheureusement pas conservée.²⁰

παρθένος εἰμὶ γυνή καὶ παρθένου εἰμὶ γυναικὸς
καὶ κατ' ἔτος τίκτω παρθένος οὔσα γυνή.

«Je suis une femme vierge et je suis la fille d'une vierge;
et chaque année j'enfante, tout en restant vierge.»

Solution: je suis un dattier.²¹

Dans la culture grecque, l'énigme était un jeu social très ancien et très important. Des détails à ce sujet sont fournis par Athénée dans son *Banquet des Sophistes*.²² Mais il y a plus: les énigmes se caractérisaient alors par un ensemble de formes conventionnelles, ainsi que par une logique spécifique. Aristote la définit comme un *adynata synapsai*, c'est-à-dire comme le fait de «conjoindre des éléments mutuellement exclusifs».²³ Le style propre de l'énigme était donc très reconnaissable dans le monde antique. Ma thèse est

¹⁹ *Anthologia Palatina* 14.110 = SCHULTZ, *Rätsel*, n° 4. Voir aussi OHLERT, *Rätsel*, p. 178-179.

²⁰ *Anthologia Palatina* 14.41 = SCHULTZ, *Rätsel*, n° 6. SCHULTZ, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, I, p. 23 (à la différence de OHLERT, *Rätsel*, p. 96). Victoria Lord m'a communiqué que cette énigme circulait dans la culture grecque moderne et que la solution traditionnelle était «Je suis un enfant».

²¹ *Anthologia Palatina* 14.42 = SCHULTZ, *Rätsel*, n° 90. D'après un lemme du codex Laurentianus, la solution est βάλανος φοινίκων, «une datte de palmiers» (SCHULTZ, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, I, p. 62). D'après OHLERT (*Rätsel*, p. 174), la solution juste serait «un plant de raisin».

²² *Deipnosophistae* X, 448 b-459 b.

²³ Les deux termes principaux pour l'énigme sont αἰνίγμα et γρίφος. Pour les tentatives d'expliquer la différence entre ces deux mots chez les théoriciens anciens, voir OHLERT, *Rätsel*, p. 17-22 (d'autres termes grecs désignant l'énigme dans l'Antiquité sont signalés p. 22, n. 2).

que ce style constitue l'une des conventions littéraires clairement identifiables de notre texte.²⁴

En résumé, je pense que ce qui fait la singularité du *Tonnerre*, c'est le mélange de trois genres littéraires qui n'ont ordinairement pas de rapport. Premièrement, les *proclamations d'Isis* (ou de la Sagesse), affirmant la puissance, la souveraineté et le savoir extraordinaire de celle qui parle; deuxièmement, le *sermon philosophique*, qui conçoit la vie comme déterminée par deux options morales, intellectuelles et anthropologiques clairement opposées — par deux voies —, et qui exhorte l'auditeur à choisir la meilleure voie; troisièmement, l'*énigme*, dont il faut d'abord trouver la solution, et qui exige ensuite que l'on réinterprète le texte tout entier en tant qu'énigme, pour bien voir comment s'applique la solution trouvée. Souvent en effet, les énigmes, comme les mythes, parlent d'une manière directe et abrupte²⁵ et obligent l'auditeur à un effort actif d'intelligence, qui n'a pas d'équivalent dans le cas du sermon ou de l'arétalogie.

III. La solution de l'énigme

L'énigme est ainsi une occasion de repenser la signification de ce qui normalement semble tout à fait impossible; c'est le temps d'un changement de perspective possible, la recherche d'un sens plus profond. Même une fois la solution révélée ou trouvée, l'énigme elle-même doit être relue une nouvelle fois, elle doit être interprétée, afin que l'on découvre de quelle manière la solution s'applique, comment il se fait qu'un paradoxe apparent n'est pas

²⁴ Je ne prétends naturellement pas que notre texte est une énigme pure et simple. Certains passages cependant donnent l'impression d'être une série ou une liste de brèves énigmes. Par ex. 16, 3 ss.: «Car je suis la sagesse [des] Grecs, et la connaissance [des] non-Grecs. Je suis le jugement des Grecs et des non-Grecs. Je suis celui dont l'image est multiple en Egypte, et celle qui n'a pas d'image parmi les non-Grecs. C'est moi qu'on a haïe en tout lieu, et c'est moi qu'on a aimée en tout lieu. C'est moi que l'on appelle Vie, et que vous avez appelée Mort. C'est moi que l'on appelle Loi, et que vous avez appelée Absence de Loi. C'est moi que vous avez pourchassée, et que vous avez retenue. Je suis celle que vous avez dispersée, et ce que vous avez rassemblé.»

²⁵ «Les énigmes les plus anciennes ont pour la plupart une origine mythique ou cosmique, et elles conservent ainsi la conception archaïque et mythique de la nature, d'une manière plus pure que beaucoup d'autres branches de la littérature. Naissance, croissance et vieillissement dans l'ordre de la nature comme dans celui de la vie humaine; lever et coucher des astres; combat entre la lumière et les ténèbres; figures changeantes formées par les nuages dans le ciel: tout cela donnait matière à des énigmes qui demandaient à être résolues; tout cela était enveloppé du manteau de l'énigme parce qu'on ne pouvait pas y apporter une solution claire et satisfaisante. La plupart des peuples ont également revêtu les oracles et les proverbes du langage obscur de l'énigme; ceux-ci étaient en effet considérés comme des manifestations d'un savoir supérieur, divin. D'où le fait qu'à une époque reculée les énigmes, les oracles et les proverbes avaient le caractère d'un trésor secret et sacré. Même dans les énigmes d'une époque plus récente, on trouve de nombreuses traces cachées des anciens éléments mythiques. Mais avec le temps, la compréhension profonde de leur signification originelle s'estompa dans l'esprit des gens et disparut progressivement» (OHLERT, *Rätsel*, p. 1).

réellement un paradoxe. Cette invitation à l'exégèse fait partie du jeu de l'énigme. Il y a là une caractéristique qui apparente les énigmes à certaines méthodes gnostiques d'interprétation de l'Écriture et de la tradition. Je veux dire par là qu'on peut comparer l'herméneutique propre aux énigmes avec, par exemple, la relecture de la Genèse, que proposent des textes comme l'*Apocryphon de Jean*, l'*Hypostase des Archontes* ou l'*Apocalypse d'Adam*. Dans un sens, on peut dire que la fonction de ces textes n'est pas de se substituer à la Genèse, mais d'inciter le lecteur à entrer dans un nouveau rapport avec l'Écriture.

Les énigmes peuvent aussi revêtir la forme du monologue, comme c'est le cas dans *Brontè*.²⁶ Mais elles possèdent quelque chose que la plupart des textes gnostiques n'ont pas, à savoir une solution précise. Ainsi, dans la mesure où notre texte relève du genre de l'énigme, nous sommes en droit de poser la question suivante: «*Qui est le Tonnerre?*». Pour y répondre, nous disposons de témoignages externes qui fournissent le contexte narratif des données énigmatiques contenues dans *Brontè*. Ces témoignages externes, ainsi que les indices internes du texte lui-même, pointent tous vers une seule et même solution: le Tonnerre, c'est *Eve*²⁷. Six éléments méritent d'être versés au dossier.

(1) Il y a d'abord un passage du *Traité sans titre sur l'Origine du monde* (NHC II, 5), qui a son pendant presque exact dans *Brontè*, mais qui n'est probablement pas une véritable citation de notre texte. Il est placé dans la bouche de Sophia Zōē, appelée aussi Eve de Vie, le rejeton céleste androgyne de Pistis Sophia, au moment où elle crée l'Adam animé ou psychique (voir Synopse 1, p. 272). Pour l'auteur du *Traité sans titre*, cette création de l'Adam psychique est distincte de la création de l'Adam charnel et de l'apparition de la femme charnelle extraite de sa côte.²⁸

(2) Un deuxième témoignage est fourni par l'*Hypostase des Archontes*, un texte classique de la gnose «séthienne», selon la terminologie de Schenke.²⁹

²⁶ Les trois énigmes grecques citées plus haut sont typiques. Les énigmes descriptives (à la troisième personne) sont également bien attestées.

²⁷ Cette solution a été partiellement envisagée par HANS-GEBHARDT BETHGE, «Nebront: Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI. Eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften», *Theologische Literaturzeitung* 98 (1975), p. 97-104: «Nebront [i.e. *Brontè*] expliziert keinen Mythos, ist jedoch weitgehend nur dann in seinen Selbstaussagen verständlich, wenn hinter vielen der gegensätzlichen Aussagen ein Mythos vom Fall und der Errettung der Sophia steht» (p. 99). Bethge renvoie ensuite à la bipartition de Sophia dans la gnose valentinienne et au processus de dégradation de l'élément divin féminin dans le simonianisme. Au sujet du mélange d'émotions contraires dans la figure de la Sagesse inférieure (ou Achamoth) chez Ptolémée le Valentinien, voir IRÉNÉE, *Adv. Haereses* I, 4, 1-2.

²⁸ Pour la création de l'Adam animé (psychique), voir *Traité sans titre*, NHC II, 5, p. 113, 25 ss., et pour celle de l'Adam charnel, voir *ibid.*, p. 114, 29 ss.

²⁹ H.-M. SCHENKE, «The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism», in *The Rediscovery of Gnosticism*, Vol. 2, ed. B. Layton (*Numen Supplements* 41), Leiden, Brill, 1981, p. 586-616.

Ici, le même matériel semble être cité, de façon plus brève³⁰, mais il ne revêt pas la forme du monologue. L'*Hypostase* ne rapporte qu'une seule création d'Adam, celle de l'Adam charnel. A l'origine, Adam est un être androgyne, sans vie.³¹ Le principe spirituel féminin (*hē pneumatikē*) pénètre alors dans le corps inerte d'Adam et lui donne vie. Lorsque les puissances (les archontes) arrachent à l'androgyne, par une opération « chirurgicale », sa moitié féminine — cette moitié qui sera l'Eve charnelle —, ils enlèvent en même temps de lui la *pneumatikē*.³² Adam, revenu à lui après le sommeil où on l'avait plongé pour l'opération, s'adresse alors à elle en employant les mêmes mots que l'hymne du *Traité sans titre* (voir Synopse 2, p. 273). Du fait de sa brièveté, le caractère paradoxal de cette deuxième citation est beaucoup moins évident. Mais un autre élément fait maintenant son apparition : une série célèbre de jeux de mots sur Ḥawa, le nom araméen d'Eve³³ (voir Synopse 2). La source commune aux deux textes contenait donc probablement à la fois une arétalogie sous forme d'énigmes et une série de jeux de mots énigmatiques basés sur le nom araméen d'Eve.³⁴ Le matériel arétalogique est plus abondamment cité dans le *Traité*, alors que les jeux de mots sont utilisés plus largement dans l'*Hypostase*. Il est possible que le contexte primitif soit conservé dans l'*Hypostase*; en effet, le *Traité* répartit sur deux épisodes les deux créations d'Adam,³⁵ ce qui devait constituer à l'origine un bloc unique de jeux de mots. Ce contexte primitif devait donc être un monologue du principe spirituel salvateur (*hē pneumatikē*), parlant de l'intérieur du corps de l'Eve charnelle, après que celle-ci eut été séparée de la moitié masculine de l'Adam androgyne. Il y a là une sorte d'*euangelion* chiffré, une énigme porteuse d'une bonne nouvelle : à qui en trouve la solution, cette énigme révèle la présence immanente, mais cachée, du principe salvateur au sein de ce monde.³⁶

³⁰ Selon moi, le texte ne dépend pas du *Traité sans titre*, mais d'une source commune, dont la reconstitution sera discutée plus bas.

³¹ *Hypostase des Archontes*, NHC II, 4, p. 88, 4-6.

³² Pour l'auteur de *Hyp.Arch.*, cette opération chirurgicale des puissances, ou archontes, est motivée par leur désir d'extraire et de violer le principe spirituel féminin.

³³ Le premier à avoir donné cette explication semble être ALEXANDRE BÖHLIG dans *Die koptisch-agnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 58; Berlin, Akademie, 1962) p. 73-75. Pour les détails philologiques, voir mes notes n° 57 à 69 dans *Harvard Theological Review* 69 (1976), p. 55-58.

³⁴ Jeux de mots également présents dans le *Traité sans titre*.

³⁵ Premier épisode dans *Tr sT*, 114, 8-15; deuxième épisode *ibid.*, 116, 6-8 (« Tu m'as donné la vie » : araméen ḥayyitani).

³⁶ L'immanence cachée du divin au sein de l'humanité semble être également un thème important dans le traité séthien de la *Prôtennoia Trimorphe*, qui présente des affinités avec notre texte sur d'autres points mentionnés plus bas. Voir *Prôt. Trimorphe*, 35, 2. 10. 13-20. 24-25; 36, 23; 37, 1 (?); 40, 31; 41, 20; 42, 12. 25; 45, 21; 46, 17. 22-24; 48, 20. Pris isolément, certains de ces passages pourraient être compris différemment, comme des références à un *Messiasgeheimnis*.

Il est facile de fabriquer des énigmes portant sur les relations de parenté³⁷ d'Eve, lorsque nous passons en revue l'ensemble des personnages qui apparaissent dans le cadre de l'*Hypostase*.

L'*Adam charnel* était le frère d'Eve tant qu'ils formaient ensemble un être androgyne;

il était son père ou son parent, parce qu'elle a été tirée de lui;

il était son mari, en dernier lieu;

il était son fils, parce qu'Eve, lorsqu'elle a été unie à l'Eve spirituelle (*hē pneumatikē*), est devenue (selon les mots de Gn 3, 20) la mère des vivants, et parce qu'Adam est un vivant.

L'*Eve charnelle*, de son côté, est l'inverse de tout cela.

La *pneumatikē*, c'est-à-dire l'Eve céleste, est la mère d'Adam,

la mère d'Eve (de l'Eve charnelle), et elle demeure vierge,

échappant aux Archontes lorsque ceux-ci violent l'Eve charnelle.³⁸

Ce réseau paradoxal de relations permet d'expliquer l'énigme des parentés dans *Brontè*; pour cela il faut tenir compte du fait que, dans le mythe de la gnose séthienne, deux figures distinctes sont appelées «Eve» (l'Eve céleste et l'Eve charnelle) et qu'ainsi les attributs de l'une et de l'autre figure peuvent être utilisés pour résoudre l'énigme («Eve»).

(3) Il y a peut-être une référence à cette source commune dans la notice d'Epiphane sur la secte des Gnōstikoi (ou des Séthiens). Ceux-ci, d'après Epiphane, lisent un *Livre de Nōrea*,³⁹ une prophétie de Barkabbas, un *Evangile de Perfection* (dont le contenu n'est pas résumé) et un *Evangile d'Eve* (*Euan-gelion Euas*), qui porte ce nom parce qu'Eve «a découvert la nourriture de la connaissance (*gnōsis*) grâce à la révélation du serpent qui lui a parlé.»⁴⁰

Nous sommes proches du cadre narratif de l'*Hypostase*, où le principe spirituel féminin entre précisément dans le serpent pour enseigner la bonne nouvelle de la libération. De même dans l'*Evangile d'Eve* — ou tout au moins dans une de ses parties —, l'Eve céleste ou la *pneumatikē* s'adressait à l'Eve charnelle, en lui parlant de l'intérieur du serpent.

Epiphane caractérise ensuite le genre littéraire de l'*Evangile d'Eve*. Ses propositions (*rhēmata*) sont pleines de contradictions (*ouk isa*) — on se rap-

³⁷ Cette catégorie importante d'énigmes est brièvement examinée par SCHULTZ, *Rätsel*, t. 2, p. 22.

³⁸ *HypArch* 89, 23-28. EPIPHANE lui-même (*Panarion* 39, 6, 3) doit admettre que, dans un certain sens, la femme d'Adam était aussi sa propre sœur, puisqu'elle était issue de sa chair et de son sang. Mais il précise que cela n'était nullement illégal, puisqu'il n'y avait alors aucune autre femme à épouser.

³⁹ Explicitement cité par l'auteur du *Traité sans titre* (NHC II, 5, p. 102, 10; 102, 24) comme une de ses sources.

⁴⁰ ὡς εὐρούσης τὸ βρῶμα τῆς γνώσεως ἐξ ἀποκαλύψεως τοῦ λαλήσαντος αὐτῆ ὄψεως (EPIPHANE, *Panarion* 26, 2, 6 = éd. Holl, t. I, p. 278, 1-2).

SYNOPSIS 1

Brontë 13, 19-14, 8 et le Chant d'Eve dans *Traité sans titre*,
NHC II, 5. p. 114, 4-15

Brontë (partiellement réordonné)

Traité sans titre

<p>Je suis les membres (<i>melē</i>) de ma mère. Je suis la mère, et la fille. Je suis la femme (? <i>shime</i>), et la vierge (<i>parthenos</i>). Je suis la stérile, et celle qui a beaucoup d'enfants. Je suis celle dont le mariage est magnifique, et je n'ai pas pris de mari. Je suis la sage-femme, et celle qui n'enfante pas. Je suis la consolation de mon propre travail. Je suis l'épouse et l'époux. C'est mon mari qui m'a engendrée. Je suis la mère de mon père, et la sœur de mon mari... Je suis la servante de celui qui m'a engendrée... Et ma puissance (<i>dunamis</i>) vient de lui. Je suis le bâton de sa puissance (<i>čom</i>) dans son jeune âge. [Et] c'est lui qui est la baguette de ma vieillesse. Et tout ce qu'il désire, cela m'arrive.</p>	<p>Eve est donc la première vierge, qui a donné naissance à son premier enfant sans avoir de mari. C'est elle qui a été pour elle-même sa propre sage-femme. C'est pourquoi on rapporte à son sujet qu'elle a dit: «C'est moi qui suis la partie (<i>meros</i>) de ma mère, et je suis la mère. Je suis la femme (<i>hime</i>), et la vierge (<i>parthenos</i>). Je suis la femme enceinte. Je suis la sage-femme. Je suis la consolation du travail. C'est mon mari qui m'a engendrée, et je suis sa mère. Et c'est lui qui est mon père et mon maître. Et c'est lui qui est ma puissance (<i>čom</i>). Il dit tout ce qu'il désire avec raison, (et) je (le) deviens.»</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

pellera la définition de l'énigme chez Aristote, *adynata synapsai*, conjoindre des éléments qui s'excluent mutuellement. «C'est comme si, écrit Epiphane, (ces propositions étaient énoncées) dans l'état d'esprit déséquilibré d'un ivrogne, lancé dans un discours incontrôlable: certaines d'entre elles sont destinées à faire rire, et les autres sont remplies de pleurs.»⁴¹ Epiphane cite alors le cadre narratif qui constitue le début de l'*Evangile*. La scène se situe sur une

⁴¹ καὶ ὡσπερ ἐν ἀστάτῳ γνώμῃ μεθύοντος καὶ παραλαλοῦντος οὐκ ἴσα εἶη τὰ ῥήματα, ἀλλὰ τὰ μὲν γέλωτι πεποιημένα ἕτερα δὲ κλαυθμοῦ ἔμπλεα (*Panarion* 26, 2, 6 = éd. Holl, t. I, p. 278, 3-5).

SYNOPSIS 2

Brontè 13, 15-22 et le «Chant d'Eve» dans l'*Hypostase des Archontes*,
NHC II, 4. p. 89, 11-17.

Brontè (versets choisis et réordonnés)

Hypostase des Archontes

Car...
C'est moi qui suis la mère...
C'est moi qui suis la sage-femme...
C'est moi qui suis la femme (? *shime*)...
Je suis la stérile,
et celle qui a beaucoup d'enfants.

Et la femme spirituelle vint vers lui et elle parla avec lui, en disant: «Lève-toi, Adam!».

Et lorsqu'il la vit, il dit:
«Tu es celle qui m'a donné la vie;
Tu seras appelée «Mère des Vivants».

Car...
C'est elle qui est ma mère,
c'est elle qui est la sage-femme,
et la femme (? *shime*),

et celle qui a enfanté.»

NOTES:

«Tu m'a donné la vie»: ḥayyiṭani
«Mère des vivants»: cf. Gn 3, 20
«Ma mère»: Gn 3, 20; cf.
Brontè
«Sage-femme»: ḥayyṭā'
«la femme»: cf. Gn 2, 23 et
Brontè

COMPARER un peu plus loin:

«Elle devint un arbre»: l'arbre de vie
(ḥayyayyā')

«La *pneumatikē* entra [dans] le serpent,
l'instructeur»:

«serpent»: ḥewṯyā'
«instructeur»: *ḥāwē' (forme
hypothétique)

haute montagne — semblable au Paradis, d'après le *Traité sans titre*.⁴² Le locuteur, probablement l'Eve charnelle, entend une *phonē brontēs*, une voix de tonnerre, et celle-ci — la voix du tonnerre⁴³ — lui dit:

⁴² Cf. *Tr sT*, p. 121, 1, où les puissances expulsent Adam et le jettent *en bas* (copte *epitn*) du Paradis *sur* (copte *ejn-*) la terre.

⁴³ Donc «it» (impersonnel), et non pas «he» (personnel), comme traduit WILSON (E. Hennecke-W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* [ed. R. McL. Wilson; Philadelphia, Westminster, 1963] vol. 1, p. 241).

«Je suis toi, et tu es moi,
 et partout où tu es, moi je suis là;
 et je suis semé en toutes choses.
 Et de partout où tu le veux, tu me rassembles;
 Mais lorsque tu me rassembles, tu te rassembles toi-même.»⁴⁴

La première partie de cette citation («Je suis toi, etc.») n'a pas — et c'est décevant — de parallèles verbaux dans notre texte, bien qu'il s'agisse d'une énigme sur la parenté, qui se résout à condition que l'on reconnaisse la voix d'une des deux Eve s'adressant à l'autre. En revanche, ce que la voix du tonnerre dit au sujet de sa dispersion paradoxale parmi les auditeurs a son pendant dans la *Brontè* de Nag Hammadi:

«J'ai été trouvée parmi ceux qui me cherchent» (13, 4);
 «Je suis celle que vous avez dispersée, et celle que vous avez rassemblée» (16, 18-19).
 «Ne permettez pas que les grandeurs, (dispersées) en parties (ou: en détails), se détournent des petites; car c'est à partir des grandeurs que les petites sont reconnues» (17, 28-32).

Ce que le tonnerre dit à l'Eve charnelle chez Epiphane est ici généralisé, et s'étend à tous ceux qui sont sauvés.

A mon avis, il y a des chances pour que l'*Évangile d'Eve* des Gnōstikoi d'Epiphane soit le texte qui se trouve derrière nos deux *testimonia* principaux (points 1 et 2 ci-dessus) et derrière la *Brontè* de Nag Hammadi. S'il en est bien ainsi, nous sommes placés dans une situation où nous pouvons découvrir diverses réponses littéraires anciennes à ce que les critiques appelleraient un «texte fort» — réponses qui figurent elles-mêmes dans des œuvres d'envergure. Nous pouvons signaler quelques-unes des caractéristiques probables de ce texte. Mais nous ne pouvons pas en reconstituer de façon précise la moindre partie.

Permettez-moi pour un instant de faire fi des précautions et de spéculer sur certaines de ces caractéristiques, en restant conscient du fait que certaines d'entre elles peuvent ne figurer qu'accidentellement dans nos témoignages, et n'avoir pas figuré dans l'original. Le texte en question est un évangile à énigmes, intitulé *euangelion*, dans lequel la possibilité d'une libération s'exprime dans les monologues de l'Eve céleste ou d'un principe spirituel féminin. Il met en œuvre le style plein d'autorité des monologues d'Isis et (ou) de la Sagesse juive, combiné avec le paradoxe de l'énigme grecque. Il a pour cadre le Paradis, au sommet d'une haute montagne, où la référence au tonnerre (*brontē*) trouve naturellement sa place. Il contient aussi des jeux de mots en forme

⁴⁴ ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἔαν ἦς, ἐγὼ ἐκεῖ εἶμι, καὶ ἐν ἅπασιν εἶμι ἐσπαρμένος. καὶ ὅθεν ἔαν θέλῃς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις (*Panarion* 26, 3, 1 = éd. Holl, I, p. 278, 8-13).

d'énigme, fondés à l'origine sur une langue sémitique.⁴⁵ Le discours s'adresse en premier lieu à l'un des deux protoplastes ou aux deux, peut-être alternativement. Il glisse aussi parfois vers le style de la diatribe gnostique, mais il est difficile d'imaginer exactement comment se faisait ce passage, et quelle était sa fréquence (je ne pense pas que le texte de *Brontè* soit forcément composé sur le modèle de notre évangile perdu). Quant à la place du monologue dans le temps, on pourra penser à différents moments situés entre la vivification d'Adam et la naissance de Nōrea et de Seth. Avec cette naissance commence en effet une nouvelle incarnation de la semence spirituelle, et le relais pouvait être pris par le *Livre de Nōrea* des Gnōstikoi.

(4) La probabilité qu'un tel texte ait existé est renforcée par le fait que le judaïsme de langue grecque connaissait une tradition d'énigmes paradoxales relatives à Eve. Dans l'appendice de Planude à l'Anthologie Palatine (7, 44 = Schultz n° 100), on trouve un exemple de ce genre d'énigmes, qui combine les deux motifs principaux de l'énigme grecque, à savoir les liens de parenté impossibles et les affirmations qui se contredisent.

άνήρ με γεννᾶ, καὶ πατήρ ὑπὲρ φύσιν·
ζωὴν καλεῖ με καὶ θάνατον προσφέρω.

«Un homme m'engendre, et mon père est surnaturel.
Il m'appelle Vie, et je (lui) apporte la mort.»

Solution: (chez Michel Psellos): Eve.

(5) Il serait difficile de dater cette énigme et d'affirmer son origine juive si l'on n'avait pas une réflexion similaire chez Philon (*Quis rerum* XI, § 52). Il est question de l'Eve charnelle — qui signifie allégoriquement la perception sensible — qu'Adam, l'intellect lié à la terre, aperçoit sitôt après sa création: τὸν ἑαυτοῦ θάνατον Ζωὴν ἐκείνην ὠνόμασεν, «Il a donné le nom de Vie (*Zōē*) à sa propre mort», c'est-à-dire à celle qui allait être à l'origine de son péché et de sa mort.⁴⁶ Schultz, le savant éditeur du corpus des énigmes grecques, pense qu'il y a peut-être là une allusion à une énigme sur Eve,⁴⁷ et je suis enclin à

⁴⁵ Comme je l'ai relevé ailleurs (*Harvard Theological Review* 69 [1976], p. 53), la présence de tels jeux de mots n'implique pas en elle-même que l'œuvre a été rédigée à l'origine dans une langue sémitique. La diffusion de glossaires étymologiques, composés en grec, pour les noms bibliques sémitiques mettaient l'information philologique nécessaire à la disposition de tous les lecteurs hellénophones intéressés. Les glossaires anciens de ce genre ont été réunis et édités par F. WUTZ, *Onomastica Sacra (Texte und Untersuchungen* 41), Leipzig, Heinrichs, 1914-1915. Leur utilisation peut être constatée dès l'époque de Philon.

⁴⁶ Cf. *Brontè* 16, 11 ss.: «C'est moi que l'on appelle Vie, et que vous avez appelée Mort.»

⁴⁷ Il renvoie bien entendu à Gen. 3, 20 dans la LXX, où il est dit qu'Adam nomma sa femme non pas «Eve», mais «Zōē» (Vie). SCHULTZ (*Rätsel* I, p. 65) n'établit pas une relation précise entre le passage de Philon et l'énigme telle qu'elle est formulée dans l'appendice de Planude.

partager son avis. La diffusion d'une telle énigme sur Eve, et la réflexion théologique qui l'accompagnait, ont dû constituer le terreau d'où est issu l'*Évangile d'Eve*.

(6) C'est sans grande conviction que je mentionne le sixième indice — le discours que prononce une figure de la Sagesse déchue, Ewath-Ruha, dans le texte mandéen du *Ginza de droite*, 6.⁴⁸ Le *Ginza* est vraisemblablement beaucoup plus tardif que notre évangile hypothétique, et peut tout au plus attester la persistance de son influence, peut-être à travers des formes intermédiaires. Le nom de Ewath, inhabituel chez les Mandéens, cache-t-il la solution primitive de notre énigme — exprimée non pas en araméen mandéen, mais en grec —, à savoir *Eua* (Eve)?

IV. Conclusions

Mon propos dans cette étude n'est pas de refaire une exégèse détaillée du texte, ni de passer en revue les indices internes qui servent à identifier le personnage qui s'y exprime.⁴⁹ Je voudrais plutôt, dans une dernière partie, examiner brièvement quelques-uns des enseignements que peut apporter la solution de l'énigme de *Brontè*, que je propose.

(1) Nous pouvons mieux comprendre maintenant la ressemblance évidente de *Brontè* avec certains passages de l'*Hypostase des Archontes* et du *Traité sans titre sur l'Origine du monde*, voire même avec une partie des écrits mandéens. Je propose d'expliquer cette ressemblance par l'hypothèse d'une source textuelle commune, connue des auteurs de toutes ces œuvres et face à laquelle ils ont exprimé une réponse. Dans une autre perspective, je relève aussi qu'on avait alors conscience de l'existence d'un personnage bien défini et très stable, qui était le protagoniste féminin du drame spirituel de la gnose séthienne. Ce personnage avait pris naissance à un stade antérieur à la composition de ces quatre ouvrages; il était investi d'une force et d'une singularité rhétorique telles que les auteurs postérieurs devaient nécessairement en avoir

⁴⁸ Ed. Lidzbarski, p. 205-207. Texte signalé par MACRAE, *Thunder*, p. 7.

⁴⁹ Ces indices sont résumés plus haut à la note 4. Au sujet des *relations de parenté* paradoxales, voir plus haut, avec la note 37; c'est à partir de là qu'on pourra expliquer les *capacités* paradoxales. La généalogie déroutante de celle qui parle, tout comme son ambiguïté *sociale* et *morale*, ont d'abord fait partie de la tradition commune des énigmes sur Eve (voir plus haut, avec la note 46); elles ont certainement été avivées par la croyance très répandue selon laquelle Eve avait eu commerce avec le Diable (*Targum du Pseudo-Jonathan* ad Gen. 4, 1; cf. A.F.J. KLIJN, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden, Brill, 1977, p. 3-8). Dans le gnosticisme, cette ambiguïté trouve une expression systématique dans les couples d'émanations féminines comme *pronoia/epinoia*, ou comme sagesse (*sophia*) supérieure et inférieure, qui sont engagées à des degrés divers dans la sphère matérielle. Les attributs *philosophiques* de celle qui parle sont discutés dans la section qui suit. Les observations de PEARSON (dans MACRAE, *Thunder*, p. 11) pointent partiellement et sans le vouloir vers la bonne solution.

conscience au moment où ils décrivaient les interventions dans notre monde de cette figure mythique.

(2) J'ai examiné d'une part les antécédents de cette figure : les affirmations d'Isis ou de la Sagesse sur elle-même, les paradoxes des énigmes sur Eve, le style diatribique des exhortations sapientiales. J'ai postulé d'autre part l'existence d'un antécédent littéraire concret dans lequel ces divers éléments se sont fondus et qui peut servir de critère pour apprécier les œuvres littéraires qui en dépendent. Mais mon hypothèse, selon laquelle cet antécédent était l'*Évangile d'Eve*, n'est certainement pas la seule qui puisse rendre compte des faits, même si je pense qu'elle est la plus économique. Cette hypothèse littéraire n'est pas prouvée et ne peut pas l'être. Ce que vise essentiellement mon étude, c'est de mettre en évidence la cohérence et l'identité de la figure mythique comme telle, et d'affirmer que la présence de cette figure dans un ensemble de textes anciens indique qu'il y a entre eux une certaine filiation.

(3) Avec cette figure ambiguë d'Eve (qui est avant tout le principe spirituel féminin ou l'Eve céleste), nous avons affaire à un élément constitutif du réseau qui réunit certains textes au sein de ce qu'on appelle le système gnostique séthien. Ayant établi l'identité de cette figure, nous pouvons en conclure que *Brontè* est un texte gnostique et séthien, au même titre que le sont les jeux de mots sur Hāwa dans l'écrit gnostique séthien qu'est l'*Hypostase des Archontes*.

(4) Cette figure est probablement aussi juive, dans la mesure même où l'*Hypostase des Archontes* est juive. Cependant, le genre littéraire dominant des textes centrés sur Eve n'est pas « targoumique », mais bien « isiaque ». (La rhétorique propre aux textes sur Isis est reconnue depuis un certain temps par les biblistes comme une caractéristique des textes du judaïsme hellénistique centrés sur la Sagesse.)

(5) Le témoignage d'Epiphane nous conduit à associer cette figure, présente dans l'*Évangile d'Eve*, à une secte appelée *Gnōstikoi*. Il faudra donc étudier de près les rapports de cette secte avec les textes que nous avons discutés, et plus largement avec toute la constellation des textes gnostiques séthiens.

(6) En passant, nous prendrons acte d'un lien entre le corpus de Nag Hammadi et une notice hérésiologique figurant chez l'un des Pères qui ont combattu la gnose.

(7) Malgré quelques ressemblances avec la Dame Sagesse du judaïsme hellénistique, le point de comparaison le plus clair de notre figure est Isis. Nous avons donc affaire, au sein de la gnose séthienne, à un trait essentiellement égyptien, ou égyptianisant. C'est là une sorte de preuve — certainement pas décisive — du fait que notre figure a vu le jour et a été connue en Egypte. A ce propos, on notera qu'Epiphane a eu connaissance de la secte des *Gnōstikoi* à la suite d'un voyage en Egypte (*Panarion* 26, 17, 4 ss. = Holl I, p. 297, 15 ss.). Par ailleurs, le *Traité sans titre sur l'Origine du monde* doit aussi

provenir d’Égypte. Enfin, tous les textes étudiés ici, et même tous les textes que Schenke rattache à la constellation de la gnose séthienne (sauf peut-être certains extraits transmis par Irénée), ont pour le moins été diffusés dans l’Égypte de langue copte.

(8) Notre hypothèse sur l’appartenance de *Brontè* au groupe de la gnose séthienne nous autorise maintenant à rechercher d’autres détails ou éléments parallèles qui trouvent un écho dans les autres textes de ce groupe. Voici quelques-uns des parallèles possibles :

- a) *Brontè* 13, 1 (titre): «Le Tonnerre, l’Intellect parfait.»
Prôt. Trimorphe 43, 13-15: «Et les lots du Destin, et ceux qui traversent (ou: qui mesurent) les maisons furent grandement troublés par un violent coup de tonnerre.»
- b) *Brontè* 18, 9: «C’est moi, pourtant, qui suis l’Intellect [parfait].»
Prôt. Trimorphe 47, 7-9: «Et j’ai enseigné [...] par la [...] par un intellect parfait.»
Trois Stèles de Seth 121, 23-25: «O toi (i.e. Barbēlō), qui es appelée parfaite!».
Ibid. 123, 21: «Tu es l’Intellect.»
- c) *Brontè* 13, 4: «J’ai été trouvée parmi ceux qui me cherchent.»
Prôt. Trimorphe (voir passages énumérés dans la note 36; pas de parallèles verbaux).
- d) *Brontè* 14, 4-6: «Ma puissance vient de lui (mon rejeton). Je suis le bâton de sa puissance dans son enfance.»
Apocr. de Jean, NH II, 1, 22, 32-23, 2: «Et il (le premier archonte) tira une part de sa puissance hors de lui, et il accomplit un autre acte de modelage, sous la forme d’un être féminin... et dans la forme modelée féminine, il fit entrer la part qu’il avait prise de la puissance de l’être humain.»
- e) *Brontè* 14, 9-11: «C’est moi qui suis... la réflexion tardive (*epinoia*), dont la mémoire est si grande.»
Apocr. de Jean, NH II, 1, p. 30, 24: «Moi, qui suis la mémoire de la pré-méditation (*pronoia*).» (cf. *ibid.* p. 28, 1-2: «la réflexion tardive (*epinoia*) de la pré-méditation (*pronoia*) lumineuse.»)
- f) *Brontè* 14, 12-14: «Je suis la voix, dont les sons sont si nombreux, et la parole (*logos*) dont les images (ou: les espèces) sont si nombreuses. Je suis l’énonciation de mon (propre) nom.»
Ibid. 20, 30-31: «Je suis la parole que l’on ne peut pas retenir. Je suis le nom de la voix, et la voix du nom.»
Ibid. 19, 9: «Je suis celle ... qui n’est pas retenue.»
Ibid. 19, 20-22: «Je suis ... le discours que l’on ne peut pas retenir.»
Ibid. 19, 32: «Je suis la connaissance de mon nom.»
Prôt. Trimorphe 37, 20-24: «Le son qui est issu de ma pensée existe comme ... une voix. ... Il contient en lui une parole (*logos*).»

Prôt. Trimorphe 38, 11-16: «Je suis ... la voix insaisissable et incommensurable.»

g) *Brontè* 15, 8: «Vous me trouverez dans les royaumes.»

Apoc. d'Adam 77, 27 ss.

h) *Brontè* 16, 6-8: «Je suis celui dont ... et celle qui ...»

Prôt. Trimorphe 45, 2-3: «Je suis androgyne.»

Apocr. de Jean, NH II, p. 27, 33-28, 2: «C'est le Mère-Père, qui est grandement miséricordieux... la réflexion tardive (*epinoia*) de la pré-méditation (*pronoia*) lumineuse.»

Ev. des Egyptiens, NH IV, 73, 11-12 (= NH III, 61, 25-62, 1): «La vierge féminine masculine, la Barbēlō.»

i) *Brontè* 20, 1: «Je suis manifeste [et ...] je voyage [...].»

Apocr. de Jean, NH II, 30, 13-14: «J'ai existé... voyageant sur toutes les routes.» De même, cf. 30, 17; 30, 23; 30, 33.

Tout bien pesé, les parallèles cités ne suffisent pas à vérifier notre hypothèse.

(9) D'un point de vue historique, il faut certes prendre en compte le fait qu'une figure féminine traditionnelle, connue par d'autres textes religieux, est constitutive de l'arrière-plan littéraire de *Brontè*. Cependant, dans la mesure où notre texte voit en elle la solution d'une énigme, cette figure ne joue plus un rôle dramatique, mais elle est réduite à un simple mot («Eve»). Pour la solution, il en va ici comme dans toute autre énigme: le mot peut être expliqué de plusieurs manières, il peut avoir plusieurs référents (voir plus haut, avec la note 36).

(10) Enfin, il y a de nombreuses affirmations dans *Brontè* qui ne peuvent pas être expliquées simplement par une référence à Eve. Il est indéniable que le genre pur de l'énigme est mélangé ici avec des lieux communs de la tradition sapientiale juive ou de la propagande en faveur d'Isis, lieux communs qui naturellement sont transformés en paradoxes antithétiques. Il y a à cela une raison. Cela permet non seulement de renforcer l'autorité revendiquée par celle qui parle, mais aussi d'ébranler la confiance que l'on pouvait placer dans la tradition sapientiale. Pour une large part, le gnosticisme peut être défini non comme une révolte contre les religions traditionnelles, mais comme une révision de celles-ci, en particulier de leurs expressions textuelles. La *Brontè* fait avec l'arétalogie sapientiale traditionnelle ce que fait l'*Hypostase des Archontes* avec la Genèse, ce que fait le *Traité sur la Résurrection* avec le credo chrétien du 2^e siècle,⁵⁰ et ce que l'*Évangile selon Thomas* voudrait sans doute

⁵⁰ B. LAYTON, «Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection», in *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (B. Barc, ed.; Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Sections Etudes 1; Québec, Presses Univ. Laval/Louvain, Peeters, 1981), p. 190-217, spécialement p. 209-217.

que l'on fit avec la tradition des paroles de Jésus⁵¹ (mais sans nous dire comment le faire!). D'un côté en effet, la *Brontè* présuppose comme admise l'autorité normative de la figure sapientiale. Mais de l'autre côté, elle vide cette forme traditionnelle de sa signification première et la remplit avec ce qui l'emporte toujours, aux yeux des gnostiques, sur l'Écriture et la tradition, à savoir le mythe de l'origine et de la destinée de l'âme, de son salut grâce à un maître venu du ciel et de son retour final à son lieu d'origine.

C'est ce que la figure mythique du tonnerre exprime dans les termes qui sont les siens (du moins, selon ma traduction):

«Je suis le sens du texte, et la manifestation de la distinction; ...
Regardez donc... tous les textes qui ont été accomplis.» (20, 33-35; 21,12-13).

L'opinion commune veut que *Brontè* ne contienne aucune référence clairement chrétienne, juive ou gnostique, et qu'elle ne semble reposer sur aucun mythe gnostique évident. J'espère que ma contribution, malgré sa brièveté, a réussi à suggérer une autre réponse.

*Traduit de l'américain par
Jean-Daniel Kaestli*

⁵¹ *Évangile selon Thomas*, Logion 1.