

GNOSTICISME  
ET  
MONDE HELLÉNISTIQUE

*Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*

publiés sous la direction de

JULIEN RIES

avec la collaboration de

YVONNE JANSSENS et de JEAN-MARIE SEVRIN

16886

235

TVB 8434

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN  
INSTITUT ORIENTALISTE  
LOUVAIN-LA-NEUVE

1982

## TABLE DES MATIÈRES

Mgr A.-M. DESCAMPS, Discours d'introduction . . . . .	v
J. RIES, Orientations, objectifs et document final du Colloque <i>Gnosticisme et monde hellénistique</i> . . . . .	xi

### SECTION I

#### GNOSTICISME ET PENSÉE RELIGIEUSE ÉGYPTIENNE

F. DAUMAS, Le fonds égyptien de l'hermétisme . . . . .	3
A. THEODORIDÈS, De l'assimilation à la divinité dans la sagesse de l'ancienne Égypte . . . . .	26
E. JUNOD, Polymorphie du Dieu sauveur . . . . .	38
M. MALAISE, Isisme et gnosticisme . . . . .	47
P.A. CAROZZI, Gnose et sotériologie dans la « <i>Korē Kosmou</i> » hermétique . . . . .	61
Elvira D'AMICONE, Les intailles magiques du Musée National à Rome . . . . .	79

### SECTION II

#### GNOSTICISME ET DUALISME

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Gnosticisme et dualisme . . . . .	89
H. LIMET, Bénédiction et malédiction des pierres dans le Lugal. E (un exemple de dualisme dans la pensée mésopotamienne) . . . . .	102
J.D. KAESTLI, L'interprétation du serpent de <i>Genèse</i> 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose «ophite» . . . . .	116
I.P. CULIANU, Les anges des peuples et la question du dualisme gnostique . . . . .	131
J. RIES, Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes . . . . .	146
Concetta GIUFFRÈ SCIBONA, Gnosi et salvezza manichee nella polemica di Agostino. Contributo alla definizione della spe- cificità dei concetti di gnosi e salvezza e del loro funzionamento nel sistema manicheo . . . . .	164
Ruth KÜHNER, Pearl . . . . .	189
S. GIVERSEN, Le paraclet et la connaissance de Dieu . . . . .	200

## SECTION III

## GNOSTICISME ET ORIGINES CHRÉTIENNES

U. BIANCHI, Le gnosticisme et les origines du christianisme . . . . .	211
M. VAN ESBRÖECK, Col. 2,11 «Dans la circoncision du Christ» . . . . .	229
G. FILORAMO, Pneuma et conoscenza in alcuni testi gnostici . . . . .	236
J. HELDERMAN, Zur gnostischen Gottesschau: «Antopos» im Eugnostosbrief und in der Sophia Jesu Christi . . . . .	245
J.-M. VAN CANGH, Santé et salut dans les miracles d'Épidaure, d'Apollonius de Tyane et du Nouveau Testament . . . . .	263
Concetta ALOE SPADA, Gnosi et salvezza presso i mandei . . . . .	278
D.D. BUNDY, Ephrem's Critique of Mani: the Limits of Knowledge and the Nature of Language . . . . .	289

## SECTION IV

## GNOSE ET MONACHISME

A. GUILLAUMONT, Gnose et monachisme : exposé introductif . . . . .	301
C. FONTINOY, Le dualisme dans la communauté de Qumrân . . . . .	311
J. MAGNE, Pauvreté et célibat dans les Évangiles . . . . .	319
L. LELOIR, Infiltrations dualistes chez les Pères du désert . . . . .	326
P.-M. BOGAERT, Les Sentences de Sixte dans l'ancien monachisme latin . . . . .	337

## SECTION IV

## NAG HAMMADI

YVONNE JANSSENS, Différents courants de pensée à Nag Hammadi . . . . .	343
B. BARC, Les noms de la Triade dans l'Évangile selon Philippe . . . . .	361
C. GIANOTTO, Il processo salvifico delle anime e il loro destino finale secondo la Pistis Sophia . . . . .	377
J.-D. DUBOIS, Le préambule de l'Apocalypse de Pierre (Nag Hammadi VII,70,14-20) . . . . .	384
Giulia SFAMENI GASPARRO, Aspetti encratiti nel «Vangelo secondo Filippo» . . . . .	394
Maria Vittoria CERUTTI, Conoscere ed essere nel Vangelo di Verità . . . . .	424
G. MANTOVANI, Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici . . . . .	429
J.-M. SEVRIN, Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes . . . . .	440

Mgr A.-L. DESCAMPS, En guise de conclusion . . . . .	451
J. RIES, A l'écoute des discussions du Colloque <i>Gnosticisme et monde hellénistique</i> . . . . .	455
Table des auteurs modernes . . . . .	469
Table des textes et des auteurs anciens . . . . .	476

L'INTERPRÉTATION DU SERPENT DE GENÈSE 3  
DANS QUELQUES TEXTES GNOSTIQUES  
ET LA QUESTION DE LA GNOSE «OPHITE»

Jean-Daniel KAESTLI  
Université de Lausanne

Un passage des *Actes de Jean* est à l'origine de cette étude sur l'interprétation du serpent dans la gnose : « Avant d'être saisis par les Juifs sans loi, qui étaient régis par un serpent sans loi, il nous réunit tous et dit ... »<sup>1</sup>. Cette phrase figure au début d'une section des *Actes de Jean* qui présente des affinités remarquables avec la gnose valentinienne et qui provient certainement d'un milieu autre que le reste de l'apocryphe<sup>2</sup>. Avant son arrestation, Jésus exécute un hymne et une danse en compagnie de ses disciples, puis il révèle à Jean le mystère de la vraie Croix, qui est une Croix de lumière et qui n'a rien de commun avec celle du Calvaire. Ce texte, typiquement gnostique, commence donc par affirmer que les Juifs ἄνομοι sont responsables de l'arrestation du Seigneur et que leur hostilité est elle-même inspirée par un serpent ἄνομος<sup>3</sup>. Le serpent désigne-t-il simplement ici Satan, comme dans la tradition chrétienne commune? Ou bien renvoie-t-il à une puissance démiurgique, au Dieu de l'Ancien Testament, dont il serait le symbole ou l'émanation, conformément à un dualisme fréquent dans la gnose? À lui seul, le texte des *Actes de Jean* ne permet pas d'aboutir à une réponse certaine. Mais la manière dont il dévalorise radicalement le monde créé et le Jésus des évangiles rend plausible une association entre le serpent et le Dieu créateur<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> AJ 94, p. 197, 11-13, éd. M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 1.

<sup>2</sup> Sur le caractère doctrinal de la section constituée par les ch. 94-102, son originalité et son hétérogénéité par rapport au reste des AJ, voir E. JUNOD-J.-D. KAESTLI, *Les Actes de Jean* (Édition et traduction. Étude sur le texte et son histoire), à paraître.

<sup>3</sup> On comprend généralement ὅτι ἀνόμου ὄψεως νομοθετουμένων Ἰουδαίων comme signifiant que les Juifs « ont reçu leur loi d'un serpent sans loi », c'est-à-dire comme une affirmation sur la nature mauvaise ou l'origine diabolique de la Loi mosaïque. Mais il est préférable de prendre ici νομοθετέω dans l'acception moins spécifique de « prescrire, dicter une norme de conduite », ainsi que le suggèrent l'emploi du participe présent et le rapprochement avec un passage analogue des *Actes de Pierre* (ch. 8, p. 55,30-56,4, éd. R. A. LIPSIVS, *Aaa I*) : les Juifs ont agi à l'instigation du serpent lorsqu'ils ont mis la main sur Jésus (cf. M. R. JAMES dans *Texts and Studies V,1*, Cambridge 1897, p. XVIII-XIX).

<sup>4</sup> La genèse du monde créé est une conséquence immédiate de la « mise en ordre de Sagesse » (ἀρμονία Σοφίας) et elle est mise en rapport étroit avec « Satan et la racine

Comment les textes gnostiques parlent-ils du serpent? Jusqu'à la découverte de Nag Hammadi, la réponse ne pouvait venir que des sources hérésiologiques. Celles-ci témoignent d'interprétations variées et même contradictoires. À l'exemple de W. Foerster, on s'est souvent contenté de constater cette diversité : dans les sectes gnostiques, le serpent est tantôt personnification du principe mauvais, tantôt symbole du bien<sup>5</sup>. D'autres savants sont allés plus loin dans l'exploitation des sources patristiques et ont tenté de définir les contours d'une gnose « ophite », qui aurait accordé une place privilégiée à la figure du serpent<sup>6</sup>. Les positions qu'ils ont défendues ont encore largement cours aujourd'hui. Elles doivent désormais être soumises à un examen critique, à la lumière des développements sur le serpent contenus dans les textes gnostiques originaux de Nag Hammadi.

## I

Une première clarification concerne l'emploi qui est fait du terme « Ophites ». À la suite de H. Leisegang, on pourrait être tenté de regrouper sous cette rubrique tous les systèmes gnostiques où la figure du serpent est exploitée. On considèrera alors comme « Ophites » non seulement les gnostiques que les Pères appellent nommément ainsi, mais encore les différents systèmes décrits dans le livre V de l'*Elenchos* : Naassènes, Pérates, Séthiens, adeptes de Justin le Gnostique<sup>7</sup>. Cette utilisation extensive du terme induit doublement en erreur. D'une part, elle fait croire que tous les groupes ainsi désignés portaient un même intérêt au serpent et qu'ils lui donnaient une signification positive. Mais il est évident, par exemple, que le rôle entièrement négatif de l'ange Naas chez Justin le Gnostique n'a rien à voir avec la spéculation des Pérates sur le Logos-serpent. D'autre part, un tel usage semble postuler une parenté entre les systèmes en question, indépendamment même de leur interprétation du serpent. Il conduit notamment à une

identification abusive entre les Ophites d'Irénée I,30 et les Naassènes de l'*Elenchos*. L'identification peut paraître justifiée, du fait de la dérivation commune du nom des deux sectes et de la vénération du serpent que leur attribuent les hérésiologues. Mais il s'agit en fait de deux

inférieure » (cf. AJ 98, p. 200,13-16). Le crucifié du Calvaire est totalement dissocié du Christ-Logos, « crucifié » dans la Croix de lumière (cf. par ex. AJ 99, p. 200,19-21).

<sup>5</sup> Cf. W. FOERSTER, art. ὄφις, *ThWNT V* (1954), p. 581-582.

<sup>6</sup> Voir, dans des sens différents, E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris 1913, p. 327-355; H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, p. 111-185; R. P. CASEY, « Naassenes and Ophites », *JThSt* 27 (1926), p. 374-387; G. BORNKAMM, art. « Ophiten », *PW* 18 (1939), col. 654-658.

<sup>7</sup> Cf. H. LEISEGANG, *op. cit.*, p. 111-185 (« Die Ophiten »).

systèmes bien distincts, comme l'atteste en particulier l'absence de la figure de Sagesse et de celle des puissances démiurgiques chez les Naassènes<sup>8</sup>. Par souci de clarté, je crois donc préférable de réserver l'appellation d'«Ophites» ou «Ophiens» aux seules formes de gnosticisme que les hérésiologues désignent explicitement comme tels (Irénee I,30; Epiphane, *Pan.* 37; Ps.-Tertullien, *Haer.* 2; Origène, *C. Celse* VI,24-38).

## II

Qu'en est-il de la vénération du serpent chez ces «Ophites» et de son lien avec l'exégèse de l'histoire du paradis? Sur ce point, plus d'un auteur moderne fait confiance à la notice d'Épiphane, que corroborent en partie Origène et le Pseudo-Tertullien : les Ophites glorifiaient le serpent parce qu'il a été «l'auteur de la connaissance pour la multitude», parce qu'il a révélé aux hommes une vérité supérieure que le Dieu créateur voulait leur interdire<sup>9</sup>. Aux dires d'Épiphane, cette vénération se serait même exprimée à travers une pratique culturelle singulière : lors de la célébration de l'eucharistie, un serpent, sorti d'une corbeille, s'enroulait autour des pains, qui étaient ensuite rompus et distribués aux fidèles; ceux-ci auraient même adoré l'animal sacré en lui donnant un baiser sur la bouche<sup>10</sup>. Sur la base de ce rite étrange et de l'exégèse de *Gen.* 3 qui est censé le fonder, E. De Faye n'a pas hésité à définir les Ophites comme «une secte d'adorateurs du serpent» et à nier tout rapport entre cette secte et le système qui lui est attribué chez Irénée et chez Épiphane<sup>11</sup>. Une telle solution du problème des Ophites est inacceptable : outre le fait qu'elle accorde à Épiphane un crédit exagéré, elle repose sur une mauvaise interprétation de la notice d'Irénee sur les Ophites, où De Faye croit pouvoir distinguer des affirmations contradictoires sur le serpent, à la fois révélateur de la

<sup>8</sup> Cf. G. BORNKAMM, *PW* 18, col. 658.

<sup>9</sup> EPIPHANE, *Panarion* 37, 5, 2-3 (*GCS* 31, p. 57,2-7, éd. HOLL) : «Voici la raison, disent-ils, pour laquelle nous glorifions le serpent : c'est que le serpent a été l'auteur de la connaissance pour la multitude. Ialdabaoth, disent-ils, ne voulait pas que les hommes aient en mémoire la Mère d'en-haut et le Père. Or le serpent (les) a persuadés et a apporté la connaissance; il a enseigné à l'homme et à la femme la totalité de la connaissance des mystères d'en-haut». Même affirmation chez le Ps.-TERTULLIEN, *Adversus omnes haereses* 2 (*CSEL* 47, p. 216,4-6) : *nam serpentem magnificent in tantum, ut illum etiam Christo praeferant. ipse enim, inquit, scientiae nobis boni et mali originem dedit.* Cf. aussi ORIGÈNE, *Contre Celse* VI,28 (*SC* 147, p. 248,7-10, éd. BORRET).

<sup>10</sup> Cf. EPIPHANE, *Panarion* 37, 5, 5-8.

<sup>11</sup> Cf. E. DE FAYE, *op. cit.*, p. 339-349.

gnose et adversaire de l'humanité. En réalité, cette notice présente de bout en bout le serpent comme un être mauvais; dans l'histoire du paradis, il n'est le révélateur qu'en apparence, puisqu'il est mû à son insu par la volonté supérieure de la Mère<sup>12</sup>.

Les textes de Nag Hammadi montrent à l'évidence que l'interprétation inversée de *Gen.* 3 chez les gnostiques n'a pas conduit à une réhabilitation et à une vénération du serpent en tant que tel. *L'Hypostase des Archontes*<sup>13</sup>, *l'Écrit sans Titre*<sup>14</sup> et *l'Apocryphon de Jean*<sup>15</sup> contiennent en effet une exégèse de l'histoire du paradis, qu'on doit mettre en parallèle avec celle des Ophites d'Irénee I, 30, 7 et qui illustre remarquablement le caractère subversif de la méthode allégorique pratiquée par les gnostiques<sup>16</sup>. Le renversement des valeurs qui est commun à ces différents textes porte notamment sur les éléments suivants du récit biblique :

a) L'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal est le fait de puissances créatrices ou d'un Démiurge agissant par envie, par peur ou par ignorance<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Voir plus loin p. 120.

<sup>13</sup> *HypArch*, NHC II,4, p. 89,31-91,3. Excellente édition du texte par B. LAYTON dans *Harvard Theological Review*, 67, (1974).

<sup>14</sup> *Écr sT*, NHC II,5, p. 118,24-120,6; cf. aussi p. 113,21-114,4. Texte édité par A. BÖHLIG-P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von NH im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin 1962.

<sup>15</sup> *ApocrJn*, BG, p. 57,7-61,7. Édition de W. C. TILL-H. M. SCHENKE, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60<sup>2</sup>)*, Berlin 1972. Autre texte de la recension courte dans NHC III,1, p. 28,6-30,21 et recension longue dans NHC II,1, p. 22,3-23,35 et NHC IV,1, p. 34,5-37,3, édités par M. KRAUSE et P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962.

<sup>16</sup> Cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis (FRLANT 51)*, Göttingen 1954<sup>2</sup>, p. 216-223, où Irén. I,30,7 sert précisément à illustrer la lecture allégorique polémique des gnostiques.

<sup>17</sup> *L'Écr sT* fait état du trouble et de la crainte des archontes : s'ils frappent l'arbre d'interdit, c'est qu'ils redoutent une nouvelle intervention d'Ève-Zoë, «l'instructrice», qui a déjà exercé une première fois son action vivificatrice sur l'Adam terrestre et qui a ensuite échappé au désir impur des archontes en les enténébrant et en se transformant en arbre (NHC II,5, p. 118,10-24; cf. p. 115,30-117,15). *L'HypArch* souligne l'ignorance des archontes : «Ils ne comprennent pas ce [qu'ils] lui [ont dit]; mais c'est selon la volonté du Père qu'ils ont dit cela ainsi, en sorte qu'il mange et qu'Adam <ne> les regarde <pas> comme (le fait) un être totalement matériel» (NHC II,4, p. 88,33-89,3; sur la correction, cf. B. LAYTON, *HTR* 69 [1976], p. 54). Dans *l'ApocrJn*, le Démiurge Ialdabaoth interdit à Adam de manger de l'arbre de la connaissance, car celui-ci n'est autre que l'Épinoia de la lumière et il peut amener l'homme à prendre conscience de son imperfection (BG, p. 57,8-19). Quant au motif de l'envie (φθονείν), il est explicitement mentionné par *l'HypArch* (p. 90,6-8), *l'Écr sT* (p. 119,4ss.) et le *TemVer* (NHC IX,3, p. 47,14-17). À ce sujet, voir W. C. VAN UNNIK, «Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten», *Essays ... in Honour of A. Böhlig (N.H. Studies 3)*, Leiden 1972, p. 120-132.

b) La transgression de cette interdiction a un effet salutaire pour les hommes. En mangeant du fruit de l'arbre défendu, Adam et Ève découvrent l'existence du vrai Dieu et s'écartent avec dégoût des puissances inférieures qui les ont façonnés; ils prennent conscience de leur déficience spirituelle et aspirent à la perfection exigée par l'élément divin qui les habite<sup>18</sup>.

c) Le véritable interlocuteur d'Ève au paradis, celui qui met en question l'interdit du Demiurge jaloux et qui ouvre la voie à la transgression salutaire, est donc nécessairement un être transcendant, un représentant du monde supérieur de la lumière. Le nom de cette figure transcendante varie d'un texte à l'autre, mais sa nature féminine et sa fonction révélatrice sont les mêmes partout, qu'il s'agisse d'Ève-Zoé, «l'institutrice de la Vie» (*Ecr sT*)<sup>19</sup>, de la femme spirituelle, «l'institutrice» (*HypArch*)<sup>20</sup>, de l'Épinoia de la lumière (*ApocrJn*)<sup>21</sup> ou de la Mère, de la Sagesse (Irénee I, 30, 7)<sup>22</sup>.

Quelle est alors la relation de cette figure divine et bienfaisante avec le serpent du texte de la Genèse? Chacun des documents étudiés apporte à cette question une réponse particulière. Mais cette diversité ne doit pas dissimuler une convergence fondamentale: le serpent de *Gen. 3*, pris en lui-même, n'est pas une figure symbolique positive; il n'est jamais purement et simplement identifié avec le Révéléateur divin qui s'adresse à Ève. Voyons plus précisément comment chaque texte souligne cette distance.

Il faut d'abord examiner ensemble l'*HypArch* et l'*Écr sT*, car ces deux

<sup>18</sup> IRENÉE, *Adv. haer.* I,30,7: *manducantes autem eos cognovisse eam quae est super omnia virtutem dicunt et abscessisse ab his qui fecerant eos* (éd. W. W. HARVEY, t. I, p. 234). Dans l'*ApocrJn*, l'Épinoia amène Adam à «manger la connaissance, afin qu'il se souvienne de sa perfection, car leur manquement (πτῶμα) à tous deux était (celui) de l'ignorance. Ialdabaoth comprit qu'ils s'éloignaient de lui». (BG, p. 61,3-8). L'*Écr sT* donne l'interprétation suivante de *Gen. 3,7*: «Alors (τότε) leur intelligence (νοῦς) s'ouvrit. Lorsqu'ils eurent mangé en effet (γάρ), la lumière de la connaissance (γνώσις) les illumina. Lorsqu'ils eurent revêtu la honte, ils surent qu'ils étaient nus par rapport à la connaissance (γνώσις). Lorsqu'ils devinrent sobres (νήφειν), ils virent qu'ils étaient nus, ils s'aimèrent l'un l'autre. Lorsqu'ils virent leurs créateurs (πλάστης), qui étaient en formes (μορφή) d'animaux (θηρίον), ils les prirent en dégoût (σικχαίνειν), ils apprirent beaucoup» (NHC II,5, p. 119,11-19; cf. aussi p. 110,24-111,1). Le passage correspondant de l'*HypArch* est plus bref et ne mentionne pas le dégoût inspiré par les archontes: «Et les psychiques (ψυχικός) mangèrent. Et leur mal (κακία) se manifesta dans leur ignorance et ils reconnurent qu'ils étaient nus par rapport au spirituel (πνευματικόν). Ils prirent des feuilles de figuier et les lièrent sur leurs reins (NHC II,4, p. 90,15-19).

<sup>19</sup> Cf. NHC II,5, p. 113,32-114,4.

<sup>20</sup> Cf. NHC II,4, p. 89,31-32; 90,11-12.

<sup>21</sup> Cf. BG, p. 57,12 et 60,17-18.

<sup>22</sup> La Mère des gnostiques (*mater ipsorum*) de I,30,7 n'est autre que *Prunicos* et *Sophia* (I,30,3).

écrits ont une parenté littéraire indéniable<sup>23</sup>. Dans leur interprétation du récit de *Gen. 3*, cette parenté ressort notamment de l'emploi d'un mot copte extrêmement rare pour désigner l'interlocuteur d'Ève: *restamo*, «l'instructeur»<sup>24</sup>. D'où vient cet instructeur et quel est son rapport avec le serpent du texte biblique? La réponse n'est pas exactement la même dans les deux cas. Pour l'*HypArch*, le serpent reçoit le titre d'instructeur parce que la femme spirituelle, la véritable «institutrice», vient habiter provisoirement en lui<sup>25</sup>. Dès que ce serpent-instructeur a délivré son message à l'Ève charnelle, il redevient une créature comme les autres<sup>26</sup> et il est frappé par la malédiction des archontes qui l'ont créé<sup>27</sup>. Cette interprétation est typique du docétisme gnostique, qui ne se limite pas à la christologie<sup>28</sup>. Elle présente des ressemblances frappantes avec la manière dont l'*Apocalypse de Pierre* conçoit les rapports entre le Jésus vivant, impassible, et l'être charnel, crucifié par ses créateurs, les archontes ignorants<sup>29</sup>. Cette lecture docète du rôle du serpent permet aussi de mieux comprendre l'opinion de certains «Ophites», qu'Irénee rapporte tout à la fin de sa notice: *quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt* (I, 30, 15); il ne s'agit pas d'une identification essentielle et permanente entre la Sagesse et le serpent, mais d'un rapprochement fonctionnel et provisoire<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Plutôt que par une dépendance littéraire directe, cette parenté doit s'expliquer par l'utilisation d'une ou plusieurs sources communes. De manière générale, la plus grande concision de l'*HypArch* dans les développements communs aux deux textes, donne l'impression d'avoir mieux conservé cette tradition antérieure.

<sup>24</sup> Le *Coptic Dictionary* de W. E. CRUM ne signale qu'un seul emploi de ce substantif, dans *Osée 3,4*, où il traduit le grec δῆλος (p. 414).

<sup>25</sup> Cf. NHC II,4, p. 89,31 ss.: «or (δέ) la (femme) spirituelle (πνευματική) vint dans le serpent, l'instructeur; et il [les] instruisit en disant ...» (suit une paraphrase du dialogue de *Gen. 3,1-5*).

<sup>26</sup> Cf. NHC II,4, p. 90,11-12: «Et l'institutrice fut ôtée du serpent, et elle le laissa seul, comme un être terrestre».

<sup>27</sup> Cf. NHC II,4, p. 90,32-91,3 (explication de *Gen. 3,14-15*) «[Ils se tournèrent] vers le serpent, ils maudirent son ombre, [...], impuissants, ne comprenant pas que [celui-ci] était leur créature (πλάσμα). Depuis ce jour-là, le serpent fut sous la malédiction des puissances (ἔξουσία); jusqu'à ce que vienne l'homme parfait (τέλειος), cette malédiction est venue sur le serpent». La dernière phrase ne peut être comprise que comme une allusion à la venue de Jésus; elle fait partie des rares traces de rédaction chrétienne de l'*HypArch*.

<sup>28</sup> Cf. U. BIANCHI, «Le problème des origines du gnosticisme» dans *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, p. 13-14.

<sup>29</sup> Cf. *ApocPi*, NHC VII,3, p. 81,3 ss., notamment p. 81,29-82,3: «Je te l'ai dit: ce sont des aveugles, laisse-les! Toi, vois donc combien ils ne savent pas ce qu'ils disent. Car c'est le fils de leur gloire (cf. *I Cor. 2,8*) qu'ils ont couvert de honte, à la place de mon serviteur».

<sup>30</sup> «Certains disent en effet que Sagesse s'est faite serpent: c'est la raison pour

Par rapport à l'*HypArch*, l'*Écr sT* se distingue par deux particularités. D'abord, il n'emploie jamais le terme «serpent», mais parle seulement de la «bête». Au début de la paraphrase de *Gen. 3*, l'instructeur d'Ève est présenté comme «celui qui est plus sage qu'eux tous, celui qu'ils appellent 'la bête' (θηρίον)»<sup>31</sup>. En second lieu, cet instructeur échappe au pouvoir des archontes, lorsque ceux-ci le maudissent<sup>32</sup>. L'explication de ces deux particularités se trouve quelques pages avant la paraphrase de *Gen. 3*, dans un passage consacré à «la naissance de l'instructeur» et à l'explication des divers noms qu'il reçoit<sup>33</sup>. L'instructeur de *Gen. 3* n'est autre que le «deuxième Adam», l'homme androgyne que Sophia-Zoè a créé pour faire échec aux archontes, au moment où ceux-ci s'apprentent à créer un homme «à partir de la terre»<sup>34</sup>. Comme sa mère, ce deuxième Adam porte le nom d'Ève-Vie, ce qui signifie «l'instructrice de la vie»<sup>35</sup>, en vertu d'un jeu de mots d'origine araméenne (ressemblance entre חיה «Ève» et חיה, verbe araméen signifiant «instruire»). Un jeu de mots analogue permet de comprendre l'équivalence que le texte établit aussi entre «la bête» et «l'instructeur»<sup>36</sup> (araméen חיה «bête» et חיה «instruire»). Ce passage, d'une importance considérable pour la question des influences juives sur la formation du gnosticisme<sup>37</sup>, nous livre la clé de l'interprétation de *Gen. 3* dans l'*Écr sT*. Celui qui instruit Adam et Ève et qui les délivre de l'emprise de leurs créateurs est un être d'origine transcendante, face auquel les archontes sont nécessairement impuissants. Cet instructeur n'a rien de commun avec «la bête» dont parle le texte biblique, car

laquelle il s'est dressé en ennemi face au créateur d'Adam et a apporté la connaissance aux hommes; et c'est pourquoi il est dit que le serpent est plus sage que tous» (Iren. I, 30,15; cf. aussi THEODORE DE CYR, *Haer. fab. comp.* I,14). Irénée rapporte cette opinion particulière après avoir clairement indiqué que son exposé sur la doctrine des Ophites était terminé. Mais, plutôt que d'une véritable divergence par rapport à la conception du serpent qui ressort du corps de la notice, il doit s'agir là d'une simple différence d'accent.

<sup>31</sup> NHC II,5, p. 118,25-26.

<sup>32</sup> Cf. NHC II,5, p. 120,3-6: «Alors les archontes vinrent vers l'instructeur. Leurs yeux furent obscurcis par lui, ils furent incapables de lui faire quoi que ce soit. Ils le maudirent (seulement), car ils étaient sans pouvoir».

<sup>33</sup> Cf. NHC II,5, p. 113,21 ss.

<sup>34</sup> Cf. NHC II,5, p. 112,31-113,20. Sur la création du deuxième Adam et ses diverses appellations, voir M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p. 100ss.

<sup>35</sup> Cf. NHC II,5, p. 113,32-34.

<sup>36</sup> Cf. NHC II,5, p. 113,35-114,4.

<sup>37</sup> Sur l'arrière-plan sémitique des divers jeux de mots auxquels se prête le nom d'Ève, voir B.A. PEARSON, «Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG IX,3)» dans *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata* (Suppl. to *Numen* 21), Leiden 1972, vol. I, p. 458-470, spéc. 463-464; B. LAYTON dans *HTR* 69 (1976), p. 55-56.

cette appellation lui a été donnée après coup par les archontes («Par la suite, les puissances l'appelèrent 'la bête', pour qu'il égare leurs créatures», p. 113,35-114,2)<sup>38</sup>. À sa manière, l'*Écr sT* met en question une compréhension littérale du serpent de *Gen. 3*. Là où l'*HypArch* voyait un être terrestre, une ombre créée par les archontes, l'*Écr sT* reconnaît une simple appellation dépréciative, par laquelle ces mêmes archontes cherchent vainement à dissimuler la véritable identité de l'instructeur<sup>39</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, prendre le texte biblique à la lettre, c'est donc se laisser abuser par une création des puissances inférieures, qu'il s'agisse d'un être terrestre ou simplement d'un nom<sup>40</sup>. Le serpent en soi n'est ici l'objet ni d'un intérêt particulier, ni d'une interprétation positive.

La chose est encore plus évidente dans l'*ApocrIn* et dans la notice d'Irénée I,30. Dans le premier texte, la dissociation entre le serpent et le Révélateur divin de *Gen. 3* est même soulignée de façon polémique. Celui qui a «redressé» Adam et Ève et leur a enseigné à «manger la connaissance» est le Christ<sup>41</sup> ou l'Epinoia de la lumière<sup>42</sup>. Le serpent,

<sup>38</sup> Pourquoi l'*Écr sT* parle-t-il de la «bête», et non pas du «serpent»? Deux explications ont été suggérées par A. BÖHLIG (cf. ses articles sur l'*Écr sT* réunis dans *Mysterion und Wahrheit* [AGSJU 6], Leiden 1968, notamment p. 128-130 et 141-142): a) il s'agirait d'un simple penchant pour les expressions énigmatiques: «la bête» serait un terme de tabou pour désigner le serpent; b) le rédacteur aurait consciemment choisi de remplacer un terme par l'autre, par réaction contre «la conception ophite du serpent» (*op. cit.*, p. 129). Aucune des deux hypothèses ne me semble rendre compte du fait que «la bête» est un nom trompeur, attribué à «l'instructeur» de *Gen. 3* par les archontes ignorants.

<sup>39</sup> La signification de cette appellation n'a pas été bien comprise par M. TARDIEU, qui y voit une référence à «la face négative de l'ambiguïté du deuxième Adam. Ève, qui est vie et source de vie, est aussi 'animal', être au principe de l'errance» (*op. cit.*, p. 106-107). De même, à partir d'un rapprochement entre *Écr sT*, p. 114,34-35 et *Hom. Ps-Clém.* X,10,2, il croit pouvoir conclure que Ialdabaoth, créateur du cerveau et de la moelle, est «créateur du serpent mythique du paradis et du serpent rusé qui est en tout homme. Dès sa création, l'Adam terrestre est lié au serpent, qui sera la cause de sa chute» (*op. cit.*, p. 124-125). Cette erreur d'appréciation tient au fait que M. Tardieu ne s'est intéressé qu'au «cycle d'Adam proprement dit» (NHC II,5, p. 108,2-118,2) et a considéré que «le récit de la tentation et des conséquences de la chute» (p. 118,6-121,35) n'était qu'un «excursus», «une paraphrase peu originale du texte de *Gen. 3*» (*op. cit.*, p. 139). Parler de tentation et de chute à propos de l'*Écr sT* ne rend pas justice à l'originalité de son exégèse de l'histoire du paradis.

<sup>40</sup> On rapprochera cette critique de «la bête» d'*EvPh* 13 (NHC II,3, p. 54,18ss.): les archontes «ont pris le nom de ce qui est bon et l'ont donné à ce qui n'est pas bon, afin de le (= l'homme) tromper par les noms et de l'attacher à ce qui n'est pas bon».

<sup>41</sup> Cf. BG, p. 57,20-58,10: «Mais moi, je les ai mis debout pour qu'ils mangent. Je lui dis: 'Christi, n'est-ce pas plutôt le serpent, celui qui l'a instruite?' Il sourit et dit: 'Le serpent est celui qui l'a instruite au sujet de la procréation (σπορά) (née) du désir (ἐπιθυμία) de la souillure et de la perdition, parce que cela lui est utile'. Et il (= Ialdabaoth) reconnut qu'elle ne lui obéirait pas, parce qu'elle était plus sage que lui».

lui, a enseigné à Ève le désir sexuel et la procréation : il doit donc être identifié avec le Démiurge Ialdabaoth qui, comme le montre le commentaire de *Gen.* 4,1-2, a fait violence à Ève et lui a fait concevoir deux fils<sup>43</sup>, introduisant ainsi parmi les hommes la sexualité et le mariage<sup>44</sup>. Cette identification est d'ailleurs confirmée par la manière dont l'*ApocrJn* décrit le Démiurge, né du désir autonome de la Sagesse : contrairement à sa Mère, il est imparfait et hideux ; son aspect est celui du serpent et du lion<sup>45</sup>. Le serpent n'a donc ici plus rien à voir avec la révélation de la connaissance au paradis ; il est l'une des figures que revêt l'archonte créateur. L'animal qui personnifie l'Epinoia révélatrice et qui se manifeste près de l'arbre de la connaissance n'est pas un serpent, mais un aigle. Cette substitution est significative de la valeur symbolique totalement négative que les gnostiques de l'*ApocrJn* accordaient à la figure du serpent.

La même constatation vaut pour les Ophites d'Irénée I,30. À leurs yeux, le serpent est le dernier-né des fils de Ialdabaoth. Celui-ci l'a engendré à partir du «sédiment de la matière». Ce fils tortueux et serpentiforme est à l'origine de tout ce qui est mauvais : les éléments qui constituent le monde, mais aussi les maux qui accablent l'humanité, tels que l'oubli, la méchanceté, l'envie, la jalousie et la mort (I,30,5). Si ce «fils de Dieu» joue un rôle dans la révélation du paradis, c'est uniquement parce que la Mère d'en-haut se sert habilement de lui pour persuader plus facilement les hommes de transgresser le commandement de Ialdabaoth (I,30,7)<sup>46</sup>. Ève fait confiance aux paroles du serpent, car elle ne se doute pas que ce fils de Dieu agit contre le Démiurge son père<sup>44</sup>. En fait, il n'a été que l'instrument de la ruse

vivants' (cf. *Gen.* 3,20), par la seigneurie de la hauteur et par la révélation. L'Epinoia lui enseigna la connaissance, par l'intermédiaire de l'arbre, sous la forme d'un aigle. Elle lui apprit à manger la connaissance, afin qu'il se souvienne de sa perfection, car leur manquement à tous deux était (celui) de l'ignorance».

<sup>43</sup> Cf. BG, p. 62,3-63,2.

<sup>44</sup> Cf. BG, p. 63,2-6 : «L'union charnelle (συνουσία) du mariage (γάμος) prit naissance par le fait du premier archonte. Il planta en Adam un désir (ἐπιθυμία) de procréation (σπορά) ... ». Il est significatif que les termes de «désir» et de «procréation» soient aussi utilisés pour décrire «l'enseignement» dispensé à Ève par le serpent en BG, p. 58,5-6.

<sup>45</sup> Cf. BG, p. 37,12-38,1.

<sup>46</sup> *Mater autem ipsorum argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam, supergredi praeceptum Ialdabaoth; Eva autem quasi a Filio Dei hoc audiens, facile credidit, et Adam suavit manducare de arbore, de qua dixerat Deus, non manducare* (éd. HARVEY, t. I, p. 234). Cf. ÉPIPHANE, *Pan.* 37,4,5 (GCS 31, p. 56,9-10) et Ps-TERTULLIEN, *Adv. omn. haer.* 2 (CSEL 47, p. 217,7-8). Le *argumentata est* doit être la traduction d'un ἑσοφίστατο grec (cf. HARVEY, t. I, p. 234, n. 1).

<sup>47</sup> Cf. I,30,8 : *serpentem adversus matrem operantem.*

salutaire de la Sagesse. Mais désormais, il ne cessera pas d'être l'ennemi implacable des hommes. Châtié par Ialdabaoth, il est rejeté hors du paradis céleste et précipité dans ce monde où, à la tête des six démons qu'il engendre, il exerce son pouvoir maléfique (I,30,8). Il pervertit d'abord Caïn qui, en tuant son frère, est le premier à avoir révélé les maux provoqués par le serpent : la jalousie et la mort (I,30,9). Puis il exerce son action corruptrice sur l'ensemble de la descendance d'Adam et d'Ève, en l'entraînant notamment dans le rejet de «la sainte hebdomade supérieure» (Ialdabaoth et ses six fils) et dans l'idolâtrie (I,30,9). Contrairement à une opinion commune<sup>48</sup>, le système décrit en Irénée I,30 témoigne donc d'une conception tout à fait cohérente du serpent comme personnification du mal.

La première conclusion qui se dégage de cet examen est donc la suivante : ni le système d'Irénée I,30, généralement considéré comme notre source principale pour la connaissance des Ophites, ni les textes gnostiques originaux qui nous livrent une exégèse de *Gen.* 3 proche de ce système «ophite» ne confirment l'existence d'une vénération du serpent du paradis en tant que révélateur de la gnose. On accueillera donc avec la plus grande réserve les allégations des hérésiologues au sujet des Ophites comme adeptes ou adorateurs du serpent. On doit même se demander si l'appellation donnée à cette catégorie de gnostiques n'est pas une expression polémique forgée par leurs adversaires<sup>49</sup>, soucieux de discréditer une exégèse inacceptable de l'histoire du paradis. En tout cas, cette exégèse, telle qu'elle ressort des documents les plus anciens, ne valorise nullement le serpent en soi et ne s'intéresse qu'au rôle joué auprès des premiers hommes par «l'instructrice» véritable.

### III

Peut-on discerner une évolution, à travers les textes examinés, dans la manière dont les gnostiques ont interprété le serpent de *Gen.* 3 ? Il n'est naturellement pas question, sur la base de ce seul motif, d'établir une chronologie relative de nos différents documents<sup>50</sup>. Mais il me semble que, de leur comparaison, on peut dégager la tendance suivante : plus un texte est marqué par l'influence du christianisme, plus la figure

<sup>48</sup> Voir par ex. E. DE FAYE, *op. cit.* (n. 6), p. 341-342.

<sup>49</sup> S'interrogeant sur l'origine du terme «Ophites», W.W. HARVEY suggère une explication de ce genre (dans l'introduction à son édition de *Adversus haereses*, t. I, p. LXXVIII-LXXIX).

<sup>50</sup> Voir à ce sujet les utiles considérations de méthode de L. SCHOTTROFF, *Der Glaube und die feindliche Welt* (WMANT 37), Neukirchen 1970, p. 32-35.

du serpent est nettement séparée de celle de l'instructrice divine de *Gen. 3* et plus elle est clairement associée à l'origine du mal.

L'interprétation la plus ancienne nous est restituée par l'*HypArch* et par l'*Écr sT*, deux textes qui sont presque exempts d'influences chrétiennes. Le serpent n'est qu'une ombre terrestre ou un nom créé par les archontes, il dissimule le révélateur transcendant, mais il n'est pas présenté comme une puissance hostile aux hommes.

Cette conception relativement neutre du serpent va être remplacée, au contact avec le christianisme, par une interprétation *in malam partem*. C'est ainsi que je comprends les données fournies par l'*ApocrJn* et par la notice d'Irénée I,30. Dans l'*ApocrJn*, le thème de l'arbre de la connaissance et de son usage salutaire pour les premiers hommes est abordé dans deux passages distincts<sup>51</sup>. Différents indices conduisent à penser que le premier de ces deux passages, où le Christ lui-même s'identifie avec le révélateur de *Gen. 3* et où l'idée qu'Ève a été instruite par le serpent est explicitement réfutée, appartient à une couche rédactionnelle plus récente que le reste du commentaire de la Genèse<sup>52</sup>. Le second passage en revanche, où c'est l'Épinoia de la lumière qui apporte la connaissance aux hommes, se rattache au commentaire primitif qui, comme l'*HypArch*, maintenait sans doute un lien entre «l'instructrice» et le serpent. J'en conclus que le premier passage, qui introduit la figure du Christ et qui polémique contre le serpent, initiateur de l'impureté sexuelle et de la procréation, provient d'une rédaction chrétienne secondaire. Je suis également enclin à mettre au compte de la même rédaction la manifestation de l'Épinoia «sous la forme d'un aigle» dans le second passage. Pour des gnostiques empreints de christianisme, le serpent, trop intimement associé au mal, était une figure indigne du porteur de la révélation : seul un animal lié au monde céleste et à la lumière pouvait remplir une telle fonction<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Voir plus haut notes 41 et 42.

<sup>52</sup> À l'appui de cette affirmation, on remarquera d'abord que ce passage (BG, p. 57,20-58,7) introduit une réflexion inspirée par *Gen. 3* au sein d'un développement suivi, consacré à l'explication de *Gen. 2,15-17* (BG, p. 55,18-57,19) et de *Gen. 2,18.21-24* (BG, p. 58,8-60,14). On notera ensuite l'apparition inopinée du «Je» du Révélateur, qui interromp un long exposé à la 3<sup>e</sup> personne. Enfin, le recours à la forme du dialogue entre le Christ et son auditeur, jusque-là exceptionnel (cf. BG, p. 45,6ss.), est caractéristique d'une importante section subséquente du texte (p. 64,8-p. 71), qui doit certainement provenir d'une autre rédaction que le commentaire des premiers chapitres de la Genèse (voir les observations de R. KASSER dans *Revue de Théologie et Philosophie* 47, 1964, p. 145-146 sur le processus de composition de l'*ApocrJn*).

<sup>53</sup> Sur l'usage symbolique de l'aigle dans la littérature chrétienne ancienne, voir le PGL de LAMPE, s.v. ἀετός. On relèvera en particulier la place importante occupée par l'aigle dans les *Paralipomènes de Jérémie*, texte juif, ou judéo-chrétien, communément daté du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Le «roi des oiseaux» n'est pas seulement un messager

Le système d'Irénée I,30 se rattache encore plus clairement au gnosticisme chrétien<sup>54</sup>. Le serpent y est certes un jouet de la Sagesse divine dans l'histoire du paradis; mais il a par ailleurs une fonction qui recouvre celle de Satan dans le judaïsme et le christianisme. Il est non seulement à l'origine de tous les vices qui pèsent sur le genre humain; il s'oppose aussi au Démoniaque son père<sup>55</sup>. Il y a donc chez les gnostiques d'Irénée I,30 un certain adoucissement du dualisme : le Démoniaque Ialdabaoth reste bien sûr un Dieu inférieur et ignorant, opposé au Dieu suprême; mais, à la différence de l'*ApocrJn*, il n'est pas purement et simplement identifié avec le serpent, principe du mal. Ce dernier est plus mauvais que son père et porte la responsabilité première de la perversion de l'humanité. L'influence de la conception traditionnelle des rapports entre le Dieu Créateur et Satan est ici manifeste.

L'évolution s'est-elle poursuivie dans la gnose valentinienne, dont le système d'Irénée I,30 est un antécédent direct? Les sources classiques ne nous donnent pratiquement aucun renseignement sur la manière dont les Valentiniens ont interprété l'histoire du paradis<sup>56</sup>. Mais le *Traité Tripartite*, qui présente des affinités indéniables avec le valentinisme<sup>57</sup>, apporte un élément de réponse, dans un développement inspiré de *Gen. 2-3* (NHC I,4, p. 106,31-107,18). L'interprétation qui s'en dégage conserve certains traits caractéristiques de l'exégèse inversée de *Gen. 3* : le paradis où l'homme est placé et dont il sera chassé n'est que le lieu d'une jouissance imparfaite<sup>58</sup>; le commandement donné à l'homme à propos des différents arbres du paradis n'exprime pas la volonté du Dieu bon et parfait, car il est assorti d'une menace et

surnaturel permettant la communication entre Barouch à Jérusalem et Jérémie à Babylone. Il redonne aussi la vie à un mort et amène les témoins du miracle à reconnaître en lui une forme de révélation de Dieu lui-même : «N'est-ce pas là le Dieu qui est apparu à nos pères dans le désert par l'entremise de Moïse (certains témoins ajoutent : et qui s'est présenté lui-même sous l'aspect d'un aigle), et maintenant il s'est manifesté à nous par l'entremise de cet aigle!» (*Par. Jér. 7,20*, éd. R. A. KRAFT-A.-E. PURINTON, *Missoula* 1972, p.32).

<sup>54</sup> Cf. l'appréciation de H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 183 : «Dieses System ist das am stärksten veredelte und verschristlichte unter denen, die auf dem Stamm der ophitischen Gnosis gewachsen sind».

<sup>55</sup> Cf. en particulier *Iren. I,30,9*.

<sup>56</sup> On notera cependant que la promesse du serpent à Ève (*Gen. 3,5*) est interprétée négativement dans *Extraits de Théodote* 58,1, ce qui s'accorde avec l'exégèse du *TractTri* : au lieu de leur conférer l'immortalité, la transgression de l'interdit a placé les premiers hommes sous le règne de la mort.

<sup>57</sup> Cf. les notes critiques théologiques de G. QUISPÉL et J. ZANDEE dans l'édition du *Tractatus Tripartitus*, vol. I et II, Berne 1973 et 1975, passim.

<sup>58</sup> Cf. NHC I,4, p. 107,20-26.

n'autorise à Adam que la consommation de «choses mauvaises»<sup>59</sup>. Mais par ailleurs, cette interprétation témoigne d'un rapprochement significatif avec l'exégèse chrétienne orthodoxe : le serpent du paradis n'est plus associé à la figure du révélateur divin ; il est présenté comme «la plus maligne» de toutes les puissances mauvaises, et la transgression qu'il provoque inaugure pour l'homme le règne de la mort<sup>60</sup>. Quel que soit son degré de parenté avec le valentinisme, le *Traité Tripartite* s'inscrit donc lui aussi dans le processus de christianisation de la contre-exégèse gnostique du récit de *Gen.*, 3.

## IV

Un dernier point doit être clarifié. On pourrait avoir l'impression que l'étude qui précède veut montrer qu'il n'y a jamais eu d'interprétation positive du serpent dans la gnose. Ce serait se méprendre sur la portée de mon enquête. Je n'ai pris jusqu'ici en considération que des textes qui font référence au serpent du paradis et j'ai cherché à montrer que ces témoins de l'exégèse gnostique «protestataire» de *Gen.* 3 vont à l'encontre de l'idée selon laquelle une catégorie de gnostiques—les «Ophites»—auraient attribué au serpent une valeur symbolique positive. Mais il est évident qu'une telle valorisation du serpent a pu avoir d'autres sources que l'interprétation inversée de *Gen.* 3. Nous en avons la preuve chez les Naassènes et chez les Pérates, qui nous sont connus grâce à l'auteur de l'*Elenchos*.

La longue notice sur les Naassènes (*Elenchos* V,6-11) ne contient qu'un bref passage relatif au serpent, ce qui s'accorde mal avec la place privilégiée que cette figure est censée tenir chez des gnostiques dont le nom dériverait du *Nahas* hébraïque<sup>61</sup>. Le serpent n'est qu'une désignation symbolique parmi d'autres du principe divin universel, d'où tous les êtres tirent leur existence et leur forme propre. L'identification de ce principe originel avec «l'Océan» ou avec «l'élément humide»<sup>62</sup> donne sans doute la clé de ce symbolisme du serpent, qui doit s'enraciner dans la pensée païenne<sup>63</sup> et qui n'a en tout cas rien à voir avec l'exégèse du récit du paradis.

<sup>59</sup> Cf. NHC I,4, p. 106,35ss.

<sup>60</sup> Cf. NHC I,4, p. 106,10-16.

<sup>61</sup> Cf. *Elenchos* V,9,11ss. (*GCS* 26, p. 100,18ss. éd. WENGLAND). Voir aussi V,6,3 (p. 77,29-78,2).

<sup>62</sup> Comparer *Elenchos* V,9,13 (Naassènes) et VIII,12,1-2 (système de Monoïme l'Arabe, apparenté à celui des Naassènes).

<sup>63</sup> Cf. R. P. CASEY, *art. cit.* (n. 6), p. 374-382, spéc. p. 382. On pensera en particulier au motif du serpent qui se mord la queue (ὄφις οὐροβόρος), représentation de l'Océan

Avec les Pérates, nous avons affaire à une doctrine voisine de celle des Naassènes, dont elle est probablement un développement<sup>64</sup>. Le serpent y est identifié avec le Fils ou Logos, principe intermédiaire entre le Père et la matière. Ce principe intermédiaire transmet à la matière informé et indéterminée les formes qu'il reçoit du Père<sup>65</sup> et, dans un mouvement inverse, il retire ces mêmes formes de la matière pour les faire remonter jusqu'au Père, une fois qu'elles ont été «réveillées» et qu'elles ont reconnu leur appartenance au monde du Père<sup>66</sup>. Cette spéculation sur le serpent comme principe cosmique reste très proche de celle des Naassènes. Mais elle s'en distingue par la manière dont elle souligne la fonction sotériologique du Fils-serpent. Cet accent nouveau provient d'une autre source d'inspiration : l'interprétation chrétienne du serpent d'airain de *Nombres* 21,6-9, fondée sur *Jn* 3,14. Que cette interprétation ait eu une influence décisive sur l'exaltation de la figure du serpent chez les Pérates me semble ressortir de manière évidente de leur relecture de l'histoire biblique, conservée en *Elenchos* V,16,4-13. Le serpent parfait, le «Dieu du salut», s'est manifesté dans une série de figures bibliques, depuis le paradis jusqu'à la venue du Christ. Mais il est significatif que ce florilège consacré au serpent ne commence pas par une référence au récit de la Genèse, mais bien par une interprétation de l'Exode, dans laquelle l'épisode de *Nb* 21 occupe une place centrale (V,16,6-8). Le même épisode est encore cité un peu plus loin et mis explicitement en relation avec la parole de *Jn* 3,14 sur l'élévation du Fils de l'Homme (V,16,11-12). L'importance donnée à *Nb* 21 contraste avec la brièveté de l'allusion à *Gen.* 3 : «le serpent universel ... c'est le sage Logos d'Ève» (V,16,8). Cette allusion prouve certes que les Pérates adhéraient à la contre-exégèse du récit du paradis selon laquelle l'interlocuteur d'Ève fait œuvre de révélateur. Mais le contexte dans lequel elle est introduite permet surtout de tirer une autre conclusion : l'intérêt des Pérates pour les diverses manifestations du «serpent parfait» dans l'Ancien Testament ne peut se comprendre qu'à partir de la relecture christologique du serpent d'airain de *Nb* 21. Il en va de même à mon avis du florilège gnostique sur le serpent conservé dans le *Témoignage de Vérité* (NHC IX,3, p. 45,23-p. 50). Le rapprochement entre divers textes vétéro-testamentaires relatifs au serpent ne peut pas avoir son origine dans une gnose «ophite» encore

qui entoure l'univers et symbole du mouvement cyclique du devenir (déploiement de l'Un en multiple et retour du multiple à l'Un). Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich 1961<sup>2</sup>, p. 499, n. 7 et 503.

<sup>64</sup> Cf. R. P. CASEY, *art. cit.*, p. 384-385.

<sup>65</sup> Cf. *Elenchos* V,17,2-7.

<sup>66</sup> Cf. *Elenchos* V,17,8-10.

étrangère au christianisme; il présuppose au contraire une identification, typiquement chrétienne, entre le Christ et le serpent de *Nb 21*, qui seule peut avoir conduit certains gnostiques à reconnaître dans le serpent en général un symbole du Dieu Sauveur<sup>67</sup>. Cette interprétation positive du serpent n'est donc ni la caractéristique d'une gnose archaïque et pré-chrétienne, ni le résultat d'une exégèse «subversive» du récit de *Gen. 3*.

## LES ANGES DES PEUPLES ET LA QUESTION DES ORIGINES DU DUALISME GNOSTIQUE

Ioan P. CULIANU  
Université de Groningen

L'hypothèse de l'origine juive du dualisme gnostique a été dé avancée par les savants du XIX<sup>e</sup> siècle, à partir de H. Graetz<sup>1</sup>. Mais — ce fait est très connu —, Graetz et ses successeurs, qui ne manquent pas de continuateurs parmi nos contemporains, même les plus illustres, confondaient le *dithéisme* avec le *dualisme*. Or certaines doctrines juives<sup>2</sup>, qui ne représentaient pas le point de vue *commun* (pour ne pas dire «orthodoxe») des exégètes de la Torah et de la tradition orale véhiculaient l'idée d'une divinité secondaire, parfois responsable de la création du monde. La deuxième divinité est, en général, un ange du Seigneur, qui obéit respectueusement aux ordres de celui-ci et qui n'a, en tout cas, aucune mauvaise intention à son égard. Cette doctrine est tenue pour inacceptable par les rabbins, à partir du moment où ils commencent à s'en occuper. Mais, avant eux, Philon d'Alexandrie avait déjà discuté l'hypothèse des deux dieux<sup>3</sup>. Nous examinerons ces témoignages dans la deuxième partie de notre article. Pour le moment, il suffira d'observer que le dithéisme juif postule bien l'existence de deux divinités, dont la seconde est nettement subordonnée au Dieu suprême, mais ne se pose jamais le problème d'un *antagonisme* même d'une concurrence quelconque entre ces deux êtres. Or nous savons que le dualisme, s'il est radical, pose l'existence de deux dieux ou principes coéternels et antagonistes, ou bien, s'il est mitigé, pose l'existence d'un facteur perturbateur qui empêche, à un moment donné, l'expansion harmonieuse de l'Être. Le dithéisme juif ne rentre dans aucun de ces deux types de dualisme.

Vue en ces termes, l'hypothèse de Graetz et de ses successeurs n'a aucune chance de résister aux critiques: le dithéisme juif n'a rien à faire avec le dualisme gnostique. Et pourtant, nous nous rappelons que certains parmi les dithéistes juifs soutenaient que le monde a

<sup>67</sup> Contre B. A. PEARSON, *art. cit.* (n. 37), p. 461 et 469, pour qui le midrash gnostique centré sur la figure du serpent du *TemVer* appartient à un stade de la gnose ophite antérieure au processus de christianisation. Cf. J.-D. KAESTLI, «Une relecture polémique de *Gen. 3* dans le gnosticisme chrétien: le *Témoignage de Vérité*», à paraître dans les *Cahiers bibliques de Foi et Vie*.

<sup>1</sup> H. GRAETZ, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin, Monast u.S., 1846.

<sup>2</sup> En tout cas préchrétiennes, comme on verra par la suite.

<sup>3</sup> Cf. A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Leiden, Brill, 1977, 159-79.